

LA IDENTIDAD EUROPEA

XAVIER RUBERT DE VENTOS
EDGAR MORIN
GYORGY KONRAD
ALAIN TOURAINE

EUROPA: LOS LIMITES DE LA IDENTIDAD

R. BLATT, F. CLAUDIN,
S. CLOTAS,
J. JUARISTI,
L. PARAMIO,
F. SAVATER

VICTOR GOMEZ PIN,
MARCOS-RICARDO
BARNATAN

FREUD, CINCUENTA AÑOS DESPUES

JULIA KRISTEVA
GUSTAVO DESSAL
ALICIA BOTANA
MECHTHILD ZEUL
SUDHIR KAKAR
JOSEF KROUTVOR
ROGER DADOUN



INTERNACIONAL

EDITOR EJECUTIVO

Salvador Clotas

DIRECTORES

Carlos Barral y Antonin J. Liehm

SUBDIRECTOR

Manuel Ortuño Armas

COORDINADORA

Rosa Pereda

CONSEJO DE REDACCIONVictoria Camps
Josep M. Carandell,
Jon Juaristi,
Ludolfo Paramio,
Carlos Piera,
Josep Ramoneda**DISEÑO GRAFICO**

Macua & García-Ramos, S.A.

EDITORIAL PABLO IGLESIASMonte Esquinza, 30, 2.º dcha.
28010 Madrid. Teléf.: 410 46 96 - 410 47 98
CIF n.º G-28667061**DISTRIBUIDOR**COEDIS, S.A.
Carretera Nacional II, Km. 602,5
08750 MOLINS DE REI - Barcelona**IMPRESION**

Carácter, S.A.

Depósito Legal: M-4655-1986
ISSN 0213-4721**PARIS: LETTRE INTERNATIONALE**Dirección: Antonin J. Liehm, Paul Noirot.
Redacción: 14-16, rue des Petits-Hôtels, 75010 París.**ROMA: LETTERA INTERNAZIONALE**Dirección: Federico Coen, Antonin J. Liehm.
Redacción: Via Emanuella Gianturco 4, 00192 Roma.**BERLIN: LETTRE INTERNATIONAL**Dirección: Frank Berberich, Antonin J. Liehm.
Redacción: Dominicusstr. 3, 1000 Berlín/W.62**TRADUCTORES****ENCARNA CASTEJON:** La dificultad de definir una «identidad» cultural europea. El continente verbal.**M.ª LUISA FELIU:** ¿Existe realmente una cultura europea?**ANA LARREA:** Correspondencias de Tzvetan Todorov y Michael Ignatieff.**MIGUEL MARTINEZ-LAGE:** El concepto de persona en la India.**MARIO MERLINO:** Un «amor sublime» de Holmes y Freud. Humor y psicoanálisis. Correspondencias de Giulio Giorello.**ANA TORRENT:** El discurso del deprimido.**INDICE**

XAVIER RUBERT DE VENTOS Notas sobre la Europa cultural	3
EDGAR MORIN La dificultad de definir una «identidad» cultural europea	8
GYORGY KONRAD El continente verbal	11
ALAIN TOURAINE ¿Existe realmente una cultura europea?	12
RAMON F. REBOIRAS y JOSE ANDRES ROJO Claudio Magris: el río lo borra todo y lo olvida	20
R. BLATT, F. CLAUDIN, S. CLOTAS, J. JUARISTI, L. PARAMIO, F. SAVATER Europa: los límites de la identidad	24
VICTOR GOMEZ PIN El espejismo europeo	37
MARCOS-RICARDO BARNATAN El síndrome de Shylock	40
JULIA KRISTEVA El discurso del deprimido	44
GUSTAVO DESSAL Freud, el psicoanalista	50
ALICIA BOTANA De Freud a Lacan	56
MECHTHILD ZEUL La sexualidad femenina en el psicoanálisis	58
SUDHIR KAKAR El concepto de persona en la India	62
JOSEF KROUTVOR Humor y psicoanálisis	65
ROGER DADOUN Un «amor sublime» de Sherlock Holmes y Sigmund Freud	68
ROSA MARIA PEREDA, TZVETAN TODOROV, MICHAEL IGNATIEFF, GIULIO GIORELLO Correspondencias	72

COLABORADORES**MARCOS-RICARDO BARNATAN**
Poeta y narrador hispanoargentino**ROBERTO BLATT**

Filósofo uruguayo

ALICIA BOTANA

Periodista argentina. Residente en Madrid

FERNANDO CLAUDIN

Ensayista y escritor español

ROGER DADOUN

Sociólogo y psicólogo francés

GUSTAVO DESSAL

Psicoanalista argentino. Residente en Madrid

GIULIO GIORELLO

Epistemólogo italiano

VICTOR GOMEZ PIN

Filósofo español

MICHAEL IGNATIEFF

Historiador y ensayista inglés

JON JUARISTI

Escritor, profesor de Teoría Literaria de la Universidad del País Vasco

SUDHIR KAKAR

Psicoanalista indio

GYORGY KONRAD

Escritor y sociólogo húngaro

JULIA KRISTEVA

Escritora y psicoanalista francesa

JOSEF KROUTVOR

Profesor de Historia del Arte checoslovaco

CLAUDIO MAGRIS

Germanista italiano. Profesor en la Universidad de Trieste

EDGAR MORIN

Escritor y sociólogo francés

LUDOLFO PARAMIO

Profesor de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid

ROSA MARIA PEREDA

Periodista española

RAMON F. REBOIRAS

Periodista español

JOSE ANDRES ROJO

Ensayista español

XAVIER RUBERT DE VENTOS

Filósofo catalán

FERNANDO SAVATER

Filósofo y ensayista español

TZVETAN TODOROV

Crítico francés. Investigador en el CNRS

ALAIN TOURAINE

Filósofo francés

MECHTHILD ZEUL

Psicoanalista alemana, residente en Madrid

Notas sobre la Europa cultural

Xavier Rubert de Ventós

Por qué no escribir sobre Europa

Los tópicos son fórmulas que aclaran las ideas al tiempo que oscurecen la realidad a que se aplican. El champú ideológico con el que nos aclaramos y marcamos nuestras ideas sobre la identidad cultural europea está constituido básicamente de monótonas apelaciones a la diversidad, aplicadas elegías a la intervención, ordenadas exaltaciones a la libertad, ingenuas referencias a la sofisticación, y uniformes referencias al pluralismo.

«Hogar de la razón, la libertad y el pluralismo». O alternativamente, «Patria de todos los colonialismos, fascismos y racismos que en el mundo han sido». Luego de oír hasta la saciedad cualquiera de estos discursos, uno siente la obligación a la vez teórica y moral de restablecer el orden de las cosas diciendo, por ejemplo, que «Europa» es una palabra de seis letras cuyo referente es un mito, lago, o simplemente que es un continente pequeño y recortado. O de seguir a Gorgias y a San Pedro y responder a estas hiperbólicas y groseras definiciones de Europa con otras tantas negaciones: Europa no existe, si existiese no se podría decir; si se pudiera decir no valdría ya la pena hacerlo.

Lo sabía Licurgo y lo experimentan cada día los amantes: las cosas no resisten ser nombradas muchas veces sin que su sentido se difumine. La repetición de las palabras más sublimes o la falta de parsimonia en el empleo de los adjetivos acaba por limar su perfil y apelmazar su sentido. Palabras como Cultura o Libertad, Amor o Europa tienen una autonomía de vuelo estrictamente limitada: no pueden volver a usarse sin cargar las pilas.

¿Significa esto que nada puede decirse y repetirse? En absoluto. Se puede decir y repetir sin injusticia toda palabra que no pretenda ser la divina palabra; toda conjugación que no se crea el Verbo; todo término que no aspire a capturar la esencia de las cosas, sino que ayude al corazón a admirarlas y a la mente a admirarse de ellas. Se puede ciertamente, pero *esto* no es nada fácil repetirlo. Porque se puede decir una vez, por ejemplo, que vivir cristianamente es defenderse de la dureza de corazón, no habituarse a la banalidad del mal y conseguir, como decía



León Felipe, «que no hagan callo las cosas en el alma ni en el cuerpo». Pero en seguida se comprueba que es ésta una descripción demasiado lábil para poder ser repetida, acuñada y distribuida sin volver cada vez a dotarla de sentido —sin volver a sentirla. De ahí que se haya tendido siempre a buscar una traducción más plausible, manejable, endosable y al portador. Se dirá entonces, *côté* protestante, que ser cristiano es no jugar, beber, o jurar, o bien, en versión católica, que es no ceder a la carne de soltero ni a la contracepción artificial de casado. O se podrá aún traducir a un vaporoso mensaje ecuménico y humanitario que, como el episcopaliano descrito por Ezra



Pound, «no corre peligro alguno de interferir con las ideas políticas de nadie —ni tampoco con las religiosas».

Las palabras tienen la indudable ventaja de ser más manejables y manipulables que las cosas. Transformar una frase o cambiar un adjetivo es pactar con los sindicatos, elevar el PNB o negociar las cuotas comunitarias de vacuno. Y es lógico que quienes se las han con la tozudez de estos hechos tiendan a mantener una relación instrumental, tosca y muy poco piadosa con las palabras. Pueden hablar pues de «su insobornable convicción de que debe enfrentarse el reto del 92 oprimizando

las economías de escala y enfatizando la dimensión cultural de Europa al tiempo que se llega a una concienciación de la Europa de los ciudadanos como nueva identidad colectiva» (a.c.). Pero quienes trafican con palabras o tal vez conceptos, más plásticos y manejables, tienen sin duda la obligación de ser menos groseros y evitar estas exultantes empanadas donde lo espiritual empalma con lo tecnológico para desembocar en un eufórico eurolecto. Y evitar igualmente el discurso opuesto, tan fácil y redundante como éste, donde todos los escolásticos de la subversión, todos los heterodoxos de pro y demás invertidos de la ortodoxia nos cuentan que Europa es la OTAN de los mercaderes, justo como antes nos explicaron que la colonización de América fue el genocidio a cristazos de pieles rojas.

Cómo, de todos modos, no callarse: Europa esencial-Europa circunstancial

¿Se puede aún, luego de estas advertencias, decir algo no absolutamente irrelevante o irritante sobre la identidad cultural europea algo que ni la banalice ni la mitifique? Lo mejor es seguramente lo que dijo Wim Wenders de ella: «Ruego para que esta identidad sea inencontrable a fin de que siga siendo evidente». Condenados a encontrarla y decir algo de ella, lo menos malo es entonces describir «mora geométrica» las bases físicas de esta identidad cultural: el tamaño y geografía, concentración animal y dispersión hidráulica que la distingue de otros continentes y culturas. La tercera alternativa, menos aséptica pero aún analítica, es hacer una descripción de los elementos por así decir «culturales» que en ella confluyen y la constituyen. Encuentro y sinergia de la tecnología militar china con las instituciones latinas, del platonismo filosófico con las ciudades italianas y los duendes góticos, de la ética protestante con los guarismos árabes o del derecho romano con la contabilidad flamenca por partida doble. Pero, ¿qué responder si se insiste aún en la pregunta sobre la *naturaleza* específica de esta idea de Europa que sale de los libros de bachillerato constituida por las imágenes más o menos vaporosas de Carlomagno y San Benito, el Gótico y el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración, la revolución industrial y la france-

Notas sobre la Europa cultural

Xavier Rubert de Ventós

sa, el psicoanálisis y el marxismo, la guerra mundial y el colonialismo?

Puestos en esta tesitura, obligados ya a escoger un champú ideológico, seguramente lo mejor es hacerlo también paradójico y decir que lo más propio y específico de Europa, lo que mejor define su naturaleza... es el no tenerla: el ser artificial. En Europa, podemos añadir entonces, andamos siempre pisando huellas: con la historia como medio, la ciudad como paisaje y la vega como naturaleza. Nada es virgen. La acción de nuestros antepasados, diremos aún, ha precipitado en estructuras físicas, políticas, artísticas o ideológicas que nos encontramos ya «a la mano» y que constituyen la materia primera de nuestra acción.

Pero lo más sorprendente es que incluso de esta simple y tópica observación pueden deducirse dos ideas de Europa bien distintas: una Europa *esencial* o, todo lo contrario, una Europa *circunstancial*.

Un buen ejemplo de la primera es la Europa-ciudad, canónica y paradigmática, que proponía Eugeni d'Ors:

«Me dije que, por perfecta en la forma, no podía la Ciudad morir. Pues, así como las estatuas griegas constituyen el molde definitivo de la belleza plástica, así la ciudad europea, también fruto griego, viene a ser el molde definitivo de la belleza social».

Pero cuando el propio Ors trata de aproximarse y definir un poco más esta esencia, las cosas se complican rápidamente:

«Pero de las dos helénicas creaciones —la Ciudad y la Estatua— aún es la ciudad más bella. Tiene, sobre la línea, el movimiento. Es a la vez Estatua y Tragedia. Tragedia en el más elevado sentido de la palabra: espectáculo de un movimiento nutrido de libertad».

De la esencia clásica e intemporal pasamos así a otra barrida por el movimiento y la tragedia, el espectáculo y la libertad. A una idea de Europa no ya esencial, sino circunstancial, barroca, aleatoria. ¿No es ésta una idea más acorde con la historia de Europa y más cercana también a nuestra propia experiencia de ella?

Sentirse europeo supuso desde el principio la sensación de haber perdido el origen y la pertenencia a una realidad cósmica e ineluctable. La experiencia de esta «carencia de

ser» abrió las puertas a una ingenua «voluntad de hacer», de transformar la realidad a la medida de la razón y el deseo —de «crear capacidades» y de «producir lo posible», como diría Zubiri. Así nace esa «superficialidad» europea que nuestros amigos orientales nos reprochan y sobre la que Salvador Paniker nos alecciona.

Vacías de gravidez y profundidad, se comprende que también las formaciones europeas tendieran a buscar en el cambio su equilibrio, en el pluralismo su estabilidad. Así es cómo se forma esta «idea» de Europa a la que apela una y otra vez María Zambrano: formas políticas precisas... que no aspiran, sin embargo, a la eternidad. El cambio como principio de conservación. La fragilidad como garantía de la existencia; la pluralidad como unidad.

Europa: lugar de la diversidad y la duda, de la tragedia y la acción. Europa: patria de individuos que, como los paisanos de Kakania descritos por Musil, «tienen cada uno por

lo menos nueve caracteres: profesional, nacional, estatal, geográfico, sexual, consciente, inconsciente... y un décimo carácter, la fantasía, que les permite todo menos una cosa: tomar en serio lo que hacen sus otros nueve caracteres». Ciudadanos con una constitutiva carencia de razón de ser y una crónica multiplicidad de pertenencias conflictivas, de esferas en las que participan, de solapamientos que les constituyen. Alérgicos igualmente al cetro y al incensario, son estos europeos quienes trataron de establecer un derecho y una moral tan superficiales, episódicos y «desencantados» como ellos mismos: un derecho natural (esto es, no religioso) o civil (esto es, no estatal) que defendía la libertad frente a todos sus precipitados tradicionales o institucionales: Dios, la Naturaleza, el Estado... Y frente a tanta superficialidad, como compensación, Grecia y Roma para recordar; América o África para convertir y explotar; los vecinos para pelear y tratar de imponer fuera, en el espacio, el vacío que se siente dentro.

¿Pero se trata realmente de un vacío? El proyecto cultural europeo comienza por lo menos con la afirmación de lo arbitrario sobre lo ineluctable y necesario, de la voluntad contra el destino. Y culmina, ya maduro, en el arte de vivir con naturalidad en lo artificial; de moverse espontánea y confortablemente en un mundo convencional. Pues convencionales son las divisiones que Europa estableció entre la ciencia y la política, el arte y la filosofía. Como lo son las reglas que en adelante van a regir en cada uno de estos ámbitos o *membra disjecta* de una primigenia unidad mítica. Desde Clístenes los asuntos públicos —*ta koina*— se desarrollan al margen, a menudo en contra, de la organización tradicional, tribal y familiar. Y del mismo modo que la realidad político-jurídica se independiza de las reglas del parentesco, el arte se independiza de su función mágica, la ciencia, con Pitágoras, de su origen pragmático, y la filosofía deja con los Siete Sabios de ser un saber carismático para hacerse puramente especulativo o analítico. Las esencias se disuelven en apariencias, los símbolos en imágenes, el orden cósmico en sistema lógico. La visión global trabada y substantiva de las cosas va viéndose barrida de cada sector autónomo. Y Europa, partera de estas autonomías, comienza a aparecer ella misma como una realidad plural y volátil.

Ni que decir tiene que los intentos de evitar esta experiencia y recuperar la unidad en la teoría y en la práctica han sido desde entonces recurrentes: de Platón a Heidegger, de César a Carlomagno, de Carlos V a Hitler. Pero no es éste el único ni más sintomático de los procesos que se desencadenan desde entonces en Europa. La *Aceleración* y la *Infección* son dos procesos que, sin negar de raíz la antinomia, tienden a reconstruir una nueva bien que precaria forma de estabilidad. Veámoslos.

Por un lado, *Aceleración*. Desagregada la realidad en una serie de prácticas y discursos autónomos, la huida hacia adelante y la mitología del progreso tratan de salvar el equilibrio y dar una orientación al conjunto. Por otro lado, *Infección*. Como era de esperar, las nuevas autonomías —de la Razón, de la Libertad, de la Ley, etc.—, no coexisten pacíficamente sino que tratan de



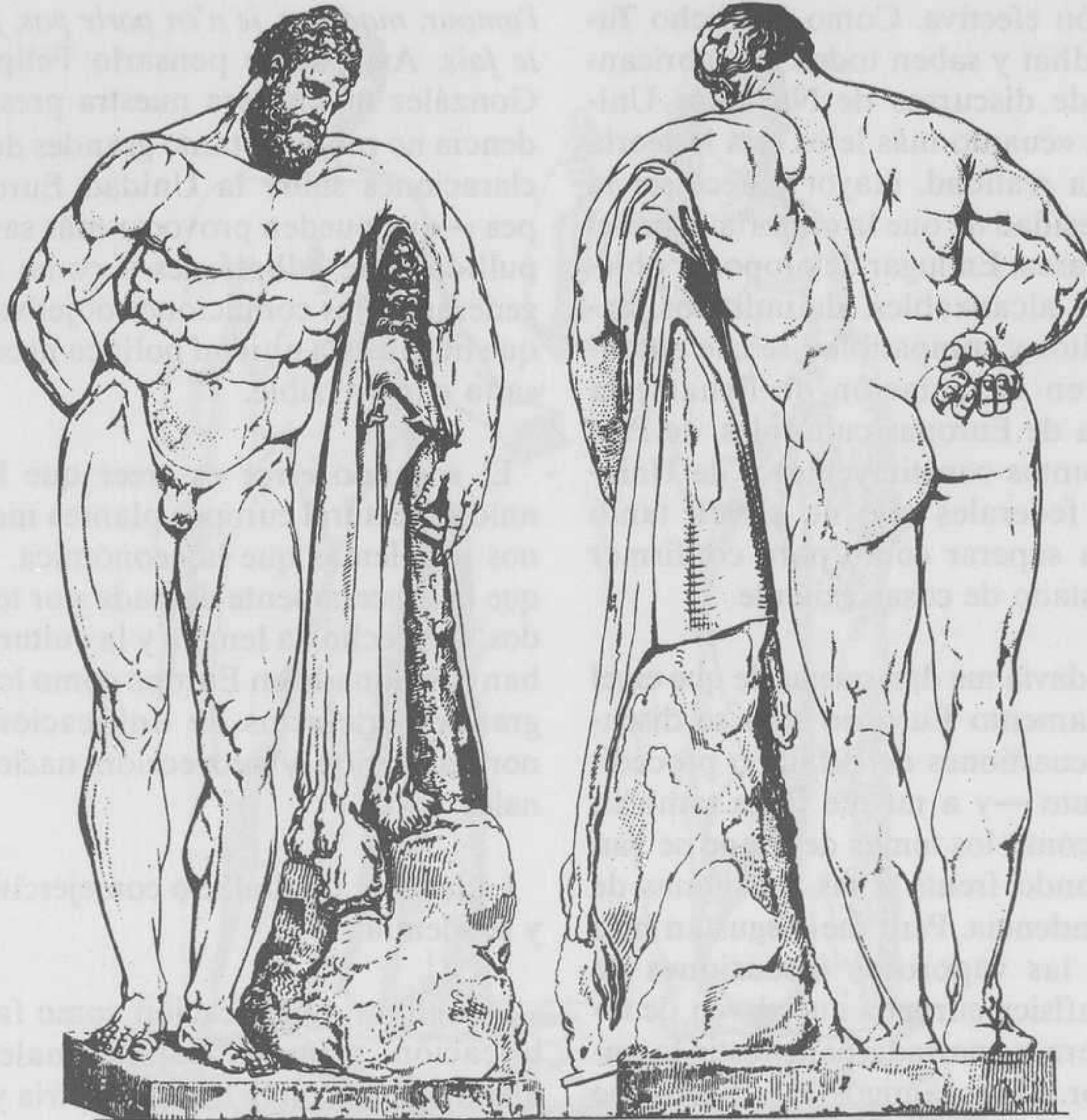
El proyecto cultural europeo comienza con la afirmación de lo arbitrario sobre lo ineluctable y necesario, y culmina, ya maduro, en el arte de vivir con naturalidad en lo artificial.

competir, explicarse y colonizarse las unas a las otras. Pronto se ve, por ejemplo, que la autonomía de la razón helénica se ve acechada, desde dentro, por la mala conciencia judaica o la libertad interior agustiniana y, desde fuera, por un Estado o un Derecho romano que tratan de institucionalizarla y proyectarla en el mundo desde las coordenadas del *cardus* y el *decumanus*, del *ius civilis* y el *ius gentium*.

Pero ni Roma ni el Cristianismo, y menos aún el Renacimiento o la Ilustración, llegarán a poner en un puño a estas autonomías en constante proceso de aceleración, dispersión y crítica. El equilibrio, el balance, la interdependencia, hacen aquí la función que en otros lugares y tiempos ha tenido la visión global y la organización monolítica. Es más; cada época o país europeos parecen empeñados en desmitificar la presunta visión global de la generación anterior o del país vecino: el mito de la Naturaleza socavado por el de Libertad, socavado por el del Origen, socavado por el de la Revolución, socavada... Y a menudo, en este proceso de destronar los fetiches, se intercambian los papeles. Así, por ejemplo, en la primera guerra mundial donde, según Ors, Alemania pretendía encarnar el principio clásico y latino del Orden mientras que los franceses se reclamaban del ideal germánico de la Libertad. Condenada, pues, a la incompletud, implacable con los fetiches en casa, Europa se ha empeñado en centrifugar y exportar la caricatura de sí misma que cada generación fue fabricando. Los Estados Unidos y la URSS son los ejemplos más recientes de esta realización externa —simplificada, monográfica y doctrinaria— de los ideales europeos de Libertad o Racionalidad... Frente a ellos, Europa mantiene, sin embargo, su complejidad, su escepticismo y dramatismo. Estos rasgos originarios de Europa son también, como piensa Moravia, los que nos autorizan a esperar que vaya a tener aún la última palabra.

¿Y cómo se las apaña España?

En esta Europa de las autonomías, cada nación parece haber empuñado ejemplarmente una u otra de sus facultades dispersas. El idealismo alemán, el racionalismo francés o el empirismo inglés son así ingredientes de esta identidad cultural euro-



pea a la que los peninsulares hace tiempo que aportaron su voluntarismo y realismo, su pasión a la vez barroca y doctrinaria.

En efecto; el barroco español representa el último de los grandes y fallidos intentos de recuperar la imagen global en un mundo en el que surgían cada día nuevas «autonomías»: autonomía de la fe (Lutero) y de la razón (Descartes), de la experiencia (empirismo) y de la ganancia (mercantilismo). La pronta y superficial unificación española representa a su vez la fuerza que han tenido en España las doctrinas abstractas y las ideas unitarias en contraste con la debilidad de los elementos autónomos y dinámicos —municipios y comunas, gremios y cortes— que debían darle contenido. De ahí esta España que muchos han llamado fundamentalista (y que yo llamaría más bien snob) dispuesta siempre a coger el rábano por las hojas: a salvarse por arriba, a convertirse a lo último —a Europa si era preciso—. Pues si algo tiene aún de poco europeo nuestro país es sin duda la manera más nítida que crítica con la que los españoles se han querido europeos: su tendencia a creer en Europa como antes se creía en la Vir-

nuestras genialidades... Difícil tarea pues la que enfrenta hoy en su relación con Europa: ni rechazar su peculiaridad y diferencia ni aceptar tampoco pasivamente la que le fue asignada como reserva de un imaginario donde aún eran posibles las pasiones fuertes, las guerras civiles románticas, los bandoleros generosos, el turismo económico y todas las demás variantes de *Les charmaux en Espagne*.

En otros sentidos, sin embargo, España está mucho más preparada y pertrechada para enfilarse el destino europeo que los demás países de este continente que empieza a descubrirse a la vez valioso y precario. Y hay que decir que la coincidencia entre ambos descubrimientos no es casual. Reconocemos el valor de las cosas —o las cosas como «valor» en el mismo momento en que hacen crisis, dejamos de darlas por descontado y tememos perderlas. Así, como la España del 98, la Europa del 89 reivindica su valor e identidad cuando pierde fuerza y se va ella misma colonizada por la imaginería de un lado y la tecnología de otro. O como los catalanes tiempo ha, los europeos reclaman su centralidad cuando pierde fuerza y se ve ella misma piezando a defender el francés con un patetismo familiar en Cataluña desde hace tiempo. Los títulos de nobleza en nuestra marginalidad han de permitirnos pues dar más de un consejo a estos novatos de la periferia; a esta Europa que estrena decadencia y que responde a menudo con francofonías resistenciales, planes nucleares e informáticos que tratan de centralizar aún lo que debía diseminarse o tecnologías de prestigio como el Concorde que salvan el honor nacional, pero vacían su presupuesto. Desde Ganivet, España hizo ya la autocrítica de esta psicología sumaria de noble arruinado. Por ello, puede aportar a Europa una visión más serena, una reacción menos histérica y una respuesta más razonable a los retos que vive hoy el continente.

La unidad cultural europea...

Digase que en contraste con la sólida pero difícil unidad económica de Europa, la cultural es la «unidad brillante» (Braudel) por nadie discutida y por todos deseada. A los duros discursos sobre presupuestos o exce-

gen de Lourdes; su incapacidad, como decíamos, de vivir con naturalidad en lo artificial. Europa reclama la participación crítica y no la adhesión —ni el rechazo— incondicionales. Pero a España le ha costado y le ha de costar aún encontrar esta exacta distancia, esta precisa forma de relación. Anteayer dominadora, residual después, neófita ahora, basculando entre el orgullo y el complejo, con más sentido del ridículo que sentido común y sentido crítico, nuestro país no siempre encuentra el modo de afirmar tranquilamente su peculiaridad. La peculiaridad de sus convicciones, claro está, pero también la de sus sensaciones y pasiones, extravagancias y manías.

Ahora bien, ¿de dónde viene hoy esta timidez e indecisión a la hora de afirmar su peculiaridad, en un país del que siempre se ha cantado su genio y su diferencia? Yo pienso que precisamente de ello: desde el romanticismo hemos sido más objetos que sujetos de la diferencia —de un *Spain is different* dicho y codificado desde fuera. España podía ser fuente de inspiración exótica o cantera de genios inquietantes, pero en cualquier caso eran los otros quienes ponían membrete y *trade mark* a

Así como las estatuas griegas constituyen el molde definitivo de la belleza plástica, así la ciudad europea, también fruto griego, viene a ser el molde definitivo de la belleza social.



dentés se juxtaponen pues hiperbólicas apelaciones a la unidad cultural europea y a la necesidad de que la economía y la política sigan pronto su camino y directrices.

No se trata de discutir esta unidad espiritual que en cualquier caso no se define tanto por su homogeneidad (difícil imaginar un jansenismo malagueño o un Jesús del Gran Poder en Amsterdam) como por el hecho de que ninguna corriente artística ni filosófica europea se ha quedado dentro de las fronteras de su patria originaria (el gótico —como antes los propios godos— llega a Burgos como el barroco — y el propio Carlos V— llegan a Viena; los palacios renacentistas aterrizan en San Petersburgo y la filosofía de Kant con Machado en el Instituto de Soria). Lo que sí se puede y debe discutir, en cambio, es si hablar por los codos de esta unidad cultural y de su necesaria traducción institucional presulta siempre efectivo o, simplemente, sincero. Veámoslo separadamente.

Cuentan de la señora que pregunta al médico sobre el modo de empleo de las píldoras para adelgazar:

— ¿Son para antes o para después de las comidas, doctor?

— Ni para antes ni para después, señora; son *en lugar* de las comidas.

También la retórica de la unidad cultural europea ha podido en más

de una ocasión operar *en lugar* de la unión efectiva. Como ha dicho Tugendhat y saben todos los fabricantes de discursos de Naciones Unidas, «cuanto más lejos está la teoría de la realidad, mayor parece ser la necesidad de que la oratoria cubra el desfase». En lugar de proponer objetivos alcanzables, delimitados, explícitos y compatibles, se cae entonces en la tentación de llenarse la boca de Europas culturales, de Parlamentos constituyentes y de Uniones federales que no sirven tanto para superar como para confirmar el estado de cosas existente.

Todavía me dan quejas de que en el Parlamento Europeo sólo se discutan cuestiones de detalle o procedimiento —y a mí me irrita también ver cómo los temas de fondo se van al fondo frente a las cuestiones de intendencia. Pero me disgustan más aún las vaporosas discusiones de metafísica europea que sirven de tapadera o coartada para vestir lo anterior. Unos amigos me dicen que sin una radical e inmediata unidad, Europa desembocará en la irrelevancia tercermundista frente a las grandes potencias continentales — pero yo pienso que lo más tercermundista es decretar grandes unidades mientras que lo civilizado es, simplemente, posibilitarlas.

Es de la unidad como del amor: *l'amour, madame, je n'en parle pas, je le fais*. Así parece pensarlo Felipe González quien para nuestra presidencia no propone tanto grandes declaraciones sobre la Unidad Europea —que pueden provocar más sarpullidos que adhesiones— como ir generando las condiciones objetivas que hagan esta unidad política necesaria e irreversible.

El segundo error es creer que la unidad cultural europea plantea menos problemas que la económica, y que es sinceramente deseada por todos. De hecho, la lengua y la cultura han funcionado en Europa como los grandes artefactos de unificación, normalización y proyección nacionales.

La lengua: un dialecto con ejército y academia.

La cultura: la educación como fabricación, primero, de nacionales identificados con la historia patria y, luego, de funcionarios o puestoteneientes mediante la administración de títulos y diplomas.

De ahí que la reconversión cultural de Europa no vaya a ser más fácil que su reconversión tecnológica o industrial. Harán falta muchos pro-



gramas como Yes, Comett y Erasmus para liberar esta cultura de las adherencias adquiridas a lo largo de tantos años de regulación y cooperación oficial. De momento, y pese a todos los avances, a mí me ha sido más fácil ser profesor en Harvard que en Mont Holler. Y seguramente tendremos antes alcaldes franceses u holandeses en España que decanos españoles en París o Munich. Costará sin duda acabar con la paradoja de una Europa del liberalismo económico o financiero y del proteccionismo agrícola y cultural. Un proteccionismo de las culturas nacionales cuya limitada eficacia y rendimiento y proyección esta obligando a un nuevo proteccionismo (vestido ahora de esnobismo y moralismo cultural) frente a la «alienante» cultura norteamericana. Para defendernos del embrutecedor «entretenimiento» americano, los europeos tendríamos así la obligación a la vez ética y estética de consumir —o si más no, pagar— el «aburrimento» de las películas europeas subvencionadas por el Estado.

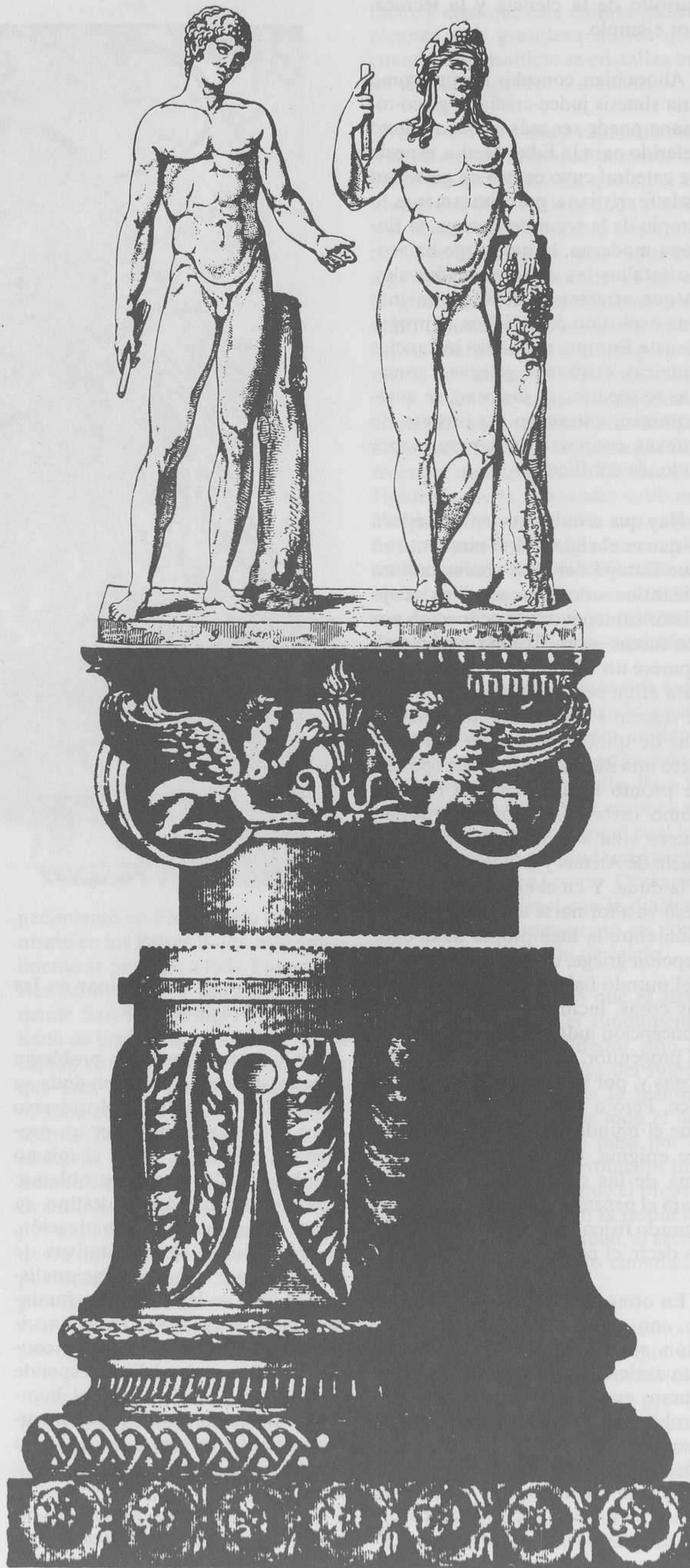
Dicho esto, es mi deber hacer explícitas las razones de mi desazón ante las entusiásticas e indiscriminadas apelaciones a la «cultura europea», y que podrían resumirse en la siguiente: su conexión con los reflejos más retardatarios y más nacionalistas que subsisten aún en Europa. No, no se trata de ninguna paradoja sino de un hecho observado y



comprobado: «el poder de lo que pasa por saber» (Russel) disminuye en la misma medida en que la civilización avanza. La cultura se va pues desmitificando en la misma medida en que se va desarrollando. Los filósofos en efecto, «sabían» mucho menos que los sabios antiguos, y por descontado que los magos o los chamanes. La astronomía o la química se desarrollaron cuando aprendieron a dudar de mucho de lo que los astrólogos o los alquimistas tenían que haber sabido... Claro está que, contra lo que creyeron los positivistas, todos seguimos necesitando la cuota de alquimia o la dosis de astrología que llene el espacio entre lo que somos y sabemos y aquello que querríamos ser o necesitaríamos saber. De ahí la legitimidad de estas eufemísticas e hiperbólicas referencias a lo Cultural siempre que sean cuestionables eso sí, que responden a la más mágica y menos culta de nuestras necesidades.

El europeísmo ilustrado tenderá por el contrario a ser menos eufórico y más irónico (uno es europeo, ciertamente, pero como tantas otras cosas más), más crítico y prudente (empecemos por unificar la moneda o la política exterior o las condiciones de trabajo; lo del espacio cultural o ya está o ya seguirá), pero decididamente enfrentado al conservador de esta cultura: el nacionalismo. Un nacionalismo que, desde la segunda guerra mundial, transformó a Europa en un territorio dependiente de las superpotencias políticas y que puede acabar haciéndola dependiente de las multinacionales económicas. ¿No han sido los piques y recelos por la supremacía nacional los que han impedido la formación de un consorcio de Siemens (Alemania), Thompson (Francia) y Philips (Holanda) y ha acabado haciéndolas así dependientes de los japoneses (JVC) o los americanos (Honeywell)? ¿Y no es el nacionalismo inglés el que, en nombre del liberalismo, pretende crear un mercado sin liderazgo ni superestructura legal o política alguna?

Yo no creo que sea casual esta nueva santa alianza entre el mito de la Soberanía nacional y el mito del Mercado. Una Europa que sea sólo un Mercado unido no pondría nunca en cuestión la soberanía política de las Grandes naciones... ni tampoco la soberanía económica de las Grandes empresas. Y es frente a este



señuelo de un mercado tan insolidario en su interior como impotente y dependiente hacia fuera que debe reivindicarse a la vez la consolidación política, la solidaridad interna y la apertura exterior de Europa.

Consolidación política que ha de suponer, inevitablemente, una cesión de soberanía por parte de los Estados y la aparición de nuevas formas de organización menores — municipales o regionales — y mayores, Comunitarias o Continentales. *Solidaridad* que quiere decir que al tradicional equilibrio de poderes y al nuevo equilibrio de pertenencias se debe sumar ahora el equilibrio de sacrificios sugerido por Lafontaine: reparto del trabajo con quien no lo tiene, carga del impuesto sobre el consumo más que sobre el trabajo, *Apertura* que significa no confundir a la Comunidad con los Doce y reconocer tanto su núcleo en los países del Este europeo con la nueva versión que de ella resultó en Latinoamérica; reconocer, en definitiva, que Europa no puede vivir amputada de su raíz ni de sus ramas... Todo lo cual, es cierto, exige una transformación no meramente política sino también espiritual, ideológica, cultural —y ésta es la Europa cultural de la que sí creo que debe hablarse como ha empezado a hacerlo ya el presidente del Gobierno español en su discurso de diciembre de 1988 en Bruselas:

«Todo hemos de aprender en Europa de lo que los escoceses, vascos o catalanes han hecho o han tenido que hacer por mucho tiempo: conservar su identidad y características dentro de una realidad política más amplia (...). Yo no veo por qué había de ocurrir de otra manera con un italiano, español o alemán en un espacio europeo sin fronteras».

XAVIER RUBERT DE VENTÓS

- *Teoría de la sensibilidad*. Edicions 62, 1988.
- *Moral y nueva cultura*. Alianza, 1971.
- *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*. Anagrama, 1971.
- *El arte ensimismado*. Edicions 62, 1978.
- *Oficio de Semana Santa*. Kairos, 1979.
- *La estética y sus herejías*. Anagrama, 1980.
- *De la modernidad*. Edicions 62, 1982.
- *Metopias*. Montesinos, 1983.
- *Filosofía y política*. Edicions 62, 1984.
- *Europa y otros ensayos*. Ariel, 1986.
- *Moral*. Laia, 1986.
- *Ensayos sobre el desorden*. Kairos, 1987.
- *Europa: una cultura viva*. Salvat, 1987.
- *El laberinto de la Hispanidad*. Planeta, 1987.

La dificultad de definir una «identidad» cultural europea

Edgar Morin

Quisiera decirles, desde el principio, que soy perfectamente consciente de que la noción de identidad es extremadamente compleja, que la noción de cultura es polisémica, y que Europa es una noción múltiple, imprecisa y dispersa a la vez.

Naturalmente, como no tengo tiempo, no trataré sobre estos problemas, y empezaré hablando del tema general de nuestro debate: Europa vista desde fuera. Vista desde América, por ejemplo, Europa es una entidad unida —y esto es lo que resulta paradójico—, unida precisamente por lo que para nosotros constituyen nuestras diferencias. En efecto, desde el punto de vista de América, Europa es algo pequeño, extremadamente dividido en compartimientos, donde las fronteras entre las naciones son, de hecho, fronteras de provincias, y donde la unidad viene dada por la copresencia de la campesina holandesa calzando unos zuecos, de la boina vasca, del canto tirolés, de la góndola veneciana, del flamenco, de la corrida, etc.

¿Por qué cosas tan diversas nos producen una sensación de unidad? Sin duda no solamente porque el rasgo común de esta diversidad está en esa división cultural en compartimientos, sino también porque dentro de cada compartimento hay una densidad histórica secular o milenaria que traducen tanto las tradiciones de la agricultura, también dividida, como la arquitectura tan diversa de las casas, el arte romano, el arte gótico de las catedrales. Por lo tanto, ya tenemos un primer rasgo común y negativo, salvo que esas culturas diversas (pero esto es un problema aparte), que son regionales, que a veces son incluso microscópicas dentro de una región, están amenazadas actualmente por una gran corriente homogeneizadora; la común sensación de amenaza es algo que, paradójicamente, nos debe unir en defensa de esta diversidad. Acabo de pronunciar la palabra cultura en el sentido casi etnográfico del término, mientras que hay otro nivel, otro sentido de la palabra cultura, el que se nos revela cuando decimos: Europa es un producto sintético, donde se opera la síntesis del judaísmo, el cristianismo, Grecia y Roma. Y, efectivamente, esta cultura no es simplemente propia de clérigos e intelectuales, sino una cultura importante, puesto que ha ocasionado fenómenos que han revoluciona-

do nuestras sociedades, como el desarrollo de la ciencia y la técnica, por ejemplo.

Ahora bien, concebir Europa como una síntesis judeo-cristiano-greco-romana puede ser más o menos cierto referido para la Edad Media, especie de catedral cuyo centro de gravedad es la fe cristiana; pero, justamente, lo propio de la segunda Europa, la Europa moderna, la que surge haciendo estallar las culturas medievales, la que arrastra en el Renacimiento una explosión de las ideas, lo propio de esta Europa, es que las instancias judaicas, cristianas, griegas y romanas se separan, se dislocan, se autonomizan, entran en un proceso de nuevas cooperaciones pero, sobre todo, de conflictos.

Hay que señalar que en esta época —que es el siglo XV, el momento en que Europa del Este, con su cultura bizantina ortodoxa, se viene abajo históricamente con la ocupación por los turcos—, en Europa occidental, aparece un nuevo esquema, una ruptura entre el catolicismo medieval y el regreso a las fuentes judeocristianas de que da prueba la Reforma. Pero una nueva ruptura va a oponerse pronto a la razón que resucita como instancia autónoma, dando nueva vida a la tradición de la Escuela de Atenas y a la fe; la creencia y la duda. Y en el curso de este proceso va a formarse una nueva oposición entre la idea propia de la concepción griega, que hace de la física, del mundo físico, el origen de todas las cosas, incluidos los dioses, y la concepción judaica que hace de Dios el progenitor, el creador de todas las cosas y, por supuesto, del mundo físico. Pero a partir del momento en que el mundo físico se convierte en un enigma, evidentemente se crea una de las condiciones favorables para el pensamiento que interroga al mundo físico, que intenta conocerlo, es decir, el pensamiento científico.

En otras palabras, el Renacimiento, con ese movimiento de dislocación, se transforma a la vez en un movimiento de problematización, puesto que Dios se convierte en un problema. Incluso se produce una escisión en el mismo Dios, como dice tan admirablemente Pascal, que señala la escisión entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, a quien él se dirige, y el Dios de los filósofos y de los sabios, que de Des-



cartes a Newton va a reinar en las concepciones científicas.

Por lo tanto, Dios es un problema para los que van a poner en duda su existencia, y el mundo, el universo físico y natural también es un problema: ¿cuál es? Y luego el mismo hombre resulta ser un problema: ¿cuál es su situación, su destino, su lugar? Y en esta problematización, como ya saben, hay tentativas de respuesta que vienen del racionalismo: la idea de la razón va a fundamentar todas las cosas, todo conocimiento, y eventualmente toda conducta. Al humanismo le corresponde fundamentar la dignidad del hombre en sí mismo, y a la ciencia intentar revelar los misterios del universo físico.

Pero estas mismas respuestas no van a dejar de suscitar nuevas preguntas, y entre todos estos elementos

se opera lo que se da en llamar la dialógica, es decir, diálogo y oposición antagonista en un mismo movimiento. Lo cual hace que actualmente, cuando se plantea la pregunta: «¿Cuál es la esencia del humanismo europeo?», se puedan encontrar dos tipos de respuestas pertinentes. Una la ha dado Kolakowski, que dice: la esencia del humanismo europeo viene, incontestablemente, del judeo-cristianismo, puesto que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y Jesús se hizo carne, forma y sufrimiento humanos para salvarlo. Pero a esto se opone la respuesta de Patochka, otro gran filósofo europeo. Para él, la esencia del humanismo europeo viene, incontestablemente, de la Atenas del siglo V. Pues es el momento en que la sociedad se fundamenta en sí misma, es el momento en que los ciudadanos son libres, en que la razón se autonomiza; por lo tanto, el fundamento del huma-

El devenir es un problema y lo será siempre, porque estamos en un universo de cuya evolución no conocemos el sentido fundamental y porque hemos aprendido que la historia no progresa automáticamente, ni está teledirigida por una fe casi providencial.

Georgy Konrad



nismo europeo está en la ciudad griega.

Ya ven que, desde el punto de vista que quiero defender aquí, estas dos proposiciones son absolutamente verdaderas y falsas a la vez. Porque el fundamento del humanismo europeo viene del conflicto y la colaboración de los secretos intercambios que se produjeron entre el judeocristianismo, por un lado, y por otro la tradición laica griega que se desarrolló más tarde.

Lo notable, si hablamos de conflictos —pues la cultura europea no puede ser definida por una esencia, sino por múltiples conflictos—, es que esos conflictos e intercambios se producen en un espacio común. A despecho de las guerras entre países europeos, hasta la primera guerra mundial, hay un espacio transeuropeo que se manifiesta a través del hecho de que, en el momento en que tenemos un centro de florecencia portador de novedades, como el Re-

nacimiento en Florencia o el humanismo en los Países Bajos, este movimiento se propaga a toda Europa. El Renacimiento, al alcanzar finalmente San Petersburgo, ciudad italiana de los hielos, alcanzó la nueva capital de Rusia en el momento en que ésta, con Pedro el Grande, penetraba en Europa, porque, precisamente, Europa estaba penetrando en Rusia. Y, de la misma manera, el humanismo de la Ilustración parte de un mismo polo. París se extiende por toda Europa; y de un modo todavía más extraordinario, de un pueblecito alemán, Jena, sale ese prodigioso movimiento del romanticismo, que también va a propagarse por el espacio transeuropeo.

Naturalmente, en estas tradiciones hay culturas nacionales; se puede decir que Francia tiene una cultura cuyo acento es más bien racionalista, que la cultura de Inglaterra es más bien empirista, Alemania más bien idealista o metafísica, etc. Lo fecundo es que en el seno de cada

cultura nacional se desarrolla el conflicto, y creo que esta cultura nunca alcanza una grandeza mayor que cuando este conflicto se cristaliza en un mismo pensador o creador.

Voy a ofrecer, muy rápidamente, tres ejemplos. ¿En qué consiste la grandeza de Pascal? En que en él se libra el combate entre la duda y la fe, y él resuelve este conflicto haciendo de la fe, finalmente, una apuesta, algo arriesgado y aleatorio. ¿Cuál es la grandeza del romanticismo alemán? Que existe esa tendencia involutiva sobre ese misterioso germanismo que nunca ha sido romanizado y, a la vez, existe la tendencia contraria, extrovertida hacia el Mediterráneo, hacia la tierra donde florecen los naranjos, hacia Grecia, que Hölderlin canta de manera sublime. Y, desde el punto de vista ruso, ¿qué hay más poderoso que ese extraordinario conflicto dentro del Dostoievski de *Los hermanos Karamazov*, el héroe Ivan Karamazov y, evidentemente, el apólogo del gran inquisidor?

En otras palabras, vemos que toda esta problemática ha cruzado países actualmente separados por un telón de acero, pero que han participado y siguen participando en ella. Pero lo interesante de la cultura europea es que acelera el proceso por el cual los filósofos buscan un fundamento absoluto de certeza, como Descartes con el *cogito* o Hegel con la dialéctica, y que ese fundamento se pone una y otra vez en tela de juicio.

Y tal es la evolución que el siglo XIX cree encontrar el fundamento no ya en el pasado fundador, sino, al contrario, en la promesa del futuro que va a justificar toda la historia humana, incluso quizás todo el devenir del mundo. Esto pasa por el descubrimiento de la evolución histórica y la creencia de que el progreso histórico va a aportar la respuesta al secreto de la humanidad, al secreto del mundo, todo ello cimentado en la evolución.

Pero en el transcurso de nuestro siglo nos damos cuenta de que eso también es un problema, como dice Patochka: «El devenir es un problema y lo será siempre, porque estamos en un universo de cuya evolución no conocemos el sentido fundamental, y porque hemos aprendido que la historia no progresa automáticamente, ni está teledirigida por una fe casi providencial».

Hemos entrado en una época de problematismos generalizados y radicalizados, puesto que empezamos a entender que es inútil buscar un fundamento de certeza, y por lo tanto al fin podemos entender que la identidad de Europa está en esa extremadamente intensa y rápida dialógica que la ha caracterizado.

Pero en el preciso momento en que intentamos definir lo que compone esta especificidad europea, se nos escapa de las manos. ¿Por qué? Porque, evidentemente, los productos más singulares de Europa, que son la ciencia, el regionalismo y el humanismo, se han propagado por el universo, y Occidente, que en el siglo XVII no era más que una pequeña fracción de Europa, se ha extendido por el mundo, y que Europa ya no es más que una pequeña fracción de Occidente. Pues Occidente no es solamente Estados Unidos, sino la Siberia occidentalizada con la Unión Soviética, y el lejano Japón, mezcla de Extremo Oriente y Extremo Occidente.

Estamos, precisamente, en un universo europeístico, como hubo un universo helenístico tras la conquista de Alejandro, por el cual se han difundido todas las aportaciones de la cultura europea. Esto quiere decir, efectivamente, que ya no somos propietarios de lo que era y constituía nuestra originalidad cultural.

Entonces, ¿qué nos queda? Ciertamente nos queda, como ya he dicho, no la necesidad de defender de forma artificial, folklórica o museográfica la diversidad de nuestras culturas, sino el tomar conciencia de que, incluso sin ser propietarios, somos los herederos y debemos llegar a ser los pastores de lo que ha constituido nuestra originalidad. Es decir, la capacidad de producir, en condiciones singulares y de un modo singular, ideas de potencial universal, sin dejar de estar enraizados en nuestra singularidad; la idea de que, justamente, podemos tener una poli-identidad, nuestra identidad local, regional, étnica, nacional, europea y hasta diría que planetaria, y propiamente humana, sin que estas identidades se contradigan entre sí. Y además, es evidente que tanto nuestra identidad europea como nuestra identidad planetaria están, en la actualidad, trágicamente subdesarrolladas.

Queda, según creo, que podemos

llegar a ser los pastores de la problemática, de esta problematización generalizada que ha dado nueva vida a nuestra cultura. Vuelvo a citar a Patochka, que decía: «La problematización es la esencia de la cultura europea». Pero yo, incluso si me guardo de emplear un término esencialista, digo que es decisivo un elemento absolutamente motor, y es por esto que lo que necesitamos conservar de la razón no es solamente la razón crítica, la racionalidad crítica, sino también la racionalidad auto-crítica, que sabe concebir los límites de la razón y lo que en el universo hay de no racionalizable.

Y debemos concebir de algún modo que tenemos que dominar esta dialógica en la que nos oponemos, no mediante una nueva unidad de tipo hegeliano que suponga una síntesis, sino sabiendo profundamente, por ejemplo, que en toda fe, en toda creencia, hay una parte de duda y una parte de incertidumbre que no

se puede eliminar, y que en toda duda hay una parte de creencia, de fe, de adhesión a valores, que no se puede eliminar. Debemos elegir, pero sabiendo esto.

Esto constituye, creo, una de las condiciones para un nuevo renacimiento, puesto que el Renacimiento fue la época en que surgió esta problematización y, al mismo tiempo, una apertura al mundo. Es el momento en que se descubre que el hombre no está en el centro del universo, sino en el tercer planeta, en la tercera butaca de orquesta, de un centro que resulta ser el sol, y es el momento en que se descubre un universo desconocido, las civilizaciones y las culturas del continente americano.

Creo que el nuevo renacimiento significa una nueva apertura al mundo, un mundo junto al cual el de Copérnico es un mundo caduco, puesto que de ahora en adelante nos halla-

mos en un pequeño planeta de un sol periférico, de un sol de las afueras, miembro de una galaxia periférica de un universo sin centro.

Debemos abrirnos a los mundos de las otras culturas, de las culturas asiáticas, que conocemos mal, e incluso de esas culturas etnográficas de los indios de América y Amazonia que hemos despreciado o destruido. Tal vez podamos llegar a ser los artífices de un nuevo renacimiento, pero no está escrito que el destino nos reserve este renacimiento, no está escrito que no haya otros focos de renacimiento en el universo. Estamos para siempre, ya lo hemos repetido hasta la saciedad, en un universo policéntrico, pero éste es el desafío, ésta es la apuesta.

EDGAR MORIN

- *Las Stars*. Dopesa. 1972.
- *Diario de California*. Fundamentos, 1974.

- *El hombre y la muerte*. Kairós. 1974.
- *Autocrítica*. Kairós. 1976.
- *El Método (1)*. Naturaleza de la Naturaleza. Cátedra. 1981.
- *Ecología de la civilización técnica*. Universidad de Valencia. 1981.
- *Para salir del siglo XX*. Kairós. 1982.
- *El Método (2)*. *La Vida de la Vida*. Cátedra. 1983.
- *El paradigma perdido*. Kairós. 1983.
- *Ciencia con consciencia*. Anthropos. 1984.
- *¿Qué es el totalitarismo? De la naturaleza de la URSS*. Anthropos. 1984.
- «Europa: ¿una comunidad de destinos?» *Letra Internacional*. 8. Invierno 87/88.
- «Lo que ha cambiado en la vida intelectual francesa». *Letra Internacional*. 10. Verano. 1988.
- *El Método (3)*. *El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. 1988.
- *Pensar Europa*. Gedisa. 1988.

JAN PATOCKA

- *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Akal. 1976.
- *Ensayos heréticos*. Edicions 62. 1988.

EL LIBRO, LA MUSICA Y EL OCIO...

en CRISOL

MADRID: Juan Bravo, 38.
 BARCELONA: Rambla de Catalunya, 81.
 Tiendas incorporadas a la Cadena CRISOL
 MADRID: Goya, 18.
 Serrano, 24.
 P.º de la Castellana, 154.
 Niñez de Balboa, 53.

TODOS LOS DIAS DE 10 A 10
 domingos y festivos de 11 a 15 y 17 a 21 h.

El continente verbal

Gyorgy Konrad

El continente verbal... vivimos dentro de las mitologías que algunos autores nos han dejado: reflexionamos sobre nosotros mismos empleando ese patrimonio de textos e imágenes. Los europeos se formulan, se analizan, se justifican y se acusan en sus diarios íntimos. La Historia deja huellas escritas. Tenemos héroes literarios comunes: toda una gran familia. Nos planteamos las antiguas preguntas dándoles siempre formas nuevas: que sean insolubles es su belleza. Expresamos nuestras grandes antinomias en obras literarias: lo que en otra parte es absoluto, aquí se convierte en relativo; no queremos dividir el mundo en blanco y negro; el demonio del individuo se rebela siempre contra la homogeneidad fundamentalista. Aquí hay más palabras, reflexiones, análisis, citas en torno a la política, a la comida, a los amores; el hombre taciturno que llega, hace su trabajo y no utiliza más que mil palabras no es, ciertamente, un héroe de película europea. ¡A los que han llenado bibliotecas les gustan las palabras!

Este continente es el más articulado: una ciudad viene detrás de otra; tenemos la densidad más alta de recuerdos históricos y personales. Europa empieza a gustarnos; nos llamamos europeos de buena gana: Europa está de moda porque es bella. En nuestro días, cuando la política está cada vez más absorbida por los medios de comunicación, la estética tiene prioridad ante los demás valores.

Las ideologías exóticas e importadas, productos de circunstancia, pueden ser menos complejas; en general, las simplicidades fundamentalistas han llegado a ser menos atractivas. Los dos fundamentalismos europeos producidos por nuestro siglo están o trillados o en crisis. Los radicalismos revolucionarios han desembocado en diferentes estatismos que, con sus marasmos visiblemente inevitables, han perdido su poder de atracción; no quedan más que los esqueletos de sus vocabularios.

En los decenios más recientes se ha impuesto a la mentalidad europea una ideología de la defensa de los derechos humanos y de las libertades cívicas, una ideología influenciada por los disidentes de los regímenes autoritarios, que se basan en una disuasión muy europea entre los valores personales y transpersona-



les, individuales y colectivos, cívicos y estatales. En este debate europeo, los radicalismos de este siglo, de izquierda y de derecha, han apoyado los valores transpersonales, colectivos y estatales, que se debilitan ante un humanismo europeo.

Este humanismo europeo apela, en primer lugar, a la dignidad y la libertad de la persona humana: el sufrimiento y los genocidios han prevenido a nuestra generación contra los horribles riesgos de las ideologías transpersonales.

Hay un paralelismo entre la expansión del europeísmo y la expansión de la ideología de los derechos humanos. En los años 70 se vinieron abajo las dictaduras de derecha; en los años 80, los socialismos autoritarios han llegado a un período de crisis permanente. Las experiencias de reforma, no pudiendo garantizar la competición política, tampoco pueden crear la competición económica. Los que ayer todavía eran intelectualmente leales al paternalismo estatal han reconocido que no hay desarrollo económico sin una democracia multipartita; que incluso el Estado-partido, con su monopolio del poder, paraliza las fuerzas creadoras de las sociedades en Europa del centro-oriente.

Conservar el poder exclusivo del Estado-partido y al mismo tiempo

restablecer un verdadero pluralismo de los protagonistas económicos: ¡qué imposible parece la tarea! Hay observadores que pronostican tensiones en aumento y cambios acelerados en esta región centro-oriental de Europa.

En cuanto al Oeste, la simple defensa del *statu quo*, que no necesita apenas imaginación, va a conducir, probablemente, a la repetición de la antigua actitud —lamentar pero no hacer nada— en caso de nuevos fracasos de las experiencias emancipadoras. Tampoco creo que el fin de siglo sea tranquilo en Europa central. En tanto que la emancipación de Europa central no tenga éxito, la seguridad de los europeos del oeste seguirá siendo dudosa. Necesitamos un proyecto de Europa democrática y federal. En Europa hace falta una carta de la libertad; el texto está por escribir, un texto que sería el trabajo de los intelectuales europeos de todos los rincones de Europa. Necesitamos un texto de valor simbólico, un nuevo contrato social europeo que trascienda las fronteras de los Estados nacionales. ¿Podríamos iniciar una competición internacional para definir los términos de la Carta democrática europea?

¿Cómo hacer Europa? La estética de los Estados nacionales es un poco insulsa, pesada y grotesca, comparada con la estética europea. Des-

de que Europa se ha vuelto tan pequeña y tan frágil, empezamos a amarla. Ya no es amenazante; puede ser seductora. Es posible que, en la edad nuclear, la seducción sea más eficaz que el combate. Nosotros mismos, los intelectuales, podríamos convertirnos en seductores obsesionados por una visión europea. Ante nosotros aparece un universalismo todavía fresco y con una realidad comprensible: una visión que se puede descifrar en los pueblos y las metrópolis de esta parte del mundo.

El hecho de que este continente sea el campeón mundial de la destructibilidad y la posibilidad de alteraciones imprevisibles en su parte geográficamente central, en un futuro no muy lejano, ¿no puede estimular la meditación sobre las estrategias de los europeos?

Una carta de la libertad de los intelectuales europeos puede ser lúcida y coherente, porque no está comprometida por la *realpolitik* y el *statu quo*. Una carta de los individuos, no de los Estados; de los intelectuales, no de los políticos, que podría ofrecer un vocabulario para futuros debates, que podría seguir siendo literatura. Por otra parte, considero que es la literatura europea —realidad multinacional y pluralista— lo que incorpora con la mayor riqueza esta identidad, indefinible por principio, que ahora tratamos de definir.

Toda una cabalgata de identidades europeas se ofrece a nuestra vista. Muchas proposiciones son legítimas y justificables; no nos queda sino elegir y amar una de ellas. ¿Por qué no la idea de la libertad individual y de la solidaridad entre individuos libres?

GYORGY KONRAD

- *Los intelectuales y el poder*. Edicions 62, 1981.
- *El cómplice*. Alfaguara, 1987.
- «Mi sueño europeo». *Letra Internacional* 4.
- «Cartas privadas sobre la censura». *Letra Internacional* 9

¿Existe realmente una cultura europea?

Alain Touraine

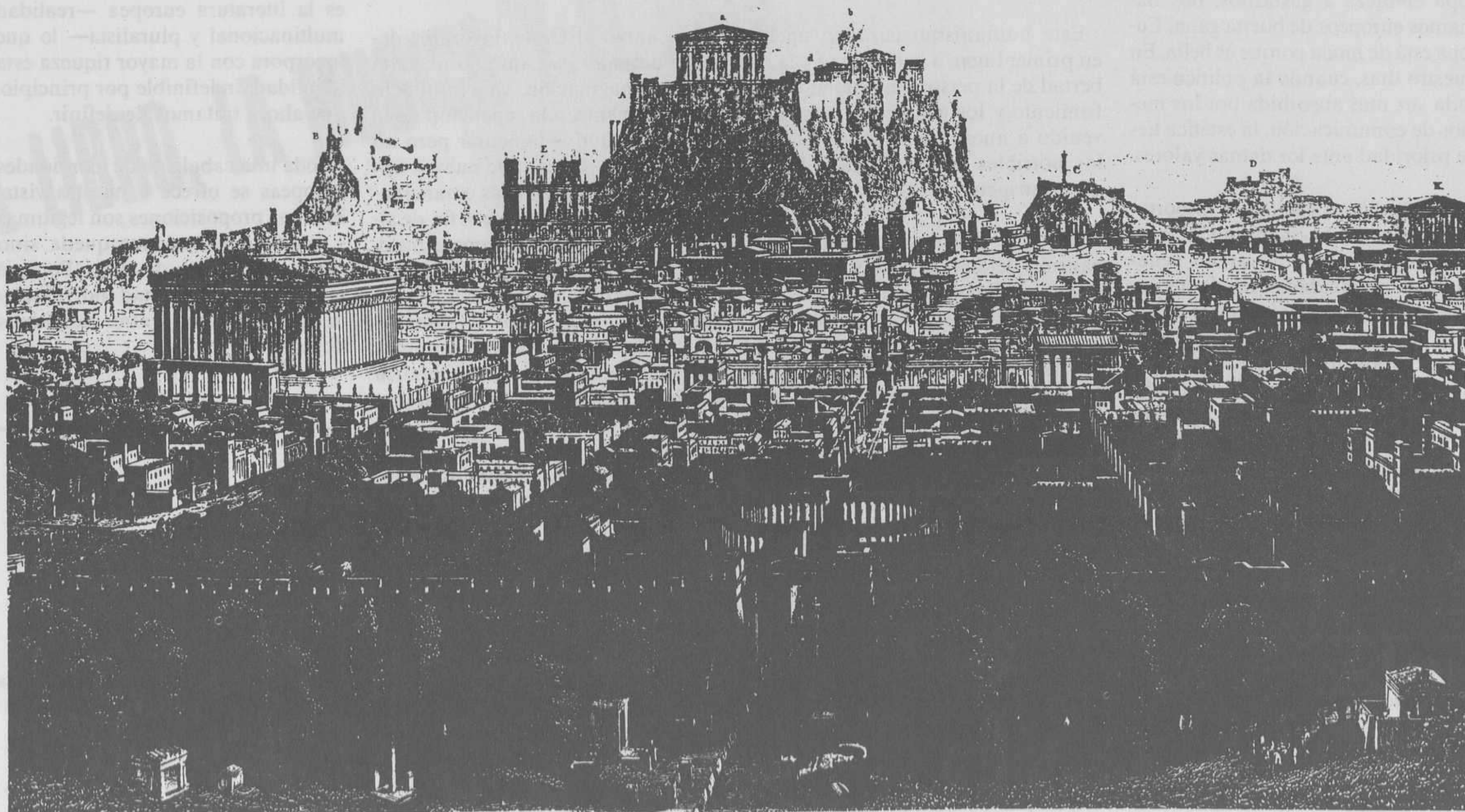
Conviene relacionar, tan estrechamente como sea posible, la reflexión de carácter general sobre el «tema europeo» con las preocupaciones más inmediatas relativas a la construcción de la unidad europea que también debe constituir la afirmación de una identidad, es decir de una cultura europea. Hoy por hoy es evidente que si Europa se llega a edificar no será sobre una base exclusivamente económica y que, más allá del mercado común, o incluso único, que se está organizando, el sistema económico no es europeo sino mundial y las grandes empresas no pueden desarrollarse si no se asientan en por lo menos dos de las tres potencias —Japón, Estados Unidos, Comunidad Europea— cuyos intercambios comerciales dominan el sistema económico mundial. Con razón J. Delors ha dicho que, sin una voluntad política, la integración económica en lugar de avanzar retrocederá. Pero en este terreno el futuro es incierto. Si bien la integración va progresando hacia el terreno político a partir del económico, a través de la unión y de la armoniza-

ción de los sistemas fiscales, sin embargo, una importante divergencia se ha producido entre los dos países cuya alianza ha constituido la base y principal fundamento de la construcción europea, a saber Alemania y Francia. Los gobernantes franceses quieren mantener una política de defensa nuclear sobre la cual existe desde hace tiempo un consenso, mientras que Alemania se ve a su vez arrastrada por un movimiento casi unánime hacia una solución neutralista de hecho o, cuando menos, de desnuclearización total de Europa. Esta diferencia entre posiciones estratégicas refleja claramente la diferencia de situaciones entre dos países cuya sensibilidad y cuya concepción geopolítica son radicalmente opuestas. Ante la carencia patente de unión económica y de voluntad política, suplantada, hoy por hoy, por un debate que se halla apenas en sus inicios, y frente a situaciones sociales que siguen siendo, a pesar de todo, relativamente dispares de un país a otro, ¿cómo no otorgar una importancia preponderante a la unión cultural de Europa como

fuerza generadora de un nuevo complejo político y económico? De hecho, la unidad cultural de Europa es, para muchos, referencia obligada. Pues ¿acaso, en las escuelas de todos los países europeos, no aprenden los niños el nombre de Leonardo da Vinci, un italiano que murió en Francia, junto con el de Descartes, un francés que se instaló en Holanda y murió en Suecia, o el de Cervantes, un español herido frente a las costas griegas? ¿No se representan acaso, en los teatros de todas partes, obras de Shakespeare, Molière y Lope de Vega? ¿No es acaso plenamente internacional la historia de la filosofía? Y, al fin, la herencia greco-romana, las tradiciones cristianas, las ideas del Siglo de las Luces y el impacto de la Revolución Francesa, ¿no son acaso visibles por doquier en una Europa que no se reduce, por supuesto, a la Comunidad Europea y en la que Suecia, Polonia y Hungría están tan en su lugar como Alemania Federal y Grecia?

Pero estas referencias son demasiado previsibles para ser convincentes. En un mundo en el que apa-

recen nuevos problemas sociales y en el que las formas de vida, desde la alimentación hasta los hábitos sexuales, se modifican tan rápidamente, ¿quién puede creer que una herencia común, sean cuales fueren su vitalidad y su magnificencia, baste para crear una unidad? En la vida de los cientos de millones de europeos de hoy, ¿cuánto tiempo ocupan estas obras maestras? Ya no es posible conformarse con unas imágenes tan sumamente tradicionales de la cultura. Observemos ante todo con mayor atención en qué consiste la unidad de la cultura europea, y preguntémosnos luego si los europeos son capaces de edificar una nueva cultura y, sobre todo, de inventar una nueva representación del hombre y de la sociedad, o si están condenados a consumir poco a poco el capital cultural de que disponen para sazonar a su gusto los modelos consumistas que vienen de fuera, y que se encargan de difundir los sistemas comerciales cuya penetración es mil veces más masiva que la de las grandes obras de la inteligencia humana.



Una herencia de unidad y de diversidad

Si, cuando la observamos «desde arriba», es decir desde la perspectiva que ofrecen las obras maestras de la creación literaria, pictórica o musical, Europa aparece como el ámbito de lo universal, cuando la observamos «desde abajo» se nos presenta como el ámbito de la diversidad. Incluso un país como Francia, la potencia, frecuentemente avasalladora, de cuyo Estado central se ha comentado con harta insistencia, está de hecho compuesto por pequeños «países», y no ofrece, desde el punto de vista antropológico, gran unidad. Y poca gente sabe que, a principios del siglo XX, más de la mitad de la población francesa no hablaba francés. Recientemente, el historiador y demógrafo E. Todd demostró la influencia duradera, incluso perceptible en los comportamientos políticos actuales, de la oposición entre las regiones en las que la familia es de tipo nuclear y las regiones, situadas en el sur de Francia, en las que es más extensa. Permítasenos recordar que este mismo país, tan famoso por su cocina, se divide, de hecho, tradicionalmente en tres zonas a cada una de las cuales corresponde un «fondo culinario» distinto: la Fran-

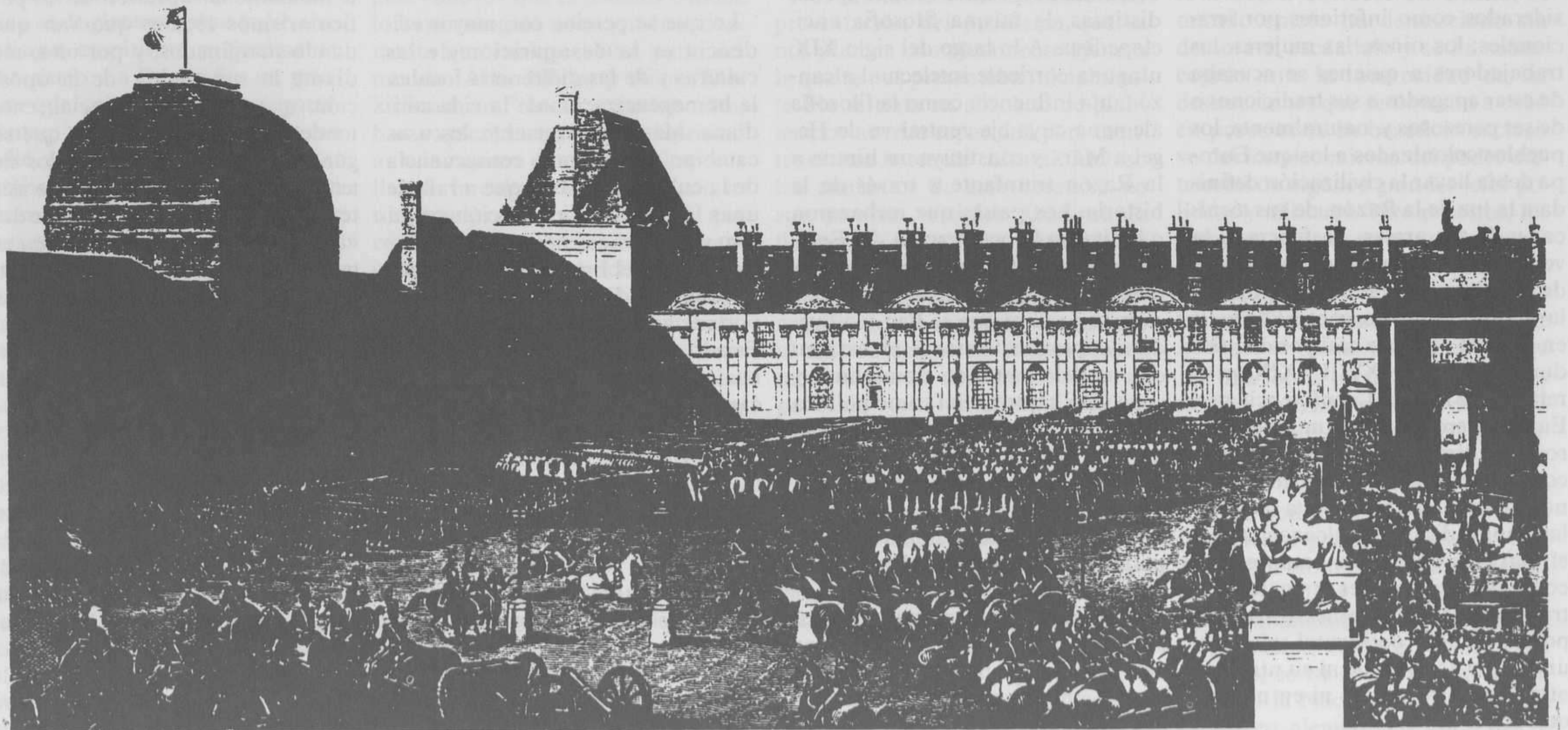
cia de la mantequilla, la del aceite y la de la grasa constituyen en realidad tres grupos culturalmente distintos. En Gran Bretaña, pero más aún en Italia, la falta de unidad cultural nacional es evidente: en fin, y sobre todo, no es posible ignorar la división de Europa en zonas lingüísticas. ¿Cómo hablar de una cultura cuando existe tal diversidad de idiomas? Por último quizás se podrá objetar la penetración, durante un largo período de tiempo, de la influencia del cristianismo en Europa; lo cual, sin lugar a dudas, es cierto, y sin embargo, desde finales del siglo XIX, la oposición entre el mundo de tradición católica, supuestamente más cautivo de unas formas tradicionales de organización social y cultural, es un tema constantemente presente en el pensamiento social.

Por encima de esta diversidad extrema se sitúa una cúspide de «alta cultura», sin duda alguna poderosamente integrada. Lo fue, en primer lugar, por el uso de un idioma común, el latín, lengua de los intelectuales. Pero éstos no eran muy numerosos. Más cerca de nuestra época, el mundo de los artistas y escritores se ha internacionalizado considera-

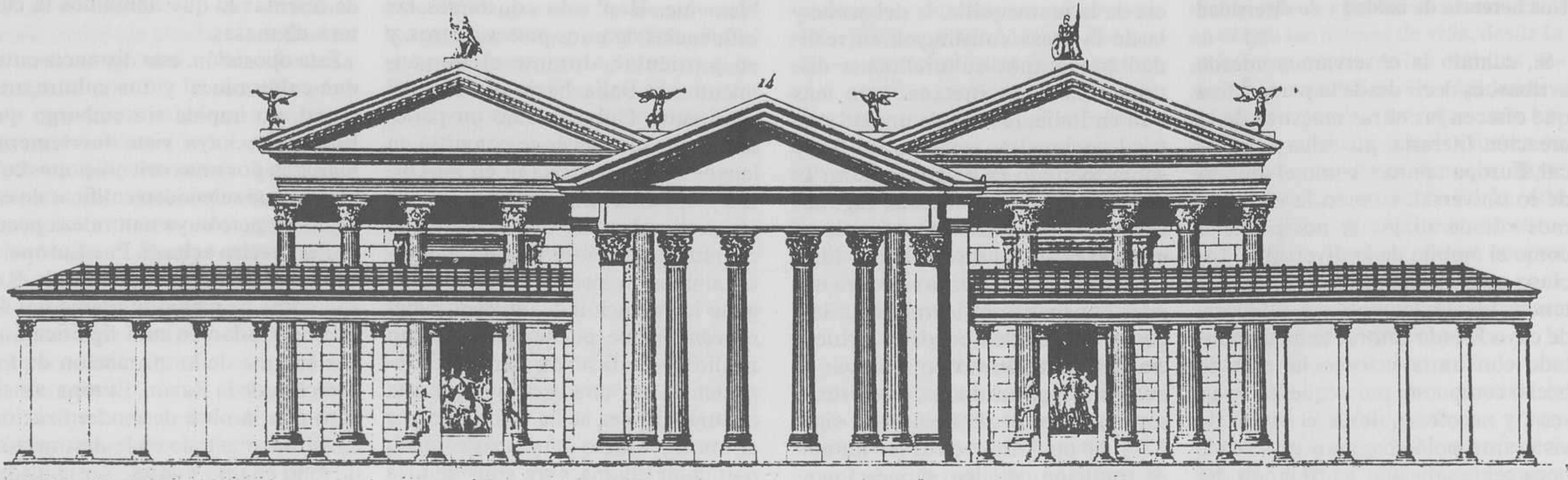
blemente. Han sido constantes las influencias de unos países a otros, y en particular, durante el Renacimiento, de Italia hacia el resto del continente. Hubo incluso un período en que el francés se convirtió en lengua de comunicación en las cortes y entre la gran aristocracia de muchos países europeos. Pero sea cual fuere la importancia de tales intercambios, no permiten en modo alguno la evocación de un *fondo cultural común* que pueda constituir un medio de unificación para la Europa actual. Por una parte, porque esta cultura europea se ha difundido por el mundo entero y no existe razón particular alguna para considerar a los europeos de hoy como los propietarios de una herencia que también han hecho suya japoneses, latinoamericanos, norteamericanos, etc. Pero, por otra parte, y sobre todo, si esta herencia cultural permanece tan viva, e incluso más viva que nunca, gracias a la elevación general del nivel de educación y a los medios de difusión de masas de las obras culturales, nada permite afirmar que esta «alta cultura» mantenga un dominio absoluto sobre el mundo inmenso y oscuro de quienes llevan una vida local sin acceso a los libros, o posea la capacidad de informar y

de orientar lo que llamamos la cultura de masas.

Esta oposición, esta distancia entre una cultura local y una cultura universal, no impide sin embargo que Europa se haya visto fuertemente marcada por unas orientaciones culturales que se pueden calificar de específicas pero cuya naturaleza peculiar es preciso aclarar. Fue Europa, y Europa sola, quien concibió la Razón como principio fundamental de la modernidad, lo cual significa que por encima de la afirmación de los derechos de la Razón, Europa consideró que la obra de modernización consistía ante todo en la destrucción de todo cuanto pudiese ser considerado como irracional o tradicional. La Filosofía del Siglo de las Luces, y más tarde la ideología del progreso que la prolongaría durante el siglo XIX, fueron revolucionarias en la medida en que afirmaron el principio de la *tabula rasa*, es decir, la necesaria edificación de nueva planta del mundo moderno, rompiendo con la tradición. Y no es casual si muchos de los grandes nombres de la sociología introducen binomios de oposición entre tradición y modernidad. Durkheim opuso *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica*, Tonnies opuso *comunidad* y *sociedad*,



Europa, gracias a su doble origen cristiano y griego, está mejor situada que cualquier otro lugar del mundo para inventar, con vistas al mañana, una cultura nueva.



y los antropólogos oponen los *status transmitidos a los status adquiridos*, lo que un individuo es por obra de su medio social y cultural de nacimiento y lo que alcanza a ser por sí mismo. Este orgullo de la Razón desempeña una función fundamental en la historia europea, porque esta orientación cultural ha tenido consecuencias sociales directas. La modernidad europea no sólo se ha edificado sobre binomios de oposición sino también sobre mecanismos de dominio y de represión. Cuanto más moderna ha sido Europa, más ha intentado eliminar o someter, e incluso excluir a todos cuantos eran considerados como inferiores por irracionales: los niños, las mujeres, los trabajadores a quienes se acusaba de estar apegados a sus tradiciones o de ser perezosos y, naturalmente, los pueblos colonizados a los que Europa debía llevar la civilización definida a la luz de la Razón, de sus técnicas y de sus armas. La fuerza, a la vez modernizadora y conquistadora, de la cultura occidental se apoya en la confianza, si no generalizada sí en cambio presente casi por doquier durante los siglos XVIII y XIX, en el reino de la Razón. La influencia que Europa ejerció sobre el mundo entero está directamente relacionada con la fuerza de este modelo racionalizador que se manifiesta tanto en la amplia difusión alcanzada por el marxismo científico como en las conquistas coloniales y en los extraordinarios progresos realizados por la ciencia occidental, ejemplo único que no se repite ni en ninguna otra época del pasado ni en ningún otro lugar de la tierra.

Así como la creación de un número considerable de obras maestras, aun siendo éste un aspecto esencial de la historia europea, que hoy parece casi extraordinaria, de que sólo se puede edificar el porvenir mediante la ruptura con el pasado es, en cambio, característica de Europa. Se podrá objetar que quien aquí habla es un francés, y que esta representación de la modernidad y de la Razón es más propia de Francia que de cualquier otro país europeo. Pero esta impresión es superficial. Por sus filósofos, sus pensadores políticos y sus economistas Gran Bretaña ha defendido, bajo unas formas apenas distintas, la misma filosofía enciclopedia. A lo largo del siglo XIX, ninguna corriente intelectual alcanzó tanta influencia como la filosofía alemana cuyo eje central va de Hegel a Marx y constituye un himno a la Razón triunfante a través de la historia. Los países que rechazaron o limitaron la penetración del Enciclopedismo, del comercio y de la industria modernos y de la secularización, son países que se han ido quedando progresivamente al margen del modelo europeo dominante y cuya vida, tanto social como política e intelectual se ha visto dominada, durante los siglos XIX y XX, por las más violentas tensiones sociales entre las fuerzas tradicionalistas y las fuerzas de la modernidad a veces políticamente radicalizadas.

Plantearse el porvenir de la cultura europea o la posibilidad de crear una cultura europea es, ante todo y concretamente, plantearse la posibilidad de una supervivencia del mo-

delo europeo dominante, es decir, la asociación de una vida local, orientada al mantenimiento de unas estructuras sociales y culturales tradicionales, con el mundo abierto de la Razón. La cuestión es saber si esta inmensa distancia entre el ámbito de lo privado y el ámbito de lo público, que simboliza en tantos países la que media entre la religión y la política, si, en una palabra, esta dualidad fundamental puede o no mantenerse.

Una doble transformación

Lo que se percibe con mayor evidencia es la desaparición de las culturas y de las diferencias locales, la homogeneización de la vida cotidiana. Más concretamente, los usos cambian menos como consecuencia de la cultura de masas que a raíz de unas formas de organización social a su vez definidas por un tipo de intervención del Estado. El hecho más notable de la Europa actual es la importancia de la redistribución por el Estado de una parte del producto nacional, que en algunos países alcanza el 50% de éste, sea para la educación y la atención sanitaria, sea para las diversas modalidades de protección social, amén de los tradicionales gastos para la administración general. Estos mecanismos se han desarrollado con tal ímpetu, sobre todo después de la segunda guerra mundial y las primeras grandes creaciones como el *Plan Beveridge* en Gran Bretaña y la *Seguridad Social*, en 1945, en Francia, que es de justicia considerar este hecho como el

elemento central de la creación de una sociedad europea peculiar en la que economía de mercado, libertad política y protección social están más estrechamente vinculadas entre sí que en cualquier otro lugar del mundo. Cuán extraordinaria inversión de la situación: las tradiciones locales han dejado de regir y, en adelante, es la intervención del poder central la que no sólo transforma la vida social sino que puede llegar incluso a constituir una nueva cultura de la modernidad. Esta cultura se opone a la que acabamos de evocar de dos maneras: por una parte mediante la supresión de los particularismos locales que van quedando marginados, y por otra, mediante la superación de la oposición, que considero esencial, entre modernidad y tradición. Lo que según mi parecer significa que los sistemas educativos, sanitarios y de asistencia social no sólo pretenden «abrir» la sociedad sino también estabilizarla, es decir, garantizar tanto la integración como la modernización. Las políticas sociales, repito, han ejercido mayor influencia sobre la vida europea en su globalidad que cualquier otra transformación.

Paralelamente, el racionalismo de los siglos XVIII y XIX, directamente relacionado con el auge de la física, fue el principal punto de partida de la magna labor de dominar la naturaleza, labor con la que Europa se identificó al convertirse en una sociedad de producción. En el siglo XX en cambio, el ejemplo pionero de Estados Unidos demostró que la



sociedad de producción estaba siendo progresivamente sustituida por una sociedad de consumo. Hasta tal punto que, hoy, Alvin Toffler ha podido crear la extraña palabra *prosumidores* (*prosumers*): porque quizás seamos tanto o más los agentes de nuestro sistema de producción moderno cuando estudiamos en la universidad o estamos enfermos en un hospital que cuando trabajamos como obreros en una fábrica o como empleados en una administración. Desde el siglo XVIII anunciaba ya esta transformación la progresiva sustitución del racionalismo cartesiano por otras corrientes fuertemente arraigadas en Inglaterra sobre todo: sensualismo, empirismo y, finalmente, utilitarismo. La Razón fue un principio que orientaba los comportamientos; en adelante será sólo un medio instrumental para alcanzar objetivos que ya no se definen en términos de racionalidad, sino en términos de interés, es decir, al cabo, de satisfacción de las demandas, las cuales no es el psicoanálisis el único en enseñar que son de origen irracional. El contenido sexualizado de muchos actos consumistas reviste una importancia determinante, igual que la capacidad de crear lenguajes e imágenes nuevos, todo lo cual no se desprende tampoco de una concepción tradicional de la racionalidad entendida como descubrimiento de las leyes del mundo y su aplicación a una actividad técnica.

Este breve repaso de unas tendencias por todos conocidas nos lleva a una conclusión que ha provocado, sobre todo a lo largo de la última dé-

cada, reacciones de inquietud. Esta oposición, tan profunda y duradera en Europa, entre lo particular y lo universal, entre alta cultura y cultura local, está quizás cediendo el lugar, al desaparecer, a una cultura de masas dominada principalmente por la lógica del dinero, a través de la búsqueda del placer, de tal manera que el modelo de cultura europeo estaría abocado a desaparecer, a diluirse en el seno de un modelo universal al que Europa aporta una contribución considerable, pero que no deja de ser, rigurosamente hablando, un modelo de ninguna parte, aunque el país «nuevo» que es Estados Unidos lo haya recogido antes y más activamente que cualquier otra parte del mundo. Alan Bloom y Alain Finkielkraut, en Francia, y muchos otros, han expresado una gran inquietud ante la ruptura de este vínculo peculiar de la cultura occidental con lo universal, cuya contrapartida, que con harta frecuencia olvidan mencionar, fue la importancia de las culturas locales y de las normas tradicionales de organización cultural y social. Esta inquietud merece atención y discusión, pero no aporta ninguna respuesta al problema que hoy nos planteamos, ya que no parece en modo alguno evidente que la evocación de los peligros al acecho pueda ayudar a esquivarlos. Esta «diferencia de potencial», esta distancia inmensa entre la cima y el fondo de la sociedad, ha estado tan estrechamente vinculada a una sociedad, no sólo de clase, sino también en la que las «órdenes» dirigentes estaban tan lejos de las categorías sociales prisioneras de la reproducción de sus

propias condiciones de subsistencia, que parece absolutamente imposible mantener el modelo antiguo en una sociedad en la que tanto la política como la producción y el consumo quieren ser, y no pueden ser, más que de masas, es decir, una sociedad en la que se ha dado lo más ampliamente posible acceso a la educación, al consumo de bienes materiales o simbólicos y al voto político.

¿Es posible crear una cultura europea?

Nos hallamos, ahora, ante una presentación del problema que se nos plantea completamente ajena a la que se nos presentaba inicialmente. No se trata en absoluto de plantearnos nuestra capacidad para mantener una herencia cultural. Incluso los cimientos de esta herencia no son ya sino vestigios y, al propio tiempo, la aportación duradera de esta herencia escapó hace ya mucho tiempo a nuestro control, y nuestro orgullo ante lo que hemos aportado al mundo entero no nos ayuda en modo alguno a descubrir lo que, de particular y universal a la vez, podremos aportarle mañana todavía. Al contrario, ante la ruina del modelo europeo, la cuestión que debemos plantearnos es saber si *nuestra principal herencia consistirá en quedar indefensos ante una cultura de masas homogeneizadora*. Quizás, como ya he dicho, lo más característico de Europa sea el haber roto de un modo tan radical los vínculos entre modernidad y tradición hasta encontrarse a sí misma deshecha, diluida en el

seno de una modernidad que no se puede definir más que a través del dinero, del placer y del interés. No es paradójico afirmar que la concepción de la modernidad que Europa ha adoptado la pone en la extraña situación de poder defender más difícilmente que cualquier otra parte del mundo sus propias peculiaridades. En ningún otro lugar la exhortación a la modernidad se ha interpretado como una exhortación al exterminio de la tradición, y aún en los casos en que esta exhortación al exterminio de lo antiguo se ha producido, como en el caso de la gran revolución cultural en China, el mundo entero ha denunciado sin demora el escándalo y se ha sobrecogido ante la inmensidad de las destrucciones que se llevaron a cabo en pocos años en beneficio exclusivo del fortalecimiento del poder dictatorial de algunos grandes jefes políticos y militares. Para nosotros, los europeos, se trata en resumidas cuentas de saber si nos cabe la posibilidad de transformar lo que fue nuestra peculiaridad, a saber el hecho de no tener ninguna, y de inventar a su vez una forma peculiar de vínculo, e incluso de fusión más que de asociación, entre un principio de universalidad y un principio de peculiaridad. Pero casi simultáneamente sabemos cuál no podrá ser nuestra respuesta. En muchos países del mundo, y en Alemania en primer lugar, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, esta combinación de lo universal con lo particular, como en Herder por ejemplo, consistió en asociar la Razón con la Nación, y este principio de origen alemán se ha ido exten-

La democracia no consiste en sustituir un príncipe aristocrático por un príncipe democrático, sino en la supresión de todos los príncipes.

diendo por todo el mundo hasta dominar, en nuestro siglo, la mayoría de los movimientos de liberación nacional, tanto culturales como políticos, que casi nunca se oponen a la modernidad y que se esfuerzan por combinar la modernidad con el renacimiento o la transformación de una cultura tradicional nacional o regional.

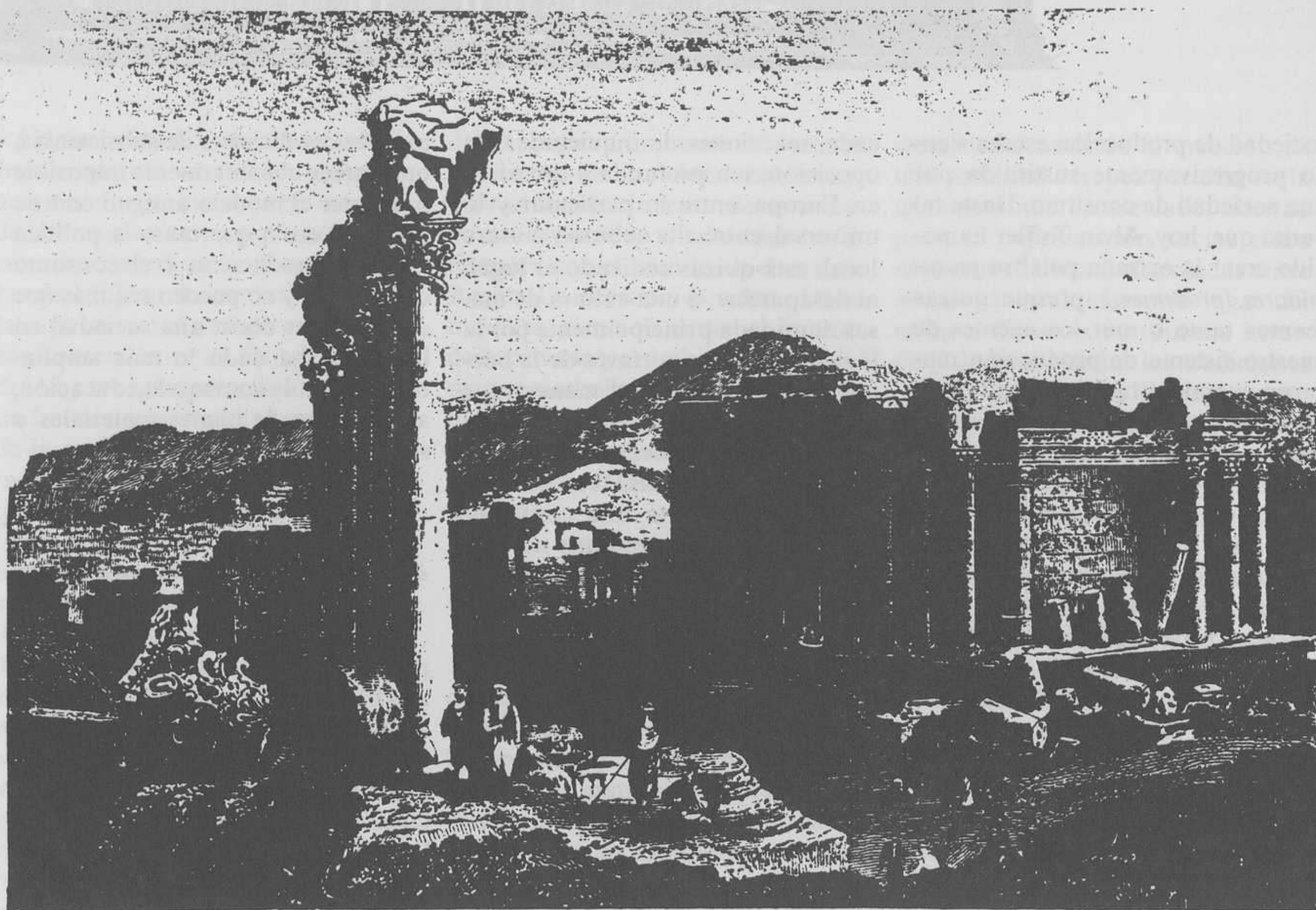
Este planteamiento general nos obliga a modificar nuestro punto de vista sobre nuestra propia historia. Si, como ya he dicho, es cierto que la característica esencial de la representación europea de la modernidad fue el hecho de identificarla con la universalidad de la Razón y con la destrucción de todo cuanto se opusiese a su victoria, hoy, sin embargo, todo nos empuja a preguntarnos cuáles son las discrepancias entre esta representación y nuestra experiencia histórica real. Ante todo, lo que nos empuja a efectuar esta revisión es el ímpetu con que se rebelan las categorías y los tipos de comportamiento que el modelo racionalizador había logrado vencer: el movimiento obrero, los movimientos de liberación nacional de los países colonizados, los movimientos feministas, así como las ideas sobre la educación; todos, cada cual a su manera, han salido en defensa de cuanto había quedado reducido al estado de naturaleza que la Razón debía civilizar. Y hoy, cuando todos estos movimientos de rebelión y de liberación han alcanzado su momento de desarrollo pleno, y en el momento exacto en que su victoria incita a un cierto número de intelectuales a dudar de la modernidad misma y por consiguiente de la principal función de la Razón, y a evocar una explosión de la modernidad a partir de la cual se definiría la posmodernidad en la que lo múltiple substituye a la unidad y la diferencia a la modernización, quizás sea conveniente, e incluso obligado, plantearse la posibilidad de otra respuesta que no sea únicamente una postura intelectual sino una lectura distinta a la realidad europea y de su historia.

Si nuestra representación dominante ha estado dominada por el dualismo al que me he referido anteriormente, es decir por la lucha activa del universalismo racionalista contra las creencias y los usos y costumbres locales y tradicionales, también podemos representarnos la mo-

dernidad de un modo distinto, no ya como el pasaje de lo sagrado hacia lo racional sino como la separación progresiva del mundo de la objetividad y del mundo de la subjetividad ambos confundidos en las sociedades y culturas premodernas en las que el orden del mundo coincide con la voluntad de un Dios, y en las que un poder sagrado se halla oculto en todos los bosques y en todas las fuentes. Cuando Max Weber utiliza la expresión admirable de *desencanto del mundo* (1) (*Entzauberung*), deja en la sombra la otra mitad del escenario, porque la modernidad no sólo

ha permanecido asentada durante varios siglos sobre un dualismo al que ha desarrollado, muy por encima de los límites alcanzados por otras culturas dominadas por la búsqueda del ser y de su unidad. El principio sobre el que se funda la sociedad occidental es la separación del poder espiritual y del poder temporal que convirtió nuestra Edad Media en una lucha interminable entre el Papa y el Emperador, gracias a la cual no se llegó a realizar la fusión de ambos poderes tal como ocurrió tanto en el mundo islámico como en China y en Japón. La idea que do-

y una criatura hecha por Dios a su imagen, es decir la libertad. Frente a todas las representaciones de la modernidad como un proceso de fusión creciente del sujeto con el objeto en el mundo de la acción y de la intervención técnica, mantengo que la mejor definición de la modernidad es la separación y la tensión, pero también la interdependencia crecientes entre las dos mitades escindidas del mundo tradicional, entre la tendencia hacia la racionalización y la tendencia hacia el subjetivismo. Lo más importante, incluso, es que la idea de sujeto, individual en



implica secularización y racionalización, sino también liberación de la conciencia, de la libertad personal y del sujeto. Se inicia con el desarrollo de la ciencia y el conocimiento de la naturaleza, pero también con la Reforma y con la afirmación luterana de la *salvación por la fe* que estaba destinada a ejercer una influencia mucho más amplia que el calvinismo estricto, que profesaba la predestinación como única posibilidad de salvación, es decir al margen de cualquier comportamiento humano. De modo que la cultura europea, en este aspecto más parecida a muchas otras de lo que se cree habitualmen-

mina la filosofía política de los siglos XVII y XVIII es sin duda la noción de derecho natural cuyo resultado final, y de mayor alcance entre todos, es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que se votó el 26 de agosto de 1789 en Francia. Asimismo, la filosofía de Descartes se apoya también sobre este dualismo que se mantiene hasta Kant. Y, por encima del mundo de las esencias y de las leyes naturales, Descartes sitúa el mundo de la creación, de la existencia de Dios y del alma, de tal manera que el hombre forma parte a la vez de una naturaleza que entiende a través de la razón

un principio, exaltación del individuo en la *virtu* italiana o en el modelo de educación de Rabelais, poco a poco se va haciendo social, primero con el advenimiento del amor conyugal y familiar y la aparición de la emoción de carácter privado durante la segunda mitad del siglo XVIII, más tarde en tanto que afirmación de los derechos del trabajador y de la nobleza del trabajo en la sociedad industrial, hasta que, en nuestra época, y respondiendo al desarrollo extraordinario de las industrias culturales, el sujeto en sí, así como la defensa y la producción de la vida personal, se convierta en el principio

fundamental de los nuevos movimientos sociales que, a partir de las grandes luchas de las mujeres, son cada vez más numerosos, en particular en los ámbitos de la salud, de la educación y de la información de masas.

Frente a las ideologías de la sociedad y de la cultura de masas, frente al triunfo aparente del utilitarismo y del hedonismo, se está produciendo en todas partes un retorno masivo a la referencia ética, y ¿qué sería la éti-

la reivindicación individualista del sujeto, entendido no como el individuo consumista sometido a los modelos de comportamiento social dominantes, sino como principio de resistencia, de creatividad y de libertad el que aporta a esta lucha contra la sociedad de masas un contenido modernizador y no neotradicionalista. En realidad, nuestra vida cultural se ve dominada por las relaciones de oposición y de complementariedad que existen entre las tres tendencias siguientes: la racional-

de lo objetivo y de lo subjetivo en el devenir histórico. Donde con mayor claridad se percibe este dualismo es en nuestra concepción de la democracia. Durante la época de las revoluciones, de la Revolución Francesa primero y, más tarde de la Revolución Soviética, se hablaba de democracia cuando el «pueblo» tomaba el poder y establecía el dominio de la gran mayoría sobre las minorías dominantes. Pero hemos sufrido demasiado a consecuencia de la tentación totalitaria inherente a estas fór-

puede ser el reino de la ley más que en la medida en que la ley misma se funda en el respeto de unos principios que no pertenecen al ámbito de la organización de la vida colectiva, sino de cuanto toda organización de la vida colectiva debe respetar y proteger y que llamamos los derechos del hombre, con un sentido, en el fondo, muy distinto del que se dió a esta expresión, no en 1789 sino a partir de la Constitución de 1793, e incluso en la Declaración Universal de 1948.

Si aceptamos este vuelco radical de la perspectiva, vemos que el mayor peligro que acecha a la formación de una cultura europea es el de la disociación de dos niveles de existencia: el de las grandes organizaciones y el mercado internacional dominado por el racionalismo económico, y el de la experiencia privada del individuo y de los pequeños grupos, y de lo que M. Maffesoli llama *las tribus* y que constituye el ámbito de la identidad.

Esta es la clave concreta de la reflexión sobre la cultura europea: ¿sabremos mantener la tensión y la interdependencia entre la universalidad de la Razón y la afirmación absoluta de los derechos del hombre y de las libertades personales?, o ¿llamaremos libertad al ámbito privado al tiempo que dejamos campo libre al interés y al placer en el ámbito público? O, dicho en términos macrosociales, ¿hemos de resignarnos a ver el desgarramiento del planeta ante el racionalismo triunfante de la ciencia y de las armas y que la única fuerza de resistencia sea el fanatismo religioso, medio de identificación y, al cabo, racista?

¿Cómo ignorar que la principal defensa contra esta trágica descomposición reside en la afirmación del principio del Sujeto individual, capaz de resistir a la vez la presión del mercado y la exhortación a la homogeneidad comunitaria?

Pero, en resumidas cuentas, quizás Europa ocupe una posición privilegiada para llegar a resolver este tipo de problemas, en la medida en que toda su historia se sitúa bajo el signo de una tradición dual, de la separación del alma y el cuerpo de *animus* y *anima*, y, en términos más históricos, de la doble referencia a la moral cristiana y al racionalismo griego.



ca si no fuese más que la búsqueda pragmática de una adaptación, si su cometido no fuese el de oponer un principio absoluto al mundo social? Tan cierto es que con frecuencia el retorno hacia la ética está fuertemente vinculado con un retorno hacia la religión, pero éste último conlleva un retorno hacia los conceptos de comunidad, de identidad y de diferencia cuyas consecuencias son siempre peligrosas para las libertades adquiridas mediante la lucha racionalista contra las formas tradicionales del poder y contra las formas autoritarias de integración social. Es

zación, que concede la primacía a la acción instrumental al servicio de demandas solventes, la defensa de la comunidad y de la identidad, y finalmente la voluntad de defender los derechos del hombre a mantener y a construir su propia identidad frente a los mercados y las comunidades y, de hecho, casi siempre, contra éstos, comprometiéndose en un doble movimiento de liberación.

Este dualismo de nuestra cultura contemporánea no guarda relación alguna con el gran empeño monista del siglo XIX que pretendía la fusión

mulas para omitir orientarnos hacia una concepción radicalmente opuesta de la democracia. Esta se define a la vez por el pluralismo, y más profundamente todavía a través del respeto de los derechos humanos, es decir a través de la limitación del poder. De tal manera que hemos llegado a la conclusión de que la democracia no consiste en sustituir un príncipe aristocrático por un príncipe democrático, sino en la supresión de todos los príncipes y en velar porque nadie vaya a sentarse en el trono que debe permanecer vacío en el centro del espacio público. La democracia no

Observemos con mayor atención en qué consiste la unidad de la cultura europea, y preguntémosnos luego si los europeos son capaces de edificar una nueva cultura y, sobre todo, de inventar una nueva representación del hombre y de la sociedad.

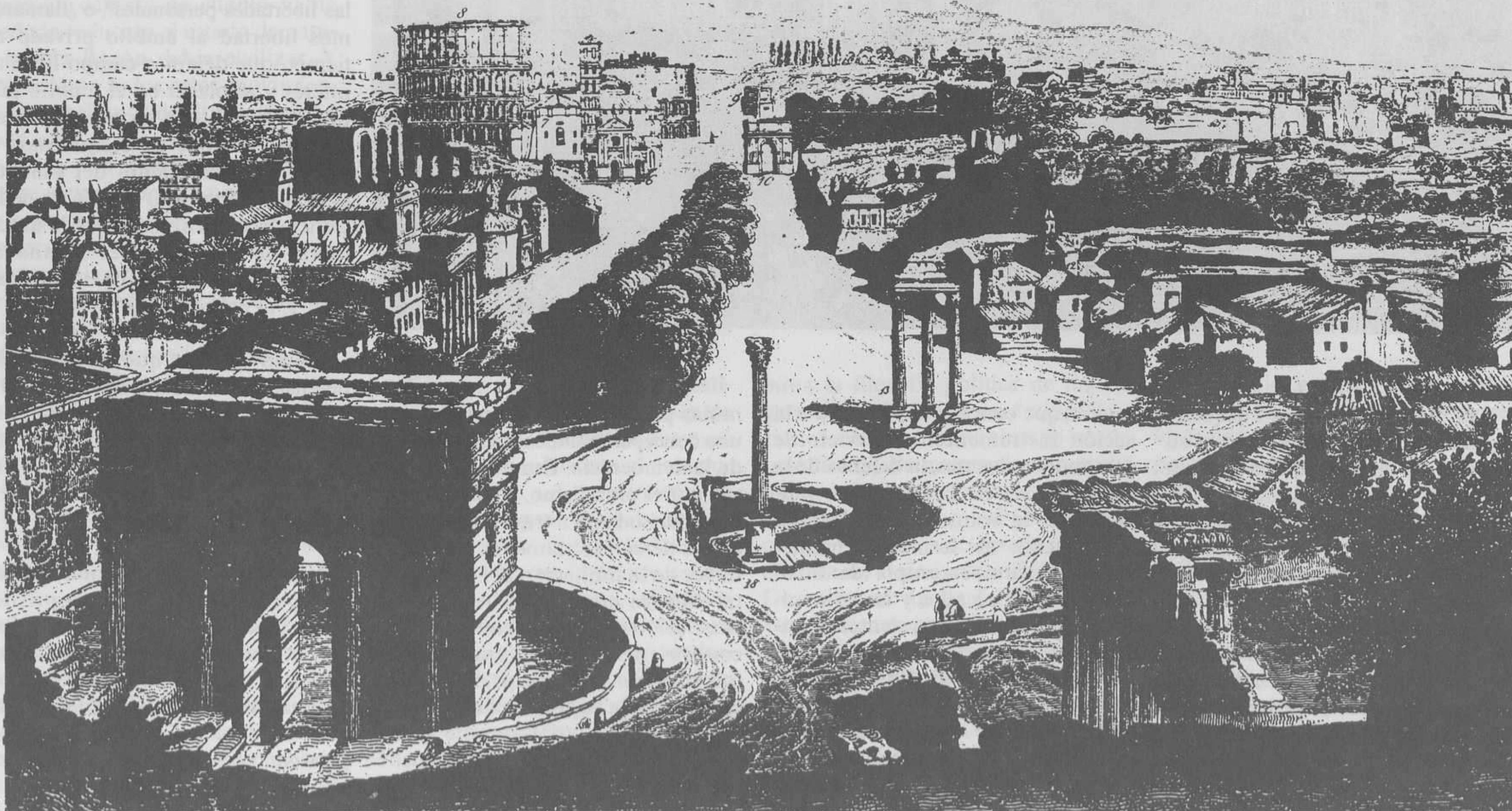
Las condiciones prácticas necesarias para la formación de una cultura europea

Es esencial —pero no suficiente— definir cuál puede ser el contenido de una cultura europea, lo que Europa puede y debe crear, inventar y no sólo salvaguardar o transmitir. Es igualmente necesario plantearse cómo alcanzar este objetivo, es decir elucidar la naturaleza de los agentes y de los procesos sociales mediante los cuales es posible llevar a cabo tal creación. Lo que nos lleva a plantearnos la cuestión de los intelectuales, ya que éstos son, por definición, creadores de cultura y, sobre todo, de los sistemas simbólicos mediante los cuales un grupo social orienta y organiza su relación con el medio ambiente, tanto individual y biológico como social y económico. Y en este punto, ¿cómo no ceder a la inquietud? ¿Cómo no advertir que ciertos intelectuales se resisten a cumplir la tarea que se les presenta, más prestos a salvaguardar su monopolio de la expresión cultural que a introducir significados nuevos en la experiencia vital? De la misma manera que gran parte del clero intentó oponerse a la imprenta que difundía

el saber, actualmente y bajo pretexto de defender el libro y la cultura superior, frecuentemente los intelectuales se oponen a los medios de comunicación de masas condenándoles por vulgares y de mala calidad. Esta tendencia ha adquirido gran auge en Francia, donde tanto Régis Debray como Pierre Bourdieu han escrito libros en defensa del monopolio de los herederos de la alta cultura y en los que condenan una cultura de masas que, según ellos, no es más que un inmenso mecanismo para normalizar, jerarquizar y manipular. Esta actitud de crítica radical seduce fácilmente. Igual que, en el siglo XIX, quienes denunciaban la corrupción de la prensa de masas no carecían de argumentos. Y sin embargo, ¿quién osaría hoy sostener que la imprenta primero, y más tarde la prensa popular barata, han sido una catástrofe? Y según esta lógica, por qué no cerrar las escuelas, para así preservar a las más preclaras inteligencias y consagrarlas a la tarea de preceptoras de una élite, cuya selección, por descontado, nadie sabe cómo se debería llevar a cabo. Yo afirmo, al contrario, que los problemas más importantes, a través de los cuales se configura nuestra re-

presentación del individuo y de la sociedad, se hallan más presentes en las pantallas de televisión que en los escaños de los parlamentos, y quizás habría que tener el valor suficiente para añadir: y que en las universidades. Lo cual no debe hacernos olvidar en modo alguno que el mundo de la televisión y de los medios de comunicación en general se encuentra invadido por la comercialización. Nadie lo niega, pero también es preciso decir que los medios de comunicación, como cualquier otro aspecto de la vida pública, constituyen un campo de batalla en el que se enfrentan fuerzas antagónicas y en ningún caso donde los mecanismos de integración y de dominio de un nuevo tipo pueden desplegarse sin encontrar resistencia alguna, como han afirmado, de un modo excesivo e inaceptable, los filósofos de la Escuela de Francfort o Michel Foucault. ¿Por qué abandonar el terreno al enemigo sin combatir cuando existen posibilidades de vencer y cuando son cada vez más numerosas las voces que se elevan para pedir libertad y para defender al sujeto personal contra el imperio del dinero y de los signos?

Los intelectuales deben por lo tanto abandonar una actitud exclusivamente crítica y adoptar otra que les permita ser más proféticos y más innovadores. Pero frente a la poderosa organización del mundo comercial, es necesario que la defensa de los derechos del hombre y de los principios éticos en los que se apoyan, esté a su vez arraigada en unas instituciones igualmente poderosas. En este contexto, ¿cómo no otorgar una función central a la universidad? A ello nos incita el ejemplo americano, ya que este país es casi el único donde las universidades han sabido convertirse en centros de creación cultural, a la vez que de producción científica. Soy francés, y aquí y ahora me dirijo a los españoles. ¿Acaso no tenemos en común, unos y otros, así como con los italianos y con tantos otros, cierta incapacidad para desarrollar unas universidades que sean centros de discusión y de creación cultural? ¿Cómo hablar de la defensa de la cultura europea cuando somos incapaces de mantener estas instituciones que desempeñaron una función determinante para la creación de la cultura europea moderna durante los siglos XIII y XIV?

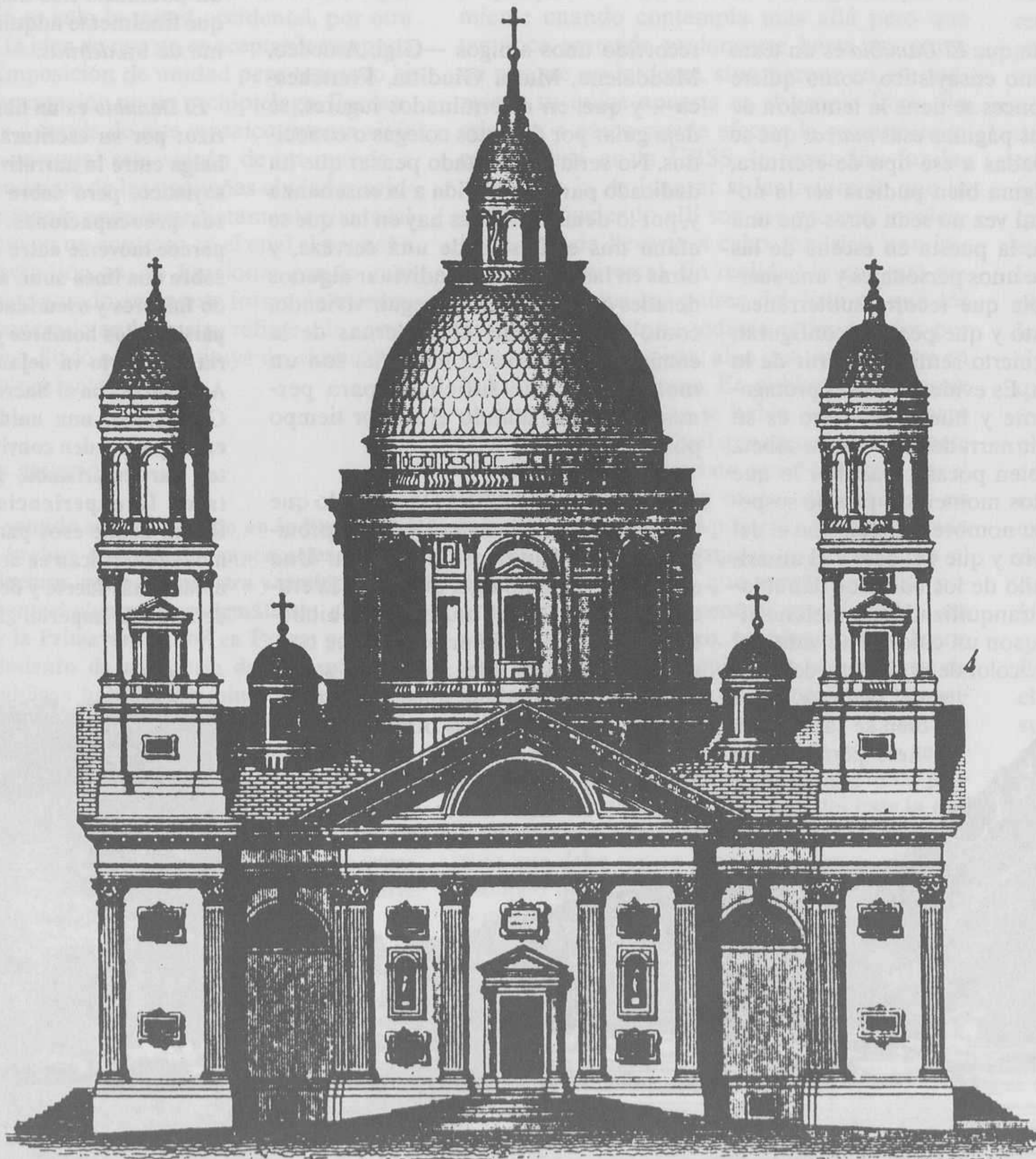


A estos objetivos generales habrá que añadir otros más inmediatos. La Comunidad Europea acaba de vivir un debate, cuyas conclusiones han sido negativas, a propósito de la protección de la producción televisiva europea mediante un sistema de cuotas. Quizás nuestra reflexión deba movilizarse al servicio de esta cuestión urgente, a saber: cómo acabar con la extraordinaria carencia europea en materia de creación de programas televisivos. Y cómo explicar que, al igual que un país inmensamente rico como Estados Unidos, Brasil, cuya riqueza es muy inferior a la de los países europeos, sea capaz de vender sus programas en cincuenta países, mientras que ningún país europeo ha conseguido igualarlo. De modo que mientras los inte-

lectuales evocan emocionados la necesidad de salvaguardar un patrimonio cultural, casi nadie reflexiona sobre este problema cuya importancia es mayor y cuyo significado alcanza idéntica magnitud, a saber por qué no sabemos fabricar programas televisivos. Yo sugeriría que la explicación principal de este fenómeno reside en el divorcio entre los intelectuales y la sociedad. Tanto los intelectuales como los productores culturales, frecuentemente protegidos por el Estado, desean ante todo el reconocimiento por parte del mundo cultural tradicional y se preocupan más por el lenguaje que emplean que por lo que con él expresan. Nos resulta difícil la creación de novelas, películas o programas televisivos porque la forma y el conte-

nido de nuestra cultura vital están disociados. En Francia particularmente, cuántos escritores no habrán escrito novelas sobre la novela y películas sobre el cine mientras que casi ninguna de las grandes experiencias culturales y sociales que caracterizan la vida contemporánea han sido utilizadas como argumento de obras destinadas a un público amplio. Paradójicamente, con frecuencia los más sensibles a la novedad de estas experiencias, y los que mejor saben darle forma y sentido, son poetas cuya obra es escasamente difundida; y cabe preguntarse por qué esta obra de vanguardia no goza de los medios necesarios para alcanzar este ámbito cuya imprecisa apelación es cultura de masas.

Nada más lejos de nuestra mente que reivindicar un privilegio, y menos aún una exclusiva, para Europa. Al contrario, sostengo la idea, que quizás sorprenda, de que Europa acusa cierto retraso relativamente con relación a otros lugares del mundo en el terreno de su capacidad para crear una cultura original, es decir una manera original de combinar lo universal con lo particular, la razón con la historia, la ciencia con la moral. Pero inversamente, si su atraso es debido al peso de la tradición exclusivamente racionalista que pesa sobre ella, Europa, gracias a sus dobles orígenes cristiano y griego, está mejor situada que cualquier otro lugar del mundo para inventar, con vistas al mundo de mañana, una cultura nueva. Y esta combinación de la razón y del alma puede y debe realizarse en todas las partes del mundo. Actúa tanto en el área del Budismo como en la del Islam o la del Cristianismo, que fue también la del racionalismo del Siglo de las Luces. No se trata pues de defender un particularismo europeo sino de edificar una cultura, es decir una totalidad con aspiraciones universales y que resulte ejemplar. Europa es un continente abierto a la vez que diverso y, tras abandonar sus viejos sueños de dominio y renunciar a la tentación de autodestruirse, sólo le faltará volver a ser, de nuevo, ejemplar.



(1) En francés: *desenchantement du monde*, es decir, a la vez «desencanto» y «desencantamiento» del mundo.

ALAIN TOURAINE

- *La sociedad post-industrial*. Ariel, 1971.
- *Cartas a una estudiante*. Kairos, 1977.
- *Un deseo de historia*. Zero, 1978.
- *El postsocialismo*. Planeta, 1982.
- *El país contra el Estado. Las luchas occidentales*. Inst. Alfons el Magnanim, 1983.

Claudio Magris:

«El río lo borra todo y lo olvida»

Ramón F. Reboiras y José Andrés Rojo

El Danubio de Claudio Magris es una de las aportaciones de la literatura y del pensamiento europeo más importantes de los últimos años. Un título que evoca la iniciación y el testimonio. La iniciación a un mundo fragmentario que, por paradójico que parezca, puede vincular al Este y al Oeste en un proyecto unificado y un testimonio teñido inevitablemente de melancolía. Melancolía del *yo* viajero ante el curso de las aguas límpidas y turbias como el propio pensamiento; melancolía, asimismo, de un itinerario espiritual que desborda una y otra vez los límites precarios de la filosofía. Claudio Magris, triestino, profesor de literatura alemana, nos conduce no sin cierta perplejidad desde el nacimiento del río hasta su desembocadura, apoyándose en el bagaje de veinte años de profesar hacia la Mitteleuropa la pasión del conocimiento pero, sobre todo, amparándose en el contradictorio flujo de un «viaje sentimental». Colocándose de manera espontánea y natural de la parte de un mundo a veces quimérico y delirante, otras, como el viejo profesor Lukács o el humilde maletín de Sigmund Freud, motivados simplemente por el estímulo de ayudar a esclarecer un poco más las tinieblas del presente. La conversación que sigue es pues el testimonio, como él mismo dice, de un naufrago que se aferra a una tabla que no es un decálogo de valores, pero sí una exigencia de tales valores.

La forma de un detritus

Si nos atenemos al modo de empezar y concluir de su viaje danubiano nos da la sensación de estar inmersos en un discurso sobre la inexistencia de las cosas. *El Danubio*, según la leyenda, nace de un sencillo grifo

en Alemania y desemboca en pleno delta de aluvión, en medio de una amalgama de pueblos y civilizaciones. Un curso en cierto modo hölderliniano que nace en el corazón de la Mitteleuropa y desemboca en las riberas soleadas de una parte, la oriental, cuyos vínculos son ya más periféricos con respecto al centro del sistema...

Recuerdo que cuando surgió la idea del libro nos encontrábamos en un camping entre Viena y Bratislava. Allí al lado, en un paisaje bucólico, discurría el Danubio y un poco más arriba una flecha indicaba la existencia de un «Museo del Danubio». Fue algo así como estar viviendo una experiencia amorosa y contemplar un cartel que indica el museo de tal experiencia. El río existía porque allí estaba aquella flecha indicando su museo; el deseo fue entonces plantearse qué ocurriría de seguir su curso hasta la desembocadura. Asimismo se plantea otro problema ya que, en el

plano del conocimiento, el tal Danubio no sabemos bien donde nace pero para este *yo* viajero sin embargo existe, está ahí. Por consiguiente todo el viaje se mueve en torno a la percepción del fluir de las aguas, de lo cual el viajero está convencido como también de que, pese a todo, el mundo también existe. Con respecto a la desembocadura en ese delta tan complejo, se trata del descubrimiento de una parte tradicionalmente al margen que integra también lo que se conoce por Mitteleuropa. Es más, quizás es más mitteleuropea la iglesia negra de Brasov-Kronstadt en Rumanía que una iglesia barroca de Viena. Se trata fundamentalmente de una dispersión progresiva de los vínculos, algo cercano a la muerte, al final, pero asimismo de una desintegración de la cultura por lo cual cada vez que el viajero se va acercando más a la desembocadura aquella se transforma en un rumor indistinguible. Un caso similar al del naturalista que de las trescientas especies de pájaros existentes en la realidad puede que conozca sólo dos; se trata de un paulatino irse dispersando que finalmente adquiere la forma de un *detritus*.

La novela de El Danubio

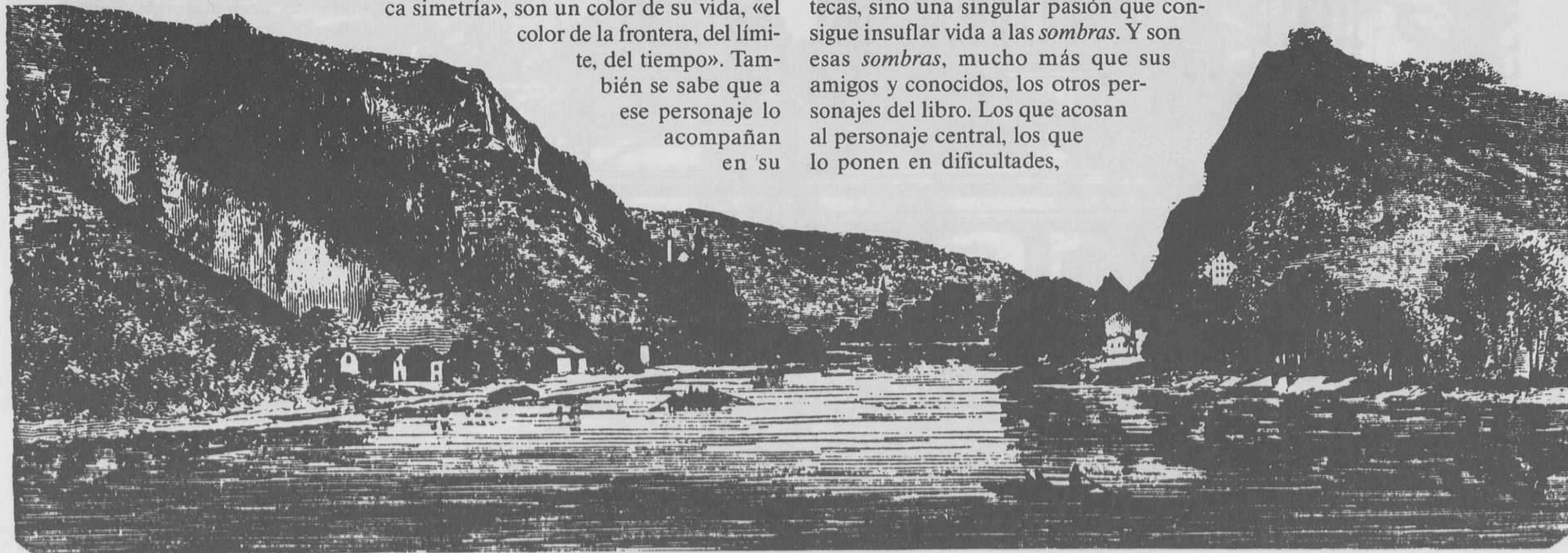
Si se acepta que *El Danubio* es un texto narrativo y no ensayístico, como quiere Magris, entonces se tiene la tentación de buscar en sus páginas esas *marcas* que se tienen asociadas a ese tipo de escritura, cuyo paradigma bien pudiera ser la novela, y que tal vez no sean otras que una cierta trama, la puesta en escena de las peripecias de unos personajes y una suerte de melodía que recorre subterráneamente el texto y que permite configurar, al cabo, un cierto sentido a partir de lo que se narra. Es evidente que el protagonista de carne y hueso del libro es su narrador. Un narrador del que se saben, en verdad, bien pocas cosas. Por lo que dice en ciertos momentos, puede sospecharse que su nombre coincide con el del autor del libro y que «el ocre y el amarillo anaranjado de los edificios danubianos, con su tranquilizadora y melancólica simetría», son un color de su vida, «el color de la frontera, del límite, del tiempo».

También se sabe que a ese personaje lo acompañan en su

recorrido unos amigos —Gigi, Amedeo, Maddalena, Maria Giuditta, Franchessa— y que, en determinados lugares, se deja guiar por distintos colegas o conocidos. No sería desacertado pensar que ha dedicado parte de su vida a la enseñanza y, por lo demás, páginas hay en las que se afana tras el frescor de una cerveza, y otras en las que permite adivinar algunos detalles que lo animan a seguir viviendo, como cuando dice: «las piernas de la camarera que sirve la mesa (...) son un motivo más que suficiente para permanecer en el mundo el mayor tiempo posible».

Pero, en esa *novela* del Danubio, lo que sobre todo llama la atención de su protagonista es su inmensa erudición. Una erudición, sin embargo, que no es la erudición muerta de los museos y las bibliotecas, sino una singular pasión que consigue insuflar vida a las *sombras*. Y son esas *sombras*, mucho más que sus amigos y conocidos, los otros personajes del libro. Los que acosan al personaje central, los que lo ponen en dificultades,

El Danubio es un libro fronterizo: por su escritura, que calza entre lo narrativo y lo ensayístico, pero sobre todo por sus preocupaciones. Siempre parece moverse entre dos polos sobre una línea sutil, alumbrando fulgores y oscuridades de los paisajes, los hombres y la historia que el río va dejando atrás. Así ocurre con el Sacro Imperio Germánico, una unidad frágil en la que pueden convivir distintos particularismos; pero más tarde la experiencia del III Reich, donde esos particularismos se sacrifican en aras de una unidad más fuerte y de una idea definida de imperio. ¿En la Eu-





obli-
gándolo
«a ajustar las
cuentas con su
mundo y con
sus certidumbres».

ropa de hoy, cuál es el estado que atraviesa ese conflicto milenario entre fidelidad a lo universal y fidelidad a la tarea propia?

El viaje, y por lo tanto todo el libro, es un discurrir a través de la diversidad dándose un deseo de defensa de estos particularismos contra un agente, el río, que todo lo borra y olvida. El viajero debe superar las fronteras políticas y psicológicas; debe superar el aspecto negativo de tal diversidad. La sensación de que la Mitteleuropa nunca ha existido pero que cada vez que actúa con soberbia se convierte en un infierno, en un átomo furibundo. No obstante, respondiendo a su pregunta, la Europa actual, aquélla de los doce, no es posible si se olvida a la Europa del Este. El gran momento actual obedece sobre todo al sentimiento de que Europa no es sólo la mitad occidental, por otra parte con la idea de que no es aceptable tampoco ninguna imposición de unidad pero tampoco la de la fragmentación en un archipiélago. Por tanto, el viaje a través de este mosaico intenta vivir de forma personal este vaivén de un mundo a otro; enamorarse de las pequeñas ciudades sajonas de Rumanía pero inmediatamente situar tal sentimiento en un contexto en el cual el pequeño patriotismo sajón ya no funciona; por lo cual debe ser recuperado en cuanto forma de existencia pero superado en lo que se refiere a la cerrazón política. Todo ello constituye un símbolo de la Europa naciente de hoy.

Europa en gestación

En este sentido se están dando en la Europa del Este dos hechos sumamente importantes: de un lado la relectura, por parte nuestra y también suya, de dos acontecimientos paradigmáticos: el 56 en Hungría y la Primavera del 68 en Praga; por otro, el resurgimiento de una serie de nacionalismos —las repúblicas bálticas, la minoría húngara de Transilvania, Serbia o Kossovo— que refrescan de nuevo lo que la ciencia política ha llamado el fenómeno de la *balcanización*. En su viaje danubiano la URSS aparece constantemente como ese fantasma más al Este que el propio Este, ¿cómo puede influir sin embargo su proceso de *reconstrucción* y *apertura* en unos países que hoy quizás sean la única parte en movimiento dentro del conjunto europeo?

En primer lugar hay que considerar mi viaje danubiano como un relato de viajero que, como el propio río, es algo positivo y negativo: positivo porque, como el río, va más allá traspasando las fronteras; negativo porque puede convertirse también en el símbolo de la vieja civilización mitteleuropea que desea encerrarse en sí misma por

La trama de *El Danubio* es la que marca el azaroso curso del río, cuyas aguas despiertan del letargo tiempos y espacios remotos. Y al despertar, despiertan en ellos esas *sombras* que recobran su vida para entrar en relación con ese personaje que, a pesar de sus rasgos de adulto, no parece sino un aprendiz. *Sombras* que terminan por componer, casando como piezas de un rompecabezas, el rostro de Mitteleuropa. ¡Tan diferentes sus trazos y tan distintos sus talentos!: Heidegger y Céline, Kafka y Canetti, Schumpeter, Einstein, Grillprazer, Kepler, Goethe...; pero también Mengele, Eichmann o Hitler, Rodolfo de Habsburgo, Sissi, Federico III, Solimán el Magnífico... Son ellos los que regresan del otro lado del tiempo para socavar, no tanto los saberes, como los papeles con que el hombre se enmascara en

temor de éste o de aquél; aquella que anhela ser un bastión, un baluarte. El viajero siente en su propia piel tales limitaciones; es alguien que no miente cuando contempla más allá pero que tampoco pretende prolongarse hasta esa parte, no porque no lo desee, sino porque en ese momento su única apuesta es el propio libro. En relación a cómo puede afectar la *reconstrucción* emprendida en la URSS, la sensación fundamental es la de ignorar si las reformas que se están produciendo allí son ese proceso incalculable que, de llevarse a cabo, tendrían una importancia universal. En realidad lo que está pasando en todos los países del Este es que los límites de la historia todavía están ceñidos por una cultura humanista; algo que ya no ocurre en la Europa posmoderna. En el libro esto se pone de manifiesto cuando se habla de Lukács, pero en general de todo aquél que no quiere adaptarse al proceso de automatismo social sino que, por el contrario, proyecta una utopía del *deber ser* en relación con lo que está pasando. En este sentido lo que considero de crucial importancia es el hecho de unos países que verdaderamente podrían aportarnos a nosotros, occidentales, un patrimonio humanístico, un pensamiento fuerte pero no totalitario, adquiriendo por su parte de la otra mitad de Europa en primer lugar la posibilidad política de poder expresarlo... Una cosa queda clara, la de una Europa en plena gestación, puesto que se trata de un parto. En tal proceso obviamente no es la Europa del Este la que tiene que convertirse en algo parecido a nosotros sino que debe ser un proceso recíproco. Por paradójico que parezca, estos países podrían proporcionarnos a nosotros muchas cosas de la vieja civilización europea que nuestra parte, mucho más «europea» por libertades e instituciones, tiende a ir perdiendo debido a las transformaciones propias del desarrollo económico y social.

La bella y la bestia

De esos polos contrapuestos entre los que, como señalábamos, gravita su libro, hay uno que nos

sus cuitas con la vida y que responden a los frágiles nombres de fuerza, estupidez, inteligencia, belleza, cobardía o debilidad.

¿Y la melodía escondida de *El Danubio*, ese brochazo de fragmentos que construye a la postre un sentido? Quizá no sea sino eso que el autor llama *persuasión* y que, en palabras de Michelstaedter, «es la posesión presente de la propia vida y de la propia persona». Porque tras todos los avatares por los que atraviesa en su viaje sentimental ese personaje-narrador, lo que parece animarlo, lo que lo empuja, una y otra vez, a sobrevivir de los rasguños y las grietas que la historia graba en el surco del tiempo, es la voluntad de aprender «el arte de vivir en el borde de la nada como si todo estuviera en su sitio».

interesa particularmente y que se podría ejemplificar con las figuras de Lukács y Jean Paul. El primero como paradigma del pensador moderno que razona según categorías fuertes, enmarca el mundo en un sistema e instaura, por encima de las necesidades, unos valores. El segundo representaría lo contemporáneo: la sensación de lo inacabado, la imposibilidad de un sistema, la fragmentación de lo real. Sobre el horizonte que dibujan ambos personajes, ¿cómo pensar en este momento, cómo puede perfilarse una utopía, cómo integrar un pensamiento fuerte en un mundo resquebrajado en el que los valores son devorados por las necesidades?

Creo que el *yo* que viaja se parece a Jean Paul precisamente porque es un personaje posmoderno que vive en sí mismo lo bueno y lo malo, las grandes *chances*, aquélla del reconocimiento de una diversidad tan grande, pero asimismo la disolución de las jerarquías de valores o la propia personalidad que se asemeja a la cresta de una ola dentro de la inmensidad del mar pero no a la individualidad. El encuentro con Lukács, por su parte, es en cierto modo el encuentro con algo inaceptable en la forma en la que viene propuesto pero de la que, no obstante, es aceptada la exigencia que lo anima. La gran lección de Lukács es la de oponerse a lo indistinguible de la vida, la de colmar la temporalidad, la de imponer al devenir leyes y formas; por consiguiente, la de un tipo de jerarquía de valores que no son lo mismo que las necesidades. Pese a todo, la idea del viajero es la de atravesar completamente la realidad moderna sin encerrarse en un gesto posmoderno, en una actitud aristocrática, sino continuamente movido por aquella exigencia de instaurar jerarquías de valores allí donde sea necesario porque aquello inaceptable del posmoderno es justamente esa *coquetería*, ese *kitsch*, que considera ornamentos a los valores y que asume como una liberación el final de éstos. En este sentido mi libro es una polémica contra el posmoderno creado por alguien que lo vive en su propia piel, pero alguien que asimismo se niega a aceptar su énfasis, su *pathos* temporal como si fuera un final mesiánico de todos los valores y metafísicas. En cambio Jean Paul, entre una borrachera de cerveza y una partida de ajedrez, recogía en su viaje viejas metafísicas entendiendo por éstas las que otorgan un sentido a la realidad. Así, el libro posee el sentido de algo que está más allá de la apariencia; el sentido de una realidad que solamente se completa cuando se le añade algo más. Un naufrago que se aferra a una tabla que no es un decálogo de valores; pero sí una exigencia de ellos.

Un horizonte que se sitúa más allá de las apariencias puede considerarse durante esos años en la

Pese a todo, la idea del viajero es la de atravesar completamente la realidad moderna sin encerrarse en un gesto posmoderno, en una actitud aristocrática, sino continuamente movido por aquella exigencia de instaurar jerarquías de valores allí donde sea necesario porque aquello inaceptable del posmoderno es justamente esa «coquetería», ese «kitsch», que considera ornamentos a los valores y que asume como liberación el final de éstos.

Mitteleuropa esa constante llamada a la fuerza — en las *Elegías de Duino*, Rilke habla de un «más potente existir» — en un momento de profunda crisis moral y económica. Como si detrás de una existencia melancólica pero aún sujeta al raciocinio acechara con violencia el pensamiento de la técnica; como si en medio de las fisuras de un muro agrietado en su diversidad surgiera la potencia totalitaria del militarismo, el *lager* nazi...

Es muy interesante esta observación porque en la Mitteleuropa de aquellos años se daban efectivamente dos versiones contrapuestas: existía esta corriente que usted señala, que tiene en Rilke a su máximo exponente pero también a ese gran moralista que es Karl Kraus; sin duda una gran fuerza moral pero tan absolutamente moral que se convierte en asfixiante por ese mismo anhelo de imponer un orden a la realidad disgregada. No obstante, durante esa misma época existía un pensamiento antitético; ahí está el ejemplo de Althenberg, que observa en un café de Viena cómo las fuerzas se van desintegrando y busca la verdad en la ternura de la existencia; está Kafka, está el propio Svevo... Pero realmente existe una preocupante y a veces truculenta presencia de la fuerza. El caso de Karl Kraus resulta ejemplar. Alguien decía que el poeta satírico es aquél que, desde lo alto, puede contemplar a toda la humanidad pero al mismo tiempo aquél que puede arrojarla desde la *Rupe Tarpea*, aquella colina de Roma desde donde el imperio hacía despeñar a las prostitutas y a otros descarriados...

Lo decible y lo indecible

En las primeras páginas de su libro, citando a Hegel, puede leerse que «el método es la construcción de la experiencia». Se subraya así, de manera lateral, que aún los inesperados vaivenes de la vida deben pasar por una cierta formalización, una formalización que en sus límites podría estar representada por la obra de Wittgenstein. Este, sin embargo, parece el gran ausente de su libro. Ligado estrechamente a Viena y vinculado por lo tanto al Danubio, sólo aparece como el responsable del proyecto de aquella casa...

Acepto plenamente la ausencia de Wittgenstein en el libro, pero siendo éste un «viaje sentimental» está plagado de cosas ausentes. Sin embargo debo decir que existen unos personajes de los que no se habla pero que están interiorizados de tal modo que se convierten en una especie de ojo crítico, casi el mismo que observa la realidad. Es el caso de Wittgenstein que, según mi parecer, está absolutamente en el interior del *yo* viajero; está en el límite entre lo que se puede expresar y lo indecible, en la gran cuestión de que si aquellas cosas que no se pueden decir son las más relevantes. En esa gran melancolía que existe en el Wittgenstein que va acotando el terreno de lo decible por el lenguaje.

Un ángel también bifronte, vengador y melancólico, habita las páginas de *El Danubio* cuando describe a Franz Kafka en su papel de humilde empleado y, todavía más, cuando habla de aquel sueño de Hitler una vez cumplida su misión de retirarse a la bucólica paz de su ciudad natal en las montañas de Austria...

Se trata de un sueño evidentemente falso pero inspirado en la complacencia de un mundo tan sumamente dominado por él, y por la destrucción que él ha creado, en el que ya es posible retirarse, ya que si toda la realidad ha terminado por ser un cementerio, concluida su tarea, se sentiría como un pacificador de todo un mundo muerto.

La periferia del mundo

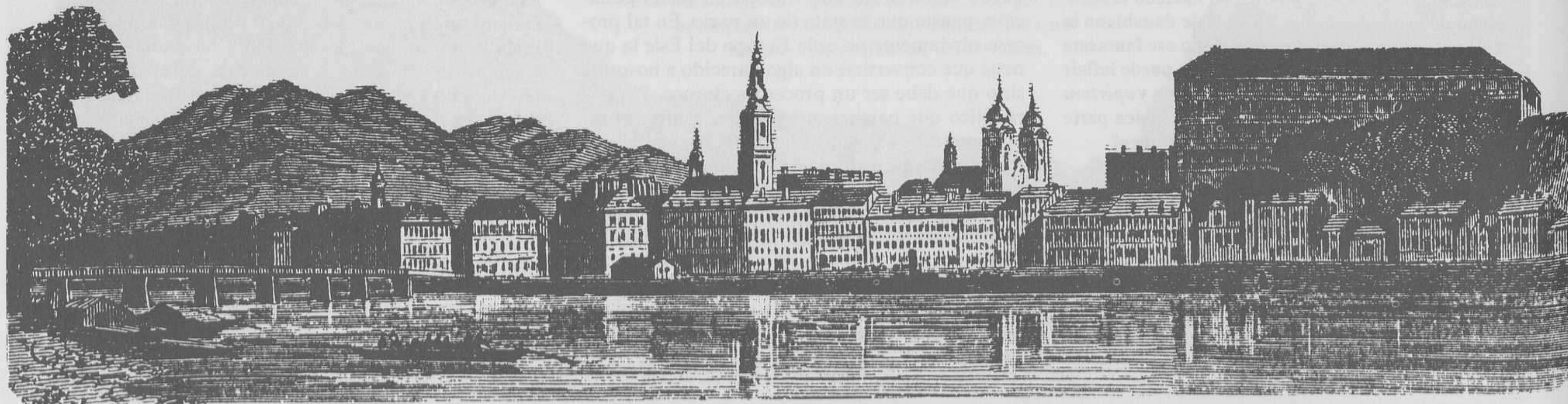
Hablemos ahora de Trieste. Un componente fundamental de ese fronterizo *cul-de-sac* de la cultura europea moderna es la locura. La locura humanista pero asimismo las primeras veleidades de su tratamiento patológico; desde Sigmund Freud, padre del psicoanálisis, a Franco Basaglia que en el propio Trieste ejerció como fundador de la antipsiquiatría. ¿Guarda todo ello relación con una identidad escindida, esquizofrénica?

La identidad de frontera puede ser una condición privilegiada pero al mismo tiempo una maldición; se da la fortuna de poder conocer al *otro*,

lo cual puede ser vivido como un enriquecimiento, pero también hay épocas históricas en las que la frontera se convierte en un lugar de confrontación, en una obsesión, en un lugar cerrado. La misma Praga de Franz Kafka era un lugar privilegiado pero contemporáneamente desastroso; el propio Kafka exclamaba: «¡Esta madre que me tiene atrapado entre sus garras y no me deja marcharme!». Con respecto al Freud del que se habla en el libro («ese modesto y tranquilizador maletín de piel me hace pensar en todos aquellos a quienes debo la escasa seguridad que poseo...»), quería referirme a aquel Freud padre de familia que iba de excursión a la montaña; en contra de las fáciles teorizaciones actuales del psicoanálisis cuyo *pathos* se convierte en válido para todo y al mismo tiempo para nada, que incluso interpreta como un símbolo fálico la serpiente monetaria. Contraponer esa cautelosa melancólica, esa discreción no totalizante, a aquellas grandes teorizaciones que según mi opinión no son psicoanálisis. La locura por su parte no existe solamente en el individuo sino también se da en la historia como delirio de una razón superada. Mitteleuropa la ha representado con una fuerza enorme, pensemos si no en el *Auto de Fe* de Elías Canetti. Siempre existe el riesgo con la cultura de emitir excesivos diagnósticos y poner demasiadas mayúsculas a problemas considerados como locura y que, realmente, son vivencias menores y de todos los días.

Una larguísima lista de personajes, desde el antropólogo Winckelmann al propio Freud, pasando por un nutrido grupo de escritores locales (Umberto Saba, Italo Svevo) y ajenos (Joyce, Rilke), han configurado una imagen de Trieste como un punto de fuga en la civilización europea moderna; un teatro de la memoria pero también de la desaparición. ¿No le da la impresión de ser un testigo ulterior y melancólico de un mundo definitivamente enterrado?

Por supuesto; pero siempre de un modo natural y espontáneo. Haré algún comentario. En la tradición histórica triestina, la ciudad fue al principio un lugar importante que se convirtió más tarde en periferia y que luego se convirtió en simbólico por este ser periférico y que todavía ha



La identidad de frontera puede ser una condición privilegiada pero al mismo tiempo una maldición; se da la fortuna de poder conocer al «otro», lo cual puede ser vivido como un enriquecimiento, pero también hay épocas históricas en las que la frontera se convierte en un lugar de confrontación, en una obsesión, en un lugar cerrado.

incrementado más su simbolismo cuando todos nos hemos dado cuenta de pertenecer de algún modo a la periferia mundial. En lo que a mí concierne, la conciencia existencial de este *cul-de-sac* donde surge tanta gran literatura, de una ciudad que vivió de forma particularmente intensa la crisis europea, la han testimoniado no sólo los grandes escritores (Joyce se enamora de Trieste porque encuentra allí algo análogo a su insoponible Dublín; no la ciudad importante sino la ciudad de las tabernas, es decir, la ciudad del crepúsculo), sino algunos más modestos y desconocidos como el poeta Slåtapper que, en su libro *Mio Carso*, empieza por decir que él mismo no puede decir quién es («Quisiera decirlos que he nacido en el Carso: quisiera decirlos que he nacido en Croacia; quisiera decirlos que he nacido en

Moravia»). En segundo término también me ha influido la conciencia transmitida por Umberto Saba, que he conocido directamente, y que indica que no sólo ha existido la conciencia de la fuga sino también la de un momento fundacional. Saba es uno de los pocos poetas clásicos de auténtica dimensión en nuestro siglo, el poeta de la gran unidad de la vida, la vida de la que decía que sólo nos contaba una porque todo guarda relación con ella. Por consiguiente he tenido conciencia de esa doble identidad triestina, la del fragmento, la del crepúsculo final pero asimismo la conciencia clásica y fundacional de vivir en medio de esa realidad tan fuerte. Soy testigo de una extinción pero tengo también la conciencia de que puedo dar sentido a esa extinción, que no es de ninguna forma determinante ni

absoluta. Como decían los narradores asirios, «podemos contar la historia de todo ello, pero contar la historia ya es todo esto».

CLAUDIO MAGRIS

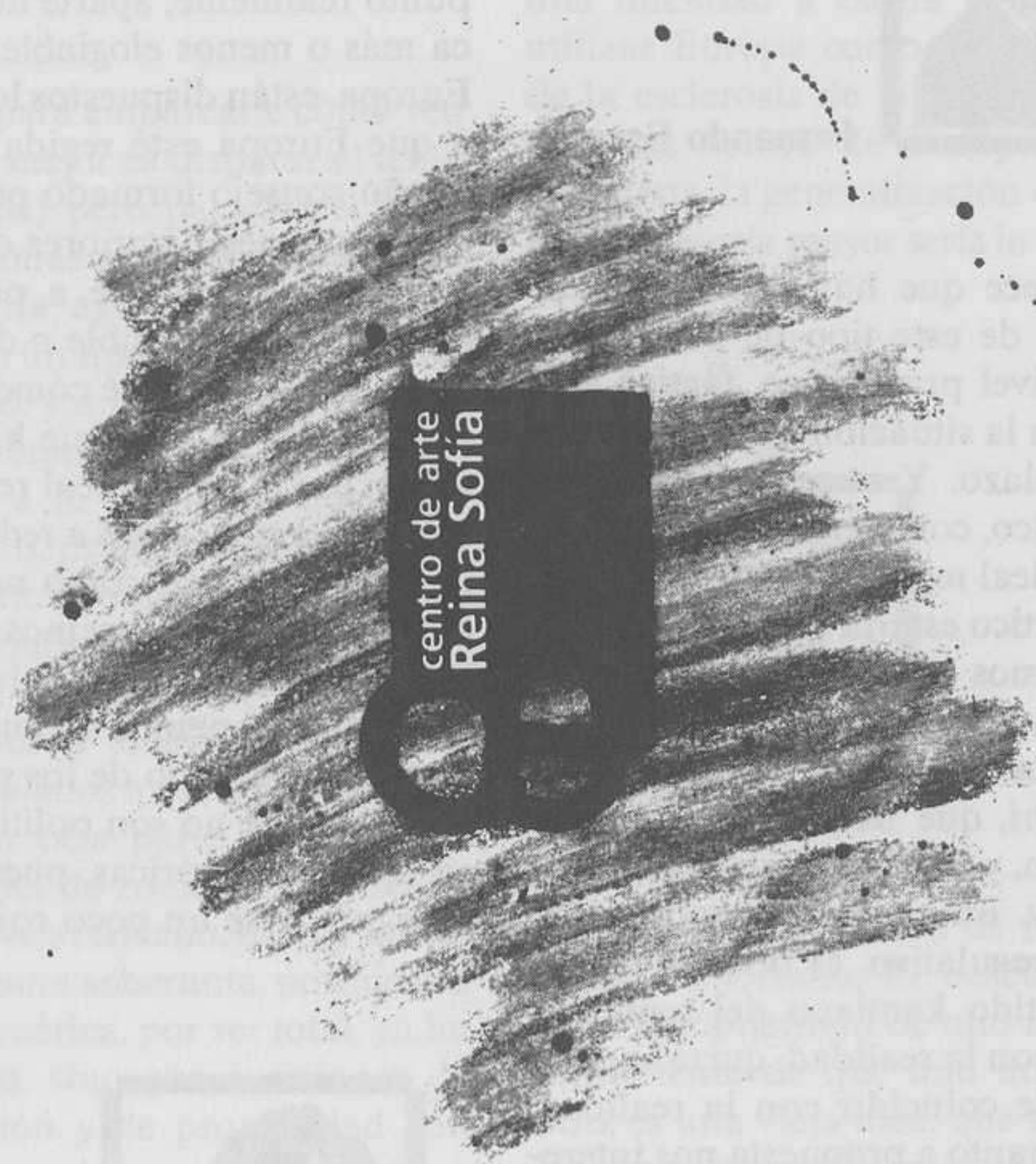
— *Danubio*. Anagrama, 1988.
— «Mitteleuropa: realidad y mito de una palabra». *Letra Internacional* 10.

RAMON F. REBOIRAS

— «El viajero que perdió la razón del movimiento». *Letra Internacional* 13.

JOSE ANDRES ROJO

— *Hotel Madrid*. FCE Esp., 1988.
— «Los ecos de Utopía». *Letra Internacional* 13.



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

MINISTERIO DE CULTURA

Una novela europea de una autora europea

Libuše Moníková

LA FACHADA



Muchnik Editores

Muchnik Editores

Europa: Los límites de la identidad

La mesa se reúne un lunes a mediodía del mes de junio, en un restaurante madrileño. Se sientan a su alrededor Fernando Savater, filósofo, catedrático de Ética en la Universidad del País Vasco; Jon Juaristi, catedrático de Literatura en la misma universidad, y poeta; Roberto Blatt, filósofo uruguayo, ex-profesor de Filosofía en la Universidad de Bersheba, Israel; Ludolfo Paramio, filósofo y teórico político; Fernando Claudín, escritor y analista político; y Salvador Clotas, editor ejecutivo de LETRA INTERNACIONAL. Para moderarla, y posteriormente editarla, están también Manuel Ortuño y Rosa María Pereda. El tema es el proyecto europeo, y la reunión, recogida en dos grabadoras de fidelidad aceptable, se plantea como la primera de una serie de discusiones que, publicadas en la revista, servirán como documento para el debate que ya cruza el mundo del pensamiento español en este momento, y del que LETRA INTERNACIONAL no puede estar alejada. Más aún, en el que pretende intervenir de manera activa.

La mesa se desarrolla en dos tiempos y con dos temáticas: la primera se centra en la problemática de la soberanía nacional y su doble confluencia; por una parte, con esa soberanía global europea y, por otra, con la de los nacionalismos particulares dentro de los Estados europeos: no puede dejar de sentirse la presencia del problema vasco. En la segunda parte, la discu-

sión se centra en la evolución de los países del Este, toda vez que la palabra clisé con la que se abre la reunión —la casa común europea—, no deja de ser un slogan lanzado por Gorbachov. Los lectores se darán cuenta enseñada de que entre la primera y la segunda parte se produce un relevo: Fernando Savater es sustituido por Fernando Claudín; naturalmente, no hay tal sustitución, simplemente es una cuestión de horarios. Por eso decidimos editar las dos partes de manera independiente, con dos cabeceras diferenciadas.

La edición de la discusión ha traído más de un problema. Como sabrá cualquiera que haya trabajado con fuentes orales magnetoscopiadas, el diálogo vivo tiene una endiablada capacidad de montarse, distinguir y seleccionar entre ruido y mensaje, capacidad que ni la cinta —ni su escucha y transcripción— poseen. Por otra parte, la riqueza de las ironías, los comentarios marginales, las bromas personales, que en la lengua oral sirven para matizar infinitamente las posiciones, en el frío de lo escrito se pierden: así, casi todas las intervenciones de este corte han sido suprimidas en la versión editada, con lo que, aunque el texto gane en precisión, perderá en flexibilidad y hasta en cordialidad. Sólo cuando el tema va a llevar a comentarios subjetivos teóricamente, se introduce un comentario editorial.



Salvador Clotas

Como no tenemos un título exacto de esta mesa es relativamente difícil empezar. —El otro día estuve con Delors y dijo una cosa que me gustó mucho sobre Europa: dijo que es un proyecto que no va mal, que va bien, que funciona, pero su dificultad está en explicarlo. Es difícil explicarlo, decía; funciona según Delors, y yo creo que efectivamente funciona desde un punto de vista económico y también político, y la verdad es que cada día hay más peticiones para entrar en esa comunidad: de los países de la EFTA, de países del Este incluso, de Marruecos, de Turquía. Ha obtenido buenos resultados económicos, y el Acta Única tiene sus incertidumbres, pero es un paso importante: pero como decía Delors, es difícil explicarlo. Yo creo que en esa dificultad, que es bastante múltiple, quizás entra el aspecto territorial; a todos nos resulta difícil entender esa Europa reducida a doce países, no nos engañemos. A los que estamos más del lado de la cultura que de otras cosas nos resulta más difícil todavía, porque esa Europa dejaría fuera gente como Musil o gente como Tenderecki, o gente como Freud, que parece que repugna un poco a la inteligencia más mínima; entonces, en esta situación es

Gorbachov el que ha lanzado la idea de la casa común europea. A mí me parece una idea interesante, pero Delors decía también algo inteligente: mire, de momento yo me conformaría con que fuera la «idea» común, porque tenemos demasiadas dificultades para construir esta Europa de los Doce, que podría ser la primera casa para pensar en una casa más amplia. Bien, yo creo que el tema está planteado ahí; la pregunta sería: el proyecto europeo es suficiente o no es suficiente, el territorio de los Doce, siendo un territorio pequeño, sobre todo desde el punto de vista cultural, puede avanzar o no puede avanzar; hay que plantearse ya una Europa ampliada; en qué sentido; está la posición de los países de la EFTA, que parece fundamental, pero cuál sería la prioridad... Yo no sé si es por aquí por donde deberíamos empezar el diálogo; yo lo que quisiera decir, y termino con esta provocación absoluta, porque ya he dicho que lo hacía sólo en función de que soy el que menos sabe del tema, es que, efectivamente, la Europa que tenemos en la cabeza muchas personas es mucho más amplia que la de los Doce; sin embargo, si la Europa de los Doce tiene problemas, hay que pensar si eso es motivo para ser pesimista, o si es motivo para ser optimista, y decir, mire usted, lo que hay que ir es a ampliar cada vez más el territorio de este proyecto europeo. Quería poner sobre la mesa otra pregunta, otro problema, y es: ¿podemos decir que existen en este momento varios proyectos de Europa, o existe sólo uno, con sus variantes, pero en realidad estamos ante un solo proyecto que debemos analizar?



Fernando Savater

Me parece que hay dos niveles de discusión de este tipo de problemas: uno, el nivel pragmático, fáctico, que se apega a la situación en que estamos a corto plazo. Y otro es el nivel un poco teórico, con cierto impulso, digamos, de ideal regulativo; Europa como marco fáctico estaría claro: sería decir, aquí estamos y más o menos esto es Europa, y lo que hay que hacer es poner unos remiendos a una cosa que ya está ahí, que lleva mucho tiempo mal o bien, y que no lo estamos inventando hoy. En cambio, Europa como un ideal regulativo, es decir, un poco en el sentido kantiano del tema, no coincide con la realidad, quizás nunca termine de coincidir con la realidad, pero en cuanto a propuesta nos interesa más que la propia realidad, porque tiene una fuerza de inspiración. En ese sentido, a mí me parece que habría que investigar también los obstáculos para que un ideal regulativo funcionase mínimamente al nivel europeo; qué peso va a tener, por ejemplo, el mito de la soberanía nacional dentro de Europa. Qué peso va a tener, y si no tiene ese peso, quién va a ser el que va a quitar ese mito; hasta qué punto un mito reforzado por una serie de Estados que nunca han concebido el funcionamiento político más que a base de reforzar el mito de la soberanía nacio-

nal, como identidad, como proyecto, como colonia compartida, van a poder cambiarlo por otra cosa; hasta qué punto realmente, aparte de esta retórica más o menos elogiada respecto de Europa, están dispuestos los gobiernos a que Europa esté regida por un pequeño consejo formado por ministros de Relaciones Exteriores de los países reales, y se empiece a pensar en la escala del país posible o de la unidad posible o del..., no sé cómo se va a llamar. Claro, yo creo que hay que pensar en ese nivel de ideal regulativo. Es que si ya empezamos a reducir la escala, gente digamos como nosotros, que creo que ninguno tenemos responsabilidades políticas, salvo Salvador; si nosotros nos ponemos a emular el pragmatismo patricio de los políticos, incluso los que no son políticos, incluso en las mesas teóricas, pues claro, esto va a quedarse un poco cojo.



Roberto Blatt

Ya que estamos en la parte de preguntas, quisiera agregar una pregunta más, y es una pregunta que va dirigida a Fernando. Cuando tú hablas de hasta qué punto nos quedaremos en la problemática de la soberanía nacional: una pregunta importante, sobre todo para uno que está un poco de

extranjero. Y seguro que hay una cierta suspicacia de lado del extranjero, del otro, viejo problema europeo, definido más en términos interiores europeos: ¿no se puede decir que Europa, tal como se está pensando, no es más que una transcripción del problema de la soberanía nacional al problema de la soberanía continental? Es exactamente lo mismo. Bueno, ¿hasta qué punto hay realmente una diferencia con la vieja tradición imperial? Porque yo creo que ese movimiento va en dos direcciones: por un lado está la nueva fascinación quimérica hacia la soberanía continental, y por el otro lado, la reacción a la soberanía nacional: caer en el problema vasco, los corsos, etc... Digo, es extraordinario que para escapar del problema de la soberanía nacional se ha transcrito exactamente la misma perspectiva, una en término continental, y otra en términos regionales.

F. Savater

Bueno, yo para enmarcarte cómo veo la cosa (a lo mejor es disparar el tema excesivamente) pero para mí el paso de las soberanías a una cosa que fuera más real, sería agotar las soberanías por arriba en un tipo de control a nivel planetaria, y a escala por supuesto planetaria, vamos a decir ya, un control general a la escala en que realmente vivimos, es decir, que el control que nos controle, o por medio del cual nos contremos, tenga la escala planetaria en la cual vivimos; porque hoy todos vivimos a escala planetaria y somos controlados a escala municipal. Y luego, por otra parte, que las circunscripciones de zona, etc. se peguen lo más posible al terreno, no por ambición de ninguna soberanía, porque esa soberanía genérica, por ser total, ya ha desaparecido, sino por cuestiones de administración y de proximidad con los problemas. Ahora, en concreto, a mí me parece muy interesante el tema del otro, el tema del reconocimiento del otro, de la Europa cuyas costuras están estallando permanentemente por la inclusión étnica, cultural, etcétera. Hay una propuesta que a mí me parece muy importante, la que hace Julia Kristeva. La Kristeva dice que hasta ahora se ha aceptado al otro en virtud de decir, él es extranjero para mí como yo soy extranjero para él; por lo tanto, seamos respetuosos con un señor que más o menos hace lo que yo. Pero se puede plantear de otra manera: yo soy extranjero para mí, yo estoy distancia-

do de mis supuestas identificaciones, lealtades nacionales, culturales; yo estoy mucho más dinamitado desde dentro de lo que quiero admitir, y por lo tanto no tengo ningún derecho a circunscribir a un señor a su color de piel, su cultura, etc. A partir de ahí, no a partir de decir cada uno es cada uno y todos tienen derecho a ser como son, sino ninguno de los que somos, somos los que somos, y por lo tanto debemos tomárnoslo siempre con un distanciamiento y con una flexibilidad extrema, yo por ahí lo vería. Claro, si evidentemente lo que están tratando de hacer es un país más grande llamado Europa, tendría todas las desventajas que tú dices. Vamos, no todas, porque efectivamente yo creo que todo lo que sea fastidiar el esquema del Estado nacional vigente, diez puntos positivos, por lo menos psicológicamente, porque la gente se da cuenta de que la cosa es más lábil, las estructuras menos duraderas de lo que creía. En vida de uno se puede pasar de una fidelidad a otra fidelidad, y eso siempre es mejor que no tener más que una generacionalmente. Ahora lo perfecto no es pasar a una fidelidad a escala europea, sino utilizar Europa como una disolución de la esclerosis de las fidelidades nacionales dentro de Europa, y como propuesta, la generalización de la disolución a escala mayor sería la propuesta.



Jon Juaristi

Bueno, esta mención de la Kristeva es muy oportuna. El descubrimiento de la extranjería de uno mismo, del sentimiento de que uno mismo es el otro, es una vieja idea, que no es de la Kristeva, que está en el Machado de *Los Complementarios*. Se podría parafrasear: «poned atención, una nación solitaria no es una nación». Pero hay dos cosas que me interesaba tocar: la de la Europa factible y la de la Europa posible. La nación no es solamente una comunidad imaginaria; es cierto que existe algo de eso, las lealtades nacionales se construyen, digamos, con referencia a sus gentes, incluso a territorios que nunca hemos visto y que nunca veremos, pero hay una base material para el desarrollo de esas lealtades y es la existencia de una red de medios de comunicación que nos

hace posible, al menos, una percepción mediata, que ya Hegel, en el nacimiento de los nacionalismos modernos, descubrió el papel que jugaba ahí la prensa, la oración matinal del ciudadano; es decir, que los medios de comunicación son de alguna forma prótesis de nuestros sentidos, y nos permiten percibir de una manera, por supuesto mediata, a los demás. Bueno, claro que eso implica que esos medios de comunicación sean medios abiertos, o sea, que puedan circular libremente, a través de ellos, informaciones e ideas. Eso solamente es posible, o ha sido posible por lo menos hasta ahora, al oeste de la línea Trieste-Koenigsberg. Al Este de esa línea, a lo que estamos asistiendo es a la resurrección de los nacionalismos con la apelación a las ideas decimonónicas sobre el principio de las nacionalidades. El problema de los pequeños nacionalismos que hoy, discrepo un poco con Fernando, al oeste de esta línea, lo que llamo la Europa posible, es que son una forma muy peligrosa de puesta en cuestión del Estado-nación, o la idea del Estado-nación; son nacionalismos prehobbesianos; no creo que tengan nada que ver con los nacionalismos del XIX, la época de la aparición de la construcción de los Estados nacionales; es decir, la alternativa de los pueblos a una Europa de los Estados, yo creo que es una alternativa suicida, porque supone volver no ya al Estado hobbesiano de naturaleza, ni mucho menos, sino a una situación de guerra civil virtual donde ya no existen siquiera las viejas lealtades dinásticas que hagan posible el equilibrio o la paz en estos países.

F. Savater

El interés que le veo yo a la disolución de los Estados nacionales, no es dudar de que si se llega a una federación política efectiva europea se vaya a llegar por otra vía que el consenso a nivel de Estados nacionales; no creo que haya hoy posibilidades de bajar un escalón, sobre todo a entidades de naturaleza ya más fantástica que política. Pero por otro lado, todo eso viene bien para romper la estructura estatal que se impone sobre flujos económicos, flujos culturales, etc. O sea, que quizá estos nacionalismos, cuyos planteamientos son regresivos, no ya al siglo XIX, sino a lo que en el siglo XIX se desechó por buen sentido, proba-

blemente ese planteamiento regresivo está cumpliendo algún servicio.



Ludolfo Paramio

Yo tengo grandes dudas de que la reaparición de estos nacionalismos, románticos casi, tenga algún tipo de vitalidad positiva, enriquecedora del Estado actual; lo que me parece que reflejan es una disfunción de unos Estados nacionales, que han creado esa sensación de alejamiento del poder, respecto a bases sociales que por circunstancias geográficas, o por problemas estructurales, se sentían muy alejadas de la capital. Pero yo tengo la impresión de que eso es algo que desde hace veinte años en toda Europa cambió, quiero decir las leyes de devolución de Inglaterra, el abandono del jacobinismo por los socialistas franceses, y el Estado de las autonomías en España; yo creo que esa tendencia al Estado centralizado y distante más o menos es una cosa terminada.

Aquí se establece una discusión de frases cortas, intranscribible, en la que interviene toda la mesa y en la que se discute, de fondo, otra vez el tema y la fuerza del sentimiento nacional y de la soberanía. O, dicho de otra manera, se apunta de nuevo la diferencia de los proyectos políticos para la unidad europea y, naturalmente, las diferencias de los contertulios.

S. Clotas

La idea de la Europa que debe ser la Europa de las pequeñas partes, de las pequeñas culturas, no es que me parezca que dinamita la posibilidad, sino que da unas características determinadas al proyecto. Habría que definir si es éste el proyecto que queremos.

F. Savater

Pero yo te voy a decir una cosa, que puede parecer una tontería. A lo mejor

estoy muy escéptico con respecto a la racionalidad humana, pero como a la gente hay que interesarla en las cosas, no por las razones adecuadas, sino por las razones adecuadamente inadecuadas, como nos enseñó Espinoza, hay una serie de países y de zonas de Europa que se van a interesar en el proyecto europeo por fastidiar a sus Estados nacionales. Creo que hay gente que si le dices que el Estado nacional es el paso a la Europa no sé qué, no van a ver más que ese problema de decir, volvemos a lo de siempre pero a nivel europeo, mientras que en cambio van a decir, el Estado nacional desaparece en beneficio de un Estado europeo que nos va a reconocer un conjunto de cosas que antes no nos reconocían, y eso va a producir un interés suplementario, una especie de propina... Creo que hay otras razones para apoyar el proyecto europeo, pero que ésa me parece que puede ser una razón muy válida.

L. Paramio

Lo que decía de los nacionalismos particularistas dentro de los actuales Estados nacionales: me parece que es un aspecto relativamente secundario, y que son quizá más una herencia de otra época, de otra concepción de Estado nacional, que son precontemporáneas, que ya no tienen nada más que ver, aunque sigan estando ahí y aparezcan. Lo que hoy pesa son dos problemas. Uno, la capacidad de Europa para extenderse fuera del marco de los Doce, y luego, la capacidad de construirse dentro de los Doce. Yo creo que la Europa de los Doce como unidad política es un proyecto muy difícil de barajar, muy ambicioso, y que tiene un fin en sí mismo, que es crear un polo de referencia absolutamente nuevo dentro del contexto geopolítico europeo y que lo lógico es que si ese proyecto funciona, independientemente de que no se llegue a completar todavía, pero en la medida en que se le va progresar, la capacidad de atracción que va a tener es evidente.

R. Blatt

¿Qué tienen de más anacrónicos los proyectos específicos étnicos, nacionales, que el gran proyecto civilizador,

regulador? Tú hablas de lo contemporáneo en contraposición con esos reprobios...

F. Savater

Contemporáneo no, progresista.

R. Blatt

No, que precontemporáneos serían los proyectos nacionalistas regionales comparados con el proyecto unitario. Yo no veo una gran diferencia; yo creo que la inspiración filosófica es la misma tanto para el nacionalismo regional como para este nuevo proyecto europeo de la Europa unificada, que por el momento lo que tiene de concreto es un proyecto económico común, que tampoco tiene nada de nuevo, que tiene una referencia civilizatoria común, un cierto orgullo histórico, una manera de aplicar un esquema, el que se aplicó en términos coloniales hacia afuera se está aplicando hacia adentro; yo veo a Europa convertida en su propia colonia, la propia colonia que tiene que aplicar la misma utopía que no resultó afuera. Pero yo no estoy seguro de que el proyecto de Europa sea un proyecto menos anacrónico que el proyecto del País Vasco. Creo que lo que tienen de común los dos es que la referencia es una referencia ejemplar, modélica, esa referencia suficientemente modélica como para que permita el proyecto regulador del que hablaba antes Fernando, proyecto regulador de un deber ser, que tiene que ser suficientemente claro como para poder crear los criterios de avance hacia esa utopía, la misma utopía del siglo XII, Europa tratando de reconstruir, metamorfosear, fracasa, se recompone, pero...

F. Savater

Pero yo creo que quizá no sería ése el argumento, en contra. No está entre ser más actual o menos actual, sino ser más progresista, en el sentido positivo del término, o más retrógrado. Erasmo habla de la unidad europea; no impor-

ta si el proyecto del romanticismo nacionalista es posterior al de Erasmo: es más retrógrado que el de Erasmo, y el de Erasmo es más progresista a pesar de que pueda ser anterior. Porque no es un problema puramente cronológico. Entiendo lo progresista como todo lo que contribuye a una institucionalización de las formas de interpretación política del mundo, frente a la forma de interpretación militar, o a las formas de interpretación, digamos, puramente coactivas. Entonces, ha sido un foco de institucionalización política frente a fórmulas de base imperial, impositiva. Hoy vivimos en un contexto mundial en que, por ejemplo, los dos grandes bloques económicos, el bloque económico-militar como puede ser Estados Unidos, el bloque puramente económico como puede ser Japón, tienen en cambio una estructura política muy débil; uno de los problemas es que realmente en unos países que han llegado a un gran desarrollo económico, etc., políticamente todavía no tienen una labilidad...

R. Blatt

Yo creo que tú confundes, o tal vez yo te entiendo mal, lo político con lo institucional.

F. Savater

No, no, no, yo digo lo político como una capacidad de autoreferencia, no como que la cosa funcione y no se caiga, porque las cosas funcionan y no se caen por muchas razones. El gran éxito en el sentido institucional en el mundo fue el franquismo, quiero decir que no se cayó. El franquismo era políticamente un fracaso pero institucionalmente un éxito. Yo de lo que estoy hablando es de una fundamentación política...

R. Blatt

Ahora te entiendo, en esos términos yo creo que Japón y Estados Unidos no son débiles políticamente.

F. Savater

Ah, no, a mí me parece que Japón políticamente es un desastre; quiero decir, la dimensión política de Japón, la capacidad de autorreferencia en el plano de los partidos, en el plano del debate político, en el plano del planteamiento de la discusión, en Japón es mínima comparada con los países europeos.

R. Blatt

Porque no hay una referencia modélica. Yo creo que la autorreferencia es uno de los problemas y que quizá a eso estamos llegando; si consideras como fortaleza esa capacidad de referirnos a un modelo, a un ejemplo, entonces de acuerdo. Pero yo no creo que sea una fortaleza política.

F. Savater

No, no, contribuir a la creación, digamos, debatida, de este modelo. No se trata que tengamos un modelo sino que Europa de alguna forma ha sido una especie de *pool* de ideas políticas, que, en general, lo que pasa es que han quedado restringidas a su propio influjo, su propia órbita, pero son ideas políticas que hoy pueden revertir de nuevo a escala mundial, frente a una ausencia, o sea, frente a una presencia de poderío económico, militar, etcétera, y a una ausencia de ese mecanismo de tolerancia política de otros lugares; entonces, la idea, no digo la noción de Europa, pero la idea podría ir por ahí, si esta autorreferencia pudiera aplicarse dentro del ámbito europeo.

LETRA

(En vista de que parecen estar llegando al corazón del tema y con ánimo de fijarlo): ¿Podría concretarse a qué nos esta-

mos refiriendo cuando hablamos de Europa?

R. Blatt

Es un modelo de conversión. Antes se nos convertía en feligreses. Ahora en ciudadanos.

F. Savater

No, yo lo considero como algo positivo. En la propuesta de la idea universal europea hay una dimensión de golpe de mano. Es decir, no hay que creer que se trata de pedir permiso a cada uno de los seres humanos; hay una dimensión de golpe de mano. Ya que las cosas se han pagado con mucho precio, al menos saquemos la parte positiva. Es verdad que se dice que cuánto ha costado la extensión de la unidad solidaria. Bueno, ya que ha costado, mantengámosla. Eso es lo que hay que contestar sin parpadear ante la protesta, muy razonable por otra parte. Ahora es absurdo fingir un humanitarismo no solamente que no existe, sino que no tiene por qué existir. Si ha habido una propuesta de universalidad, que se ha pagado muy cara, lo que no se puede hacer ahora es renunciar a la universalidad para dar gusto a Jomeini o a quien sea, o debilitar la posición en el momento en que de alguna forma podemos empezar a sacar provecho de lo que ya por otra parte hemos pagado. Es decir, cuando la gente puede empezar a mudarse al piso suyo, cuyos plazos está pagando ya, ahora resulta que se va a decir que el precio era abusivo, y por lo tanto tiene que quedarse en la chabola. No.

R. Blatt

Fernando, disculpa la suspicacia que está jugando el extranjero aquí en la mesa. La suspicacia es que de nuevo van a pagar los que han estado pagando siempre y los que van a llevarse el premio son los que no han pagado nunca. Bueno, entonces de todo ese gran proyecto universalista tuyo resulta una Europa cerrada.

S. Clotas

No estoy de acuerdo. Se ha planteado un problema, de qué Europa hablamos; hay multitud de referencias posibles, pero hay una clara, que es la Europa limitada, de los Doce, del Mercado Común, esa Europa que yo creo que debería ser también una referencia, aunque Fernando ha planteado ya de principio un problema metodológico: si hablamos de la filosofía o si hablamos de la realidad. Yo tengo tendencia a hablar de la realidad. Esa Europa limitada no corresponde al ideal de la filosofía pero es la realidad que existe. Esa Europa que funciona bien, como decía antes, que está obteniendo éxitos relativos, pero los suficientes para que hoy esté planteado un problema de incorporaciones. Y además hay una realidad muy curiosa, se protege menos que Japón o Estados Unidos. Hay menos proteccionismo que en Japón, yo no te digo que todavía no haya demasiado. Hoy es un dato que se protege menos que Japón, incluso que USA; eso es clarísimo. Por lo tanto, cuidado, porque no es verdad que se pueda defender simplemente como una fortaleza, no es ya más fortaleza que las otras potencias, por ejemplo.

Aquí la mesa se revuelve. Se habla de las limitaciones en el movimiento de hombres, de las leyes de extranjería.

F. Savater

No estoy muy de acuerdo, creo que cada uno de los países europeos, lo que no puede hacer es cortar sus amarras históricas, culturales, etc., con las partes del mundo que le corresponden de alguna manera, en el sentido de la referencia. Dar la espalda, por ejemplo, a América Latina, a mí me parecería grave, pero grave no para América Latina, grave para Europa; grave para Europa si la unión económica significase una vuelta al ombligo de no se sabe qué, o intentar adoptar los gestos de París para que no nos confundan con los indios... España, por ejemplo, tiene un tipo de referencia respecto a Latinoamérica, una vinculación y un deber no en el sentido moral, cristianoide, y tal y cual, sino un deber de plenitud histórica que se cumple en Latinoamérica, y que sería absurdo...

S. Clotas

Yo creo que no se puede pensar que Europa se construirá de verdad si tiene que limitar su relación con el Mediterráneo, o su relación con Latinoamérica o con el Este. En ese sentido esa Europa cerrada, probablemente ni siquiera es posible, pero de todas maneras ésa no es la Europa que queremos, y eso me parece que lo podemos afirmar rotundamente. Pero lo que decía antes es un dato que me parecía interesante, que Fernando no lo comparte, pero yo creo que los datos habría que contrastarlos y ver si es cierto o no. El dato que me parece un dato positivo y optimista es que, de hecho, hoy Europa es menos proteccionista que Japón y los Estados Unidos.

R. Blatt

Salvador, salvo que me equivoque, si es así tú me corriges, a nivel institucional Japón es un país terriblemente cerrado sobre sí mismo, muy diferente a aquellos lazos institucionales que mencionaba Fernando, y eso sería muy interesante discutirlo; hasta qué punto las fronteras son o no institucionales, hasta qué punto el territorio es una referencia institucional, hasta qué punto el lenguaje es una referencia sin caer en el nacionalismo espantoso tipo Fichte, pero a nivel institucional, Japón no importa, porque la gente allí no compra no japonés.

L. Paramio

Perdón, Japón no importa.. está estrictamente prohibida la entrada del sector de telecomunicaciones, el sector de fibra óptica y otros. Entonces, los sectores en los que Japón ha conseguido ventaja sobre Estados Unidos, los ha conseguido desarrollar precisamente cerrando el paso a las importaciones de América; y ahora los Estados Unidos, que han perdido bastante terreno, están exigiendo que se abra el mercado japonés a sus propias exportaciones. Ahora, 44 años después de la segunda guerra mundial, el modelo de desarrollo japonés, que han estudiado numerosos latinoamericanos, se basa precisamente en el cierre del mercado

interno, en el sector que se pretende desarrollar, que es lo mismo que han hecho Corea del Sur y Taiwan, porque han cogido precisamente el modelo japonés. Pero volviendo al tema, hay una cosa que sería una cierta pérdida de la discusión, es que nos pasáramos el tiempo discutiendo con fantasmas: no hago referencia a ninguno de los interlocutores, sino a los fantasmas que los interlocutores arrastran innecesariamente. La imagen de una Europa fortaleza yo creo que está claramente deshechada, yo creo que es algo que no está en la cabeza de casi nadie que trabaja por el proyecto europeo; lo más parecido al fantasma de la Europa fortaleza ha sido la locura de los laboristas ingleses que se proponían hacerlo en Inglaterra, con el famoso programa de estrategia de alternativa económica y cosas así. En Europa occidental realmente no hay nadie, en la Europa del Mercado Común, que piense en el cierre de fronteras. Ahora, yendo un poco a los referentes históricos, los dos argumentos que se daban antes no sé si son buenos o son malos para pensar lo que significa la unidad europea, pero históricamente son falsos.

Son falsos por dos cosas: primero, Europa tradicionalmente ha sido un continente en guerra interna y que transfería su competición interna en proyección exterior. De pronto esos valores universales que a partir de la Ilustración impone a punta de bayoneta o de cañonera en el resto del mundo, decide dejar de exportarlos por la fuerza de las armas, y llevarlos a su culminación dentro de Europa. Es bastante diferente. No es lo mismo que el Imperio hacia adentro, no, es completamente diferente. Exportar la Ilustración fuera por las armas o desarrollar la Ilustración hacia adentro por la vía de la negociación es bastante diferente. Y, en segundo lugar, lo que es más grave, si vamos a la idea reguladora, el modelo europeo por lo que es diferente es porque es el modelo de la paz perpetua, la idea del gobierno constitucional, perfecto, por integración de los Estados europeos nacionales, y éso es un cambio histórico en un continente que se ha basado siempre en esta idea de descomposición en Estados nacionales. Y consiguientemente, por lo que es premoderno, precontemporáneo el proyecto del pequeño nacionalismo, es porque ese nacionalismo lo que hace es ir reduciendo el cuerpo del Estado nacional a partes más pequeñas buscando en ellas el alma nacional; y cuando ya la encuentra ahí le pone el Estado. Pero por encima no, porque hay muchas almas juntas, no va a haber un Estado que sirva para todo.

Aquí hay una pelea de frases cortas, ideal para hacer perder los nervios a transcriptor y editor, en la que suena límpida y casi única la palabra abstracción. Sigue, ya con silencio, Ludolfo Paramio.

L. Paramio

Ahora dejas de buscar la excepción, ahora admites que el Estado es simplemente un regulador de la colectividad humana y que cuanto más amplia sea la colectividad humana regulada, más variedad incluye y mayor capacidad de integración tendrá a muchos más Estados, más racionales, más reguladores y más consiguientemente capaces, en el sentido ese hegeliano, de garantizar la libertad de todos; mientras que el otro camino, mientras vas reduciendo el Estado a comunidades cada vez más pequeñas, vas convirtiendo cada vez más el Estado en un órgano de exclusión y de opresión. Son dos dinámicas absolutamente distintas.

R. Blatt

Creo que es un problema filosófico tradicional europeo el de confundir el problema de la libertad con el problema de la frontera. Quiero decir que el error de la búsqueda de la libertad occidental fue buscarla en términos atomistas, encontrar la unidad mínima, encontrar la unidad autónoma mínima, que sea depositaria, responsable, de las decisiones de su propia libertad, sea ésta el sujeto, la nación o la humanidad; creo que ése es el problema y eso es lo que está incidiendo en que se pueda decidir mal esa unidad reguladora subjetiva europea u otra, que para ello siempre está en base a un esquema modélico, una referencia modélica que establece un poco los términos de ese sujeto autónomo responsable y demás. Pero lo que me extraña, y con eso quiero terminar, es que por un lado tú justamente has hablado del problema del otro, necesariamente otro, es decir, que rompe justamente un esquema modélico simple, tanto a nivel universal como a nivel personal, porque también a nivel personal cargamos el otro. Si por un lado tú vas por el esquema deconstruccionista, pero por otro lado, una vez que se deconstruye, tú sigues afirman-

do algo que pertenece a lo deconstruido, ¿dónde se encuentra éso, dónde la deconstrucción tangencia con la construcción?, ¿cuál es la referencia que permite que se cree Europa, o cualquier cosa, o un País Vasco, o un barrio, o una persona, que por un lado tiene que asumir justamente lo que no es, su otredad en sí, como esquema del modelo regulador?

F. Savater

Bueno, no hay problema para entenderlo; problema para realizarlo, todo lo que quieras, pero para pensarlo... El pasar de una especie de naturalismo del modelo a un artificialismo dado, y por lo tanto consensuado y debatido. Si tenemos que crear aquí esa unidad que tú bien dices, átomo de la libertad, sea pública sea individual, etc., si hay que buscarlo como una cosa natural; es decir, naturalmente los hombres son unos, naturalmente los hombres son parte de una nación, estamos en el problema irreductible que tú planteas. Si realmente lo que se acepta es ese artificialismo, es decir, tomar el voluntarismo del proyecto como su eje y no simplemente como uno de sus ingredientes, y el más molesto de ellos, entonces se acepta el voluntarismo, es decir, se acepta el que se trata de una construcción de un proyecto artificial y por lo tanto debatido, contrastado, sometido a revisión, probado y abandonado. Entonces al menos no se resuelve el problema en el sentido de decir yo no sé cómo se sale del asunto, no lo sé, pero al menos te digo cómo entenderemos el asunto sin necesidad de sufrir el culatazo del planteamiento. Que sería por esta vía. Es verdad, el problema del pensamiento occidental con respecto a la libertad ha sido cuál es la unidad mínima natural que puede ser libre, hasta que se ha descubierto que la condición de ser libre no es natural, sino que forma parte de ese artificio que es la sociedad, el debate, la regulación jurídica, etcétera, y en ese punto ya estamos entrando en el plano del artificio, y por lo tanto de la interpersonalidad y no de la naturalidad.

R. Blatt

Y ahí se puede preguntar, ¿qué artifi-

cio?, a esa pregunta de Europa, ¿qué artificio?.

L. Paramio

Es un proyecto contractualista, neocontractualista. Se trata de crear un modelo de Estado que reciba el acuerdo social de todas las partes que se quieran integrar en él. Así de sencillo, un sistema de llegar a acuerdos para designar a un organismo que sea capaz de llegar a acuerdos; es la definición de democracia, en realidad.

R. Blatt

Un sistema de llegar a acuerdos.

L. Paramio

Más aún: un organismo capaz de llegar a acuerdos.

J. Juaristi

Sí, pero hay más todavía, yo creo que Roberto sospecha que hay el peligro de extender el modelo del Estado nacional actual a una escala europea, y yo creo que no se trata de eso; cualquier lealtad constitucional actual en Europa, previa a la construcción del Estado europeo, de la nación europea, no se ha desprendido por completo de unas excrecencias de tipo nacionalista, romántico, es decir, que solamente es posible acceder a un modelo de lealtad puramente constitucional, transgrediendo digamos las instancias de los Estados nacionales actuales, yendo a un marco de integración mucho más amplio. En cuanto a los pequeños nacionalismos, yo creo que podría llegarse a una solución incluso contractual, es decir, neocontractualista, entre nosotros; ponernos de acuerdo en qué significado tienen esos movimientos involutivos, o aparentemente involutivos, precontemporáneos los ha llamado Ludolfo. Es curioso, ya en el siglo

pasado y dentro de un marco naturalista de pensamiento, el marco evolucionista, desde Spencer hasta Joseph Fess, pasando por Unamuno, adivinan perfectamente que los Estados nacionales iban a ser sometidos a un doble movimiento de implosión y de explosión; que iba a haber una reclamación de bienes y de valores por parte de las pequeñas comunidades en todos esos Estados nacionales, y que por otra parte esos Estados tendrían que resignar una parte de su soberanía en estructuras supraestatales o superestatales. El problema es que tanto este movimiento de integración supranacional y el movimiento contrario, se han llevado de formas aberrantes y antiprogresistas. Hitler no era un nacionalista, era un internacionalista, y quería una Europa unida como la quería el César Carlos. El problema es qué modelo se construye.

F. Savater

Qué modelo, pero además aceptando que la sola pluralidad que oferta da cabida a gente bien distinta. Hay gente que necesita un tipo de adhesión, de identificación, de sustento colectivo, y otros en cambio tenemos, apoyados con un pie en Shakespeare, otro pie en Dante y con la nariz en Voltaire, que eso es una cosa que no todo el mundo puede hacer, y claro, hay que aceptarlo, hay que aceptar eso también y realmente lo que a nosotros nos parece una superficialidad retrógrada, es todavía razón de ser de muchas personas que no han llegado, o que no les interesa, porque no tienen por qué ir hacia un nivel cosmopolita, por decirlo de alguna manera; entonces funciona el servicio digamos a la carta europea; si no, caeremos en unas hostilidades contra determinados movimientos que quizás sean un poco...

R. Blatt

¿Por qué Europa no vuelve a significar todo lo que significaba?, ¿por qué la necesidad de una referencia geográfica? Si por un lado no queremos que la nacionalidad, la referencia sean el barro que estemos cargando en las suelas de las sandalias. ¿Qué tiene de geográfico?.

F. Savater

Bueno, sencillamente te lo voy a decir: en clase, con mis alumnos, lo más difícil es convencerles de que el hecho de que los griegos nunca dijieran Atenas, sino los atenienses, o nunca Esparta, sino los espartanos, es una cosa muy relevante, es lo que importa, porque Atenas era unas leyes, unos dioses y unos ciudadanos, y claro, la montaña y el caracol no formaban parte de Atenas. Bueno, eso, muchos doctores tiene la Iglesia, pero creo que se ha perdido.

R. Blatt

Una referencia que tú has querido salvar, cuando en más de un artículo has hablado sobre la Europa central, que es una Europa totalmente aterritorial.

F. Savater

Esa era la gracia, pero no sé qué fuerza de movilización mínimamente masiva puede tener ese esquema. Es decir, que hoy no creo que esa mentalidad ateniense tenga muchos adeptos. Hoy todo ciudadano es un siervo de la gleba, en el Estado-nación, y no sé cómo ocurrió pero eso ocurrió, y en cambio un griego no era nunca siervo de la gleba.

L. Paramio

¿Cuál era la población de Atenas?

F. Savater

De 25.000 a 30.000.

L. Paramio

Es que coger 25.000 o 30.000 personas e irse a otro sitio a hacer otra ciudad y coger 35 millones y largarse... es que es muy fuerte.

R. Blatt

Pero, ¿qué precio estas dispuesto a pagar tú para que no se tenga que mover nadie?

L. Paramio

Lo que están haciendo más o menos es para que no se tenga que mover nadie: crear un espacio político integrado al que después se supone que se pueden ir integrando los países que acepten unas determinadas reglas de juego, y que sobre todo afecta sustancialmente al mapa geopolítico, disminuye las tensiones, anula completamente la lógica de las fronteras que han dividido el centro de Europa durante estos 44 años, y cambia radicalmente la situación en Europa. En Europa, porque es donde nace el proyecto, pero la idea es cambiar completamente la concepción del mundo. Abandonar la concepción ya no bipolar, sin la idea de potencias que se fijan esferas de influencia, y crear puntos de atracción, por decirlo así. Esas instituciones y una historia que hasta ahora está basada en hechos expansionistas, por una historia que empiece a alcanzar proyectos expansivos, y sea capaz de englobar a otros que vengán atraídos, pero que no traten de imponer su modelo. Es, insisto, la inversión completa del Programa de la Ilustración.

El tema de las incorporaciones —y, por tanto, los límites— vuelve a propiciar el diálogo cruzado, que tiene algún momento de tensión con la mención de turcos y marroquíes: sólo entendiendo que hay un cierto tono irónico, que viene del talante de los contertulios, puede entenderse la aparente dureza de lo que sigue.

L. Paramio

Vamos a ver, los marroquíes han tenido una valerosa lucha por su independencia nacional, entonces si ahora no han entrado en una unidad europea, porque sólo han entrado Estados europeos, es la consecuencia lógica de que no pertenecen a Europa.

F. Savater

Yo no tengo ninguna piedad tercermundista, por el contrario, soy absolutamente partidario del imperialismo ideológico una vez abandonado por buenas razones el imperialismo puramente económico. No tengo ningún rebozo en decir que los derechos humanos y determinados valores forman parte de una concepción imperial de la ideología en el mundo, que suscribo y que apoyo, como Kipling aprobaba el Imperio británico. Como decía Nietzsche, cuánto dolor, cuánta sangre, cuánto horror han costado todas las cosas buenas. ¿Qué hemos hecho?, horrores, horrores, y de alguna manera seguimos haciendo horrores que quizás comparados con los demás dan la impresión de que no lo son tanto. Pero los trabajadores africanos y los trabajadores orientales en Europa, que evidentemente vienen de un mundo de situaciones infinitamente peores que las que van a encontrar aquí, pero que por otra parte esas situaciones en buena medida han sido creadas con la colaboración, con el apoyo y a veces con una causalidad más que mediana por parte de los europeos.

L. Paramio

Bueno, ¿y eso qué tiene que ver con la unidad de Europa?

F. Savater

Tiene que ver con la comprensión de Europa, yo no digo con la unidad, yo digo con la comprensión de los problemas de aceptación, dentro y fuera, que va a plantear Europa.

S. Clotas

Yo creo que si alguna manera hay de superar los problemas que se han planteado en los Estado-nación históricos, con los turcos, con los marroquíes, con los que quieras, si alguna manera hay de superarlos es la unidad europea. Hasta ahora no hay ninguna decisión, no digo que no la pueda haber en el futuro, porque el futuro no está predeterminado, puede ser complicado, pero hasta ahora no hay ninguna decisión de la Comunidad Europea que no sea favorable a esta filosofía, y que no vaya a resolver estos problemas.

F. Savater

La Ley de Extranjería de todas maneras no es lo más favorable.

S. Clotas

La Ley de Extranjería, sobre la que habría mucho que hablar, yo creo que ahora nos llevaría a otro planteamiento. La Ley de Extranjería es una consecuencia muy importante de un acuerdo, que puede tener como todos los acuerdos aspectos positivos y negativos, pero tiene un aspecto muy positivo: que la persona que venga de donde venga, que entra por España, por Portugal, por Francia, por Italia, tiene derecho a ir a toda Europa. Esto es nuevo, hay un derecho nuevo importante.

L. Paramio

La Ley de Extranjería es una ley española, volvamos a esto, que no tiene nada que ver con el derecho comunitario. El derecho comunitario no prohíbe en absoluto la entrada de ciudadanos extranjeros, los inmigrantes y exiliados políticos en Europa están en unas condiciones absolutamente incomparables a las de otros países del mundo, eso puede explicar por qué se suelen venir a Europa cuando se tienen que ir de su país en vez de irse a Tanzania o a otros lugares.

S. Clotas

Lo que se va a desprender de la Comunidad Europea es mayor facilidad, no para España, para el conjunto de Europa; pensando en países que han sido bastante cerrados a ciertas emigraciones tiene su importancia, esta es la realidad.

R. Blatt

No hay ninguna duda que hay grandes facilidades para pasar de Arizona a México, hay grandes facilidades para pasar de Maryland a Minneapolis.

S. Clotas

Y a Dinamarca y a Holanda.

R. Blatt

No cabe ninguna duda de que Europa es una idea excelente para los europeos. La cuestión es cómo hacemos para combinar este criterio, este principio regulador universalista, del que hablaba Fernando, al que creo Ludolfo también se somete, con la manera que Europa está evolucionando en términos políticos, económicos, en términos reales. Qué tipo de decisión ha tomado Europa en los últimos diez o quince años, qué tipo de posición ha tomado Europa que vaya en contra de sus intereses continentales, a favor de un interés regulativo general. Porque el hecho es que hay una racionalidad nacional a nivel europeo que está funcionando, de eso no me cabe duda; Europa, por ejemplo, estuvo veinte años enriqueciéndose de una manera impresionante, que es una de las razones por las que un uruguayo no va a Tanzania, y, entre otras cosas para que no lo coman los piojos; cierto, el uruguayo va a buscar a Canadá, Suecia, Europa, donde pueda vivir mejor. Un poco el criterio es ese, no hay un criterio de descubrimiento, no hay un rebrote colonial ideológico por parte del Tercer Mundo, pero la gente va a no

morirse de hambre, sobre todo. Pues es cierto: Europa ha conseguido un aumento del nivel de vida que es envidiable incluso para Japón y para Estados Unidos; porque aunque Japón es una potencia económica extraordinaria, a nivel del consumo, nada; y los Estados Unidos tienen problemas de finanzas, aunque también Estados Unidos ha acogido millones de latinoamericanos, que no es exactamente el caso de Europa. Es que hablar como se habla aquí de extranjería en España, estamos hablando de cuatrocientos mil extranjeros, es decir, no tiene extranjeros, este es un país sin extranjeros. Hay toda una mistificación del otro, del extranjero, que recuerda las épocas peores de Europa, específicamente nacionales, y voy a dar un último ejemplo, lo que se refiere a la discusión sobre la deuda: los primeros que hablaron, independientemente de lo que les convenía o no les convenía, de ir empezando a recortarla fueron los japoneses. Los que están teniendo una posición más reaccionaria con respecto a la deuda del Tercer Mundo es Europa (*protestas*). Salvador, tienes razón, España e Italia no, es cierto, España e Italia no; mira, la integración comunitaria está llevando a España e Italia a tener una posición más reaccionaria que aquella que tenían naturalmente como nación. Por ejemplo, España está peleándose en los últimos años por los latinoamericanos.

L. Paramio

Pues los invitados que vinieron de la Comunidad hace un mes a Granada, llegaron a una conclusión completamente distinta. Se fueron los representantes del Grupo de los Ocho absolutamente encantados. Es la primera vez que había un diálogo entre el Grupo de los Ocho y los ministros de la Comunidad; dieron expresivamente las gracias a Paco Ordóñez por lo bien que lo había hecho y...

S. Clotas

Hombre, si prevalecieran las actitudes, por decirlo así, egoístas, insolidarias, de cada uno de los Estados que componen la hasta ahora unidad europea, el resultado sería un desastre, y es una posibilidad que no cabe des-

cartar porque sobre el futuro mejor no descartar nada, pero hasta ahora, y esa es un poco mi tesis reiterativa en esta mesa, las cosas no van así, por tanto es verdad que algunos países que tenemos una relación especial con América Latina mantenemos una determinada actitud, pero esa actitud va mejorando en Europa gracias a nosotros, y hay que pensar que hay que estar en el proyecto en que estamos, al menos la izquierda y los socialistas, en que efectivamente la Europa que debemos construir va a potenciar esas cosas. También existe la otra, es decir, si Kohl y Thatcher se pusieran de acuerdo, no sé cuál sería el resultado, pero no parece que esa sea la verdad de lo que está ocurriendo. Por lo tanto, cualquier futuro es posible, pero atengámonos a lo que pasa ahora. Hasta ahora la realidad no te da la razón, Robby. Por muchas deficiencias que haya, y en este momento nosotros también estamos descontentos, no te da la razón.

L. Paramio

Además, lo que no se puede hacer hoy día es tomar como término de comparación allí donde las relaciones sean más favorables. El problema es que si doce países como España estuvieran a favor de la condonación de la deuda, eso no significaría nada, porque España, doce Españas, pesan poco. El problema es que si la actitud de España dentro de la Comunidad consigue que sea el conjunto de la Comunidad el que modifique su actitud, eso ya pesa. En el caso, por ejemplo, de tratados preferenciales, se llevan cuatro años para conseguir que hayan entrado Haití y la República Dominicana en la Convención de Lomé. Pero ya es el primer objetivo, se ha abierto una línea de cooperación y desarrollo con América Latina, desglosándolo de cooperación y desarrollo en general, que hasta ahora incluía Asia, África y América Latina; ahora ya hay una línea específica de cooperación para América Latina. Bueno, son pocas cosas pero son las que se han podido ir haciendo. Si eso se consigue, el resultado de que lo haga la Comunidad Europea, y que no sea simplemente España, la diferencia es totalmente cualitativa. Yo volvería además un poco al tema inicial, que era cuál es el proyecto de Europa. Si era esta Europa de los Doce, cerrada, viviendo hacia adentro o si era otra cosa.

Yo quería señalar dos diferencias fundamentales entre el modelo social europeo y los otros, que en este momento aparecen como modelos con cierta capacidad de atractivo. Volviendo al ejemplo de América Latina, en América Latina hay una cierta fascinación por la cuenca del Pacífico. Entonces el problema de la cuenca del Pacífico, como también decía Fernando, es que si todo fuera como la cuenca del Pacífico el mundo quebraría, porque como el modelo del Pacífico se basa en exportar mucho más de lo que se consume, todos tendrían que exportar muchísimo más de lo que consumimos y nadie consumiría, con lo cual habría que tirarlo todo al mar; el modelo de la cuenca del Pacífico es un modelo de exportación, basado en un consumo interno muy bajo. El modelo norteamericano durante la gloriosa era del presidente Reagan se ha basado, como todo el mundo sabe, en consumir mucho más de lo que se produce, cosa que ahora se traduce en la deuda externa. Tampoco parece un modelo muy recomendable. Europa en este viaje tiene un modelo que es mucho más tratable, es un continente que produce mucho y exporta, que al mismo tiempo importa mucho y consume, y básicamente vive a la altura de sus posibilidades; consume mucho porque produce mucho y exporta mucho e importa mucho, pero ni está en grandes deudas exteriores, ni es monstruoso acreedor que vive a costa de lo que exporta, pues no, tiene una posición decorosa, como una familia honrada.

R. Blatt

No, estoy completamente de acuerdo con lo que él dice menos con un pequeño punto, y es el problema del concepto del valor. Se habla del consumo, se habla de producción, todo eso está resumiendo que hay un sistema de valores que está definido por una serie de estructuras de artificio, como dirías tú, Fernando, que no se discute, y que corresponde a un cierto orden institucional, del comercio, de las negociaciones, pero, en realidad, el concepto del valor incluye una serie de cosas que no están cuantificadas de esa manera. La cuestión es hasta qué punto Europa misma no está viviendo la crisis de ese concepto de valor si es que esa Europa burguesa, tranquila, bien ubicada, alemana, en la cual no gastas más de lo que ganas, por lo cual es importante que trabajes mucho más

para poder gastar justamente eso que ganas, pero es imposible también consumirlo durante el trabajo, o consumirlo de la misma manera en que se trabaja. Estoy tratando de agregar un factor que hace justamente ese tipo de responsabilidad de que estás hablando es mucho menos interesante que la tiene como la presentas tú; y quisiera agregar, de las cosas que hay que negociar es justamente ese concepto de valor también, no solamente hay que negociar valores en términos de esa filosofía de valores, sino que hay que negociar qué es el concepto de valor, renegociar ese concepto.

L. Paramio

Fíjate ahora la situación en Europa, justamente se empieza a discutir el sentido de la existencia dedicada únicamente al trabajo, y todos los programas que empiezan a apuntar como programa de futuro hacen hincapié en la necesidad del tiempo libre, de

empezar a considerar trabajo el trabajo no remunerado, de la necesidad del ocio creativo, de la necesidad de volver al valor de uso en términos marxianos, del equilibrio ecológico como compatibilidad con el crecimiento. Entonces eso, estamos cerrando una etapa de la historia de Europa también, al mismo tiempo que se ha acabado la idea del crecimiento a cualquier precio. Se han acabado los años sesenta, definitivamente, en los ochenta. Ahora se está asistiendo realmente a un cambio de modelo de sociedad; el modelo de sociedad que se apunta, la Europa unida, no es el de los años sesenta, no es el de la guerra fría de los cincuenta. Parece que fuera el de los noventa, una Europa distinta, con una nueva reducción de la jornada de trabajo, con derechos sociales muy reforzados, aunque no le guste a la señora Thatcher.

F. Savater

Yo estoy de acuerdo con lo que dice Ludolfo, en cuanto es el ideal a que vamos; de lo que no estoy tan seguro

es de identificarlo ya con la realidad, como él.

L. Paramio

Yo no quería hacer eso tampoco, lo que estoy diciendo es que a lo que queremos llegar es a eso.

F. Savater

Sí, pero todavía hay una distancia y estoy cantando mi canto del cisne porque me voy; quiero hacer una serie de objeciones; que a veces, digamos, no podemos resolver nada a golpes de repetir el catecismo del ideal, sino buscar qué es verdaderamente lo que en las prácticas actuales está impidiendo eso. Pues claro, es verdad, en la superación de la idea del trabajo como pura producción y empezar a pensar en un trabajo, creación, reparto y no sé qué; todo eso está muy bien, pero lo

que a mí me parece más útil es pensar en qué sentido un determinado aumento del paro impide la realidad del esquema; o determinados bloques nacionalistas; hasta qué punto el nacimiento de la xenofobia, como en las elecciones en Berlín, están indicando que la presencia del otro no es mirada con esta, digamos, simpatía que podemos sentir nosotros. Me parece que repetir, creo que es valioso, lo digo sin ninguna ironía, el esquema de lo que se busca o de lo que se quiere, a más o menos medio o corto plazo, como ahora decía Ludolfo; también habría que analizar qué es lo que de hecho está impidiendo el dar pasos hacia eso.

S. Clotas

Es verdad lo que dice Fernando, es verdad que hay inconvenientes que son muy claros, pero mira, en ninguno de los otros países o zonas punteras que hay en el mundo se están planteando utopías o nuevas libertades como se están planteando en Europa.

La ampliación problemática

El mismo soleado mediodía de junio. A los postres, ya tardíos, se despide Fernando Savater y, pocos minutos después, llega Fernando Claudín. El resto de los comensales es el mismo —Ludolfo Paramio, Roberto Blatt, Jon Juaristi y Salvador Clotas, además de los moderadores— pero, agotado, aunque sin duda abierto, el tema de la Europa que queremos y sus problemas, se cambia de tercio: la conversación basculará hacia la ampliación de

Europa por la vía del Este, y más especialmente, hacia los cambios que se apuntan en la Unión Soviética, un mundo que Fernando Claudín conoce especialmente bien, y unos cambios que, en el verano caliente y largo, confirmarán su rostro, pero que ahora, en estos días de junio, todavía no están tan claros para los profanos. Abre el tema Ludolfo Paramio.

Ludolfo Paramio

El problema que tenemos en este momento es que no es nada evidente que sea la Europa natural. Podemos pensar que Europa es hasta la Unión Soviética, y si se mete la Unión Soviética te vas hasta el Pacífico. El proble-

ma es que nadie sabe qué va a pasar con la Unión Soviética. En este momento, hacer cualquier diseño de futuro que hable de cuál podría ser una Europa completa, qué sería esa casa común europea, es moverse realmente sobre un terreno movedizo. No sabemos lo que va a pasar con la Unión Soviética. Un paralelismo que oí por primera vez hace cinco años, y me

pareció un poco traído por los pelos, ahora es completamente evidente. La Unión Soviética es como el imperio turco, el imperio Otomano. Sí, ha estado en su momento de mayor gloria militar ocultando una decadencia interna profundísima, y de pronto renuncia al poder militar y... cómo sabemos qué va a salir de ahí, que se va a integrar en Europa y qué va a pasar.

Lo único que podemos decir es que Europa, la comunidad, debe tener capacidad de atracción, y de integración para los países de la Europa del Este o del centro de Europa; que Europa debe tener también una capacidad para ser polo de referencia para Moscú, pero no sabemos nada más. Se puede decir que hay que apostar por el triunfo de la *perestroika*, que no se pue-

de jugar doble juego, como pretende el presidente Bush; se puede decir todo ese tipo de cosas, pero no se puede saber qué va a salir de ahí, y consiguientemente, qué papel va a jugar la Comunidad Europea respecto a lo que salga de ahí. Buenas voluntades, pero poco más.

Letra Internacional

Yo creo que la palabra la tiene el señor Fernando Claudín que además tiene datos de especialista.



Fernando Claudín

Es que en lo único que acabo de oír al gran maestro, estoy muy de acuerdo con él. Esto de la casa común europea se puede ver de dos maneras diferentes, una relación de vecindad que quiere decir que Europa debe ser una Europa unida, sea Europa Occidental sólo, sea una Europa Occidental ampliada con Hungría; el embajador húngaro me acaba de decir que ellos quieren entrar en la Comunidad Europea. Pero lo que eso significa, de momento, no se puede saber ni siquiera por los que han intentado tener las mejores relaciones posibles. Estrechar la colaboración económica, las relaciones políticas, culturales, y todo eso, no hay duda ninguna, yo creo que para nosotros, los occidentales, esa debe ser nuestra preocupación.

Letra Internacional

Quieres decir, nuestro mercado.

F. Claudín

No solamente nuestro mercado: los países centroeuropeos forman parte de

nuestra cultura, no hay duda ninguna. Otra cosa es si lo que hay detrás de la *casa común europea*, la consigna de Gorbachov, es crear una especie de comunidad, como empiezan a decir algunos especialistas de cuestiones europeas soviéticas, revistas y tal. Una especie de comunidad que vaya del Atlántico al Pacífico, en cuyo caso ya no sería, evidentemente, una comunidad europea, sería una comunidad euroasiática. Eso segundo significaría crear una unidad política que se enfrentaría con Estados Unidos o que le disputaría a los Estados Unidos la hegemonía mundial, y dentro de la cual, a pesar del desarrollo económico superior de Europa occidental, no se sabe quién iba a tener ahí la hegemonía, sobre todo en la hipótesis de que eso implicara un tipo de integración económica que permitiera desarrollar lo que es la URSS, cuyos recursos naturales son enormes.

Todo eso está muy bien, pero el problema es qué tiene que ver con la identidad europea. Si lo que queremos es crear una Europa económica, política, cultural, que juegue un papel mundial y que tenga buenas relaciones con la Unión Soviética y los Estados Unidos y con el resto del mundo, ese proyecto, la casa común europea entendida de esa manera, no corresponde, es otra cosa.

Letra Internacional

O sea que necesitamos que los rusos sigan siendo los otros.

F. Claudín

Luego pueden ocurrir muchas cosas; como comentaba antes Ludolfo, el proceso de la *perestroika* nos está sorprendiendo a todos, por lo menos a mí, que sigo muy atentamente y muy al día todos los acontecimientos. Lo que ha pasado en las elecciones últimas me ha sorprendido, porque se podía esperar que esas elecciones fueran favorables a la *perestroika*, pero que los candidatos del aparato del partido fueran derrotados de manera aplastante y no sólo en Moscú, donde el caso Eltsin podía tal vez configurar algo, sino en Leningrado, Kiev, etc., es una cosa realmente inaudita. El otro día estuve

hablando con un historiador soviético y me decía: antes de las elecciones se estaba un poco escéptico sobre qué posibilidades habría de poder influir realmente. Después de las elecciones el comentario dominante es: sí podemos. Ahora va a haber unas próximas elecciones para los *soviets* de las repúblicas regionales. Claro, ésto es una bola de nieve y lo que está ocurriendo con la reunión del congreso de diputados del pueblo es eso; este historiador me hizo una descripción de las diferentes corrientes ideológicas y políticas. Decía: hay los liberales (él los menospreciaba un poco, porque se considera muy izquierdista), cuyo líder indiscutible es Sajarov; luego están los populistas, que no se sabe muy bien qué son; hay el partido ecológico, que tiene mucha importancia; hay el partido nacionalista, que va a jugar un papel enorme, porque los Bálticos van a tener más de ochenta diputados, y van ya con un programa muy definido. En el fondo lo que quieren es la independencia, pero como saben que en estos momentos es imposible, lo que van a proponer es una Confederación: la nación rusa es una Federación; luego hay los neostalinistas. Dentro del nacionalismo hay los nacionalismos periféricos, que cada uno es un partido, y luego está el nacionalismo ruso, un nacionalismo del más viejo estilo; luego hay los neoleninistas, etcétera.

Salvador Clotas

Yo creo que lo que cuenta Fernando es muy interesante, y que está muy relacionado con lo que hablamos, pero yo, antes que llegara Fernando, me he expresado como gradualista. Creo que Europa tiene primero que consolidar su proyecto de los Doce y superar el reto del Acta Única antes de plantearse ampliaciones; yo creo que de todas maneras hay lo que yo llamaría un camino natural, que va sobre todo a los países de la EFTA, y a los países del centro de Europa, como Austria, y que resulta difícil entender a Europa sin ellos. Y luego está el problema de las relaciones de Europa, y yo también entiendo, como decía Fernando, y creo que también lo decía Ludolfo, que el problema del Este, de la Unión Soviética, es un problema de relaciones, que además es muy difícil de definir hasta que sepas lo que pasa en ese mundo. Yo ahí me atrevo a decir una cosa que seguramente es provocatoria, y la digo tal vez porque

es provocativa. Yo creo que puestos en el terreno de las relaciones más que en el de las ampliaciones, quizá Europa, por su propia historia, por el propio contenido cultural, tiene que resolver, yo diría incluso antes, el problema de su relación con el Mediterráneo y con Latinoamérica. Es un antes muy relativo, pero al menos es tan urgente o más, aunque geográficamente está más despegado. Pero yo creo que es importante que resolvamos claramente el problema de nuestra relación con Latinoamérica y con el Mediterráneo. Yo casi daría una prioridad. Yo llamo el Mediterráneo a aquel conjunto del Mediterráneo no integrado en la Comunidad Europea, incluso el norte de África, porque los países europeos, Francia, Grecia, Italia, España, tenemos también relaciones históricas muy importantes con el sur del Mediterráneo.

Jon Juaristi

Estaba pensando en el proyecto nacionalista vasco, el proyecto de la gran Vasconia. Es una reivindicación irrenunciable la incorporación de Navarra y el País Vasco Francés. Yo creo que aquí seguimos hablando de fantasmas, todavía. Vamos a hablar de la Europa posible, de la Europa de los Doce. Lo que queda al Este de esa línea de Trieste a Koemigsberg, es una zona de nacionalismos, y los hay también dentro de la Unión Soviética. Me temo que al final, muchos de ellos se llevarán el gato al agua, es decir, que si el proceso de la Unión Soviética hasta ahora sigue unas pautas semejantes a las del Imperio Otomano, pues bueno, lo previsible es la descomposición de la Unión Soviética en un montón de repúblicas independientes a medio o a largo plazo. Vamos a ver, el objetivo de esos países es fraguar unos estados nacionales homologables a los del oeste de esa línea. No hay en ellos un deseo generalizado de integración en esa Europa supranacional, como no hay en los navarros deseos de integración en la comunidad vasca, por razones muy distintas. Entonces por qué no volvemos a centrar el asunto en la Europa de los Doce, y sobre todo en lo que planteaba Salvador al principio, digamos, en la dimensión cultural de la Europa de los Doce, es decir, qué tipo de cultura va a decantarse finalmente, es decir, cuál va a ser la cultura europea.

Roberto Blatt

Fernando Savater, en un par de artículos, había hablado de que quizá la mejor referencia era la Mitteleuropa, pero yo creo que Fernando se volvió a interesar por la Europa central, esa Europa musiliana por su lado extraterritorial. Fernando mismo ha intentado en un artículo, justamente para combinar ese principio regulador no geográfico, no territorial, con ese proyecto territorial que sí me interesa por lo menos tanto como a tí, y que en principio nos interesa a europeos más o menos marginados como nosotros, de alguna manera: familia austríaca, extracción judía, Uruguay, la fascinación por el proyecto europeo, la Suiza de América.

L. Paramio

Ciudadano del mundo, mucho mejor.

R. Blatt

Es cierto, justamente es el problema; en Uruguay, el día en que dejamos de ser suizos de América, dejamos de ser ciudadanos del mundo también; es decir, hay una condición de la ciudadanía que requiere que pertenezcas a aquello de que somos depositarios; a esa compañía que imprime los carnets de ciudadanía. Y eso es europeo. Pero justamente, Fernando se refirió en una serie de artículos a eso. Fernando Savater trató de hacer combinar esa Europa de los Doce, esa Europa territorial, política, real, con proyección de futuro, con todas esas características que ustedes le han dado, con ese principio un poco definido por la Europa central de Oscar Krauss, de Musil, de Kafka, de Rilke, de la escuela de Praga, que a veces se opuso a la escuela de Viena. Pero lo extraordinario de ese proyecto tan culturalmente europeo es que era un proyecto no territorial, era el proyecto que en realidad venía a ser la crítica al proyecto territorial europeo, es más, es un proyecto que fue gestado en una sola Europa que llegó tarde al colonialismo; porque el Imperio austro-húngaro, a lo sumo tuvo una relación colonial interna en esa miscelánea de naciones que incluyó, pero que gente como Musil lo que hi-

cieron es justamente refutar el proyecto austro-húngaro, hasta el punto que Musil dice: lo más importante es la referencia del Imperio austro-húngaro cuando en realidad no hay austriacos, porque los austriacos se llaman austro-húngaros y los húngaros se llaman húngaros. Wittgenstein lo explica, todo eso que Europa orgullosamente toma como referencia para ese proyecto regulador, no es el proyecto que se está gestando, porque el proyecto aquel era un proyecto antiterritorial, eso es lo interesante. Entonces el problema tuyo, Salvador, no es un problema de quién está más cerca, quien está más lejos. Bueno, está el tema del norte de África que está cerca, América Latina seguro que está cerca, pero está muy lejos... En un esquema de familiaridad, de afinidad a lo Wittgenstein: éste es primo de éste, es tío de éste, de repente encontraríamos que Grecia no tiene que estar en el proyecto europeo, que de repente Portugal tampoco, y que de repente Uruguay y Argentina sí, sí, si las afinidades fueran tomadas en serio, según; entonces este mapa es el mapa de otro proyecto distinto del que estamos hablando, eso es lo que parece, y sin ninguna duda, Checoslovaquia y Hungría tendrían que haber estado desde el principio, ¿no?, como socios fundadores.

F. Claudín

Pero el problema es que ése es el proyecto irreal, ideal, en el sentido de que es una idea cultural de Europa que es muy legítima, y que es real además. Como tal idea cultural es real; en ese caso no sólo Uruguay es europeo, Estados Unidos es europeo, puesto que son las emigraciones europeas, eslavas, centroeuropeas, etcétera, las que han hecho Estados Unidos. La cultura europea de Estados Unidos no es menor que la influencia que ejerce la cultura europea en la cultura rusa, por ejemplo. Pero yo creo que hemos pasado de una etapa a otra, y que tal vez no somos muy conscientes. Antes podíamos cultivar nuestro jardín, Europa occidental, porque el mundo alrededor era inmóvil, Europa del Este era inmóvil y nadie podía pensar hacer cinco o seis años que todo eso se iba a poner en movimiento. Pero se ha puesto, independientemente de nuestros proyectos, de nuestros deseos y nuestras especulaciones. Se ha puesto en movimiento y quieren entrar en Europa occidental, quieren formar parte

con Europa occidental de lo que ha sido la Europa tradicional.

J. Juaristi

Quieren entrar en Europa o quieren asimilar sus sistemas a lo que era la Europa antigua, premoderna.

F. Claudín

Quieren recuperar sus raíces, pero quieren recuperarlas en las condiciones actuales, es decir, que se incorporan a esas tradiciones culturales introduciendo la dimensión política y económica, porque lo que ha separado a esa Europa cultural de la Europa occidental, han sido factores políticos y económicos, un nuevo sistema económico, un nuevo sistema político. Como ese sistema político y económico está en crisis, naufraga, el problema de la dimensión política y económica, de la economía de mercado para decirlo entre nosotros, se coloca en primer plano. Con los países del centro de Europa, no hay ningún problema para nosotros, en la medida que estos sistemas, independientemente de que la parte del Estado sea mayor o menor en una nueva economía mixta, se aproximan al sistema económico y político europeo. Claro que son países que están dentro de una alianza internacional diferente; solamente en la medida en que ese bloque se disgregue, o que dentro de él adquieran una cierta autonomía, tipo Finlandia por ejemplo, el problema de la incorporación política económica de estos países a la Comunidad Europea, o a la Comunidad ampliada, o algún sistema de asociación como la Comunidad Europea, se convierten en problemas reales. Es que eso es lo que está ocurriendo. Estoy de acuerdo con lo que decía Salvador, el problema Norte-Sur, el problema Mediterráneo es muy importante, pero el otro problema es lo que tenemos ahí, independientemente de nuestra voluntad.

Letra Internacional

Y si ellos tienen que soltarse del Pacto de Varsovia, ¿qué pasa con Europa y la OTAN?

F. Claudín

Claro, ahí está el problema. Es que esa aproximación entre las dos Europas, entendiendo ahora por Europa, Europa occidental y la Europa central, la Europa avanzada que decía Kundera, solamente es concebible en la medida en que haya una autonomía de ellos respecto del bloque soviético de la Unión Soviética, y una autonomía nuestra respecto de Estados Unidos. Se puede concebir un periodo de transición, en que la autonomía vaya desarrollándose aunque los bloques sigan existiendo, y en una perspectiva final en la medida que la *perestroika*, sobre todo en la Unión Soviética, llegue hasta sus últimas consecuencias, por una desaparición de los bloques, que desaparecen los enemigos de un lado y de otro y por lo tanto...

Letra Internacional

¿Pero tú crees que la *perestroika* haría desaparecer los enemigos?

F. Claudín

Va en esa dirección la *perestroika*. En la prensa soviética se dice que el problema es la desaparición del enemigo, refiriéndose al enemigo americano. Y aquí hay tantos comentarios, que la Alianza Atlántica se encuentra ahora ante el problema de que desaparece el enemigo, el otro enemigo.

Letra Internacional

Como dice en broma Miguel Angel Molinero, el ruso se ha rendido.

F. Claudín

No, no se ha rendido, es un cambio de status, es decir, la *perestroika* no va a

una rendición de la Unión Soviética ante los americanos, ni a un debilitamiento de la Unión Soviética. El objetivo es el contrario, tirar el viejo sistema y crear uno nuevo que haga más fuerte el Estado soviético, a lo mejor sin llamarse soviético, no sé. Pero en fin, posiblemente se llamará soviético porque la idea es dar todo el poder a los soviets, y conservar esa matriz que puede tener un contenido muy diferente del actual. Entonces, el problema es que eso no va a debilitar a la Unión Soviética, al contrario, la *perestroika* nace de la conciencia del debilitamiento interno de la Unión Soviética, y, por lo tanto, de su debilitamiento exterior también, como superpotencia militar. La *perestroika* a lo que tiende es a crear un nuevo Estado soviético, digamos, utilizando el término soviético, más sólido, más apoyado en el pueblo, más democrático, etc. etc. Pero eso mismo quiere decir que desaparecen una serie de factores que configuraban al Occidente como el enemigo. Porque significa una crisis de toda la ideología soviética, que decía que el mundo está dividido en dos sistemas antagónicos, irreconciliables, y que la perspectiva es la victoria del socialismo, esto es, la expresión de la lucha de clases a nivel internacional, etc., ¿y ahora qué dicen?, no, los intereses de la humanidad están por encima de los intereses de clase. La Unión Soviética debe integrarse en la comunidad mundial, la Unión Soviética y su política exterior debe poner en primer plano la colaboración a la paz, etcétera. Entonces desaparece el enemigo exterior y, por lo tanto, también para nosotros, desaparece el enemigo interior. Es un proceso, no es una cosa que ocurra de la noche a la mañana. El problema es tener una política dentro de ese proceso. Yo creo que ahora lo que está sucediendo es que cada Estado europeo tiene una política en relación con ese proceso. Los alemanes están disparados en ese sentido. Hablan de la casa común, etcétera, porque responde a sus tradiciones, responde a su posición hegemónica económicamente, y porque, una cosa muy importante, que no se suele decir, es que la *perestroika* en Hungría, en Checoslovaquia o en Polonia, es la recuperación de la identidad nacional, mientras que en Alemania del Este es la pérdida de su identidad. Si la Alemania del Este se democratiza e introduce el mercado, está planteado un problema que no es para los alemanes sólo, es para todos. El problema de la reunificación alemana, que se consideraba para un futuro imprevisible o indeterminado, se convierte en inmediato. La *perestroika* triunfa en todos los países del Este. Se resiste el aparato

de la República Democrática Alemana, porque significa su pérdida como tal. En Hungría el partido comunista va a quedar a lo mejor minoritario, pero bueno, es Hungría. En Alemania del Este no.

J. Juaristi

Vamos a ver, el motor de la integración europea, la Europa de los Doce, es justamente el cansancio de las limitaciones del nacionalismo, pero por lo menos uno de los motores fundamentales de la *perestroika* son precisamente las reivindicaciones nacionalistas de algunos países. La búsqueda del alma nacional y todo lo demás, con la posibilidad de integrarse en espacios económicos, más amplios si se quiere, pero manteniendo ante todo una identidad nacional que les ha sido negada o que ha estado por lo menos vetada. El problema es en qué Europa pensable podían integrarse los países del Este y la Europa de los Doce, etcétera. Si el modelo cultural de esa Europa sería de tipo hegeliano, es decir, un mosaico de nacionalismos, o esa cultura supranacional, el sueño Ilustrado. Los soportes sociales de ese proyecto cultural europeo, universalista, antinacionalista, desaparecieron en su mayor parte con la guerra. Después no ha quedado nada, ha quedado la mala conciencia de Europa occidental. Mi problema es qué cultura sería pensable para esa Europa digamos utópica que integrase no solamente a los Doce, lo que he llamado hasta ahora la Europa posible, sino también a los países del Este.

F. Claudín

Me pregunto si ésa es una cuestión bien planteada, es decir, si se puede pensar cuál va a ser la cultura europea en una perspectiva de desarrollo europeo.

Creo que hay que tener muy en cuenta que la dinámica de la economía y de la política son muy diferentes del tiempo de la cultura. Tú puedes proyectar...

R. Blatt

¿Hasta qué punto un principio europeo puede definirse de acuerdo a un concepto de valor que está periclitado? Bueno, todo es discutible, lo que no es discutible es el concepto de valor a través del cual se estructura todo.

F. Claudín

Es que de lo que estamos hablando es del proceso anterior, de la formación de la cultura europea a lo largo del tiempo, por lo menos desde el Renacimiento hasta ahora, que ha cristalizado también en un cierto sistema económico y político. Pero ahora de lo que estamos hablando es de la proyección hacia el futuro; entonces, es en relación con eso que yo digo que los tiempos son diferentes, que tú puedes planificar el Acta Unica europea, las fases diferentes del Mercado Común, etcétera, puedes planificar en cierta medida los pasos políticos, incluso con años, pero el desarrollo de la cultura, de esa comunidad económica y política, ¿cómo la planificas? No se puede planificar de ninguna manera.

Letra Internacional

Fernando, ¿tú no crees que el otro, el sistema socialista, es un sistema igualmente europeo?

F. Claudín

¿Dónde nace ese sistema? No nace en Praga, ni en Budapest, ni en Varsovia, ni en Inglaterra. No nace en ninguno de esos sitios, el sistema del Este quiero decir. Nace en Moscú.

L. Paramio

El señor Marx fue europeo, fue un judío europeo, pero la tradición sovié-

tica es evidente que viene de la rama eslava.

F. Claudín

Quien es derrotado en la Revolución de Octubre es el marxismo europeo, quien vence es el marxismo de Lenin, que está muy influido por el populismo ruso.

R. Blatt

Es cierto: como decía Fernando Savater, que hay un límite de hasta cuánto tiene que asumir el europeo la responsabilidad política que le corresponde a él. Estamos de acuerdo en que hay un límite de hasta qué punto el europeo tiene que asumir a los dictadores como Marcos y Pinochet. Pero hasta dónde lo que nosotros vemos como esencia no será una proyección colonial; el eslavo aprende a verse sobre la proyección colonial que tiene sobre sí mismo; es decir, lo que nosotros vemos como ese eslavismo extraño es una forma de la proyección colonial europea. Los revisionistas alemanes de Berlín dicen que en realidad no sólo el marxismo-leninismo es ruso y eslavo y horrible, sino inclusive Hitler no es más que un vendaval eslavo, nórdico, terrible e impensable... hasta por ahí hay un juego de reflejos importante. Aunque es cierto que el marxismo tiene mucho que ver con el *narodnaia* y todo eso, tampoco es un fenómeno puramente eslavo.

S. Clotas

La Europa de los Doce se hace sobre los países que vencieron a Hitler, y España y Portugal no entraron en gran manera por razones políticas.

R. Blatt

Pero tampoco podemos decir que el real marxismo-leninismo es un fenó-

meno oriental y horrible, eso tampoco. La Unión Soviética y el mundo eslavo han vivido las proyecciones europeas de formas muy deformadas y todo lo que se quiera, pero de alguna manera son parte de ese Interland cultural-político, eso no se puede negar.

L. Paramio

Pero es la manera en que lo son. Son el sueño deformado de la razón occidental, pero lo forma una visión completamente eslava, tanto la construcción de la Gran Rusia de Stalin como de la propia idea de la emancipación. Eso, desgraciadamente, no son como los occidentales, que hubieran tomado otras herramientas conceptuales. Fue don Vladimir, en vez de Carlos Marx.

S. Clotas

Podríamos llegar al absurdo Roberto, porque entonces China también sería Europa, también está en la revolución china la inspiración marxista, como, por otra parte, ya hemos dicho antes que efectivamente el continente americano, tiene algo que ver culturalmente con Europa, entonces podríamos llegar al absurdo de decir, Europa es el planeta, y ya todas estas conversaciones sobran.

R. Blatt

Lo que no quise decir antes lo voy a decir ahora, a riesgo de decir una barbaridad, pero es que la perspectiva planetaria es la perspectiva europea.

No se puede pensar planetario si no se piensa europeo, eso es un hecho.

Hablábamos antes del problema de fronteras, y lo más importante del tema Europa para mí es justamente cómo se piensa resolver. Yo creo que Europa misma ha creado todos los antidotos para sus propias locuras, y ahí volvemos a la gente que nos gusta, a Mussil, a Kafka, a toda esta gente, es decir, a toda la gente que ha pensado una Europa que no es territorial. Pero por supuesto que la política no puede ser territorial; y por supuesto la política no puede ser no territorial, bueno: pero es muy importante tenerlo en cuenta, por lo menos nosotros, que estamos gestando un mito, y Europa está gestando un mito. Por eso, conjuntamente con el proyecto europeo, que gozamos todos, los más y los menos europeos, aparecen fenómenos como que junto al viejo enemigo, al enemigo ideológico, integrado, que es el enemigo del bloque soviético, aparece un nuevo enemigo, el enemigo visceral: es el fracaso del alter yo, es el hecho de que aquellas mismas zonas eran consideradas paradisiacas y prometidas por Europa, se convierten ahora en las zonas terribles, miserables e infernales. Que es el Perú de Alan García, y es el Irán de Jomeini y siguen siendo proyecciones nuestras, y digo nuestras porque en realidad mi formación de uruguayo es europea, a mi me obligaban a leer quince minutos textos en letra gótica de Herder y Heine, en alemán, naturalmente, antes de comer. Lamentablemente, yo lo que creo que lo que ha pasado en los últimos años es que se está sustituyendo la imagen del enemigo soviético, qué se yo, por otra clase de enemigo, un enemigo infernal, en la pobreza, en la miseria.

F. Claudín

Pero fíjate Roberto, si nosotros estamos diciendo las cosas crudamente

por crear un estado euroasiático, eso estaría más en contradicción que la idea de crear una comunidad europea de dimensión europea, verdaderamente abierta a todas las otras culturas, y en una línea de colaboración económica y política con el resto. El problema es que nos encontramos ahí con un hecho geopolítico que es un estado que no es un estado europeo solo, sino que es asiático; cómo integramos ese hecho enorme, que no es un pequeño estado, es el más grande del mundo, cómo lo integramos, pues bien, yo creo que la manera de integrarlo es decir: vamos a construir Europa con los que no hay ninguna duda, no solamente que son europeos, sino que son estados europeos, en una línea de colaboración cada vez más estrecha con ese mundo europeo asiático, con Estados Unidos, con América del Sur, con el Norte de África.

L. Paramio

¿Os acordais de aquello de Marx de cada generación plantea los problemas que pueden resolverse? realmente nosotros estamos planteando una serie de problemas que no pueden resolverse. Seguramente no tenemos por qué plantearnos el problema de cuál va a ser la relación de la Comunidad Europea, tal y como ahora lo concebimos con lo que salga de la Unión Soviética dentro de cinco años. Podemos plantearnos lo que se puede hacer ahora, porque más o menos está ahí. Entonces parece muy claro que eso, los países de tradición europea más clara, Hungría, Polonia —que no es que sea muy europea, pero que tampoco es muy eslava—, Austria, que no es del Este, Checoslovaquia..., entonces ahí parece que hay eso, las proyeccio-

nes de la comunidad tal como existe, que pueden ser hechas hacia Turquía, hacia el Magreb, hacia esos países del Este. Hay un problema en América Latina que evidentemente es diferente; habría que pensar una forma de integración de América Latina que permitiera una relación de comunidad, y ahí está el problema del fracaso del ideal bolivarino, que parece que se arrastra. Pero hay una cosa de la que tú dijiste que parece estás más enterado: vamos a utilizar la cultura europea como una coartada, o como un patrimonio que significa que tenemos cosas en común, a partir de las cuales nos podemos empezar a mover. Yo creo que la definición de la Comunidad Europea no es en función de la cultura común. La era común es algo que se comparte, que permite valores de referencia común, pero yo creo que lo que más une a la comunidad es una vez más la gran guerra. Igual que en España hubo una transición democrática, porque había habido una guerra civil, a la que nadie quería volver, en Europa hay una comunidad europea porque hubo una gran guerra civil europea, a la que nadie quiere volver. Porque se ha ido perdiendo la mala conciencia sobre los derechos humanos y las libertades, por lo que se ha ido dejando esa auto-flagelación de la izquierda europea, de pensar que Europa vivía mejor porque vivía a costa de otros y se ha empezado a valorar el proceso por el que se ha llegado a la Europa común. Entonces, bueno, unidos, sin guerras, basándose en la integración económica, el respeto de los derechos humanos, y el afianzamiento de la democracia, tenemos una potencia que nadie puede discutir. Antes por aquí alguien decía que Europa no es aún una potencia, Europa no debe llegar nunca a ser una potencia, por definición, sino lo que tiene que ser es un punto de referencia, un foco expansivo dentro de la actual comunidad de naciones, que tiende a modificar el mapa de la comunidad de naciones, pensando en última instancia no en un estado euroasiático, sino en la comunidad mundial, en el imperfecto estado kantiano.

BOLETIN DE SUSCRIPCION

LETRA

INTERNACIONAL

TARIFAS 4 números

España 1.600 ptas.
Europa 2.300 ptas.
América 4.000 ptas.

Nombre _____

Dirección _____

Ciudad _____

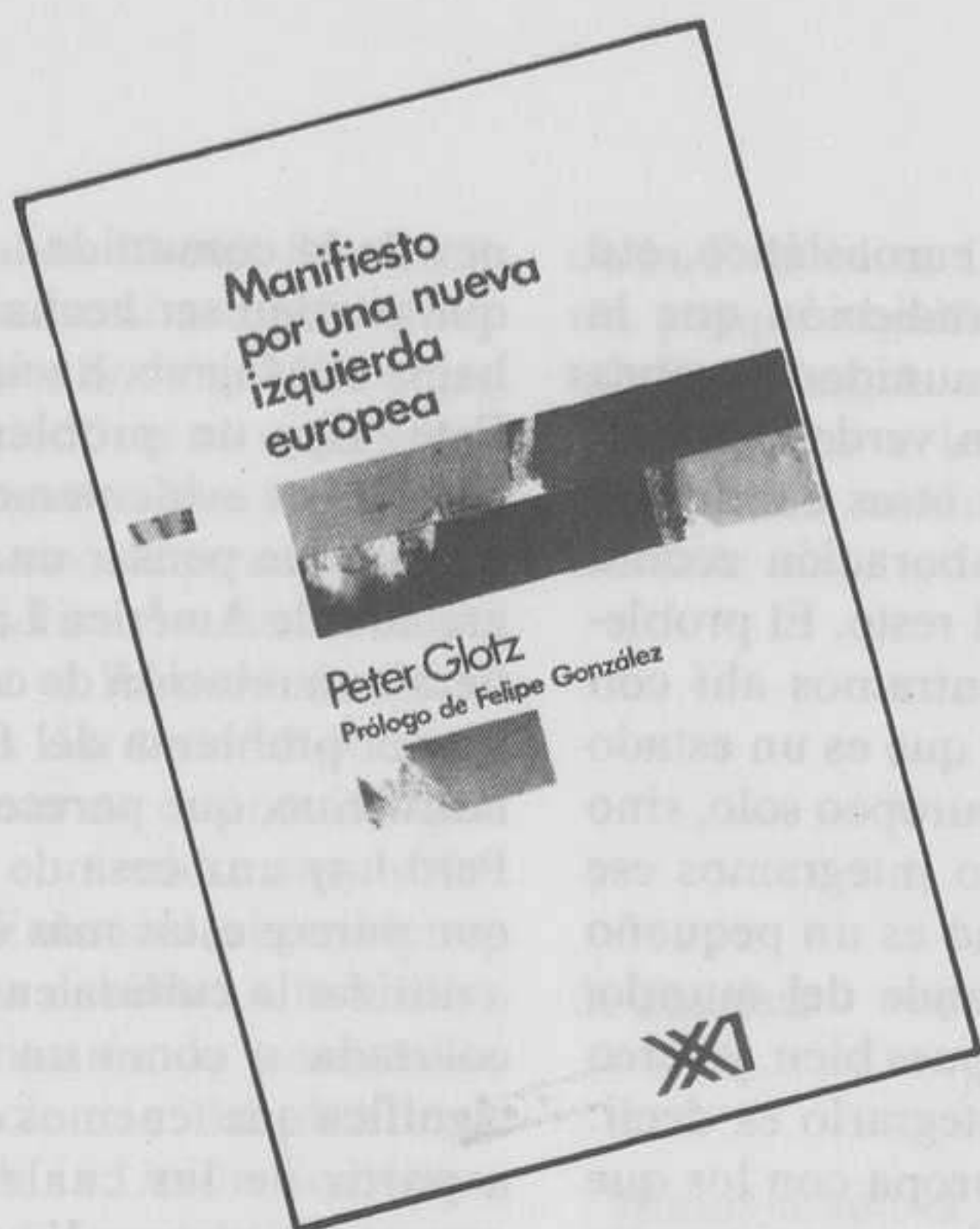
Suscripción a los números

Forma de pago: Adjunto talón bancario Giro postal n.º: _____

MANIFIESTO POR UNA NUEVA IZQUIERDA EUROPEA

Peter Glotz

Prólogo de Felipe González



91 págs.

540 ptas. (IVA)

«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



siglo veintiuno de españa
editores, s. a.

Michael Anderson
Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)

Eduardo Galeano
Nosotros decimos no. Crónicas (1963-1988)

José Luis García Delgado (comp.)
El primer franquismo. España durante la segunda guerra mundial. V Coloquio de Segovia

William V. Harris
Guerra e imperialismo en la Roma republicana

Gareth Stedman Jones
Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)

William H. McNeill
La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d.C.

Ludolfo Paramio
Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo

Ken Plummer
Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanístico

Francisco Villacorta
Profesionales y burócratas. Estado y poder corporativo en la España del siglo XX

Repudio y mutilación

El espejismo europeo

Víctor Gómez Pín

En la Barcelona de una infancia marcada por la indigencia, mientras miles de pequeñas empresas agonizaban, los parados buscaban refugio nocturno en las escaleras de la boca del metro, y en las estaciones de Francia y del Norte los guardias municipales o civiles, acogían a los inmigrantes del *Sevillano* (Málaga — Algeciras — Córdoba — Barcelona) y del *Shangai* (Vigo — La Coruña — Monforte — Barcelona) instándoles a regresar aquella misma noche, gratis ciertamente, a sus puntos de origen... en los estertores de la ideología económica paternal—proteccionista, el Comisario Ullastres justificaba en la Cámara de Comercio los desgarros del *Plan de estabilización* con la exigencia inexcusable de sentar las bases que permitirían un día la *equiparación a Europa*.

Por entonces un profesor de gimnasia de un instituto de la ciudad hacía prodigiosos equilibrios para compatibilizar su pedagogía de funcionarillo de Falange con el irreprimible orgullo que, como catalán, le producía el que, por poseer un teatro de ópera, Barcelona y Cataluña, a diferencia de la «España atrasada», eran *Europa*.

Europa, que por un lado parecía que trivialmente nos correspondía ser a los que desde Zaragoza, Murcia o la propia Barcelona entendíamos sin próambulos lingüísticos la radio italiana, constatábamos que la lengua francesa difería del castellano poco más que el catalán o el gallego, y que los turistas alemanes se vestían, comían y bebían, y en general vivían en conformidad a ritos y liturgias parecidas a las nuestras. *Europa* que, no obstante, se presentaba lejana y hasta despectiva, no tanto en el discurso de los inequívocamente europeos que nos visitaban, como en el decir interno a los que la teníamos como referencia. Y así la quebrada complacencia del evocado profesorcillo falangista se desplegaba ya sin complejos en los que tenían la reivindicación de las singularidades catalana o vasca con una nota de jerarquización (zonas desarrolladas *luego europeas*) que, extendida a las lenguas mismas, hacían, por ejemplo, de la gallega una causa cultural «menor»; jerarquización que provocaba peligrosos sentimientos de humillación y desprecio en quienes, por lo demás, comprendían perfectamente que la tentativa de desarraigar a catalanes y vascos

de sus lenguas suponía tendencia a mutilarlas en lo nuclear de su identidad.

Elitista remisión a la «pertenencia natural» a Europa con tanto mayor capacidad de herir cuanto que, precisamente, apuntaba directamente a un complejo mórbido por el que muchos españoles tenían, en el cúmulo de referencias que *Europa* designa, imagen de plenitud *perdida*... perdida precisamente porque sentida como propia.

Contemplados, o creyéndose contemplados, como extraños por aquellos mismos en que uno se reconoce, Europa equivalía entonces a sentimiento de distorsión y quiebra en el propio destino.

El precio del reencuentro

«Ten cuidado con lo que desees... algún día lo conseguirás», decía Pavese... Fueron necesarias transformaciones brutales en los órdenes productivo y cultural: sectores enteros de la industria pasaron a demolición, zonas ricas se deprimieron y zonas agrarias se desarrollaron; costumbres y tradiciones, fiestas y liturgias que constituían la urdimbre en la vida de un *pueblo*, fueron sacrificadas a una cultura homologadora y propiamente de *masas*. Mas, con todo ello, el Capital que, como el Señor, misteriosamente para las voluntades *otorga* (como un día, igual de incompresiblemente, volverá a retirar), tuvo a bien reconciliar a España con su imagen gratificante; ésta

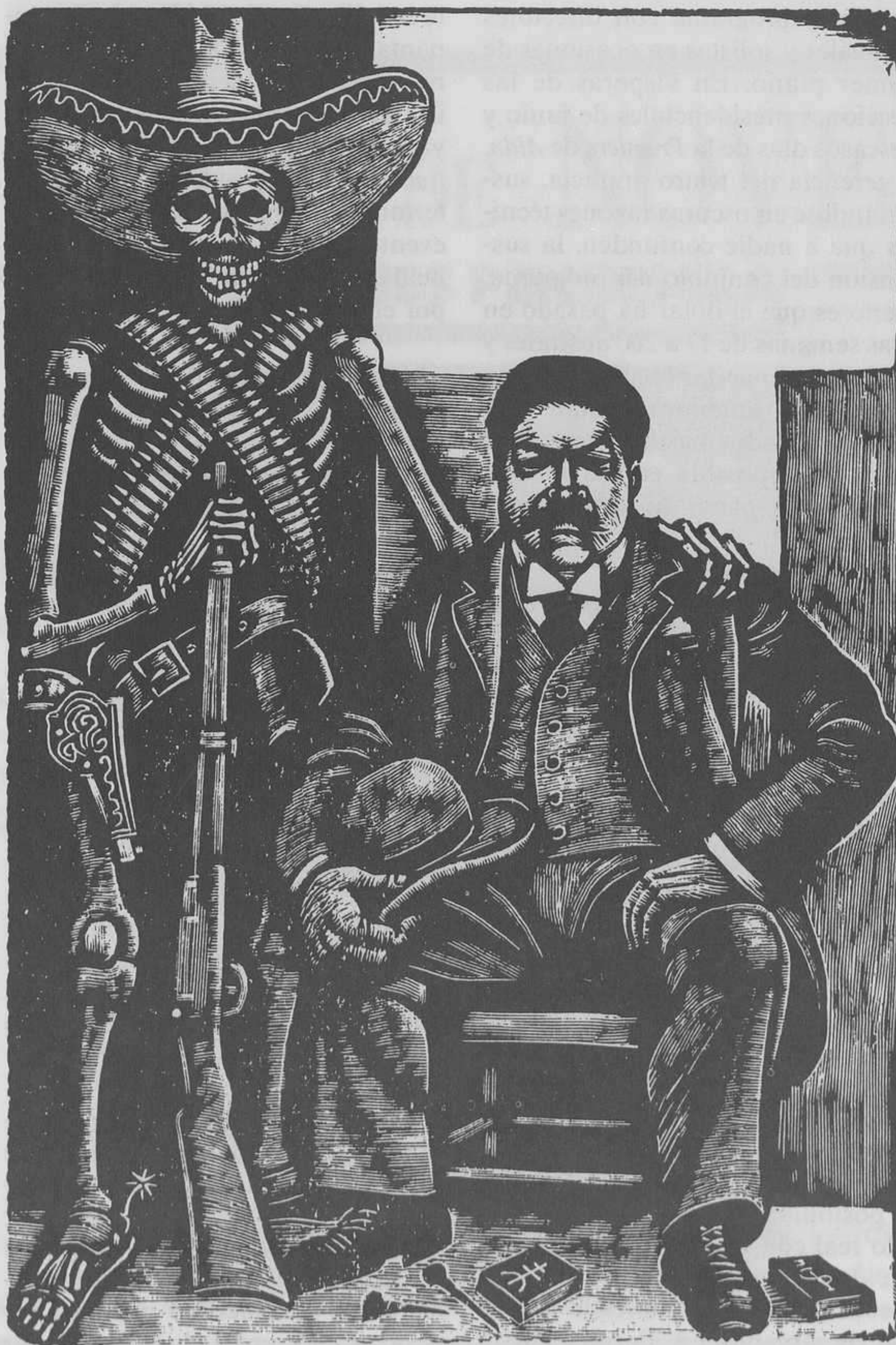
sonríe, encandila y... embriaga. España juega un papel entre la pléyade, es decir, el núcleo de países de deslumbrante capitalismo. Nada que ver con la figura poco decorosa que éste adopta en países como Madagascar o Haití (¿en razón de intrínseca importancia de sus poblaciones? Explicación con resabios racistas, ciertamente de mal gusto entre finos europeos, ¡mas haber cómo la evitan aquellos que consideran anacrónica la tesis de que el Capital como tal es intrínsecamente caótico y generador de contradicciones!) Repúblicas tropicales o bananeras con las que por cierto ya nadie nos confunde (de tal confusión se quejó un conocido político cuando el asunto Tejero). Y así la quiebra da paso a la autosatisfacción con ribetes de narcisismo... general complacencia en un ropaje que, no obstante, deja sin sutura una filiación quebrada.

En lo inerradicable de un vínculo

En Vigo, Tudela o Sigüenza, en la España de la indigencia *pre-europea*, en los momentos álgidos de fiestas y romerías, los mozos entonaban canciones mexicanas, como en los cafés cantantes se recreaba el conmovedor *adiós* del «Pampa mía» de Libertad Lamarque, y hasta la Cataluña reivindicadora de su identidad celebraba anualmente en Parafrugell la *Cantada d'Havaneres*.

Nada análogo en el vínculo que un francés trivialmente metropolitano pueda tener con Argelia, Senegal o la república Malgache. El decir y el cantar propio de estos pueblos no forma parte de su idiosincrasia, de su núcleo cultural profundo; y ello en razón de que tampoco la lengua francesa ha venido a ser propia de aquellos pueblos por Francia colonizados, sino de manera superpuesta —como vehículo oficial— a las que marcan a la vez la cotidianidad y los momentos rituales de la vida de sus gentes. La frase íntima, desgarrada o conmovida, la invocación como la súplica, se realiza en bereber, árabe o malgache, no en francés. Por dramáticas que hayan sido las circunstancias que han llevado a ello, lo cierto es que tal no es el caso cuando de la lengua española, en relación con muchas de las poblaciones de Latinoamérica, se trata.

En la España «pre-europea», de México o Argentina separaban el



espacio y superestructuras políticas, en modo alguno el *sentimiento* de pertenencia a comunidades con destino heterogéneo. Y al andaluz o aragonés que, acuciado por la miseria política o económica, desembarcaba en los años cuarenta y cincuenta en puerto americano, acompañaba el sentimiento nostálgico del que pierde el ámbito inmediato de su cotidianidad, no la desazón del que ha sido arrancado a su núcleo lingüístico y cultural constitutivo (ciertamente el asunto podía cambiar para un gallego o un mallorquín, pero ello también con respecto a Cataluña para el primero y a Madrid para ambos). ¿Cómo equiparar su destino al de aquel que, en los años del pre-desarrollo, fue brutalmente transportado a la radical heterogeneidad de la cuenta del Ruhr?



La denegación

Mas los países de la orilla americana se han transformado. Lejos de ser tierra de promesa, son ahora espejo de indigencia económica e inestabilidad política y para los españoles (en razón de lo apuntado) inesperado retorno de nuestro fantasma de identidad quebrada y destino marginal. Hace ya años que de tales países el Señor retira... Los que allí acudieron perdieron (en apuesta *a posteriori vista* como intrínsecamente fallida) el tren del progreso. Mas en la conciencia de ello, ahora reivindican la filiación de la que constituimos polo. Y tal reconocimiento nos ofusca, cuando no sencillamente nos avergüenza... y aún nos ofende.

Se trata pues a toda costa de negar el vínculo que a tal reconocimiento de aliento y ello incluso al precio de mutilarse en lo que radicalmente nos configura. Y así, ciertas epifanías de la propia lengua son (en las figuras del *decir* argentino o peruano) negativamente jerarquizadas y rechazadas, como rechazada llega a ser la complacencia arcaica en el cantar de un mariachi. Todo ello en la ascesis dolorosa hacia una nueva virtud, virtud que aspira a nueva piel... ciertamente más blanca.

Imposible trabajo del duelo

Aida, il Barbiere..., *Rosenkavalier...* Cerrado durante la temporada anterior, el Colóm de Buenos Aires anun-

cia para el invierno austral del 89 un dignísimo programa con directores musicales y solistas en ocasiones de primer plano. En vísperas de las elecciones presidenciales de junio y a escasos días de la *Première* de *Aida*, la gerencia del teatro anuncia, sustentándose en oscuras razones técnicas que a nadie confunden, la suspensión del conjunto del programa. Ciertamente es que el dólar ha pasado en unas semanas de 17 a 200 australes y que los presupuestos establecidos con la necesaria anterioridad han quedado desfasados hasta extremos de ridículo. Imposible en las nuevas condiciones pagar ni siquiera un solista.

Il Barbiere... (que tuvo estreno frustrado precisamente en el teatro Argentina de Roma) se aleja pues de Buenos Aires. Y más allá de la tristeza de los devotos del *bel canto* (privados de liturgia que, para ellos, ningún otro rito artístico o festivo podrá compensar) la población de origen italiano da un nuevo paso en el desarraigo respecto a lo que constituye elemento referencial en la cultura de procedencia.

Paradigma en ello de la situación general de una Argentina espiritualmente identificada a un continente lejano del que los avatares socioeconómicos hoy dramáticamente escinden. Quebradas las condiciones de posibilidad de que se de un vínculo real con los problemas que están determinando el destino del pueblo argentino, el anclaje espiritual de Argentina a Europa puede

convertirse en elemento radicalmente esterilizador. la libido se halla empantanada en un universo de valores, prestigios e identificaciones que, irremediamente perdidos, tienen ya como única función el impedir que la realidad auténticamente determinante sea asumida... asumida eventualmente con disposición rebelde, transformadora, solidaria y, por ello mismo, hasta exaltada.

Mas liberar tal libido así esterilizada exigiría que se de algún objeto de posible investimento, y tal promesa se halla ausente. No se vislumbra perspectiva de liberación colectiva ni de construcción de nuevo edificio. La pequeña burguesía local arroja la toalla y sus hijos parecen condenados a tentativas de escapatoria individual, marcadas por el imperativo de *volver*, con el que un antiguo inmigrante gallego marcaba el destino de sus descendientes con formación universitaria. Ciertamente ello supone desvincularse del destino propio a la generalidad del pueblo, esa población campesina y obrera sin lugar de fuga en un mundo en el que la caótica circulación liberal de la mercancía no es óbice para la más brutal erección de fronteras por lo que a las personas se refiere...

Escapatoria individual (¡hacia Europa por descontado!) a lo que tiene raíces en problemas colectivos (y exigiría respuesta de tal índole) por un lado; anclaje dolorido y resignado en el destino de un continente sudamericano considerado maldito, por otro lado. De entre el «pobre Tercer

Mundo» Argentina parece singularmente llenar de preocupación. De ello no es dissociable el hecho de que Argentina es pese a todo contemplada como retoño de Europa, retoño a la deriva, casi ya un desecho, pero retoño al fin y al cabo, algo *proprio*.

Como el Tiempo en los cuerpos de la *Recherche* prousiana el Capital ha proyectado la tonalidad cenicienta de su espectro sobre la figura de una antigua *jeune fille* de buena familia. Las calles de Buenos Aires pierden así *coloratura...* el destino de los «bolitas» (1) se ha hecho propio.

(1) Nombre con que en Argentina se designa peyorativamente a los bolivianos, apuntando a sus rasgos andinos.

VICTOR GOMEZ PIN

- *De usía a manía*. Anagrama, 1972.
- *El drama de la ciudad ideal*. Taurus, 1974.
- *Exploración de la alteridad*. Gaya Ciencia, 1977.
- *Ciencia de la Lógica y Lógica del sueño*. Taurus, 1978.
- *El psicoanálisis*. Montesinos, 1981.
- *El reino de las leyes*. Orden freudiano. Siglo XXI, 1981.
- *Hegel*. Barcanova, 1983.
- *El orden aristotélico*. Ariel, 1984.
- *Descartes*. Barcanova, 1984.
- *Proust: El ocio, el mal*. Montesinos, 1985.
- *Infinito y medida. El trabajo del arte y el trabajo de la ciencia*. Juan Granica, 1987.
- *Venecia, la ciudad y el deseo*. Montesinos, 1987.
- *El saber del esclavo*. Anagrama, 1989.

NOVEDADES OTOÑO

Áncora y Delfín

MIGUEL DELIBES
Mi vida al aire libre

RAFAEL ARGULLOL
Desciende, río invisible

JOSÉ FERRATER MORA
Regreso del infierno

GERALD BRENNAN
Una vida propia

DAVID MARKSON
La amante de Wittgenstein

ALFRED DÖBLIN
El asesinato de una flor

RAYMOND QUENEAU
Un duro invierno

JOSEP PLA
Vida de Manolo

Destinolibro

ALFREDO CONDE
El Griffon

RAFAEL SENDER
Tendrás oro y oro

FERNANDO SAVATER
Criaturas del aire

EDUARDO BLANCO AMOR
Los miedos

JUAN JOSÉ SAER
La ocasión
(Premio Nadal 1987)

GONZALO TORRENTE BALLESTER
La rosa de los vientos

JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO
El santo de mayo

JOHN M. FALKNER
El diamante



Consell de Cent, 425. 08009 Barcelona

Cuadernos de Bitácora

HONORÉ DE BALZAC
La búsqueda del absoluto

RUDYARD KIPLING
El hombre que quiso ser rey

Las Ciudades

EDUARDO ALONSO LUENGO
Helsinki

NISSA TORRENT
La Habana

CARLES MIRALLES
Atenas

Nuestro Pasado

JUAN MALUQUER DE MOTES
Tartessos

JOHANNES MARINGER
Los dioses de la Prehistoria

CHRISTOPHER CHIPPINDALE
Stonehenge
El umbral de la Historia

NOTICLARIO DE NOVEDADES

EDICIONES PENINSULA

Ágnes Heller
Ferenc Fehér

políticas de la postmodernidad

ensayos de crítica cultural

Los autores diseccionan a partir de dos núcleos –cultura y política– las cuestiones más candentes del debate ideológico contemporáneo.



Península/Ideas, 10. 304 páginas

T. B. Bottomore
INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA NUEVA EDICIÓN, REVISADA Y AMPLIADA

Un manual universitario para conocer los fundamentos clásicos de la sociología y, especialmente, los textos cardinales de las ciencias sociales contemporáneas.
Historia/Ciencia/Sociedad, 12. 368 páginas

Gianni Vattimo

EL SUJETO Y LA MÁSCARA

Una lectura abierta y antidogmática de Nietzsche, por uno de los filósofos contemporáneos más penetrantes.
Historia/Ciencia/Sociedad, 216. 336 páginas

VICTOR HUGO

MANIFIESTO ROMÁNTICO



Los escritos de batalla de Victor Hugo son el mejor testimonio de las ideas que han forjado la literatura moderna.

Nexos, 37. 160 páginas

El síndrome de Shylock

Marcos-Ricardo Barnatán

«Más tú, oh israelita, me figuro
Que no pides piedad, justicia pides».

Shakespeare. (*El mercader de Venecia*.
Acto IV)

I

En un célebre poema de Haim Nahman Bialik, titulado «En el umbral de Bet Ha-Midrash» (1), podemos encontrar una imagen muy reveladora: es la de un viejo pueblo nazereno que vagaba por entre los demás pueblos, europeos y soberbios, altaneros y potentes. Ese pueblo sin patria desde la destrucción del Templo por una potencia europea (Roma), esa nación obligada al peregrinaje, «purificaba los espíritus y ahuyentaba los diablos». Pero no lo hacía con sortilegios y magias sino con sus enseres de exilado y con la fuerza de la

plegaria musitada. El poema de Bialik, que está escrito en la vieja lengua de los hebreos y entre las ruinas de una comunidad destruida por la intolerancia zarista, guarda en medio de sus amarguras dos certidumbres: la primera se refiere a una voluntad de supervivencia frente a todas las calamidades fundada en un Dios que es verdad y fortaleza, y la segunda alimenta la esperanza de una resurrección simbolizada en el Templo, en la casa del pueblo, restaurado para siempre.

El poema de Bialik resume la problemática del judaísmo europeo moderno, sin olvidar sus raíces históricas y su conflictiva relación con las naciones cristianas del continente, con los agravantes premonitorios que encierra constatar que se trata de un texto anterior al Holocausto. Y por lo tanto exento de la radicalización y aceleración que un fenómeno de esas proporciones, inéditas aún tanto cuantitativa como éticamente, le hubiera conferido. Bialik, nacido en una familia judía tradicional y testigo preferente de la revolución rusa, se enfrentó, como muchos de sus antecesores desde finales del siglo XVIII, a una situación bifronte signada por un lado por lo que podríamos llamar el *síndrome de Shylock*, y por el otro por la esperanza emancipadora nacida a partir de la Revolución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre.

II

El antisemitismo en Europa es viejo, vasto y complejo. No haré aquí ni un breve resumen de esa historia milenaria que identifica al judío con el espíritu del mal, y que en todas sus variantes estudió tan bien León Poliakov (2). Prefiero dejar unos apuntes de ese *síndrome de Shylock* presente en tantos grandes escritores europeos, pero en particular en algu-

nos franceses y españoles. La figura del judío malvado y usurero, evocado en la tradición popular de la Edad Media, que tiene en el personaje de Shakespeare su apoteosis, reaparece curiosamente entre los románticos que por su proximidad al liberalismo revolucionario resulta contradictorio. Así, Víctor Hugo nos presentará en su *Cromwell* un nuevo Shylock encarnado en el detestable rabino Manassé, y en *María Tudor* no nos ahorrará la presencia de otro innombrado prestamista judío, mentiroso y ladrón. George Sand, influenciada por su amigo Pierre Leroux, autor de un famoso panfleto antisemita, aporta en *Les Mississipiens* a Samuel Bourset, un Shylock moderno de características tan miserables que hace exclamar a Lehrmann (3): «Shylock es un cordero al lado de Samuel». Una moda que continuará en la comedia francesa durante todo el siglo XIX. Ni siquiera Balzac se salva de la tentación de incluir personajes judíos en su narrativa realista, y aunque el prestamista se transforma en un hábil hombre de negocios o en un inteligente cortesano, se mantiene dentro cierto antisemitismo moderado que lo empuja a rechazar al judío pero sin dejar de admirarlo.

Pero Shylock tiene siempre una bella hija, la bella judía que no faltará en la novela francesa, ni en la española, en la que curiosamente se sublimará casi siempre el símbolo de la virtud femenina, como si las mujeres judías estuvieran a salvo de la maldición contra el pueblo judío. La hermosa Raquel, amante del rey Alfonso VIII, aparece en un drama de Lope de Vega, y en otras obras españolas, estudiadas por Rafael Cansinos-Assens (4), y que culminan en *La Raquel* de García de la Huerta.

En Gustavo Adolfo Becquer, nuestro más preclaro y tardío romántico, Shylock no podía faltar, y al modelo francés se le da nombre de paso de Semana Santa: Daniel Levi, y se le confieren labios delgados y hundidos, nariz desmesurada y corva, además de un carácter «rencoroso y vengativo como todos los de su raza». Y en *La rosa de la pasión* nuestro Shylock comete un crimen ritual, sacrificando a su hija una noche de viernes santo, en castigo por amar a un cristiano y en sustitución de él, que era la víctima esperada.

III

Tras largos siglos de marginación, cuando no de persecución, expulsión o humillante conversión compulsiva, el judaísmo europeo descubre un camino de libertad que las nuevas ideas cosmopolitas comenzaron a abrirles, invitándoles a abandonar los ghettos y a ser ciudadanos como los demás, dentro de un nuevo cuerpo nacional.

La Francia revolucionaria primero, y el derecho napoleónico después, venciendo el espíritu antisemita impregnado por Fourier y sus seguidores, ofrece a los judíos la posibilidad de integrarse con la condición de renunciar a su diferencia. Hay que olvidar las márgenes del Jordán y ver en París la nueva Jerusalén. Así el camino de la libertad implica un nuevo desgarramiento de la condición judía, en confrontación directa con las nuevas ideas. Renunciar a sus particularidades nacionales y religiosas parecía el único modo para lograr ser aceptados como ciudadanos iguales, y no correr el riesgo de ser acusados de extranjeros o anti-sociales.

Desde el respeto del sábado a la conservación de las leyes alimenticias mosaicas, una larga lista de obstáculos desafiaba a los judíos en su carrera hacia la integración. Y en los bordes del camino como atractivos árboles de tentadoras soluciones, el ateísmo, el agnosticismo, e incluso el cristianismo resultaron ser las fórmulas ideales de la asimilación. Porque los nuevos Estados europeos parecían mantener el lema: «A los judíos como individuos, todo, a los judíos como nación, nada». Un programa de uniformización, que la gran mayoría rechazaba, y que en su momento Sartre (5) denunció como evidentemente antidemocrático. Sólo la igualdad política respetando las diferencias podía ser aceptable para el ingreso del judaísmo en la sociedad europea moderna.

IV

El *síndrome Shylock* tiene su gran oportunidad de trasladarse de la literatura a los periódicos, y de la prensa a la vida cotidiana, cuando en la Francia finisecular estalla el «affaire Dreyfus», acompañado de una virulenta campaña antisemita. «Mi único crimen es haber nacido



La Francia revolucionaria primero y el derecho napoleónico después, venciendo el espíritu antisemita impregnado por Fourier y sus seguidores, ofrece a los judíos la posibilidad de integrarse con la condición de renunciar a su diferencia.

judío», sentencia Dreyfus ante una opinión pública preparada para el odio por un libro de Edouard Drumont, *La France Juive*, en el que se argumentaba que su país había sido invadido por una raza que monopolizaba todas sus riquezas y todas las funciones del Estado. Entre las numerosas acusaciones estaba, claro está, el espionaje de los judíos a favor de Prusia. Pero los judíos eran también culpables del capitalismo (Rothschild) y del comunismo (Marx). Tres años más tarde se funda la «Liga nacional antisemita», y en 1894 el capitán Dreyfus es arrestado.

Otra vez el fantasma hipócrita y traidor de Shylock envenena a Europa. Dos bandos irreconciliables alzan sus banderas, los que condenan a Dreyfus y con él a todo un pueblo «traidor», y los que defienden su inocencia y la inocencia global del judaísmo. La causa de Dreyfus encontrará resistencia no sólo en las fuerzas reaccionarias del ejército, la Iglesia y la aristocracia franceses, sino también entre los progresistas. Treinta y dos diputados socialistas se desinteresan de la suerte de Dreyfus porque «pertenece a la clase capitalista, a la clase enemiga», en los mismos días en que Zola es condenado a un año de prisión por encabezar su defensa.

Péguy escribe: «El affaire Dreyfus fue un affaire elegido. Fue una crisis en la historia de Israel, en la historia de Francia, y en la historia de la cristiandad» (6). Y su análisis resultó profético: en el seno del pueblo judío nace un movimiento de liberación nacional que renueva la vieja esperanza de recuperar la tierra de Israel. Y en Francia y en la Europa cristiana queda abierta la polémica sobre «el problema judío», al que el nazismo alemán quiso dar una «solución final», cuarenta años después.

V

La dominación nazi de Alemania y de una gran parte de Europa es la época más negra de la historia de los judíos. La caza y captura de Shylock se generaliza, y su cuerpo multiplicado en millones arderá en los campos de la muerte. «El cuerpo de Israel disuelto en humo», según el verso de Nelly Sachs, es el último gran desencuentro de Europa y sus judíos. Una parte importante de los

sobrevivientes, impulsados por un entusiasmo inédito hasta entonces, se empeñaron en la construcción de una sociedad propia en una tierra propia como respuesta a las enseñanzas que desde 1933 a 1945 les había propinado el desprecio de la Europa totalitaria. Los que habían sufrido la acusación de internacionalistas, desleales a todas las patrias, y de parásitos urbanos, resuelven restaurar una patria propia basada en el cultivo de la tierra. Shylock se hace agricultor y granjero, Shylock se hace soldado, con el beneplácito de las nuevas democracias europeas surgidas de las ruinas de la guerra y aún marcadas por la mala conciencia de haber sido el escenario cómplice del Holocausto.

El retorno a Sión, aunque fue un deseo simbólico permanente de la liturgia judía durante casi dos milenios, se manifiesta de una forma secular y no mesiánica, como tantas veces nos recordó Gershom Scholem (7). Satisface una necesidad de redención política diferente a la redención espiritual-religiosa pretendida por algunos de sus críticos (8). Y esa nueva figura del judío surgida a partir de 1948 no coincide ya con el judío-tipo que el antisemitismo había inventado. El tiempo no tardará en reconvertir a los viejos antisemitas en los modernos antisionistas liberados de toda culpa. Y Shylock renacerá de sus cenizas bajo la forma altanera y dominante de un pueblo verdugo. Una Europa en paz desde hace cuarenta años, decidida a borrar fronteras nacionales y a implantar la libre circulación de sus ciudadanos, de las ideas y de los capitales —esa característica tantas veces reprochada al transnacionalismo judío—, se ve obligada a condenar a quienes tan broncamente quieren conservar un arcaísmo: una patria con «fronteras reconocidas y seguras» para los hijos de esos mismos judíos que Europa despreció minuciosamente.

VI

En dos países de la Comunidad Europea (Francia y Gran Bretaña) y en la Unión Soviética se concentra la mayoría de la población judía europea. Los primeros constituyen comunidades firmemente asentadas en sus países, de ideologías plurales y con un alto grado de participación política y social en las sociedades democráticas. Su actitud frente a Is-

rael es también plural, y muchas veces crítica sobre todo a partir de los últimos veinte años. Para muchos de ellos se ha cumplido el sueño de la normalización del judaísmo de la diáspora, que después de Auschwitz parecía imposible de concretar en Europa. Los segundos, en cambio, han estado sometidos a un duro proceso de asimilación forzosa: pérdida de la práctica religiosa y de la transmisión de los valores culturales. Su número real es impreciso y se desconocen también el porcentaje de los que desean emigrar. Sólo sabemos que un 10% de los que logran abandonar la Unión Soviética eligen Israel como destino, la mayoría busca en América del Norte una redención mucho más económica que espiritual. La *perestroika* permite alimentar la esperanza de un lento mejoramiento de las facilidades de emigración, y con ello un reforzamiento más de la diáspora que de Israel. Si oímos a las voces más apocalípticas del espiritualismo judío, las comunidades occidentales se afanan por minimizar a Shylock (en sus variadas formas fantasmagóricas) para justificar su «normalización integrada», en oposición a la «normalización separada» a la que ha llegado Israel como Estado. Olvidar a Shylock para poder ser como los demás. Olvidar Auschwitz, como un accidente irracional y absurdo en la historia de Occidente, para poder ser como los demás. Y olvidar también su judeidad para poder ser hombre como los demás, como si ser judío fuera diferente de ser hombre.

VII

Parfraseando a Borges, cabría decir que suele olvidarse que Shylock, ahora un sueño del arte, ha sido siempre un hombre en el tiempo.

- (1) Bialik, H.N. *La ciudad del exterminio*. Ed. del Dragón. Madrid, 1988.
- (2) Poliakov, L. *Historia del antisemitismo*. 4 tomos. Muchnik Editores. Barcelona, 1982.
- (3) Lehrmann, C. *L'Elément Juif dans la littérature française*. Albin Michel. París, 1961.
- (4) Cansinos-Assens, R. *Los judíos en la literatura española*. Columna. Buenos Aires, 1937.
- (5) Sartre, J.P. *Reflexions sur la question juive*. Gallimard. París, 1954.
- (6) Péguy, C. «Notre jeunesse». *Cahiers de la Quinzaine*. París, 1910.
- (7) Scholem, G. *On Jews & Judaism in Crisis*. Schocken Books. New York, 1976.
- (8) El último y amargo libro de Buber sobre la marcha del Estado de Israel. *Addresses on Judaism*, y en esa línea el más moderno de Samuel Trigano: *La nouvelle question juive* (Gallimard. París, 1979), reprochan al sionismo político el monopolio de la modernidad histórica contemporánea de los judíos y la ruptura con un espiritualismo que la política ha roto.

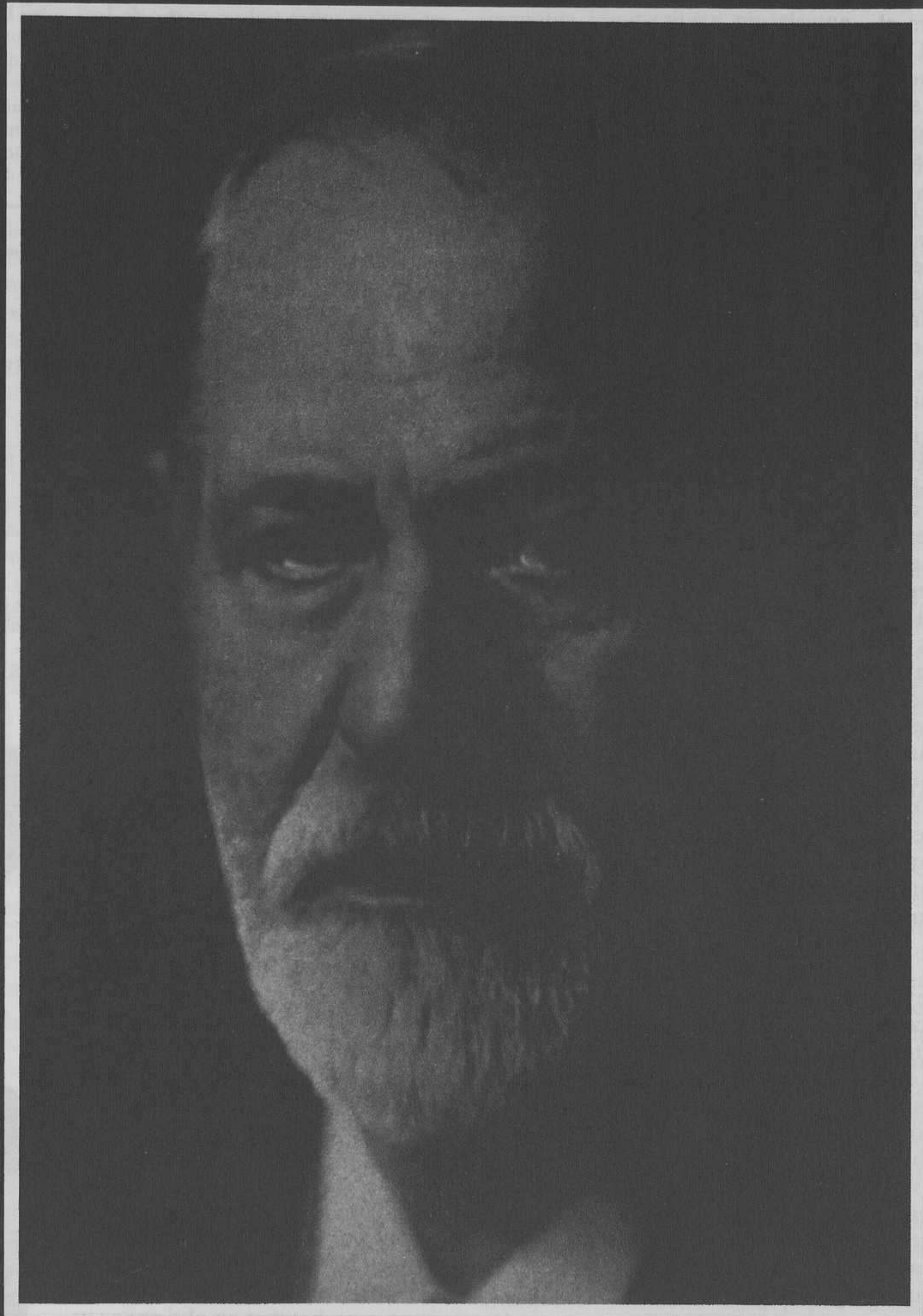
MARCOS RICARDO BARNATAN

- *El laberinto de Sión*. Seix Barral, 1971.
- *Gor*. Seix Barral, 1973.
- *Las metáforas de Eduardo Sanz*. Rayuela, 1976.
- *Borges y su obra*. Dopesa, 1978.
- *Diano*. Júcar, 1982.
- *Fernando Savater: contra el todo*. Anjana, 1984.
- *El oráculo invocado (poesía reunida)*. Visor, 1984.
- *La Kábala*. Akal, 1986.
- *Gilamesh*. Lumen, 1986.
- *El Zohar*. Dragón, 1986.
- «Que alguien escriba su verdadero nombre». *Letra Internacional* 2.
- *El horóscopo de las infantas*. Dragón, 1988.



Freud

OBRAS COMPLETAS



**EDITORIAL
BIBLIOTECA
NUEVA**

Almagro, 38
28010-MADRID (España)
Teléf.: (91) 410 04 36



Si la cultura europea es una cultura de efemérides, como dicen sus críticos, el cincuentenario de la muerte de Freud es un dato que no se puede permitir pasar por alto. Y efectivamente no se lo ha permitido: centenares de encuentros, conferencias, artículos y homenajes han celebrado este año a *la vedette* Freud pero también, es verdad, han puesto de manifiesto la vitalidad del pensamiento y la práctica del genial médico vienés. Es que cualquier oportunidad es buena para revisar al personaje que puso las bases de disolución de demasiados prejuicios y clisés, precisamente los más profundamente enraizados en los europeos, porque tocaban directamente a la constitución del yo, pilar sagrado sobre el que cree articularse la Europa moderna. Sin ánimo de ser exhaustivos, pero acogiendo la riqueza y pluralidad del pensamiento de origen freudiano, LETRA INTERNACIONAL ha querido reunir un bloque de textos significativos. El rigor siempre, la ironía muchas veces, son el factor común de estos ensayos que, aunque tocan temas supuestamente alejados entre sí —desde la idea de persona en una cultura no occidental hasta el papel de la cocaína en el nacimiento del psicoanálisis; desde el discurso del deprimido al del humorista; desde la sexualidad de la mujer a la reivindicación del psicoanalista— son todos frutos de esa actividad teórica y/o práctica sin la que ya no podríamos comprender la Europa y los europeos del siglo que termina.

El discurso del deprimido

Julia Kristeva

¿Para qué psicoanalistas en una época de desamparo que se ignora?

Me imagino una ciudad inmensa, edificios de cristal y acero que alcanzan el cielo, lo reflejan, se reflejan y os reflejan; personas imbuidas de su imagen, presurosas, maquilladas exageradamente, cubiertas de oro, perlas, buenas pieles; en las calles de al lado, la suciedad se amontona y la droga acompaña el sueño o la rabia de los parias...

Esa ciudad podría ser Nueva York, se parece a cualquier ciudad grande del mañana, a la nuestra...

¿Qué hacer allí? Una sola cosa, comprar y vender mercancías o imágenes, lo cual viene a ser lo mismo, ya que ambas son símbolos planos, sin profundidad... Aquellos que pueden, o que tratan de preservar una vida que neutralice tanto el lujo como el horror, tienen que organizarse un «interior»: jardín secreto, hogar íntimo, o más sencillamente y ambiciosamente, una vida psíquica.

Sin embargo, ahí es donde surge el drama. Esta vida interior que el mundo occidental se ha construido al menos desde Plotino, el cual, como ustedes recuerdan, al principio de la era cristiana había transformado el cara a cara de Narciso con su imagen en unión de las manos en la oración; esta vida interior que se ha consolidado en el itinerario espiritual así como en el carnaval de la Edad Media; que se explicitó en el frágil Yo de Montaigne, las pasiones de Diderot, las meditaciones de Hegel o Kant, acaba en el drama psíquico, en el psicodrama.

Plotino ha degenerado en... Dallas. En efecto, aquellos que viven en la ciudad de acero no están exentos de drama interior, por muy serios, depresivos, neuróticos o psicóticos que los quiera el inconsciente freudiano. Al escapar del área de los hechos caemos en la trampa de la psicología. Así, el psicoanálisis tiene mucho trabajo por delante. Ya que precisamente el psicoanálisis freudiano trata de sacarnos de ese espacio comprimido del malestar psicológico.

Para hablar con el lenguaje de la ciudad tomada como imagen de los tiempos modernos —sugiriendo por ello mismo que habría que contar con la historia social entre los factores de organización y de permanen-

cia— el psicoanálisis transforma el dinero en tiempo, y lo afecta de la desgracia que reconoce, en palabra para antaño, mañana, quizás nunca, pero palabra al fin y al cabo, para el prójimo. Metamorfosis, inaudita, que va a contracorriente de la economía mercantil y de la neurosis que ésta raya, y que da un sentido a la psicosis. Ya que de esta prisión del alma que al menos 2.000 años de experiencia interior han construido, el

psicoanálisis aprovecha la simple vulnerabilidad para efectuar en ella una brecha, hacer resonar la polifonía de nuestras razones.

Proust resume mejor que nadie en lo que se convierte, o se convertirá mañana, la psique —que no es un alma— según Freud: «Los enfermos se sienten más cerca de su alma», o aún más: «Si se tiene siempre la sensación de estar rodeado del alma, no

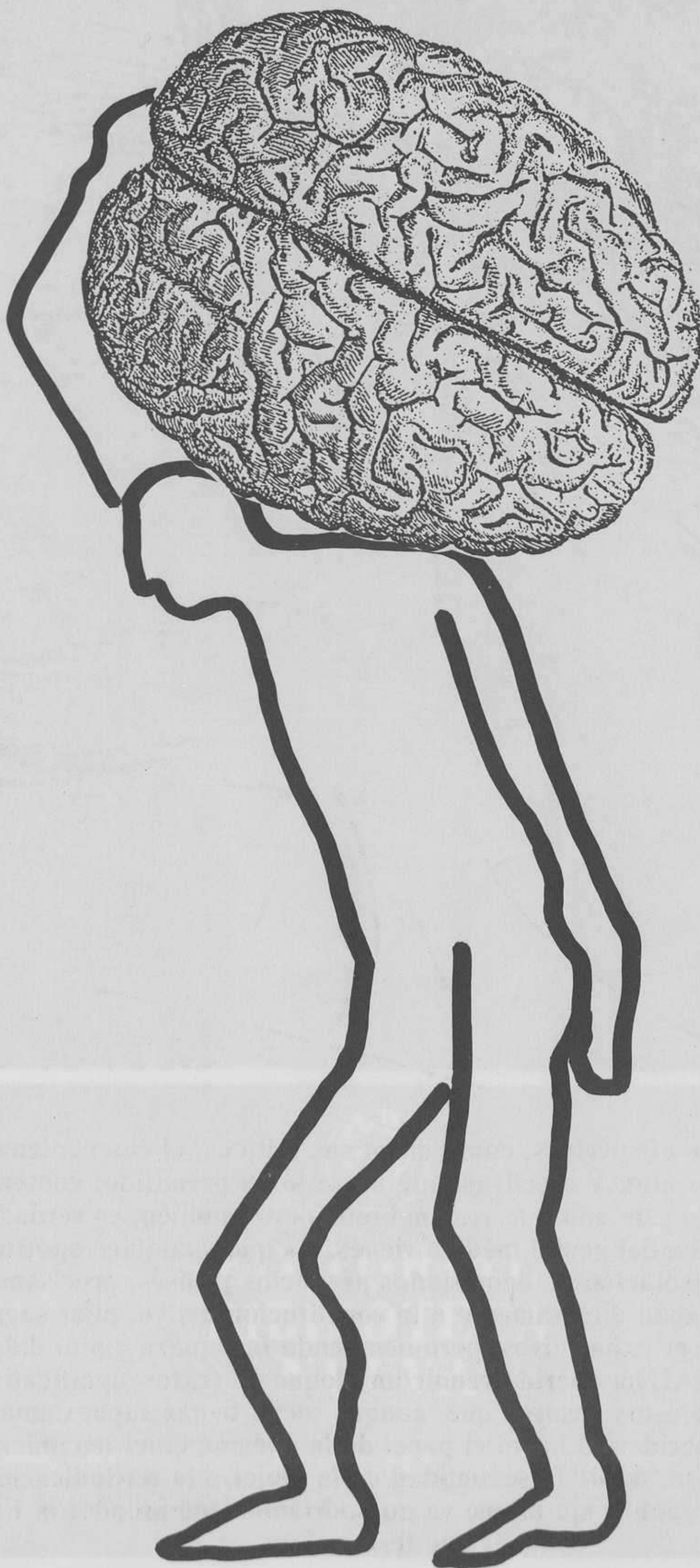
se trata como de una prisión inmóvil; más bien se está como dejándose llevar por ella en un continuo impulso para superarla, escuchando siempre alrededor de sí esta sonoridad idéntica, que no es un eco de fuera sino una resonancia de una vibración interna».

Así, permanencia del psiquismo, y escapada sonora de su cercado: Freud nos da una técnica inicial para llevar a cabo esta escucha y esta escapada técnica que nos corresponde desarrollar. De nuestra empatía con la enfermedad del alma, de nuestra proximidad con la enfermedad, aprendemos a cruzar la psique sin fin.

Lo psíquico puede ser el lugar donde se elaboran y así se liquidan tanto el síntoma somático como la proyección delirante: lo psíquico es nuestra protección, a condición de que no permanezcamos encerrados en ello, sino que lo *transfirmamos por medio del acto del lenguaje* en una sublimación, en un acto de pensamiento, de interpretación, de transformación relacional... De hecho planteo la cuestión de lo «psíquico» como *acto verbal*, lo cual no es ni un paso al acto ni una rumia psicológica en la cripta imaginaria, sino un rasgo de unión entre esta rumia inevitable, es decir, necesaria, y su posible elaboración, verbal para empezar.

Así, esta agravación de la enfermedad psicológica que caracteriza al mundo moderno, esta «ópera de jabón» que aparece como el reverso solidario de la sociedad del hecho y del stress puede que sea una llamada hacia el psicoanálisis. «*Démos el sentido de nuestro desastre interior, libérenos de él*», parece decir el desasosiego psicológico, ese *alter ego* de la sociedad del espectáculo.

Lo que se propone el psicoanálisis es transformar esta prisión del alma que el mundo occidental ha construido como medio de supervivencia y de protección y que, de ahora en adelante, exhibe su desastre: proyecto terapéutico al mismo tiempo que ético e, incidentalmente, político. Sin embargo, si existe una llamada implícita para que la operación psicoanalítica se afirme y se amplíe, esta llamada está salpicada de trampas. No pienso en el peligro, siempre presente, de transformar el psicoanálisis en normalización, que conducirá a los heridos del psiquismo al éxito social: esta degradación de la cura,



Aquellos que pueden o que tratan de preservar una vida que neutralice tanto el lujo como el horror, tienen que organizarse un «interior»: jardín secreto, hogar íntimo, o más sencillamente y ambiciosamente, una vida psíquica.

fundamentalmente americana, es conocida y denunciada y, aunque siga siendo una amenaza, combatirla es más bien un asunto de ayer al que el presente tiene que estar atento.

Dos grandes confrontaciones le esperan al psicoanálisis del mañana en cuanto al problema de organización y de permanencia del psiquismo. La primera es su competición con las neurociencias: «los fármacos o la palabra», tal es de ahora en adelante la cuestión del ser o no ser. La segunda es la prueba a la cual el psicoanálisis se somete por el deseo de *no saber* que converge con la aparente facilidad ofrecida por la farmacología y que caracteriza el narcisismo negativo (dirá A. Green) del hombre moderno.

Se podría resumir esquemáticamente la posición analítica así: existe una vida psíquica inconsciente que obedece a determinantes y obligaciones que se pueden conocer y modificar por medio de la interpretación dentro de la relación transferencial.

Algunos de estos determinantes y obligaciones son de orden *biológico*: los avances modernos de la neurobiología y de la farmacología permiten actuar sobre el *comportamiento* y modificar *fragmentos* de la vida psíquica. La relación de la cura analítica con sus intervenciones es más actual que nunca, y solicita la atención del analista de forma diferente en cada situación concreta.

Lógicamente, el ataque de las neurociencias no destruye el psicoanálisis, sino que nos invita a retomar y a reactualizar la noción freudiana de *pulsión*: punto de unión entre el «soma» y la «psique», la biología y la representación. La pulsión es el nivel último de organización y de permanencia al que llegan la escucha y la teoría freudiana, es decir, la construcción (o si se prefiere: la imaginación) analítica, ya que dicho con otras palabras, lo que esperamos de la biología es... pulsión: energía, si se quiere, pero en cualquier caso «portadora de sentido» y «relación» con otro que pudiera ser el Yo-mismo. Por su doble naturaleza (biológica y energético-semiótica), la pulsión es ya, también, estructura. De la fuente (órgano) al fin (satisfacción), su fuerza o debilidad trazan obligaciones en las que se inscriben las relaciones más tenaces por el hecho de ser las

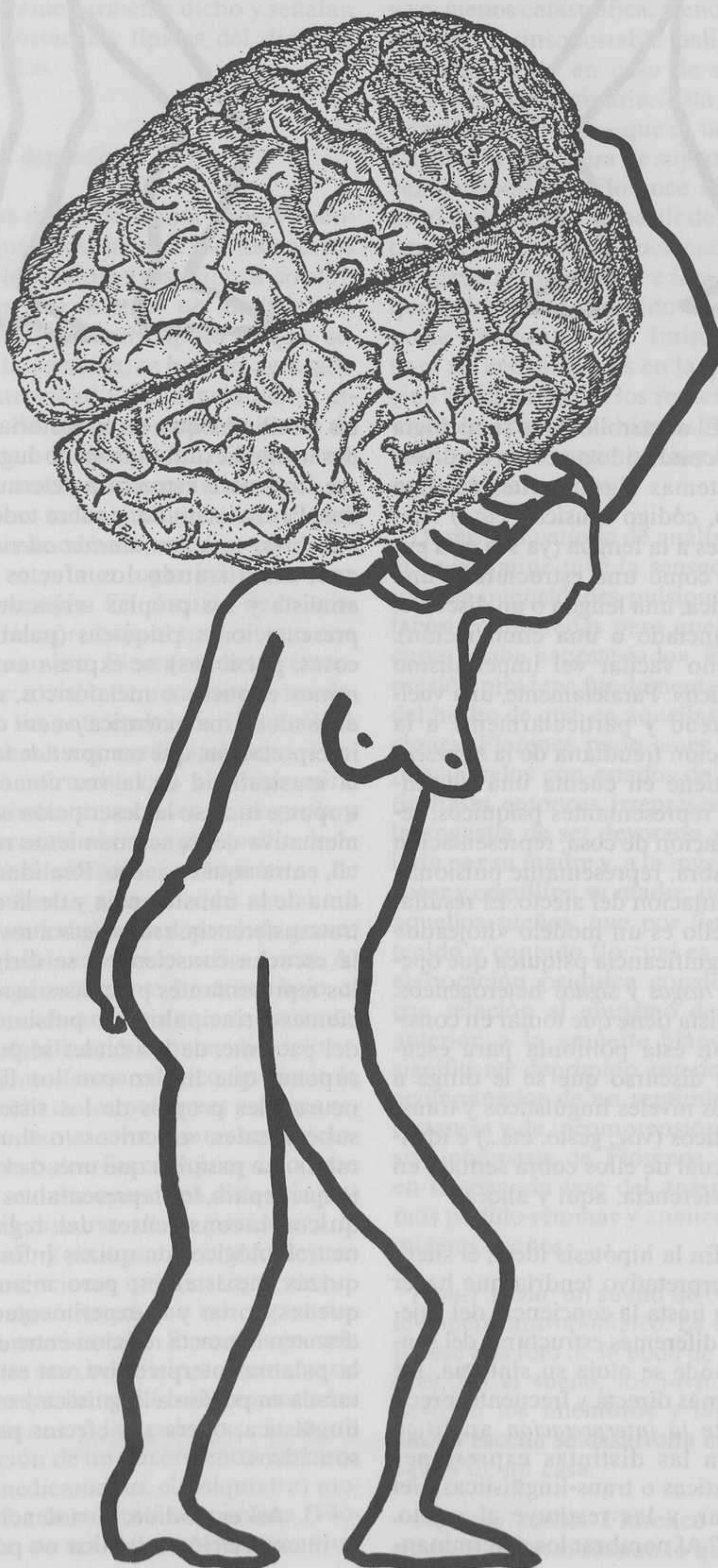
más arcaicas (ontogenéticamente y filogenéticamente hablando) y las más discordantes con relación a la expresión lingüística. Precisamente, dentro de esta trama pulsional se va a modelar progresivamente un Yo y su relación con un Objeto. Si es verdad que la estructura del sujeto se compone precisamente de las diferentes posiciones del Yo con respecto a las diferentes modalidades del Objeto (insisto en este plural *tanto* de los Yo y de los tipos de Objetos

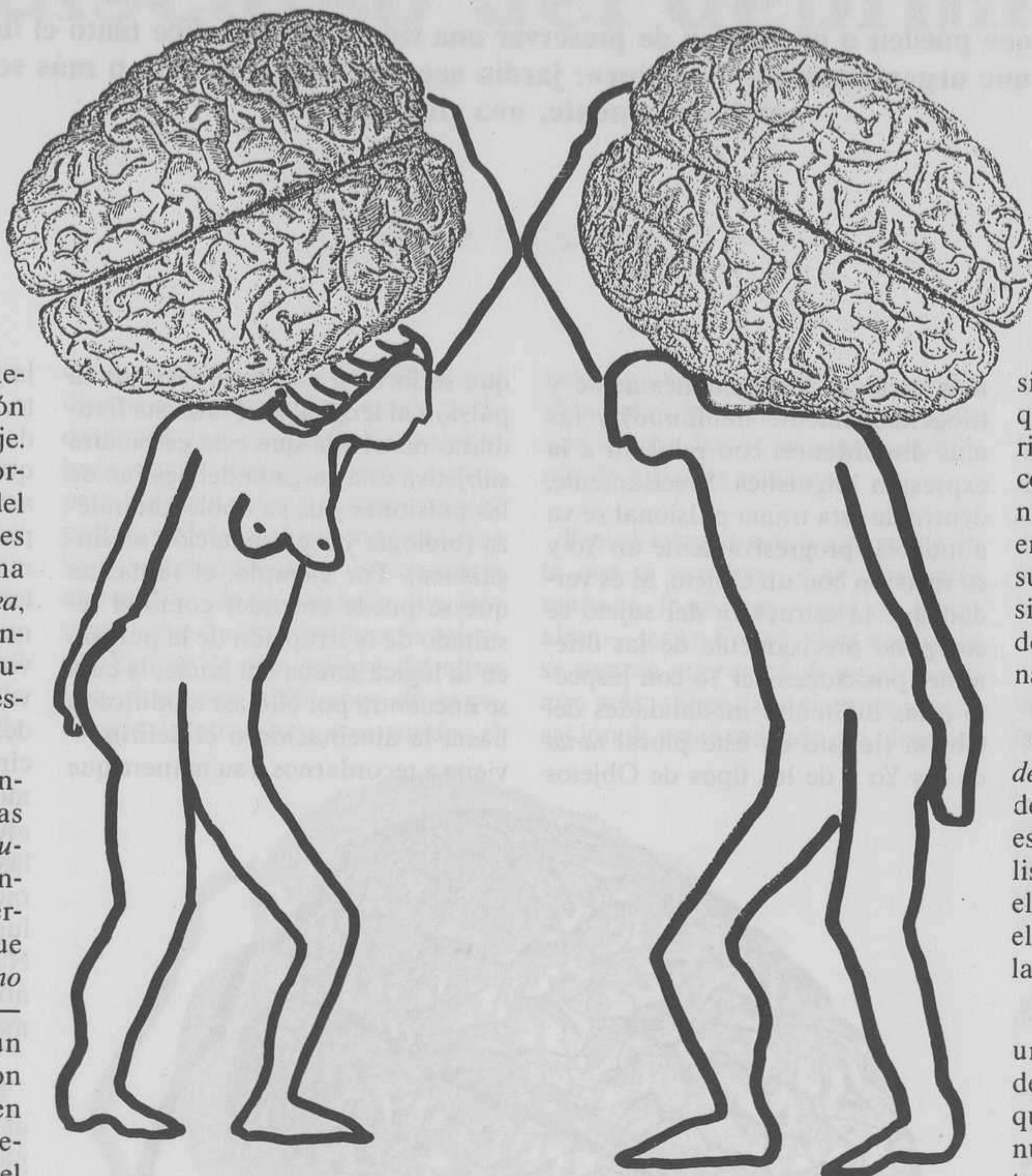
que se forman en el intervalo de la pulsión al lenguaje), el analista freudiano no olvida que esta estructura subjetiva está cargada del destino de las pulsiones y de su doble naturaleza (biología y representación *no* lingüística). Por ejemplo, el fantasma que se puede entender como el resultado de la irrupción de la pulsión en la lógica serena del juicio, la cual se encuentra por ello así modificada hasta la alucinación o el delirio — viene a recordarnos a su manera que

la pulsión, y por derivación, el afecto, no es sólo un mito sino un factor de organización y de permanencia que modula fundamentalmente la actividad de pensar (de juicio y de palabra)—. Igualmente, sólo por tomar un ejemplo que desarrollaré ulteriormente, el bloqueo afectivo, la negación del Objeto, el discurso desvitalizado del deprimido. Al observar que la depresión niega el sentido del discurso que consiste en conducir al Eros hacia el Objeto, deducimos que la pulsión destructiva (de muerte, si se quiere) hace imposible las relaciones que aseguran la separación del Yo y del Objeto y, en su lugar, erige el Sujeto melancólico, Narciso negativo, Maestro absoluto no de un objeto sino de una Cosa mortífera que nunca se ha de perder.

En suma, tomar en serio el «mito» de la pulsión conduce, de hecho, y a partir del *despliegue imaginario* que reconstituye la lógica de la pulsión, a abrir esta vez la obligación del lenguaje que, por supuesto, determina en última instancia nuestra cualidad de seres parlantes. Para comprender dentro de ese factor de organización y de permanencia qué es el discurso, no sólo las múltiples significaciones, ni incluso los supuestos o lo que se presupone lógico, sino hasta incluso la *dislocación* de la capacidad de palabras: dislocación (esquizofrénica o melancólica... las figuras varían) que aparece, a partir de entonces, como el testigo privilegiado del *sentido* de la pulsión añadiéndose así la *significación* de la palabra. Después de su período lingüístico, el psicoanálisis actual, y sin duda del mañana, atento a la pulsión del hecho de la herencia freudiana (y más atento incluso que de costumbre bajo la presión de las neurociencias), descifra la dramaturgia de las pulsiones más allá de la *significación de lenguaje* donde se tergiversa el *sentido pulsional*. Los índices de ese sentido pulsional pueden ser translingüísticos, por ejemplo la voz, sus intensidades, sus ritmos llevan a menudo el erotismo secreto del deprimido que ha cortado los lazos del lenguaje hacia el otro, pero que sin embargo ha enterrado el afecto en el código oscuro de sus vocalizaciones donde el analista irá a buscar un deseo no tan muerto como parece...

Llegamos así a los factores de organización y de permanencia que son el objeto inmediato de la inter-





pretación psicoanalítica por el hecho de que dependen de la relación con el otro y aparecen en el lenguaje. A la luz de lo que se acaba de recordar con relación a la primacía del *destino* pulsional, estas obligaciones significantes parecen constituir una organización compleja, *heterogénea*, cuya formación se inicia desde la infancia del sujeto, se desarrolla durante su historia, y determina su destino simbólico.

Consecutiva al desarrollo de la lingüística y de las ciencias humanas en los años 60, la noción de *estructura* en psicoanálisis, que se debe esencialmente a Jacques Lacan, ha permitido pensar con más precisión que antes la organización de ese *destino simbólico* —de ese «ser de lenguaje»— que preside la vida psíquica. Que un discurso o un síntoma que nos son confiados pueda ser examinado en tanto que un conjunto cuyos elementos no tienen sentido sino en el interior de la relación (o de las relaciones) que mantienen dentro de ese conjunto, así como en la relación que el sujeto parlante mantiene con su destinatario, en particular con el analista —es algo que no debería sorprender a los freudianos. Además, la práctica freudiana había desvelado que ese nudo de relaciones significantes que caracterizan un síntoma, un discurso, una transferencia, un sujeto, para ser una *construcción teórica*, no es ni mucho menos la sola y única *realidad* en la que la vida psíquica se realiza y se da a conocer, y, con mayor motivo, la única realidad a partir de la cual el analista, al cual alguien ha pedido ayuda dirigiéndose a él, puede tener la posibilidad de actuar para modificarla. Tres cuestiones parecen surgir a partir de esta posición del dominio analítico:

1. ¿El destino del ser parlante se reduce a la *lengua* y a la *palabra*, o bien hay que tomar en consideración otros *sistemas de representación* para estudiar sus particularidades lógicas y/o para alcanzar el verdadero nivel psíquico donde se contrae el sentido para el sujeto?

2. ¿Qué características de la *palabra interpretativa* pueden entrar en relación con el destino simbólico del sujeto para alcanzar su sustrato biológico y modificarlo?

3. Si el poder de la cura analítica existe, ¿cómo estudiar sus límites y su *ética*?

—1. El desarrollo de la semiología que ha conducido a pensar en diversos sistemas significantes (código icónico, código musical, etc...) irreductibles a la lengua (ya sea ésta enfocada como una estructura o una gramática, una lengua o un discurso, un enunciado o una enunciación), ha hecho vacilar «el imperialismo lingüístico». Paralelamente, una vuelta a Freud y particularmente a la concepción freudiana de la *representación* tiene en cuenta una pluralidad de representantes psíquicos: representación de cosa, representación de palabra, representante pulsional, representación del afecto. El resultado de ello es un modelo «hojeado» de la significancia psíquica que opera con *rasgos* y *signos* heterogéneos. El analista tiene que tomar en consideración esta polifonía para escuchar el discurso que se le dirige a distintos niveles lingüísticos y translingüísticos (voz, gesto, etc...) e identificar cuál de ellos cobra sentido en la transferencia, aquí y ahora.

—2. En la hipótesis ideal, el silencio interpretativo tendría que hacer resonar hasta la conciencia del sujeto esas diferentes estructuras del sentido donde se aloja su síntoma. De forma más directa y frecuente, precisamente la *interpretación* analítica localiza las distintas expresiones (lingüísticas o translingüísticas) del malestar, y las restituye al sujeto. ¿Cómo? Al nombrar los determinan-

tes familiares que, en la historia del desarrollo sexual, han dado lugar a ese síntoma o estructura determinados. Pero a menudo, y sobre todo, al encontrar una *formulación adecuada* que, movilizandolos los afectos del analista y sus propias series de representaciones psíquicas (palabras, cosas, pulsiones), se expresa en términos elípticos o metafóricos, condensados. Una auténtica *poiesis* de la interpretación, que comprende tanto la musicalidad de la voz como los tropos, e incluso la descripción argumentativa del funcionamiento mental, entra aquí en juego. Realidad última de la transferencia y de la contratransferencia, esta *poiesis* atraviesa la escucha consciente y se dirige a los representantes psíquicos inconscientes principalmente pulsionales del paciente, de los cuales se puede suponer que lindan con los flujos neuronales propios de los sistemas subcorticales, «eléctricos» o «humorales». La pasarela que une, o el hiato que separa, los representantes psíquicos inconscientes del registro neurobiológico son quizás infinitos, quizás inexistentes; pero mientras que las teorías y la experimentación discuten la exacta relación entre ellos, la palabra interpretativa, así estructurada en polifonía lingüística y translingüística, opera sus efectos psicosomáticos.

—3. Así entendida, la violencia de la interpretación analítica no puede

sino sobrecogernos, y la demanda que nos dirige el paciente para autorizarnos a actuar sobre él se queda corta para justificarla: ¿esta demanda no es parte integrante del síntoma en tanto que inicia el camino de su superación? La ética del psicoanálisis podría entonces ampararse en dos exigencias propias de la racionalidad occidental a la cual pertenece:

— por un lado, el mantenimiento de un sentido, de una verdad válida y demostrable en una situación dada, es el lado «normativo» del psicoanálisis, la «norma» siendo dictada por el estado de la teoría analítica y por el lugar que el analista concede a la misma;

— por otro, el mantenimiento de un respeto (a manera de libertad) del deseo y del goce del paciente, que le hacen apto o no para acoger nuestra interpretación (al manifestarse precisamente la estructura del paciente en su resistencia específica a nuestra interpretación); pero que, paralelamente, pone en duda la validez de esta interpretación en sí misma y desvela el goce del analista también, bajo la tapadera de la «verdad» de su construcción interpretativa. Ningún otro discurso, en la historia de la racionalidad occidental, llega a esta aspiración de equilibrar verdad y goce, autoridad y puesta en duda de la misma: un equilibrio que garantiza su vitalidad, es decir la inminencia de la muerte (discurso del saber) y de la resurrección (discurso del deseo) en ella. El lugar del psicoanálisis sigue siendo por ello mismo molesto para el contrato social del cual Freud sostiene que está basado en una muerte. Al no contentarse con ser el padre muerto del saber, sino, al estar esto entendido y asumido, revelarse también sujeto de un afecto, deseo o goce, el analista desmerece de los Colegios y Academias, pero produce efectos reestructurantes en el psiquismo del otro.

Los diferentes tipos de representación psíquica orientada hacia el lenguaje pero irreductibles a su estructura gramatical y lógica, al igual que la bipolaridad de la transferencia-contratransferencia en la cual está incluido el discurso interpretativo, conducen a considerar cada situación analítica concreta como un microcosmo específico. De tal forma que, si las nociones psiquiátricas de «estructuras» (histérica, obsesiva, es-

En la medida en que la implantación de la transferencia depende del deseo de saber, de saberse y de transformarse para sentirse mejor, es lícito preguntarse si una disposición subjetiva semejante no está históricamente determinada.

quizofrénica, paranoica, etc...) pueden servir de índices iniciales y rudimentarios al trabajo analítico, no resisten un micro-análisis atento a la heterogeneidad y a la polivalencia de los representantes psíquicos. Cada vez estamos más inclinados a pensar de las interferencias de estructuras, es decir, de los «estados límites», que, a la vez que son hechos clínicos nuevos que atraen la atención sobre la evolución de la subjetividad y de los estados psíquicos, poseen sobre todo la ventaja de poner fundamentalmente en duda la validez de las nosografías clásicas. Así, la aparente abstracción del psicoanálisis atento a la expresión lingüística y translíngüística de los determinantes psíquicos, conduce en realidad a individualizar al máximo la cura. Cada cura se convierte en un idiolecto, una obra de arte, y el montaje provisional de una nueva creación teórica dentro del continente freudiano. A partir de ahora nos podemos preguntar cuáles son las marcas de pertenencia de estos discursos al pensamiento de Freud y dónde está el límite entre fidelidad, innovación, disidencia... La historia del movimiento analítico, y sobre todo la actualidad ecuménica de las doctrinas (freudiana, kleiniana, winicottiana, lacaniana, etc...), indica que, más allá de los errores y estancamientos, Freud ha abierto una vía a la cual los innovadores de cualquier tendencia están obligados a referirse si persisten en apelar al psicoanálisis. Una vía estrecha para la cual, por un lado, la experiencia sexual se rebela ante el lenguaje —la inhibición es un resultado de ello, así como la necesidad consecutiva de interpretar a través de la lengua los indicios del inconsciente que se esconde de ello; pero

en la cual, por otra parte, la erotización del lenguaje en la transferencia permite significar la experiencia sexual y conduce a una desaparición del síntoma, paralela a un mayor poder de las capacidades significantes del sujeto (esta última no implicando en nada de su adaptabilidad, rentabilidad, normalización, ¡y esto hay que señalarlo!).

Podemos esbozar dos ejemplos de cura analítica que ponen en evidencia lo anteriormente dicho y señalan dos obstáculos típicos del discurso analítico.

1. La depresión

Una mujer de treinta años, Florence, que se quejaba de fuertes accesos maniaco-depresivos, vino a consultarme tras intentar un análisis con un colega, interrumpido ya que, según la paciente, se habían agravado la intensidad y frecuencia de los ciclos. Al haber consultado antes de verme a un psiquiatra, Florence estaba tomando Imipramine y, al no aceptar su analista precedente proseguir la cura en aquellas condiciones, en primer lugar iniciamos una psicoterapia. En el curso de la misma, siempre bajo el tratamiento con Imipramine, Florence deseó extenderse: al cabo de unos meses, renunció a los antidepresivos y su análisis continuó sin medicamentos... Florence afirmaba que el Imipramine disminuía sus excesos de angustia y le permitía abordar por medio de la palabra situaciones dramáticas de su infancia y de su vida actual sin caer en los estados depresivos graves que había conocido varias veces. Al ser aparentemente bastante bajo el umbral de angustia en esta paciente, su estabilización por medio del tratamiento farmacológico favorecía la relación de las pulsiones y de sus representantes, con las representaciones verbales. En cualquier caso, creo que se daba una cierta distancia, entre el discurso de la paciente y la pulsión y yo, como resultado de esas intervenciones químicas que me parece que tienen que ser necesarias pero provisionales. Sin embargo, veía en ello otro beneficio, suplementario a la relación que favorecen entre las pulsiones y las palabras: la introducción de un tercero entre nosotros (el medicamento, el psiquiatra) modulaba la exaltación maniaca (Florence no era todopoderosa, yo tam-

poco, había allí un tercero pero también otra realidad), lo cual permitía abordar no sólo su narcisismo sino también la proyección de éste en la idealización exagerada que Florence deseaba concederme. Así, con un umbral de ansiedad modificado, hemos abordado más fácilmente los mecanismos maniaco-depresivos que Florence había puesto en funcionamiento para enfrentarse a la pérdida y a la separación. Una nueva relación de objeto se establece entre ella y yo, menos catastrófica, menos amenazada de insoportable peligro de aniquilamiento en caso de separación real o imaginaria. Esta nueva relación de objeto —que es también una nueva estructura de sujeto— una vez consolidada, Florence abandonó el Imipramine. A partir de entonces, trató de contar únicamente con la nueva red simbólica e imaginaria que habíamos construido con el soporte «regional» del Imipramine, para no apoyarse más en la química sino únicamente en los representantes psíquicos que habíamos reelaborado y cuya desorganización le amenazaba mucho menos.

Durante el período de análisis bajo el Imipramine tuve la sensación de que las intensidades pulsionales estaban equilibradas pero que el discurso estaba «anestesiado». Esta impresión proviene fundamentalmente del hecho de que, en aquellas condiciones, Florence pudo tener sueños relacionados con estados de angustia hasta entonces irrepresentables: la angustia de ser devorada y engullida por su madre y, a la inversa, devorar y engullir a su madre; pero que aquellos sueños, que por fin había tenido y contado (lo cual es ya una elaboración psíquica considerable con relación al mutismo depresivo anterior, a la «muerte blanca» del significativo deprimido anterior) iban acompañados de un sentimiento de distancia y de incompreensión defensiva por parte de Florence. Ahora, en la segunda fase del análisis, hemos podido retomar y analizar estos mismos sueños.

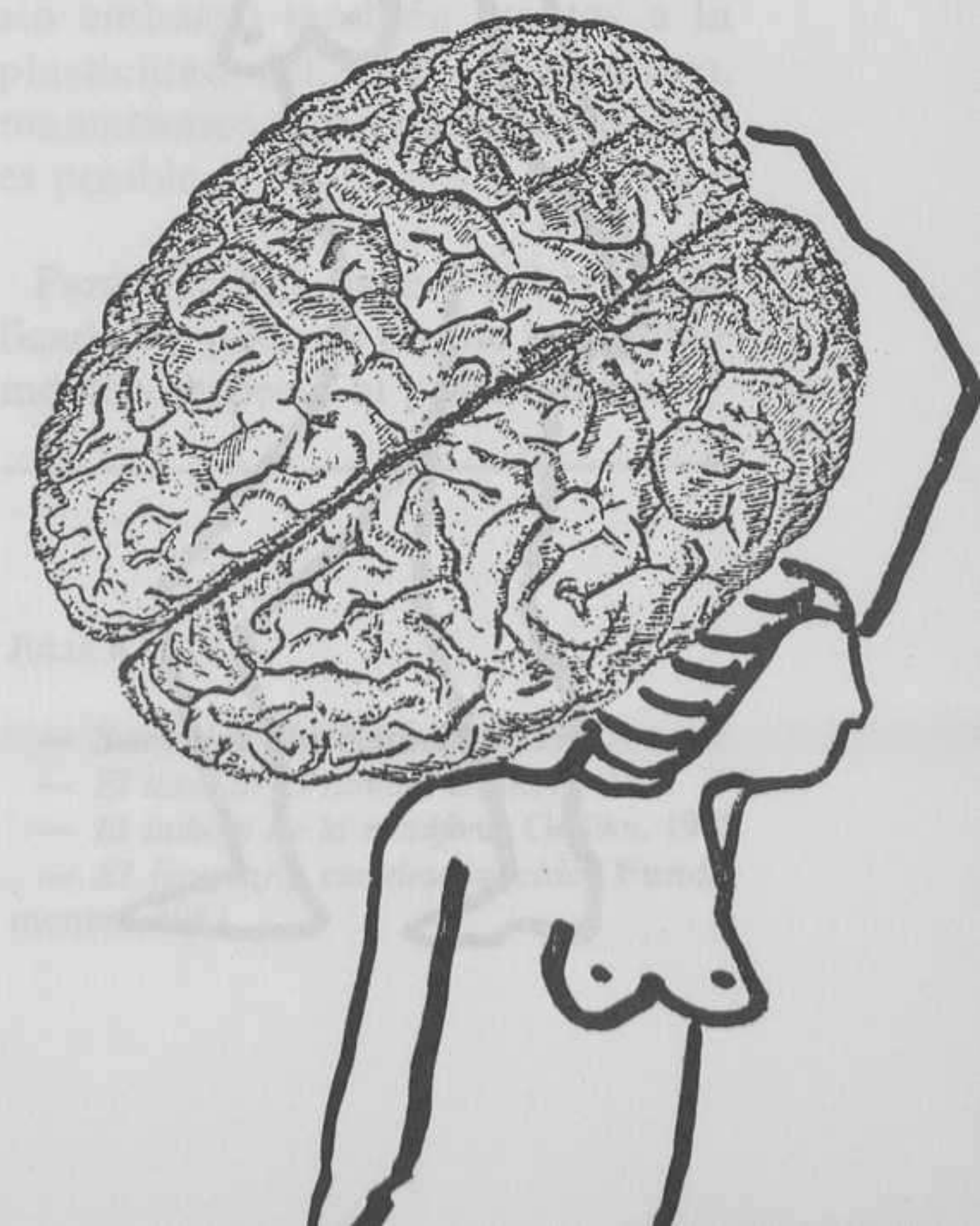
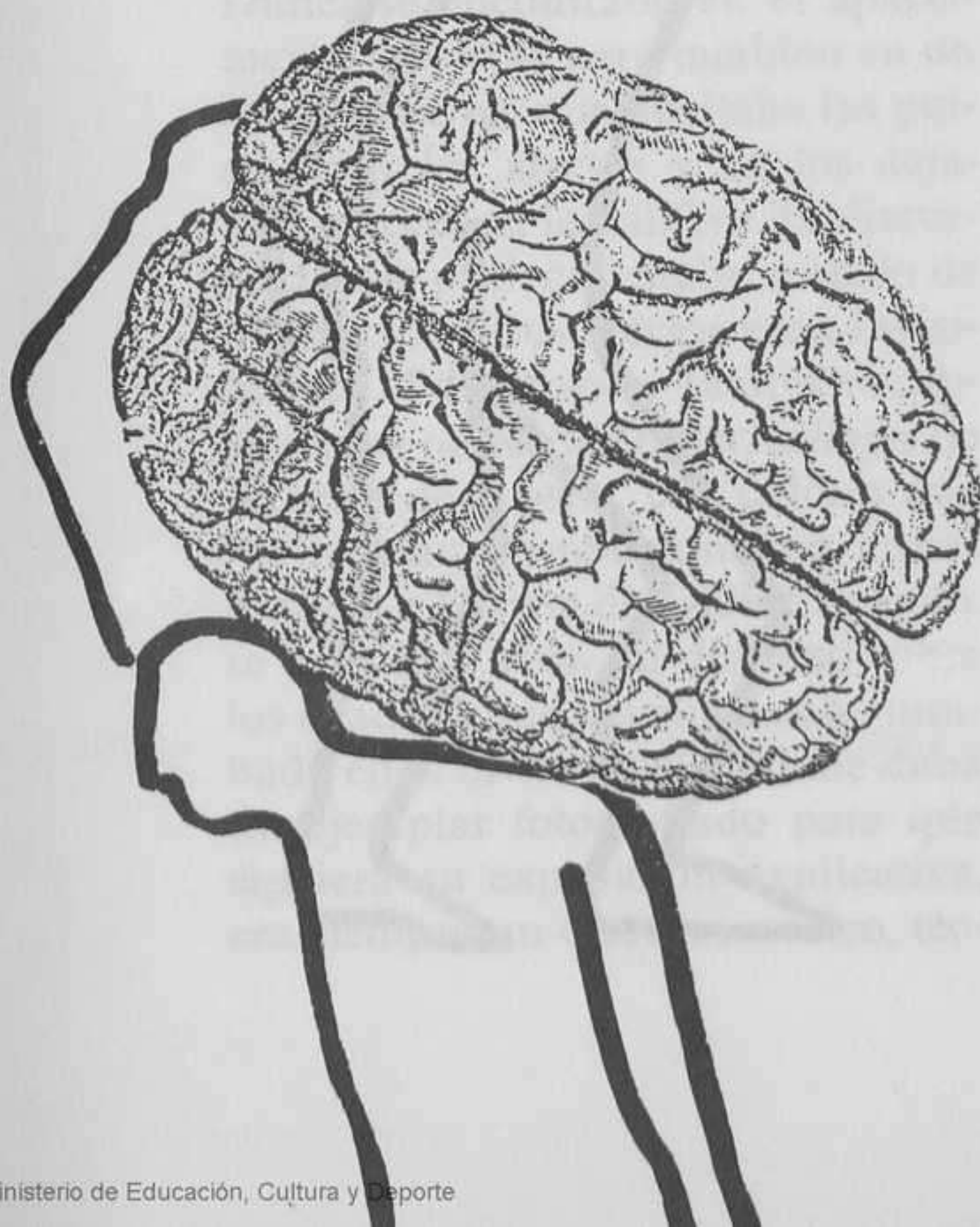
Primer sueño: un sueño de banquete nupcial antropofágico. La boda se parece a la foto de la boda de sus padres. En el sueño, los invitados se devoran los miembros y las cabezas; la escena se desarrolla en la escalera de mi casa.

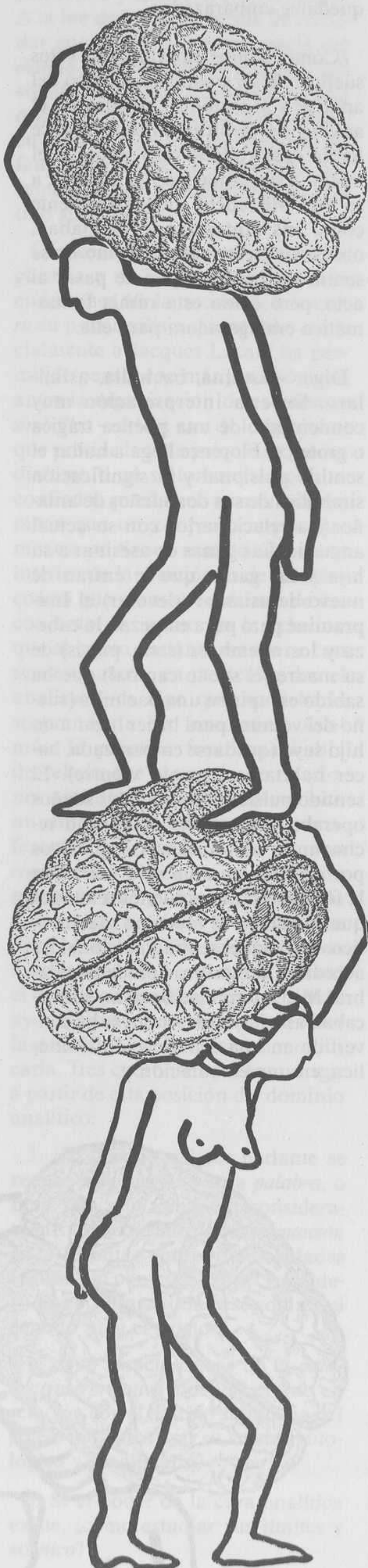
Segundo sueño: Florence vomita después del acto sexual: lo que cae a

la taza es la cabeza de su madre. Este sueño lo tuvo poco antes de quedarse embarazada.

¿Cómo hemos interpretado estos sueños? Al ser madre en el curso del análisis y al continuar su cura sin el auxilio de medicamentos, Florence había desarrollado otro síntoma: el miedo a sus fantasmas de asesinar a su hija. Me repetía incansablemente cómo sus fantasmas le habitaban, obsesivos y extenuantes, cómo no se sentía realmente capaz de pasar al acto, pero cómo esta rumia fantasmática era agotadora para ella.

Digo: «Asesina, bacinilla, asimilar». En esta interpretación muy condensada, de una poética trágica o grotesca, Florence llega a hallar el sentido pulsional y la significación simbólica de sus dos sueños de antaño, y a relacionarlos con su actual angustia. Las ganas de asesinar a su hija y las ganas que le entran de nuevo de asimilar (devorar) el Imipramine pero para empezar, la cabeza y los miembros (seno, pelvis) de su madre (el sueño caníbal) que ha sabido escupir en una bacinilla (sueño del vómito) para hacer lugar a un hijo suyo (quedarse embarazada, hacer habitar su propio vientre). El sentido pulsional de aquellos sueños operaba antes en su psiquismo rechazando los síntomas depresivos por ejemplo aunque sólo fuera por la formación de los sueños relatados que sustituían al mutismo melancólico. Pero aquel sentido pulsional no accedía a la significación de la palabra. Mis interpretaciones no provocaban asociaciones. Ahora se ha convertido en una significación simbólica, en una elaboración.





«Asesina - bacinilla - asimilar». La «vibración interna» (diría Proust), ya que es así como considero mi interpretación, ha resonado desde los representantes pulsionales indecibles, pero angustioso y deprimente, hasta la explicitación verbal que la paciente, sostenida por los indicios de mi interpretación, ha podido hacer por sí sola: una explicitación de la estructura de su depresión y de su reverso maniaco —Florence no quiere asesinar a su hija, sino lo que quiere es deshacerse de la imagen de la niña que ella misma es, niña asesina-caníbal que cree ser, asimilando-devorando-vomitando a su madre para vengarse de su parálisis infantil (inmovilidad del vientre) que de forma seria le había disminuido posibilidades en su infancia y alejado de su madre (a menudo se confiere la oralidad para capturar un objeto que escapa a una motricidad que falla).

Mi juego de palabras, inscrito en la dinámica de la transferencia y el trabajo explicativo-argumental que hemos hecho, es el resultado de una empatía con esta economía pulsional: de una identificación con la herida narcisista, las dificultades motrices, la voracidad oral, y con intentos maniacos de vengarse, por devoración-expulsión, de la *cosa* depresiva para la cual no hay todavía *signos* lingüísticos sino simplemente ecolalias portadoras de intensidades pulsionales. Al reintroducir con mi interpretación esta economía pulsional en el lenguaje desinvertido del asesinato (Florence quiere matar, pero se siente separada, como a distancia de ese deseo sin embargo obsesivo), revitalizó el lenguaje al mismo tiempo que la transferencia, pero también la propia analizante, al recordar el tiempo y la historia del fantasma arcaico y su función de compensar la herida narcisista.

De este fragmento de análisis, quisiera poner en evidencia algunos puntos que me parecen esenciales para el psicoanálisis actual y, por qué no, del mañana:

— la interferencia con la farmacología; el impacto de la farmacología me parece que se tiene que desarrollar en dos direcciones:

a) Habrá cada vez más pacientes con tratamiento mixto (farmacológico y psicoanalítico) que necesitarán la apreciación exacta de los efectos

de los medicamentos y de la interacción con la transferencia;

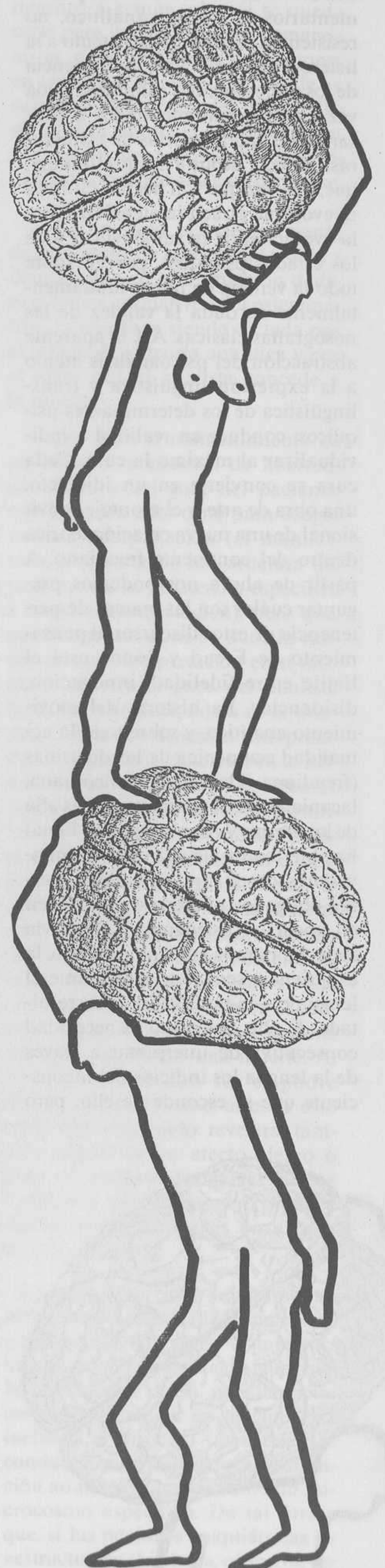
b) Es necesario informar al público para poner en evidencia el enorme campo de enfermedades psíquicas todavía no estudiadas por la farmacología, y que reactualiza la necesidad de la cura psicoanalítica *strictu sensu*: lo cual quiere decir, de un análisis cada vez más detallado del aparato psíquico en la transferencia, de la traductibilidad de las pulsiones a palabras.

— el «significante de la muerte» aparece de entrada a la escucha por el analista del discurso del deprimido en la *negación del significado* por el paciente (discurso «desvitalizado», disminuido, desinvertido, monótono, o poco acelerado pero sin relieve, «nulo») y en la desvalorización del lenguaje como vector de la transferencia;

— sin embargo, el deseo y los determinantes del síntoma que no consiguen llegar a ser significados en la palabra, parecen tener depositado o codificado su sentido en el registro pre-verbal (voz, entonación) o en la homofonía que da lugar al juego del significante, a una ecolalia;

— la interpretación analítica podría convertirse por un momento en cómplice de la «regresión» y del «holding» haciéndose eco en ese sentido, a la vez que dándose esencialmente como un rasgo de unión hacia la mentalización y las formulaciones conscientes del trauma en primer lugar, de los deseos a continuación, en un lenguaje por otro;

— la depresión parece haberse organizado a partir de una relación con el otro que no está separado del sujeto deprimido, pero permanece bajo su influencia como su *cosa*: innombrable y mortífera (encontramos esta reunión simbiótica con el paraíso no perdido en las «bodas del suicidio»). Ahora bien, esta relación de objeto específico está codificada ciertamente en el «contenido» pero también en la «forma» del discurso del deprimido: la relación de objeto y la estructura del discurso son por las mismas razones determinantes (factores de organización y de permanencia) de la depresión; en consecuencia la intervención analítica descansa o debería descansar (por su significación y por su forma) en estos dos factores de permanencia del psiquismo del sujeto (*el objeto y el discurso*).



2. La perversión

Frecuente, actual y particularmente resistente al análisis, la perversión me interesa por las siguientes razones:

— la satisfacción narcisista por un objeto parcial, que caracteriza a la perversión, comporta como equivalente un discurso fetiche: exhibicionista, este discurso conoce todo y no quiere saber nada;

— la sobrevaloración del discurso funciona como una resistencia al análisis: *los afectos* se entresacan del *discurso* que relata el fantasma perverso y este aislamiento perdura incluso cuando el fantasma es comunicado al analista con la intención inconsciente de incluirlo en la economía sado-masoquista del paciente;

— a partir de ahora se puede revelar como necesario hacer que aparezcan *la imagen y las representaciones del acto perverso como posibles* en la transferencia; una actualización semejante del *escenario* perverso en la cura moviliza las intensidades de los representantes preverbales del afecto o de la pulsión, y constituye una condición previa para su «traducción» en el discurso interpretativo.

Didier vino a analizarse porque se quejaba de su incapacidad de tener relaciones sexuales satisfactorias. Enseguida se vio que su sexualidad era voyerista y exhibicionista, masturbatoria, al provocarle las escenas sado-masoquistas el máximo de placer durante estas contemplaciones a distancia. Didier se dedicaba a pintar para sí mismo: nunca había expuesto, excepto... para su madre, cuando aún estaba viva. A partir de la muerte de su «público», la casa materna se cerró y Didier no se atrevía ni a tocarla, ni para verla ni para venderla. Su discurso tumbado en el diván era voluble, lo sabía todo, no esperaba nada de mí: discurso masturbatorio de un poder infantil desorbitante, que hablaba de sus rituales como si estuviera leyendo la obra de un director que expone fríamente los actos de otras personas, de los actores que vigila de lejos. Tuve la sensación —o la convicción contra-transferencial— de que el secreto de Didier se encontraba en el apartamento materno, pero también en un *discurso secreto* que ocultaba las pulsiones y los afectos y no los dejaba aparecer en la palabra. El discurso de este paciente estaba cortado de los afectos —sus afectos eran invisibles en el discurso—. También acepté ver las obras de Didier, *collages* de recortes de posters, con colores que los cubrían o emborronaban, zonas blancas... La voz de Didier se agitó, se hizo más viva. Su discurso sobre los cuadros, que llevaba a cabo tumbado en el diván o del cual me daba un ejemplar fotografiado para que siguiera su exposición explicativa, era siempre un discurso neutro, téc-

nico, estético. A mí me tocaba hacer la interpretación perversa de aquella exhibición: de aquellos órganos cortados, de aquellas materias fecales. Le había permitido a Didier una cierta actuación perversa en la cura —mostrar sus cuadros— e incorporé a esta demostración el discurso de la a-perversión que le faltaba. Acepté aquel fantasma perverso —¿el mío o el suyo?— y al encontrarse así su capacidad fantasmática desbloqueada, la fantasmagoría de Didier se fue sustituyendo poco a poco por sus pasos al acto que no eliminó completamente pero con relación al cual ya no se resiente una dependencia extenuante, ya que ha podido integrarlos, elaborarlos, por medio de su discurso, en una nueva estructura psíquica más compleja.

El factor de organización y de permanencia de la perversión sería una relación con el otro reducido a ser el agente del placer sado-masoquista del sujeto que asegura así su omnipotencia. El discurso que resulta de ello, a la vez que comporta las características lógicas y gramáticas de la palabra normativa, no tiene valor ni heurístico ni comunicativo, ya que el sentido inconsciente que vehicula más allá de sus apariencias reside en la neutralización del otro (del analista) y en su reducción en objeto-fetiche de la megalomanía perversa. Entrar en el juego de esta determinación inconsciente supone un desarme del discurso-fetiche. Una inversión del *escenario-imagen*, pero también del *acto* como verdadero «lenguaje real» del perverso. Sólo más tarde, podría hacerse posible el volver a dar al discurso (y a la relación con el otro) su dimensión polivalente, heurística y comunicativa, donde se desplegarían la complejidad del sujeto (y no la supresión de lo perverso), al final del proceso analítico.

En la medida en que la implantación de la transferencia depende del

deseo de saber, de saberse y de transformarse para sentirse mejor, es lícito preguntarse si una disposición subjetiva semejante no está históricamente determinada. De la exigencia ética del Dios judío al misterio trinitario de la subjetividad cristiana y hasta el «¿qué se?» de Montaigne cuyo yo desdoblado prefigura ya en muchos aspectos el de Freud, varían las formas de este deseo subjetivo por el otro y la verdad, sobre los cuales ha podido basarse la historia occidental y el propio psicoanálisis como apropiación infinita de la memoria para una nueva historia del sujeto enfermo de sus síntomas. En cambio, el colmo de la miseria narcisista que acompaña a la crisis moderna de valores, más bien parece ir al encuentro de una cierta curiosidad psíquica, sin la cual no se puede pretender ninguna mutación subjetiva.

El psicoanálisis se sitúa a contracorriente de ese confort moderno que marca el final no de la Historia sino de la posibilidad de *hablar una historia*, confort y final de los cuales sin embargo percibimos en lo sucesivo la saturación así como la crítica y el rechazo.

En cualquier caso, la técnica analítica no sabría ignorar este doblez narcisista y este declive del deseo de saber: tiene que reconocerlos, acompañarlos y sólo a continuación tratar de superarlos hacia esta nueva forma del conocimiento de sí mismo que Freud inició al integrar la «enfermedad» en el propio seno del psiquismo y al hacer de la vida psíquica una construcción-destrucción interminable. El acercamiento analítico de la depresión y de la perversión, entre otros síntomas «modernos», puede ser considerado como un ejemplo del ensanchamiento del campo analítico hasta las fronteras donde encuentra las resistencias más grandes.

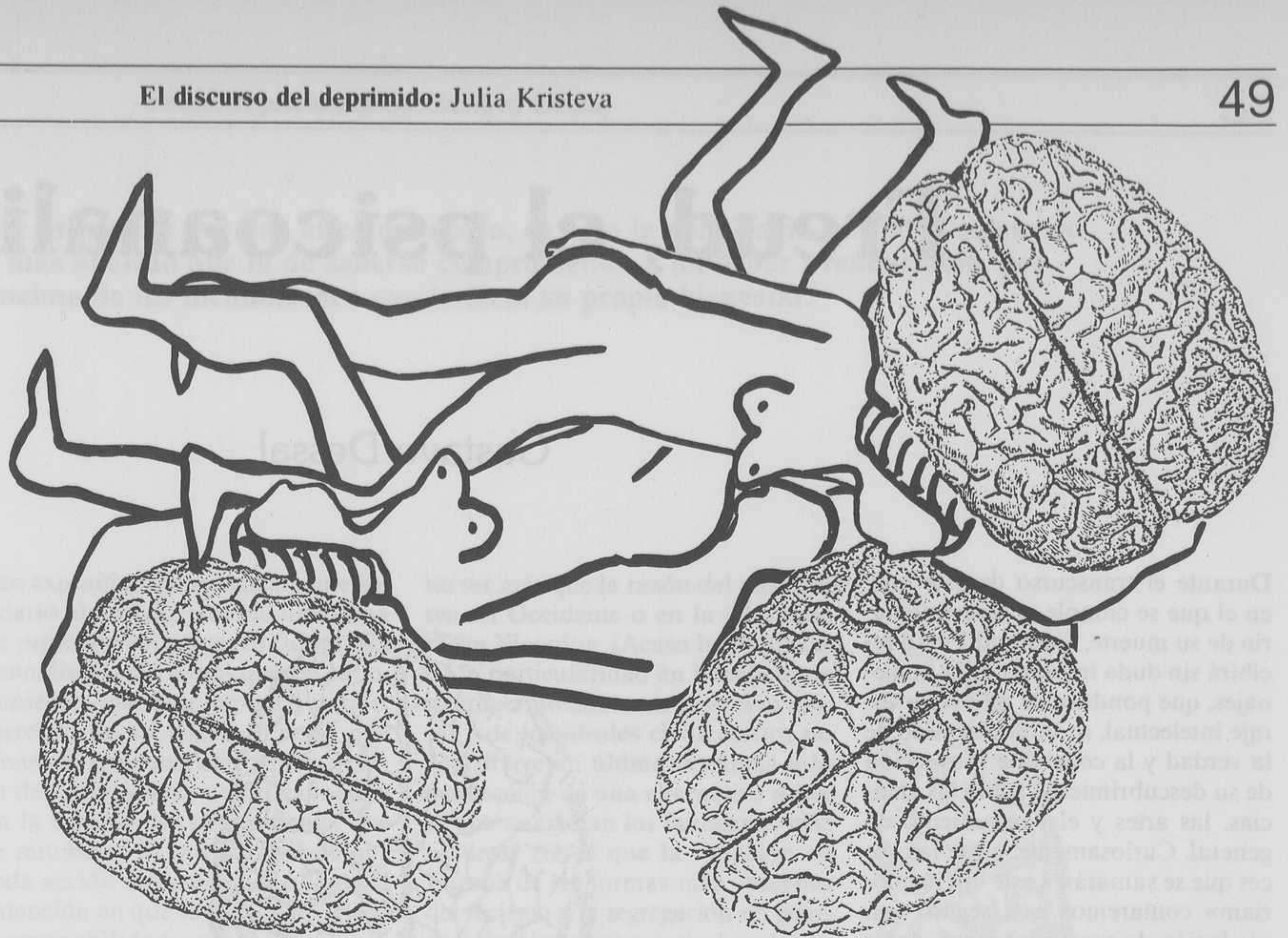
Incluso hoy, y aún más mañana, creo que el psicoanálisis es ese arte —y si cedo: ese artificio— que permite a los hombres y a las mujeres de la ciudad moderna, lisa, altiva, pagable y que paga, preservar una vida, ya que es verdad que la vida para el ser parlante se despierta y extiende con y a partir de la vida psíquica donde la palabra es el eje de una dinámica heterogénea. Freud nos abre, con el psicoanálisis, no sólo un refugio contra la sociedad del espectáculo y del consumo. Al reconocer e integrar la lógica del intercambio monetario, el psicoanálisis freudiano subvierte la ciudad alienante para permitir una metamorfosis. Si no, ¿qué es lo que podría cambiar, entre el cristal de las torres plateadas, la implacable banalidad de los bancos y el destino programado en el propio código genético?

Por todas estas razones aquí desarrolladas, se puede decir que mañana el psicoanálisis podría ser quizás uno de los pocos lugares preservados para el cambio y la sorpresa, es decir: para una vida. Tendrá en cuenta factores de permanencia (de la biología a las pulsiones y al lenguaje) psíquica, pero acompañará también a aquellos que desean transformarlos; ya que, fieles al escepticismo de Freud y sin embargo también atentos a la plasticidad del discurso psíquico, mantenemos que esta modificación es posible.

Para concluir, espero haber modificado un poco su propio escepticismo con respecto al psicoanálisis.

JULIA KRISTEVA

- *Semiótica*. Fundamentos, 1981.
- *El texto de la novela*. Lumen, 1982.
- *El trabajo de la metáfora*. Gedisa, 1985.
- *El lenguaje, ese desconocido*. Fundamentos, 1987.

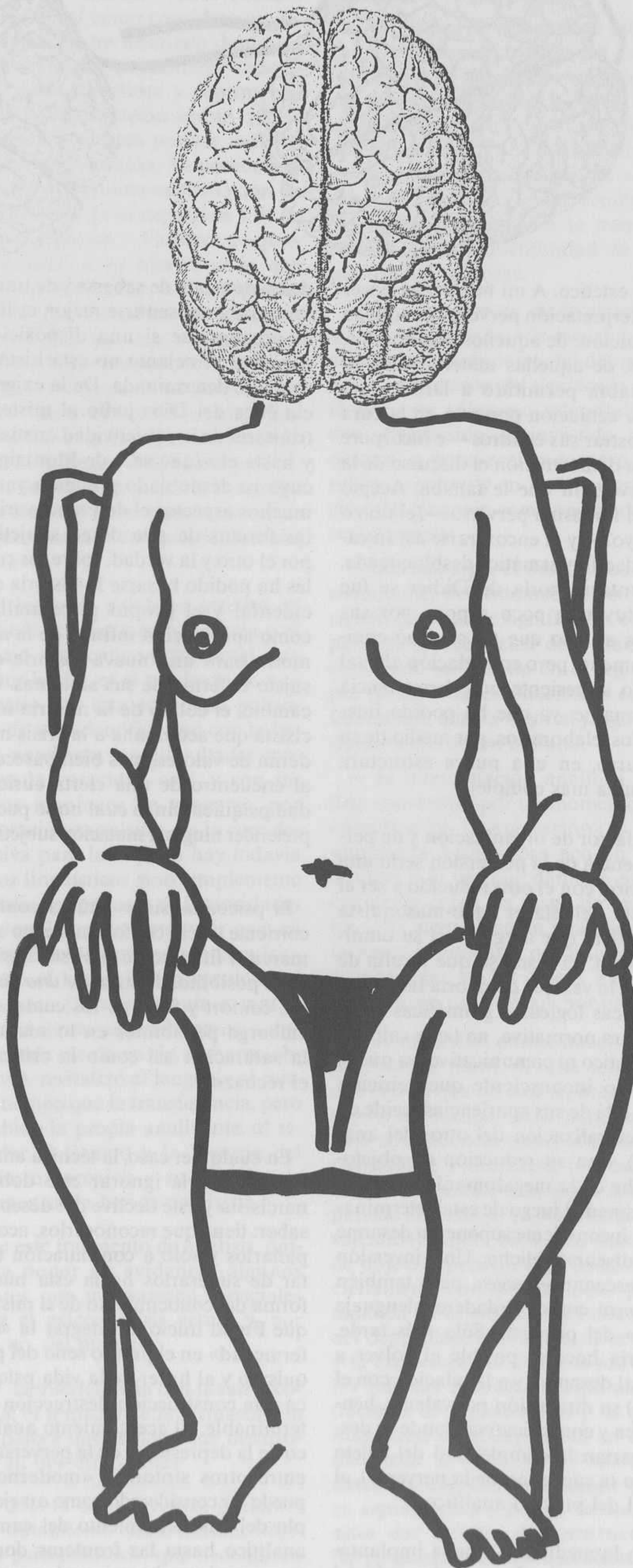


Freud, el psicoanalista

Gustavo Dessal

Durante el transcurso de este año en el que se cumple el cincuentenario de su muerte, Sigmund Freud recibirá sin duda innumerables homenajes, que pondrán de relieve su coraje intelectual, su hondo sentido de la verdad y la constante proyección de su descubrimiento sobre las ciencias, las artes y el pensamiento en general. Curiosamente, entre las voces que se sumarán a este «in memoriam» contaremos casi seguro con esa legión de ensayistas, pensadores y profetas —incluidos muchos analistas— que aprovecharán la ocasión para deslizar en su emocionado homenaje la conclusión de que el legado freudiano es una contribución rotunda a la empresa de la verdad, pero que tampoco es necesario llegar al extremo de las consecuencias que de él se deducen. Freud sí —¿quién podría negarlo?—, el divino Freud que le ha devuelto a este siglo la conciencia de su sexo maltrecho, y que tanto alivio nos ha dispensado al recordarnos que, a fin de cuentas, todos tenemos derecho a la neurosis. Pero, por favor, que no se nos olvide el contexto: Freud era un poco demasiado judío, un hombre de la Viena decimonónica, cuya vida sexual no parecía ser muy satisfactoria, y que albergaba ciertos prejuicios contra las mujeres, que lo arrastraron a conclusiones que podrían lesionar la sensibilidad contemporánea. Para colmo, su enfermedad final debió de inocularle un pesimismo que se descargó en esa extraña teoría sobre las pulsiones de muerte que sembró el pánico y el desconcierto entre sus seguidores. Con estos u otros argumentos se venera el ideal de un héroe cultural, a la vez que se insinúa de un modo más o menos velado la anacronía de buena parte de su descubrimiento, y se proclama la necesidad de renunciar a la ortodoxia en beneficio de una flexibilidad interdisciplinaria que aligere los empecinamientos del maestro.

Cincuenta años después de Freud, el debate se impone de manera irrecusable: ¿qué es, hoy, el psicoanalista? La pregunta cobrará su verdadera profundidad si nos abstenemos de responderla con la comodidad que nos dicta el sentido común al declamar: un profesional de nuestro tiempo, figura moderna del pastor de almas. Al respecto, no han cesado de reproducirse toda clase de esfuerzos epistémicos por trazar una línea de filiación directa entre el psicoa-



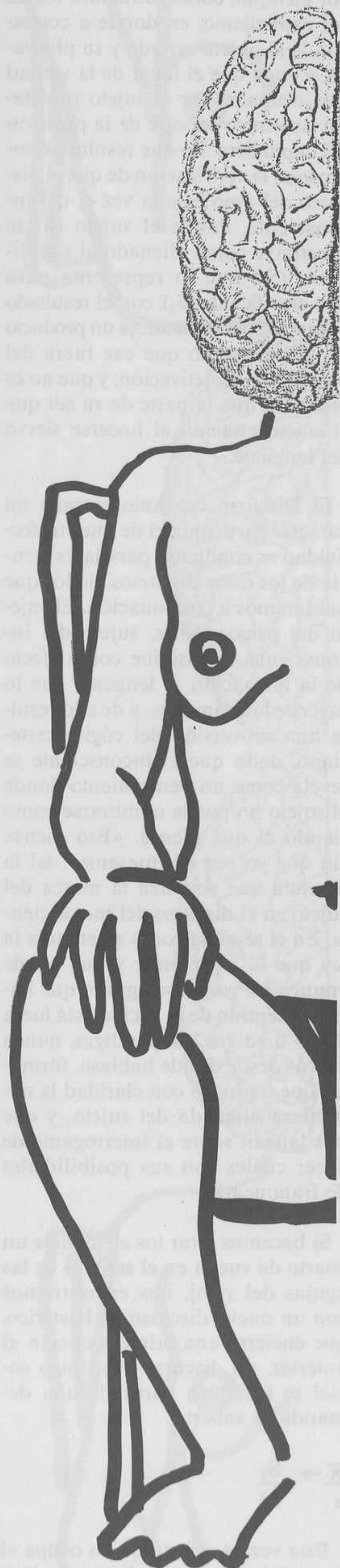
nalista y la institución del oráculo, pasando por la confesión religiosa y la misión del sacerdocio, como si el psicoanálisis fuera el reducto último de la relación del hombre con lo sagrado inmemorial, y como si su surgimiento fuera indiferente a la razón científica que le es contemporánea. Sobre el psicoanalista han hablado muchas veces los voceros de esa extraña vocación intelectual que consiste en demostrar que lo nuevo ha existido siempre, y en promocionar como progreso lo que en verdad es el retorno a las formas más abyectas del oscurantismo.

Digámoslo rápidamente: las analogías formales entre el psicoanalista y el sacerdote (recogimiento en la escucha, receptáculo de la intimidad de los sujetos, semántica del sexo y la culpabilidad), que tanto cautivan a algunos epistemólogos del psicoanálisis, se desvanecen ante una diferencia estructural. Mientras en la confesión religiosa el sujeto debe decir lo que sabe, en la experiencia analítica debe decir el inconsciente, o sea, ¡lo que no sabe! He aquí, en suma, el chiste freudiano: decir lo que no se sabe. ¿A partir de qué puede el psicoanalista proponer semejante empresa?

En primer término, a partir de una verificación clínica: la de que el inconsciente tiene vocación de decirse. Claro está —y ese resulta ser su ingenio— que se dice siempre de modo lateral; es la vacilación del sujeto al puntuar la cadena de su discurso, la palabra que al fundirse con otra en un lapsus produce una significación sorpresiva, el olvido poco inocente que arranca un jirón del relato, pero también el sueño, con su cortejo de imágenes enigmáticas, o el síntoma que se arrastra como un peso muerto, una hebra rota en el tejido de la vida. El inconsciente se conjuga en estilo indirecto, pero su dimensión no es nunca la profundidad ni el lado oscuro del alma, sino por el contrario la superficie viva de la palabra en acto. Como la carta robada del célebre cuento de Poe, está a la vista, o mejor dicho, está a la escucha del que se digne prestarle oído. Por lo tanto, poco es lo que el psicoanalista puede agregarle, salvo sancionar el hallazgo del sujeto que habla, a partir de la oposición que le confiere su lugar de destinatario de la palabra.

En segundo término (segundo en tanto es necesario seleccionar un or-

Si el psicoanalista se pronuncia por una ética del deseo, es bajo la conciencia de que el sujeto no podrá hallar en él más libertad que la de saberse comprometido a un deber irrenunciable, por encima de las inclinaciones que le dicta su propio bienestar.



den expositivo, pero lógicamente solidario al anterior), desde una toma de principio ético que califica al psicoanalista tanto o más que los conocimientos que se le suponen para el ejercicio de su misión. Puesto que Freud, el psicoanalista, genera a partir del inconsciente una ética inédita en la historia del pensamiento, que se resume en la certidumbre de que toda acción humana, más allá de la intención en que se la motive o de la responsabilidad que se le impute, entraña siempre un sentido oculto posible de alcanzar. El inconsciente es la razón de que el sujeto desconozca el sentido simbólico en el que su acción se funda, por ser ésta deudora de la ley de la palabra. Esta ley es tan heterónoma como puede serlo el lenguaje, que antecede al ser que lo habla, y a la vez tan íntima como la existencia misma del sujeto, la cual no puede concebirse fuera de dicha ley. Pero si ella es válida de modo universal —el inconsciente rige para todos— ningún bien común podría de eso deducirse. Por el contrario, el psicoanalista invita al sujeto a obrar en conformidad con la única verdad que merece recibir la dignidad de un imperativo: la verdad de su deseo inconsciente que, pese a la recomendación kantiana, no sabría refrendarse jamás en un bien universal. Frente a la grandeza de los ideales, la ética del psicoanalista propone la poca cosa del deseo, que resulta no ser tan poca, a la vista de que el sujeto, escudándose en los motivos más nobles o más viles, ante ella retrocede. Cuando se trata del deseo es mejor no hacerse el tonto, reza la máxima freudiana.

Salgamos al paso de la primera objeción que semejante postura podría despertar. «—¿Acaso una ética del deseo no resultaría ser, en el fondo, una versión de la moral individual, una promoción de la libertad subjetiva por encima de toda consideración hacia nuestros semejantes, una exaltación de la diferencia en detrimento de esa declaración de igualdad con la que se inauguran los valores universales del Hombre?»

Presentémosle batalla a nuestro lector en su propio terreno, en el que apelando a los ideales de la Aufklärung, nos recuerda de paso el Bicentenario de la Revolución Francesa. Después de todo, no debería exhibir con demasiado celo su defensa de la razón universal, que hasta el presente ha dado claras muestras de

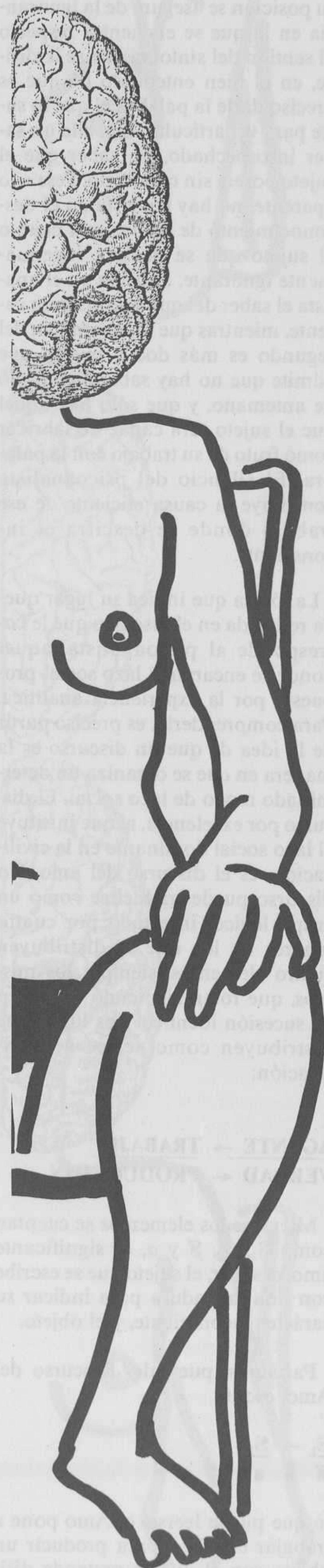
no ser más que la razón del amo, así sea en Occidente o en la China de Deng Xiaoping. ¿Acaso la abolición de la particularidad en beneficio de la universalización de la acción moral y de los ideales civilizatorios no contribuye en última instancia a la producción de una alternativa sobre la que se arrojan los fantasmas más oscuros? ¿O es que la inflación en Europa de las formas más obscenas del racismo y la segregación no guarda relación alguna con el proyecto tecnocrático de una Comunidad Económica basada en los principios del racionalismo científico?

Por otra parte, invoca usted la palabra libertad, que jamás pronunciamos sin hacer uso de la prudencia más extrema, habida cuenta de los manoseos de los que ha sido objeto. El deseo no es el libre albedrío, si acaso tal cosa existiese, ni la imposición de los intereses del yo individual. La experiencia psicoanalítica nos demuestra, contrariamente a Hegel, que hay un goce en la esclavitud, y que no resulta fácil convencer a nadie de que el deseo puede ser preferible a soportar la voluntad del tirano. Si el sujeto se entrega a los mandatos morales del superyo, es porque en el fondo este despotismo le resulta menos pesado que la responsabilidad que supone hacerse cargo de un deseo. Si el psicoanalista se pronuncia por una ética del deseo, es bajo la conciencia de que el sujeto no podrá hallar en él más libertad que la de saberse comprometido a un deber irrenunciable, por encima de las inclinaciones que le dicta su propio bienestar.

Retomemos, pues, la pregunta que dejamos en suspenso: ¿qué es el psicoanalista hoy, cuando se le confronta a la época en la que su acción se inserta?

Un discurso donde cabe el silencio

Por nuestra parte, avanzaremos una proposición que deberá desplegarse más en detalle: *el psicoanalista es el lugar donde se cumple la función del silencio*. Definir al psicoanalista como lugar, implica ante todo desplazarlo de toda referencia imaginaria a su persona, más o menos asociada a un rigor profesional en el que la tradición hipocrática se mancomuna al ejercicio de un saber consolidado.



Responder al deseo que nos habita, querer esa verdad que éramos y desconocíamos, nos obliga a un duro debate con nuestro narcisismo, a disolver los espejismos de las demandas vanas y los falsos bienes que alimentan nuestro pequeño sueño cotidiano.

Por el contrario, para el psicoanalista se trata del no-saber, en tanto su posición se asegura de la ignorancia en la que se encuentra respecto al sentido del síntoma que se le dirige, en el bien entendido de que es preciso darle la palabra al que lo sufre para ver articularse en ella un saber insospechado, un saber que el sujeto poseía sin conocerlo. Pese a lo aparente, no hay simetría en el desconocimiento de ambos, por cuanto el sujeto que se declara ingenuamente ignorante, anticipa en el analista el saber del que se considera carente, mientras que la ignorancia del segundo es más docta, puesto que admite que no hay saber asegurado de antemano, y que sólo hay aquel que el sujeto será capaz de fabricar como fruto de su trabajo con la palabra. El silencio del psicoanalista constituye la causa eficiente de ese trabajo donde se descifra el inconsciente.

La lógica que indica su lugar queda reflejada en el discurso que le corresponde al psicoanalista, aquel donde se encarna el lazo social propuesto por la experiencia analítica. Para comprenderlo, es preciso partir de la idea de que un discurso es la manera en que se organiza un determinado modo de lazo social. El discurso por excelencia, al que instituye el lazo social dominante en la civilización, es el discurso del amo. Un discurso puede traducirse como un grupo lógico, integrado por cuatro lugares en los que se distribuyen cuatro elementos, siempre los mismos, que rotan siguiendo un orden de sucesión idéntico. Los lugares se distribuyen como se lee a continuación:

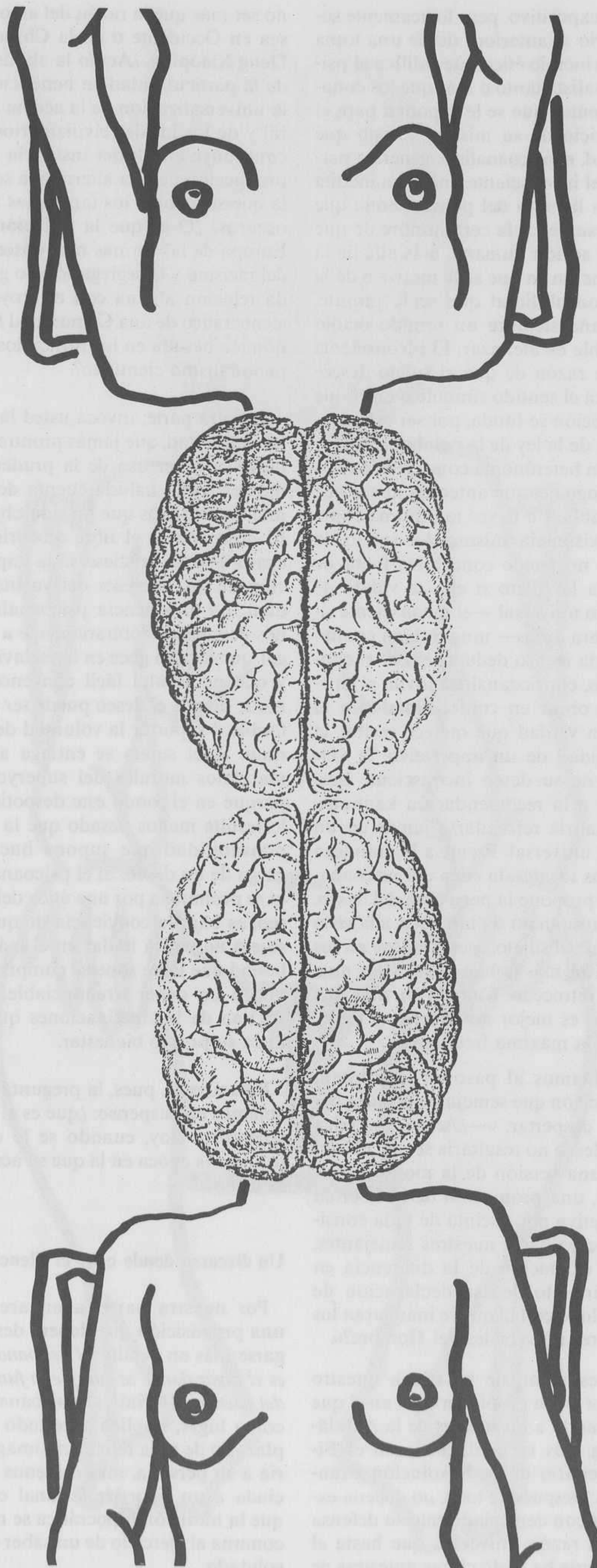
AGENTE → TRABAJO
VERDAD ← PRODUCCION

Mientras los elementos se cuentan como S_1 , S_2 , $\$$ y a , el significante amo, el saber, el sujeto que se escribe con una tachadura para indicar su carácter inconsciente, y el objeto.

Partamos, pues, del Discurso del Amo, escrito

$$\begin{array}{c} S_1 \rightarrow S_2 \\ \$ \quad a \end{array}$$

lo que puede leerse: el Amo pone a trabajar el saber, para producir un objeto con el que se pretende disi-



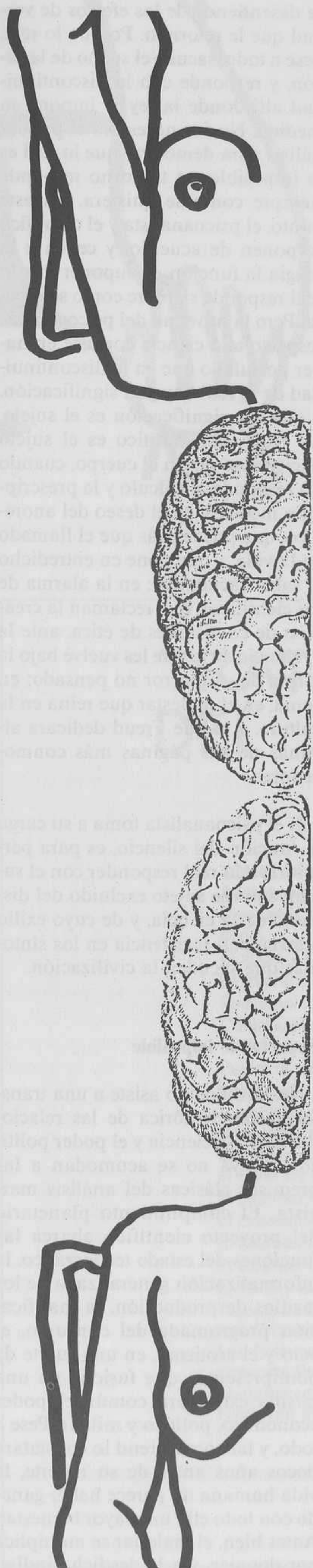
mular la verdad de ese discurso, que es el sujeto sojuzgado, alienado al significante amo. Puede reconocerse, por ejemplo, como estructura lógica del capitalismo, en donde a corresponde al objeto seriado y su plusvalía, y en el que el lugar de la verdad está ocupado por el sujeto proletario, auténtico soporte de la posición del capitalista. Lo que resulta asombroso es la verificación de que el discurso del amo es a la vez el del inconsciente, donde el sujeto ($\$$) se constituye como alienado al significante (S_1) que lo representa para otro significante (S_2), con el resultado de que la operación arroja un producto (a), un elemento que cae fuera del proceso de subjetivación, y que no es otra cosa que la parte de su ser que el sujeto enajena al hacerse siervo del lenguaje.

El Discurso del Amo entraña un carácter particular, el de que su efectividad es condición para la existencia de los otros discursos, de los que hablaremos a continuación. El sujeto del psicoanálisis, sujeto del inconsciente, se inscribe como efecto de la alienación al lenguaje que lo precede lógicamente, y de ello resulta una subversión del cógito cartesiano, dado que el inconsciente se revela como un pensamiento donde el sujeto no puede nombrarse como siendo el que piensa. «Eso piensa sin que yo sea allí presente», tal la fórmula que sintetiza la marca del sujeto en el discurso del inconsciente. En él se aloja como sujetado a la ley que lo representa, y que puede enunciarse como: «hagas lo que hagas, el sentido de tu acción está fuera de tí» o «digas los que digas, nunca sabrás desde dónde hablas», fórmulas que traducen con claridad la naturaleza alienada del sujeto, y que nos lanzan sobre el interrogante de saber cuáles son sus posibilidades de franquearla.

Si hacemos girar los elementos un cuarto de vuelta en el sentido de las agujas del reloj, nos encontramos con un nuevo discurso, el Histérico, que encierra una primera opción al anterior, un discurso cuyo lazo social se instala a partir de una demanda de saber:

$$\begin{array}{c} \$ \rightarrow S_1 \\ a \quad S_2 \end{array}$$

Esta vez es el amo quien ocupa el lugar del trabajo, y el discurso admi-



te una doble lectura. Desde el punto de vista histórico, traduce el nacimiento mismo del psicoanálisis, inaugurado por un sujeto desgarrado por su síntoma, que se dirige a Freud, un representante amo de la medicina de su tiempo, exigiéndole la creación de un saber sobre el deseo, esto es, el objeto que genera su sufrimiento. Pero también podemos reconocer el carácter estructural del Discurso Histérico, paradigma del sujeto que reclama un saber, al que simultáneamente rechaza y denigra por considerarlo impotente allí donde la verdad en juego es el deseo. El Discurso Histérico promueve un lazo social que cuestiona la impostura del saber, que obliga al Amo a moderar el esfuerzo del trabajo y a la invención de saberes nuevos, y en ese sentido no deja de jugar un papel importante en el seno de las instituciones, agitando las estructuras cristalizadas y perturbando la burocratización del poder. Pero su limitación se revela en el hecho de que cuestiona el saber del Amo, pero no al Amo en sí mismo. Si el sujeto emplazado en el Discurso Histérico es capaz de desafiarlo, es porque en el fondo sueña un Amo perfecto, que sabría imponer un reinado absoluto, sin fisuras ni desfallecimientos. El Discurso Histérico genera un lazo social que no puede sobrevivir en ausencia del Amo, al que se encarga de perpetuar por medio del cuestionamiento permanente de su función. Al mismo tiempo, al descargar el saber en el Otro, el sujeto instalado en la modalidad del Discurso Histérico se ahorra el esfuerzo de saber sobre su deseo, y en especial el horror que le supondría proceder en consecuencia con dicho deseo. Es más cómodo mantener a un Amo al que acusar del fracaso del goce, que asumir la responsabilidad y el riesgo de un deseo sin garantías.

No resulta fácil desalojar al sujeto de este discurso, en el que se inscribe a título de bella alma hegeliana, desconociendo su propia implicación en el orden de cosas que denuncia. Pero es posible obtener una nueva rotación a partir de la función del silencio

$$\frac{a \rightarrow \mathcal{S}}{S_1 \quad S_2}$$

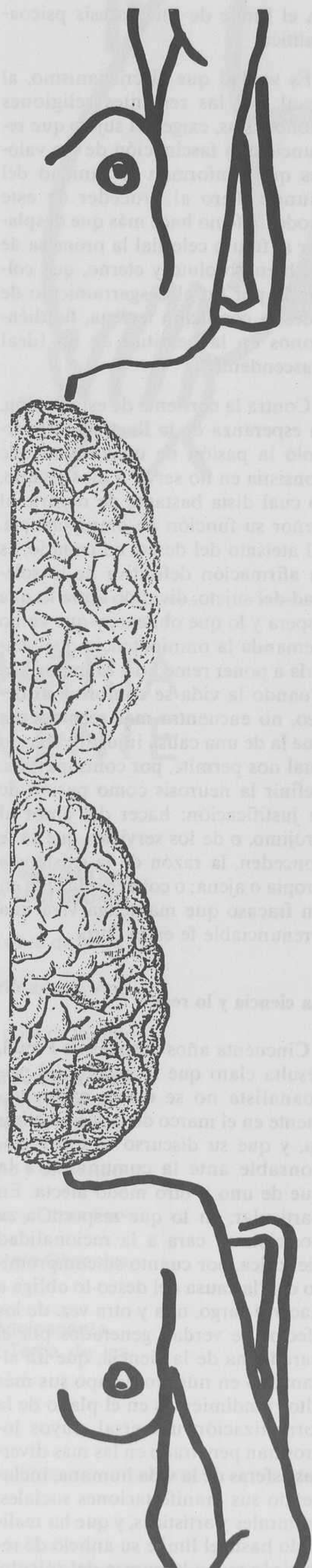
que desemboca en el discurso que le es inherente al psicoanalista, y en cuyo horizonte el ser puede equivo-

carse. El Discurso del Psicoanalista no ordena el mundo a partir de la palabra doctrinaria, como en el Discurso del Amo, ni desde la demanda de saber, como en el Discurso Histérico, sino por la vía de un silencio en el que resuene el ser (a) que debe llegar a realizarse. El ser, enajenado en el objeto de la producción del Discurso del Amo, o mortificado en el discurso del sufrimiento histérico, alcanza por fin un nuevo modo de subjetivación, adviniendo para el sujeto como causa de un deseo decidido. El silencio del psicoanalista no es sinónimo de ausencia de palabra, puesto que a él le incumbe la interpretación de lo que escucha. Pero su decir encarna la potencia del silencio, que alude a lo imposible de ser dicho, a lo que está más allá de las significaciones que conforman el determinismo del sujeto. En el Discurso del Psicoanalista, es el sujeto quien ocupa el lugar del trabajo, dedicado a producir la caída de aquellos ideales (S₁) a los que aliena su existencia. La destitución de dichos ideales le permite franquear las identificaciones enajenantes en las que se aglutina su falso ser, al tiempo que un nuevo saber (S₂) se instala en el sitio de la verdad, un saber sobre la causa del deseo. Responder al deseo que nos habita, querer esa verdad que éramos y desconocíamos nos obliga a un duro debate con nuestro narcisismo, a disolver los espejismos de las demandas vanas y los falsos bienes que alimentan nuestro pequeño sueño cotidiano.

Psicoanálisis y ateísmo

Nuestro lector alza nuevamente su voz, esta vez visiblemente indignado: «Desde luego, tiene gracia el que haga usted salir por una puerta cualquier posible semejanza entre el psicoanalista y el sacerdote, para luego dejar entrar por la trastienda una ética en la que no puedo menos que reconocer los valores del humanismo cristiano. ¿Es qué entonces me propone usted la experiencia psicoanalítica como una forma moderna de arribar a la santidad?»

No se apresure usted, estimado lector, a denunciar lo Mismo tras el velo de lo Nuevo. Quizás le interesará saber —y su objeción tiene el mérito de permitirme exponerlo— que el psicoanálisis ha interrogado las condiciones de posibilidad de un verdadero ateísmo, sólo concebible



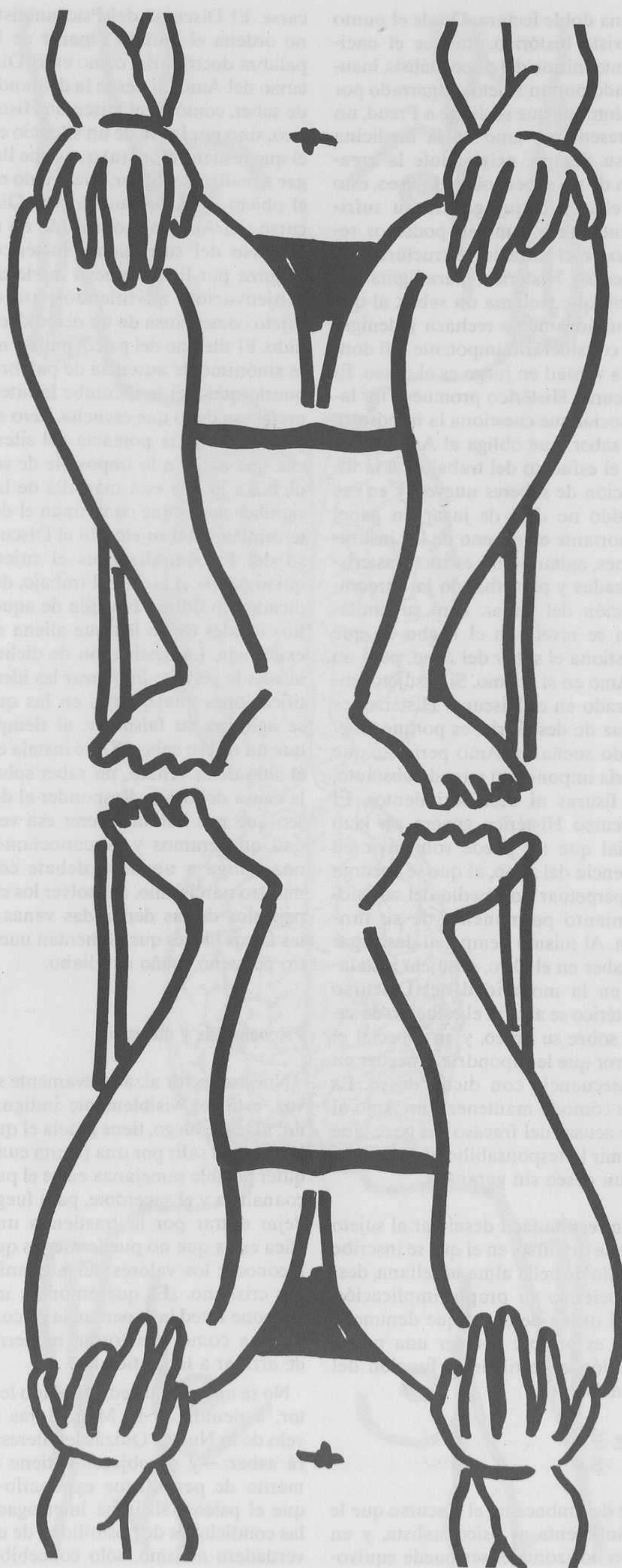
en el límite de una ascesis psicoanalítica.

Es verdad que el cristianismo, al igual que las restantes religiones monoteístas, exige del sujeto que renuncie a la fascinación de los valores que conforman la vanidad del mundo. Pero al proceder de este modo, la fe no hace más que desplazar al futuro celestial la promesa de un bien absoluto y eterno, que colmaría por fin el desgarramiento de nuestra condición terrena, fundiéndonos en la beatitud de un ideal trascendente.

Contra la corriente de esta ilusión, la esperanza de la Ilustración enarboló la pasión de un ateísmo que consistía en no servir a dios alguno, lo cual dista bastante de negarle al Señor su función de omnipotencia. El ateísmo del deseo, en cambio, es la afirmación definitiva de la soledad del sujeto, dividido entre lo que espera y lo que obtiene, y que ya no demanda la omnipotencia que vendría a poner remedio a lo imposible. Cuando la vida se conforma al deseo, no encuentra más recompensa que la de una causa injustificable, lo cual nos permite, por contrapartida, definir la neurosis como pasión de la justificación: hacer del amor al prójimo, o de los servicios que se le conceden, la razón de la existencia propia o ajena; o convertir la vida en un fracaso que mantenga viva una irrenunciable fe en el Otro.

La ciencia y lo real

Cincuenta años después de Freud, resulta claro que la acción del psicoanalista no se ejerce exclusivamente en el marco de la sesión clínica, y que su discurso se torna responsable ante la comunidad a la que de uno u otro modo afecta. En particular, en lo que respecta a su posición de cara a la racionalidad científica, por cuanto su compromiso con la causa del deseo lo obliga a hacerse cargo, una y otra vez, de los efectos de verdad generados por el paradigma de la ciencia, que ha alcanzado en nuestro tiempo sus más altos rendimientos en el plano de la formalización universal, cuyos logros han penetrado en las más diversas esferas de la vida humana, incluyendo sus manifestaciones sociales, culturales y artísticas, y que ha realizado hasta el límite su anhelo de reducir lo real a la pureza del cálculo.

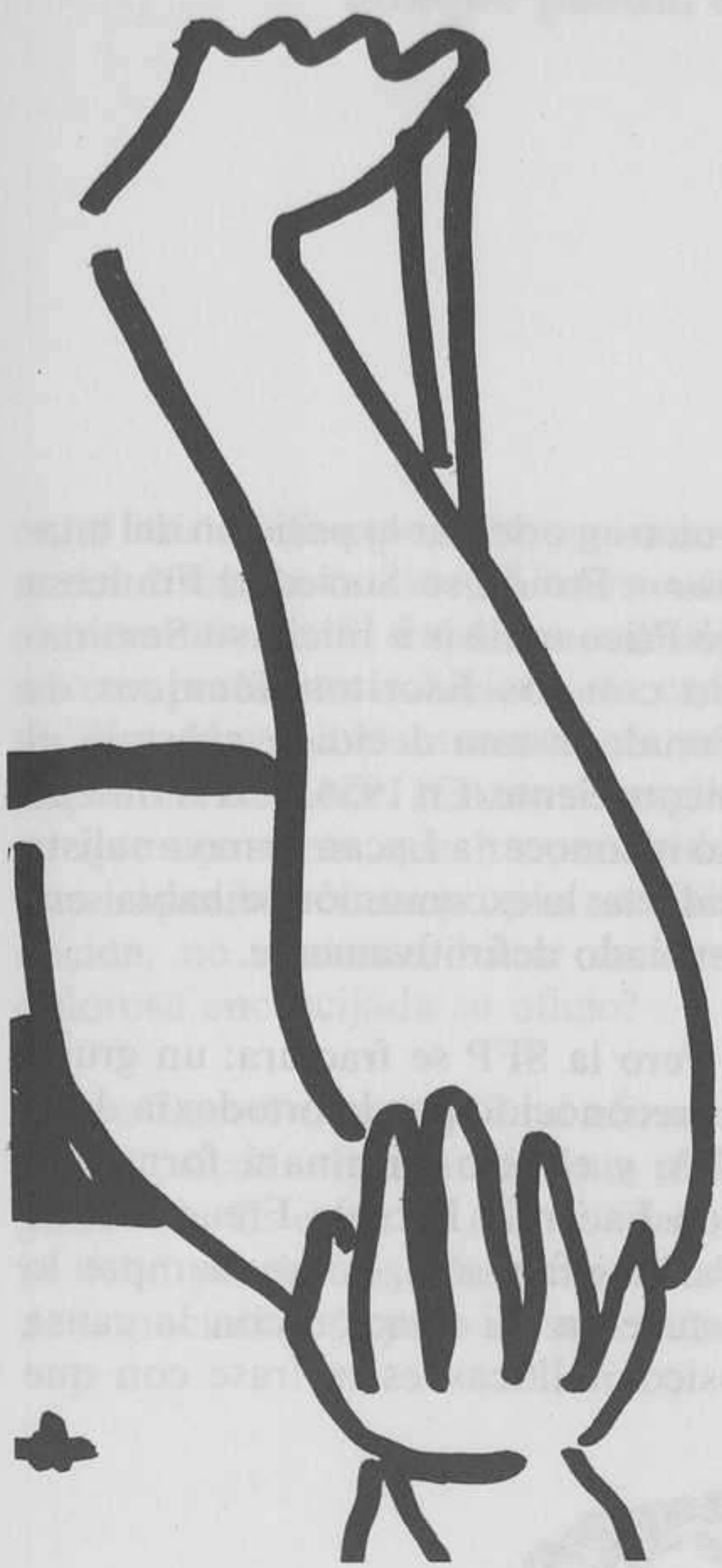


se desentende de los efectos de verdad que le retornan. Porque lo real, pese a todo, sacude el sueño de la razón, y responde con la discontinuidad allí donde la ley le impone su medida. No fue necesario el psicoanálisis para demostrar que lo real es lo imposible, en tanto no responde siempre como se quisiera. En este punto, el psicoanalista y el científico se ponen de acuerdo, y ceden a la magia la función de suponer que lo real responde siempre como se espera. Pero la novedad del psicoanálisis respecto a la ciencia consiste en haber postulado que en la discontinuidad de lo real hay una significación, y que esa significación es el sujeto. Lo real psicoanalítico es el sujeto haciéndose oír en el cuerpo, cuando no responde al cálculo y la prescripción médicos, en el deseo del anoréxico, que puede más que el llamado de la vida, y que pone en entredicho el saber facultativo; en la alarma de los científicos, que reclaman la creación de comisiones de ética, ante la evidencia de lo que les vuelve bajo la forma de un horror no pensado; en suma, en el malestar que reina en la cultura, y al que Freud dedicara algunas de sus páginas más conmovedoras.

Si el psicoanalista toma a su cargo la función del silencio, es para permitirle a lo real responder con el sujeto, con ese sujeto excluido del discurso de la ciencia, y de cuyo exilio retorna con insistencia en los síntomas que sacuden la civilización.

Soportar lo imposible

Nuestro tiempo asiste a una transformación histórica de las relaciones entre la ciencia y el poder político, que ya no se acomodan a las premisas clásicas del análisis marxista. El cumplimiento planetario del proyecto científico abarca las funciones del estado tecnocrático, la informatización generalizada de los medios de producción, la masificación programada del consumo, el ocio y el erotismo, en una suerte de omnipresencia que fusiona en una misma estructura común el poder económico, político y militar. Pese a todo, y tal como Freud lo constatará pocos años antes de su muerte, la vida humana no parece haber ganado con todo ello un mayor bienestar. Antes bien, el malestar se multiplica por doquier, y a la desdicha indivi-

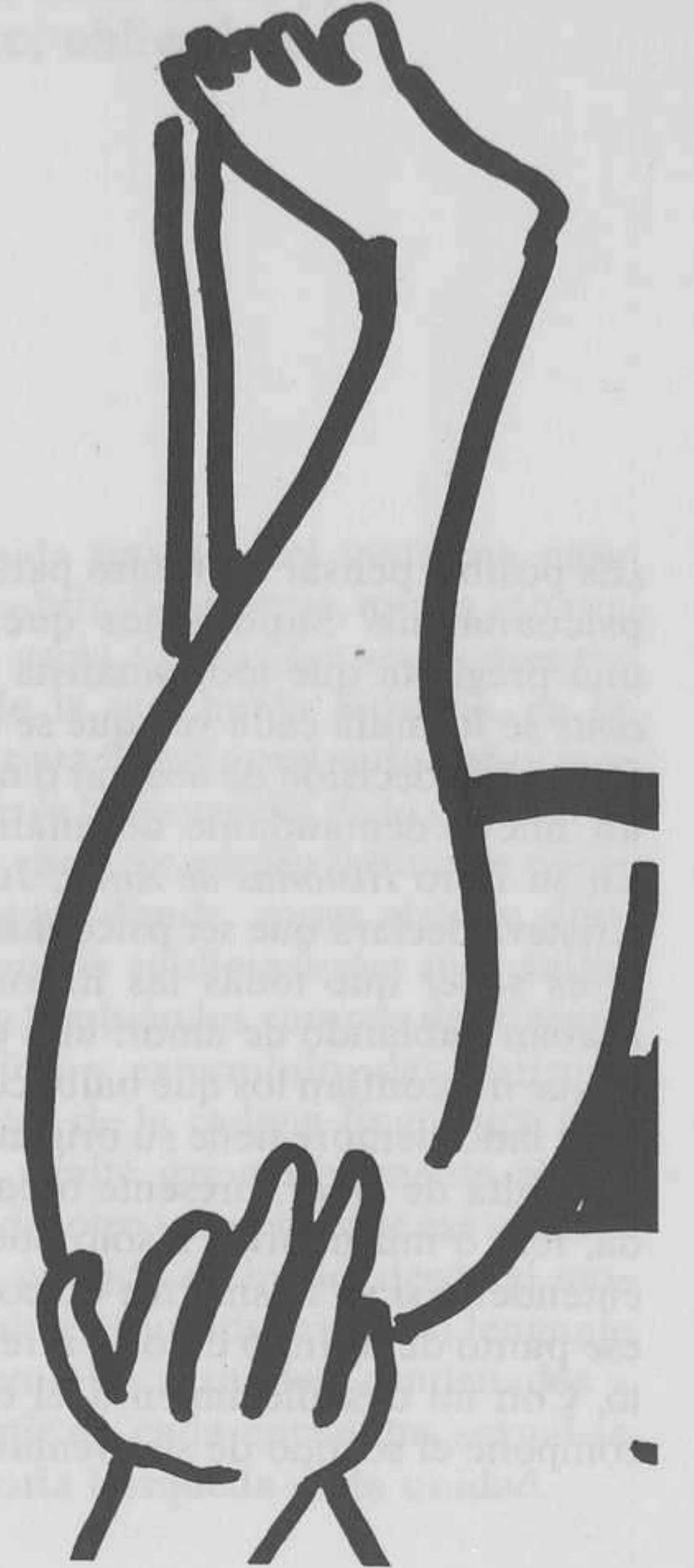


dual o al riesgo de aniquilación cósmica se le suma la brutal destrucción del ecosistema, y el exterminio sistemático de culturas y comunidades étnicas. El campo de concentración es el rostro oculto de un discurso que acaba por condenar al holocausto a los desechos segregados por su propia lógica interna.

El Discurso del Psicoanalista tiene su puesto en el margen de los enunciados de la ciencia, para resguardar un espacio donde el sujeto, tantas veces educado por los pedagogos, domesticado por los predicadores, traicionado por los tecnócratas, encuentre su modo particular de decirse. Frente a la proliferación masiva e implacable de la racionalidad cien-

tífica, la acción del psicoanálisis se ejerce en la experiencia del uno por uno, y su temporalidad acompaña la singularidad del ser que debe realizarse.

No hay en el psicoanálisis esperanza o ilusión de que el malestar en la cultura pueda alguna vez erradicarse. Como lo verificara Freud, los nuevos ideales acaban dando vida al mismo espanto que se había jurado erradicar, y si por ello se quisiera acusar al psicoanálisis de antiprogresista, no tendríamos más remedio que aceptarlo. Pero todo eso no impide concebir la idea de que lo imposible de la existencia pueda soportarse un poco más en el recogimiento de la palabra verdadera.



TRATADO DE PSIQUIATRÍA DEL NIÑO Y DEL ADOLESCENTE

Serge Lebovici, René Diatkine, Michel Soulé

TOMO I: Introducción a la Psiquiatría del Niño y del Adolescente.

Psiquiatría General y Psiquiatría del Niño y del Adolescente.

Etología y Desarrollo del Niño.

La Interacción Padres-Lactantes.

Epistemología y Psicología Genética.

Contribuciones de la Sociología, la Etnología y la Psicosociología a la Psiquiatría Infantil.

Pediatría y Psiquiatría Infantil.

TOMO II: Los medios de diagnóstico. Las consecuencias psiquiátricas de los disfuncionamientos cerebrales y somáticos.

La Observación Directa de las Relaciones Madre-Hijo en el Seno de la Familia.

El Examen Psicológico.

El Examen Médico.

El Examen Psiquiátrico.

El Examen del Lenguaje.

El Tono y la Motricidad en el Examen del Niño.

Trabajo de Equipo, Estrategia para las Decisiones, Sesiones Clínicas.

Las Enfermedades Endocrinas del Niño y sus Consecuencias Psicológicas.

Travestismo, Transexualismo y Homosexualidad en el Niño y en el Adolescente.

TOMO III: Psicopatología 1: Alteraciones del Funcionamiento Mental del Niño y del Adolescente.

Psicosis y Neurosis del Niño en la obra de Melanie Klein.

Las Líneas de Desarrollo del Niño según Ana Freud.

Psicosis y Neurosis infantiles en la obra de Winnicott.

Las Psicosis infantiles y las Etapas de Separación e Individuación en la obra de Margaret Mahler.

Introducción a la teoría Psicoanalítica de la Psicopatología del Niño y del Adolescente.

Las Neurosis: La Histeria en el Niño y en el Adolescente.

Las Neurosis: Las Fobias infantiles y Otras Formas de Ansiedad en la infancia.

Las Neurosis: Obsesiones y Neurosis Obsesiva en el Niño.

Psicosis infantiles.

La Psicopatía en el Niño y en el Adolescente.

Las Desviaciones Sexuales y el Tema de las Perversiones.

La Depresión en el Niño.

La Depresión en el Adolescente.

EDITORIAL BIBLIOTECA NUEVA

Almagro, 38 Teléfono (91) 410 04 36 28010 MADRID - España

De Freud a Lacan

Alicia Botana

¿Es posible pensar un futuro para el psicoanálisis? Suponemos que es una pregunta que todo analista *decente* se formula cada vez que se enfrenta a la decisión de aceptar o no a un nuevo demandante de análisis. En su libro *Historias de Amor*, Julia Kristeva declara que ser psicoanalista es saber que todas las historias acaban hablando de amor: «La que ja que me confían los que balbucean a mi lado siempre tiene su origen en una falta de amor, presente o pasada, real o imaginaria. Y sólo puedo entenderla si yo misma me ubico en ese punto de infinito dolor o arrebatado. Con mi desfallecimiento, el otro compone el sentido de su aventura».

pa al sujeto, un significante es desplazado por la transferencia y este movimiento denota que ese sujeto parlante está dividido respecto de sí mismo, que no es amo de lo que dice, y que en esa cita repetida, pero cada vez diferente, cabe la posibilidad de conectar al sujeto que habla con el inconsciente que sabe.

Después de Freud no siempre fue entendido así el psicoanálisis.

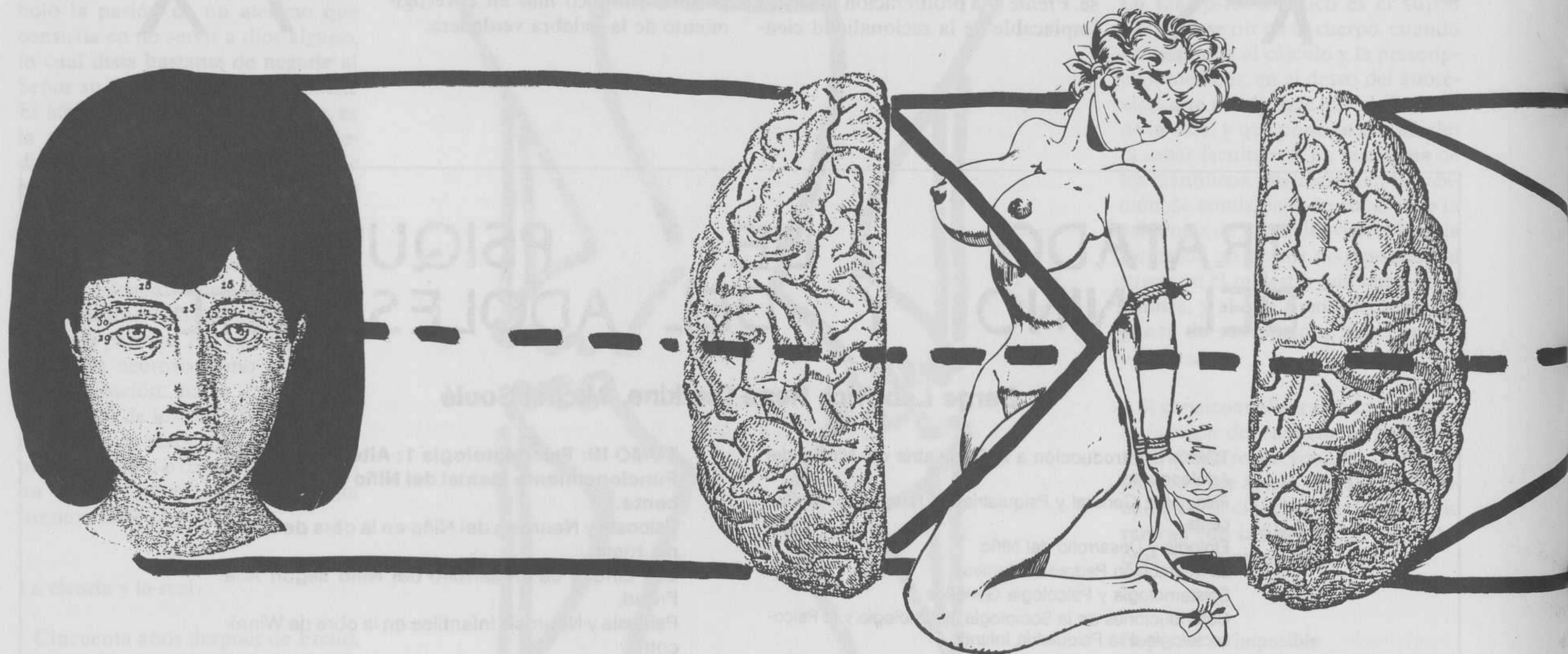
Freud, Lacan, han muerto

Sólo quedan sus discípulos para continuar la transmisión del saber

perpetuar este discurso de Amo, impulsado, con sus rígidos *standares*, la garantía institucional del psicoanalista en su formación didáctica, única que le autorizaba a practicar el análisis. Borramiento intencionado de la palabra de Freud que Lacan retoma desde un resituamiento de la función y el lugar del analista, lo que implicaba abordar el espinoso tema del Pase y la autorización. Precisamente, la formación del analista concierne a la institución que debe tomarla a su cargo, pero, sin embargo, también depende de una elección «personal», la de hacerse analista. específica en cada sujeto, debe ser lo

único en orientar la posición del analista». Funda su Sociedad Francesa de Psicoanálisis e inicia su Seminario con los Escritos Técnicos de Freud, en una decidida apertura al inconsciente. En 1954, la IPA ordena no reconocer a Lacan como analista didacta: la excomunión se había sentenciado definitivamente.

Pero la SFP se fractura: un grupo es reconocido por la ortodoxia de la IPA, y el otro terminará formando con Lacan la Escuela Freudiana de París: «Tan solo, como siempre lo estuve en mi relación con la causa psicoanalítica» es la frase con que



No estamos seguros de que ocurra así con todos los psicoanalistas porque, como ya lo había descubierto Freud con sus histéricas, inauguradoras del psicoanálisis, la función del analista no es ni de compasión, ni de comprensión, o hasta de simpatía, sino de interpretar el deseo de quien sufre y cuestiona, en ese estado de transferencia que constituye el acto analítico. Ciertamente es que esos sentimientos conviven en el alma de ese sujeto al que se le requieren unos oídos bien atentos. Ciertamente es que ellos también se prueban a sí mismos. Lo que Freud escribiera con otras palabras, Lacan repitió con el lenguaje de su época: el analizante habla y, en ese *bla-bla-blá*, una palabra esca-

que el primero inauguró, y al cual el otro hubo de hacer retornar, a pesar de la excomunión que le fue aplicada por la Asociación Internacional de Psicoanálisis. ¿Por qué llamar «retorno a Freud» una enseñanza oral de treinta años, avalada por una práctica clínica? Porque, como Lacan dice en *La cosa freudiana*, «esta consigna vino a corregir una desviación demasiado manifiesta para no revelarse como tal en todos los puntos de viraje». Repasemos la historia... El psicoanálisis practicado por la *ego-psychology* anglosajona había reprimido al inconsciente y estaba preocupado por asegurar al sujeto a la realidad mediante un reforzamiento de su yo. Obsesionada en

Escisión, exclusión y disolución

Una breve mirada a la síntesis que Dominique Miller (*Presentación de Lacan*, Manantial, Bs. As.) hace de los avatares sufridos por el psicoanálisis en Francia. Primera escisión en 1953, cuando Lacan es retirado de la presidencia de la Sociedad Psicoanalítica de París y colocado en el papel de opositor. Lacan, desde su experiencia clínica, había descubierto que la duración de las sesiones, pero también su número semanal o, incluso, la duración de un análisis, es decir, los *estandares* impuestos por la IPA, ya no tenían valor de curación. En su *Informe de Roma*, de septiembre del 53, explica que «la cura,

Lacan abre su Acta de Fundación. Más allá de la tristeza que denota, esta fórmula aporta la primera respuesta a la cuestión de la garantía y del reconocimiento del analista. El Acta no puede leerse sin la *Proposición del 9 de octubre de 1967*. En los años que las separan, Lacan ha precisado la ruptura total con el *establishment* ortodoxo, al anunciar que «el analista no se autoriza más que por sí mismo».

El analista no encuentra las razones de su acto, de su reconocimiento en su deseo de ser analista, más que en su propio análisis. Y esto, contenido ya en las enseñanzas de Freud,

El amor de transferencia se debe a la presencia del analista y a la función que ocupa en la cura, y, aunque pueda, entre otros papeles, representar el de amante, está, a diferencia de éste, obligado a responder al amor en términos de saber.

es, al mismo tiempo, reinauguradora del discurso analítico. Una *rentrée* al inconsciente. El fin de un análisis no comporta una solución a la castración. Hay en el inconsciente un imposible de decir. ¿Cómo se explica que un sujeto que ha percibido este imposible en su propio análisis decida, no obstante, hacer de esta dolorosa encrucijada su oficio?

Pero Lacan va más allá al afirmar que el psicoanalista no detenta ningún saber. Es evidente que el analista debe poseer sus «herramientas» de conocimiento, pero el saber, ése

experiencia y funda la Escuela de la Causa Freudiana, que deja a sus alumnos como la «única salida posible — y decente».

En Caracas, durante el último seminario público que dictó, un año antes de su muerte, en el 80, se dirigió a su auditorio en estos términos: «A ustedes les toca ser lacanianos, si quieren. Yo, soy freudiano».

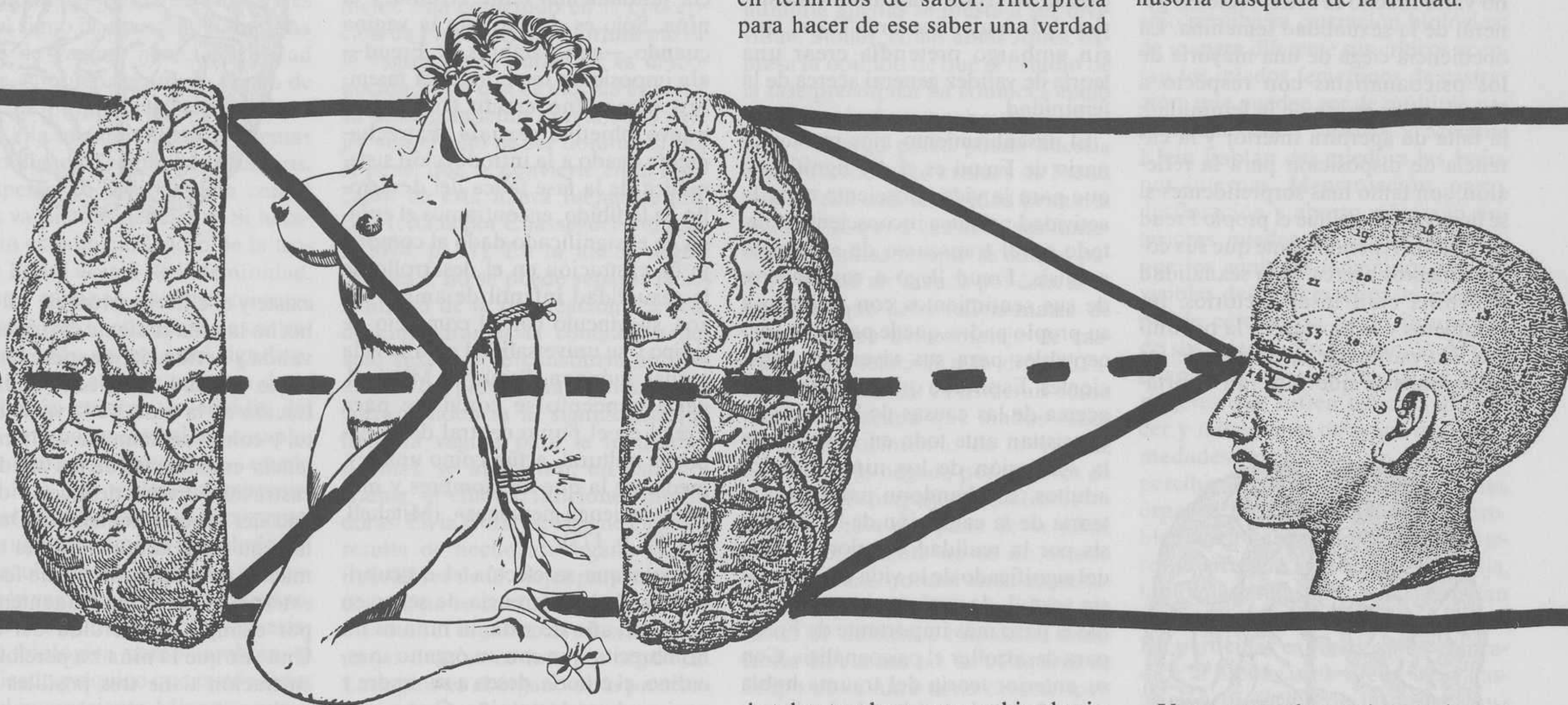
Un amor que responde al saber

¿Contesta esta apretada síntesis del recorrido lacaniano, cuyas huer-

goce místico. Es una amor dirigido a la verdad y, por ende, a ese Otro — que en el transcurso de la cura analítica y de la existencia diaria reviste variadas significaciones— al que inquirimos sobre nuestro deseo inconsciente. Y mientras haya un deseo de saber y otro de analizar, el encuentro será posible, renovable e irreplicable, tanto para el analizante como para el analista.

El amor de transferencia se debe a la presencia del analista y a la función que ocupa en la cura, y, aunque pueda, entre otros papeles, representar el de amante, está, a diferencia de éste, obligado a responder al amor en términos de saber. Interpreta para hacer de ese saber una verdad

manida travesía del fantasma para descubrir, finalmente, que la sábana está vacía. Quizás ésa sea la aventura de la que habla Kristeva, en la que para llegar a esa nada habrá que jugar la baza capital de lo que nos es más caro, ese núcleo íntimo de nuestro goce donde, como alguien dijo, nacen las sublimaciones más valiosas y también los campos de concentración y exterminio, descubriéndonos sujetos de la cadena lingüística que nos remite irreversiblemente al deseo del otro y aceptar que ese *objeto a* está perdido de inicio, desde el momento en que advenimos al lenguaje como seres sexuados, condenados a repetir en cada encuentro sexual la ilusoria búsqueda de la unidad.



de la verdad que el paciente busca, es el saber inconsciente que no se conoce. Y sólo a partir de él el analista puede funcionar.

Dos nuevas sacudidas conmoverán al movimiento lacaniano: la escisión de tres analistas que constituirán un Cuarto Grupo y la renovación de la dirección en la enseñanza en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VII; pero el bombazo final se produce el 5 de enero de 1980, cuando Lacan decide la disolución de la Ecole Freudienne por considerar que ya no se está haciendo transmisión del psicoanálisis. Sin rendirse, propone una nueva

llas se hunden en América Latina y se presienten también en España, a la pregunta inicial? Retomemos el amor. La postulación de que el saber inconsciente toca al fundamento de la transferencia está ya en los primeros escritos freudianos. Sin embargo, no parece ser una idea muy arraigada entre las gentes, como tampoco lo es la de que la transferencia es amor. Pero un amor diferente al que practicamos bajo la forma de pasión, enamoramiento, arrebató, amistad o devoción, aunque también participe de estos estados, incluso del odio. Hablamos de otra clase de amor, un amor de otro objeto más allá del físico y que roza, a veces, el

de tal naturaleza que cambie al sujeto que interroga.

El analista no es neutral, apenas discreto y, a veces, si el inconsciente se cierra, debe perder un poco de discreción. Está comprometido en la cura al lado del sujeto y, a veces, contra su voluntad y su confort. El analizante, que por momentos se cuestiona su presencia en ese lugar, al igual que el analista, está implicado en la llamada dirección de la cura: cada significante que desplaza la transferencia es una «pista» dirigida a su analista para que éste interprete. Apuesta por el psicoanálisis en un compromiso mutuo porque cuando un sujeto demanda análisis es que la comodidad mantenida por la represión ha sido afectada. Es necesario, entonces, disponerse a esa

Y que este saber esté en cada uno de los analizantes, aunque al comienzo de la cura no se sepa nada, sólo es posible ponerlo en acto ante la presencia —los miles de semblantes— del analista, al término de la cual será destituido, convirtiéndose en el deshecho de la transferencia.

Estar psíquicamente en vida —como dice Kristeva— significa estar enamorado, en análisis o presa de la literatura. Como si toda la historia humana no fuera más que una inmensa y permanente transferencia. También el analista necesita de la misma «valerosa mirada» que se le exige al analizante y, así como el discurso histérico inaugura el psicoanálisis, la existencia del inconsciente asegura su práctica.

La sexualidad femenina en el psicoanálisis

Mechthild Zeul

Ninguna teoría de Freud ha sido tan vivamente discutida y controvertida, durante su vida y después de su muerte, como la del desarrollo de la sexualidad femenina. Por eso resulta más sorprendente que haya tenido tan poco influjo en la teoría dominante la comprensión de la feminidad realizada por sus críticos, a partir de sus experiencias clínicas. Estos hicieron énfasis en que la feminidad no deriva de lo masculino; esto es, no tiene un carácter secundario, como si le viniera prestado. También el hecho de que en los años sesenta y setenta se recuperara de nuevo la discusión, que a principio de los años treinta se había hundido en la arena, no varía mucho la interpretación general de la sexualidad femenina. La obediencia ciega de una mayoría de los psicoanalistas con respecto a Freud y a su teoría de la feminidad, la falta de apertura interior y la carencia de disposición para la reflexión, son tanto más sorprendentes si se tiene en cuenta que el propio Freud confesaba repetidamente que sus conocimientos acerca de la sexualidad femenina eran insatisfactorios, incompletos y se movían en la penumbra. En particular solicitaba de los psicoanalistas que hicieran aporta-

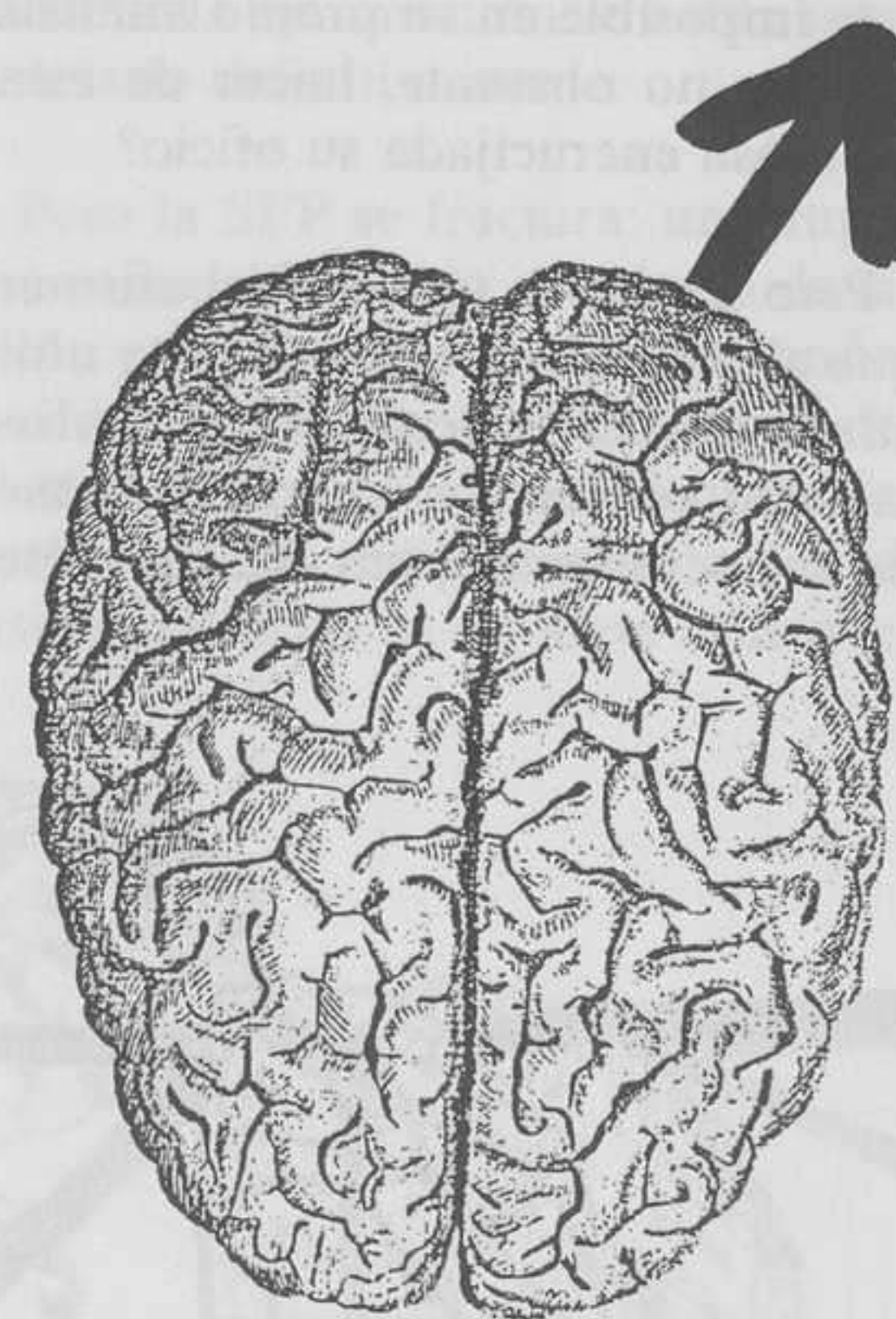
pera presión desde el exterior. Sin embargo, la esperanza de sectores del movimiento feminista de que el psicoanálisis podría dar explicación de la represión sexual individual y colectiva, se vio hondamente defraudada debido a la atención excesiva y pormenorizante que se dio al esquema freudiano de la sexualidad femenina. En particular la definición de Freud de que el orgasmo del clítoris tenía carácter masculino y que debía ser superado por el de la vagina, si la mujer quería encontrar su feminidad, fue criticado con razón por las feministas como indicio de los condicionamientos ideológicos de Freud. Consecuentemente, el feminismo descalificó la visión masculina y ahistórica de la mujer que tenía Freud, que sin embargo pretendía crear una teoría de validez general acerca de la feminidad.

El descubrimiento más revolucionario de Freud es el del significado que para la vida consciente tenía la actividad psíquica inconsciente. Ante todo en el transcurso de su propio análisis, Freud llegó a convencerse de sus sentimientos con respecto a su propio padre, que le parecían inaceptables para sus vivencias conscientes. Es sabido que sus supuestos acerca de las causas de las neurosis consistían ante todo en el hecho de la seducción de los niños por los adultos. El abandono parcial de la teoría de la causación de las neurosis por la realidad exterior, a favor del significado de la vida de la fantasía sexual, de carácter inconsciente, fue el paso más importante de Freud para desarrollar el psicoanálisis. Con su anterior teoría del trauma había secundado el espíritu de la época, que creía en la inocencia de los niños. La sexualidad infantil —dicho simplísimamente— se desarrolla, según Freud, sustentada en las zonas erógenas más importantes. Es sabido que Freud diferencia las fases oral, anal y genital. Quiero recordar que la terminología biológica del psicoanálisis acerca de los órganos genitales, además de la referencia corporal, tiene siempre, ante todo, un prevalente carácter simbólico. Desde 1923, en su escrito *La organización genital infantil*, Freud añade sistemáticamente una fase ulterior, que ya había mencionado anteriormente y que habría de tener amplias consecuencias en la hipótesis freudiana acerca de la sexualidad de la mujer: esta fase es la del nivel fálico, la de la contraposición genitales

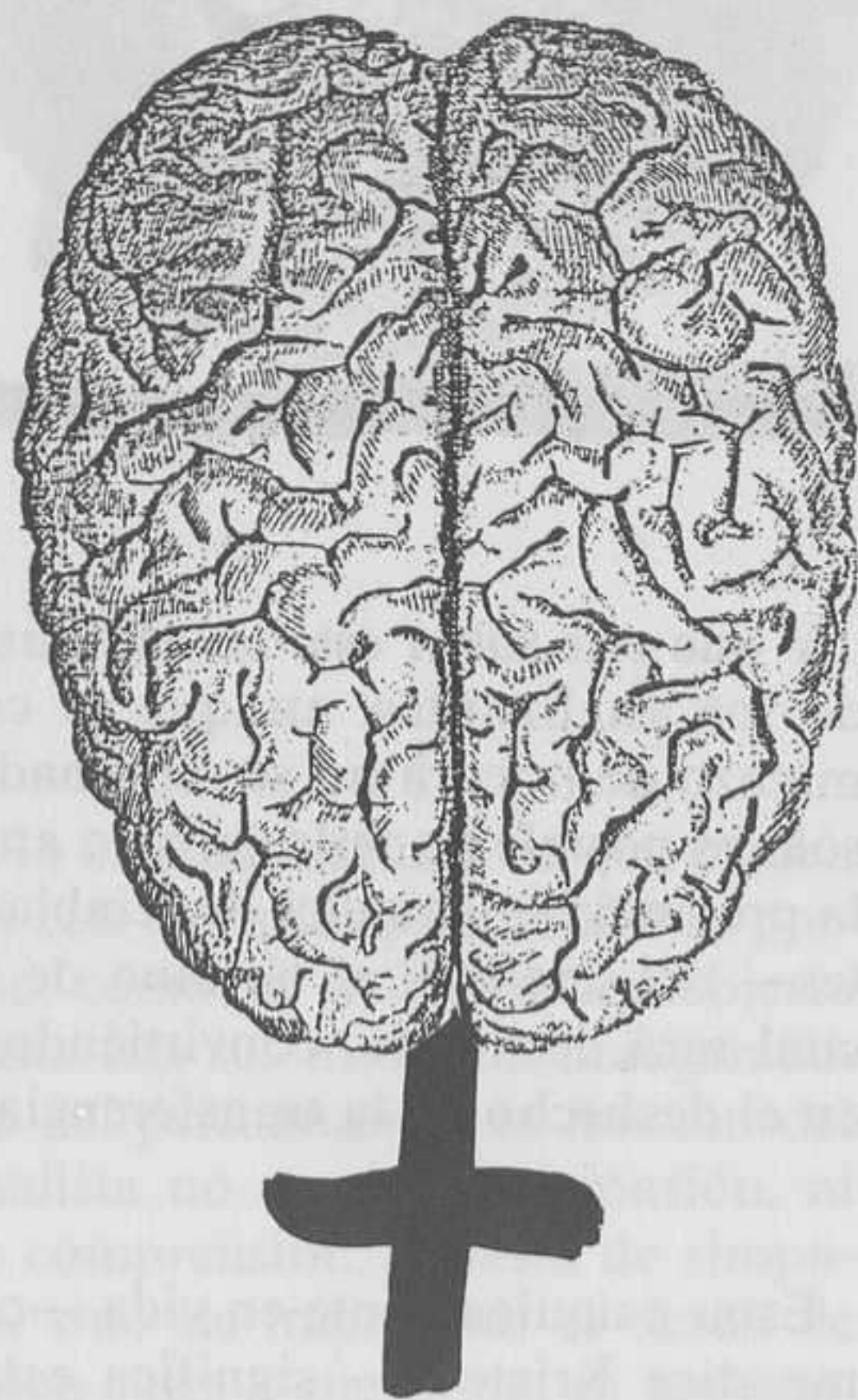
masculinos versus castración. Esta idea de la primacía del falo surge mucho antes de 1923, ya en 1905, en *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. En esta monografía, Freud parte de la suposición de que el clítoris se corresponde al glándulo del varón y de que la sexualidad de la niña posee carácter masculino. «La aceptación por todos de los genitales masculinos es la primera de las teorías sexuales infantiles, a la vez la más notable y de mayores consecuencias» (Freud, S., p. 177 s.). Ya en los ensayos mencionados, Freud supone que la vagina es desconocida antes de la pubertad; en consecuencia, antes de esta etapa no existe ninguna diferencia fundamental entre el niño y la niña. Sólo es descubierta la vagina cuando —con palabras de Freud— «la imposición imperiosa del miembro masculino erecto (indica) el nuevo objetivo sexual». Estrechamente ligado a la introducción sistemática de la fase fálica del desarrollo de la libido, encontramos el énfasis en el significado dado al complejo de castración en el desarrollo de la sexualidad infantil de ambos sexos, su vínculo con el complejo de Edipo y su universalidad para la vida sexual humana. Según J. Mitchell, «este concepto se convierte para Freud en el punto central de la herencia cultural, actúa como una ley, mediante la que los hombres y mujeres devienen personas». (Mitchell, J. 1987, p. 177).

Hasta que se efectúa el descubrimiento de la diferencia de sexos en el cuarto año de vida, la niña es un hombrecito que con su órgano masculino, el clítoris, desea a su madre y aspira a hacerle un niño. Como consecuencia de su monismo fálico, Freud señala que la niña, al percibir la diferencia anatómica, reacciona con la envidia del pene, para compensar así una carencia de carácter biológico. Su teoría insiste en una larga relación preedípica con la madre, que dura hasta el sexto año. En correspondencia, el padre, frente a la madre, sólo tiene el significado de un molesto rival. La relación libidinosa con el padre es de carácter secundario y posee rasgos fuertemente narcisistas. Este debe darle el pene a la niña, cuya carencia ésta siente como un engaño de la madre. El padre, mediante la fantasía de concebir un hijo con él, compensa la supuesta inferioridad de la hija. A través de la renuncia a las placenteras excitaciones del clítoris, se abando-

na la madre como objeto de amor y aparece la tendencia, siempre reiterada por Freud, del odio hacia ella, por cargársele la culpa de la carencia de pene que tiene la niña. Puesto que aparentemente la vagina no



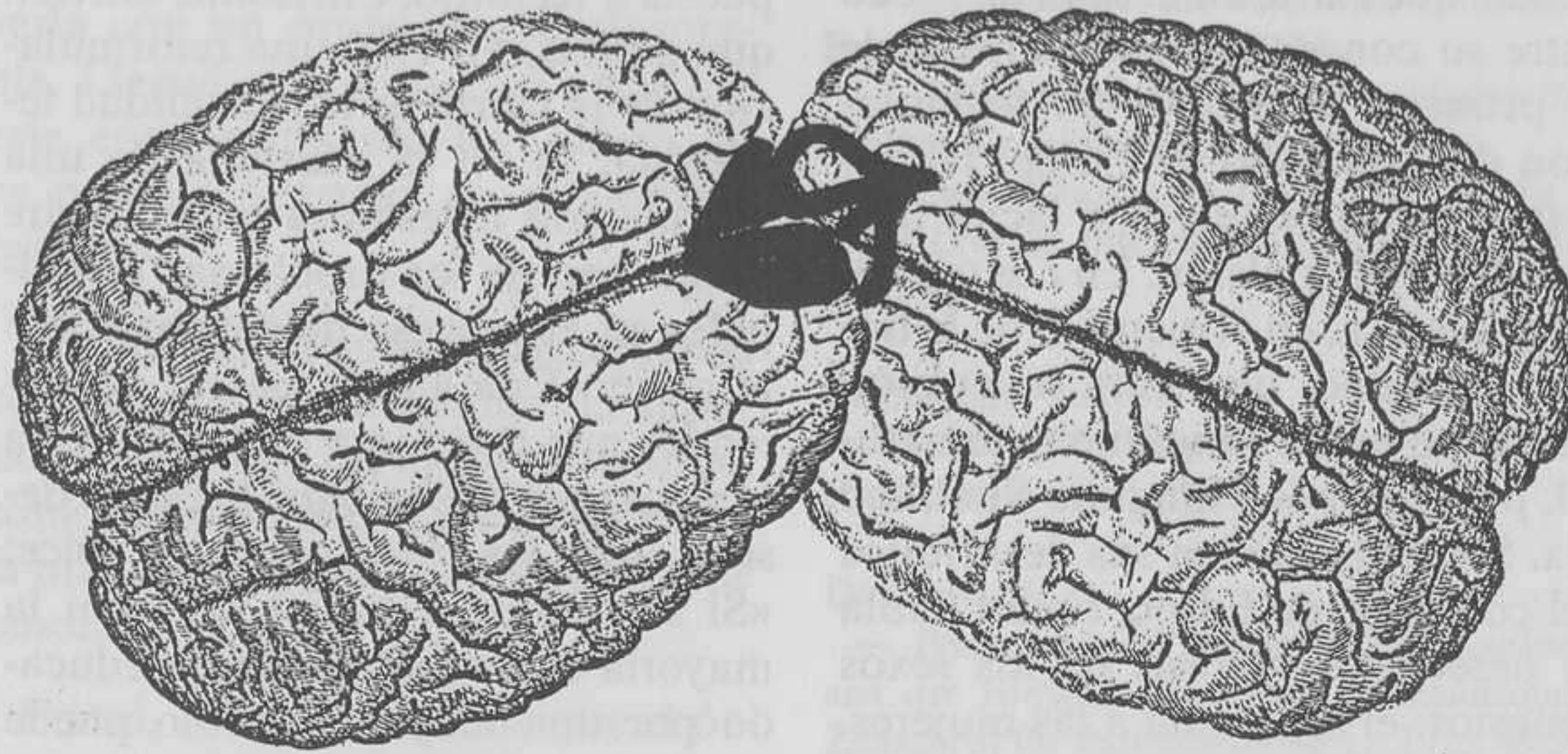
existe y el clítoris carece de valor, de hecho la niña se siente castrada, desvalida y herida, debe experimentarse como nulidad. Del hecho de la castración de la niña, ya llevada a efecto, y consecuentemente de la inexistencia en adelante de los miedos de castración, Freud deduce la debilidad del superyo femenino. Durante toda su vida, la mujer adulta queda mucho más dependiente de factores externos y teme permanentemente, por ejemplo, la pérdida del amor. Una vez que la niña ha percibido su castración tiene tres posibles alternativas. La primera: la percepción de su déficit físico alimenta su animosidad contra la madre, que tiene el mismo defecto y por tanto no vale nada. En esta hipótesis, la niña como mujer adulta podrá adoptar una actitud desvalorizada y hostil frente a todo lo femenino. Una segunda posibilidad consiste en no renunciar a los placeres del clítoris y permanecer fijada en una masculinidad preedípica. La tercera alternativa representa la solución femenina «normal». Utilizando los impulsos pulsionales pasivos, la niña puede transferir al padre sus vínculos sexuales con la madre. Para ello primero desea el pene de éste, más tarde un hijo varón, pues sólo el niño puede compensar realmente su déficit, y por último el hombre que le puede regalar el hijo deseado.



ciones, con la experiencia de su práctica analítica con pacientes femeninas, a fin de obtener una mejor y más amplia comprensión del desarrollo de la sexualidad femenina.

En época más reciente, a la vez que se retomaba la discusión dentro del psicoanálisis, tenía lugar una ás-

La definición de Freud de que el orgasmo del clítoris tenía carácter masculino y que debía ser superado por el de la vagina, si la mujer quería encontrar su feminidad, fue criticado con razón por las feministas como indicio de los condicionamientos ideológicos de Freud.



Resumamos ahora las reflexiones de Freud acerca de la sexualidad femenina. Destaca un manifiesto perjuicio de la niña en su evolución como persona y mujer. Parece que su destino consiste en renunciar. Debe renunciar al amor de su madre y también a su propio órgano masculino, el clítoris. Se le niega la especificidad; su feminidad es determinada por lo masculino: primero, en la fase preedípica ella es considerada como masculino; pero también, después de percibir su castración, no se convierte en mujer, sino que permanentemente mediante el pene del varón busca equilibrar su deficiencia. La teoría de Freud acerca de la sexualidad femenina se sitúa pues bajo el signo de la carencia. La niña carece de vagina, pene, sexualidad propia, también de propio objeto de amor, de propias capacidades, que pueda ella misma utilizar, y además se ve obligada a renunciar al clítoris. Su superyo en comparación con el de los varones es deficiente. Si hacemos un estudio cuidadoso de la teoría de Freud acerca de la feminidad, resaltan algunas contradicciones. Mientras que el complejo de castración del niño procede del significado que posee el pene, a causa de la prohibición paterna, la envidia del pene —el núcleo central del complejo de castración femenina— queda remitido a uno realmente existente, o, en el caso de la niña, inexistente. No resulta verosímil el postulado del no descubrimiento, de la no presencia de la vagina antes de la pubertad, tanto en lo que concierne a su existencia biológica como también al significado psíquico que puede tener para el inconsciente. Mientras que el niño puede permitirse la fantasía sexual de que todos están dotados de un pene, la niña debe sufrir un delirante desconocimiento de su realidad corporal para no percibir que carece de pene. Freud, que había desvinculado la sexualidad de su estrecha relación con la procreación, a partir del estudio del desarrollo de la sexualidad femenina, parece revisar esta separación. Nos podemos preguntar si no incurre, como muchos otros, en el convencionalismo, cuando sólo considera como existente la vagina en el momento de la madurez biológica del sexo y de la posibilidad procreadora.

Durante el debate acerca de la sexualidad femenina en los años veinte y treinta, una serie de psicoanalistas feministas llegan a resultados si-

milares a los de Freud. Jeanne Lampl de Groot subraya el carácter masculino de todas las actividades de la mujer. Todo amor activo, por ejemplo, también la maternidad, tiene relación con lo masculino, toda actividad profesional es expresión de la masculinidad de la mujer. Helene Deutsch formula lo que implícitamente está contenido en la concepción de Freud del descubrimiento de la vagina en la pubertad; es desconocida hasta que se efectúa el coito; su descubrimiento lo realiza la mujer «en el acto de ser dominada por el pene, que se convierte en el indicador de esta nueva fuente de placer» (citada por Chasseguet-Smirgel, J. 1974, p. 31). En la mujer, según esta tesis, no se puede separar la sexualidad de la procreación. El acto de engendrar es la conclusión del acto sexual y se constituye en una «orgía de placer masoquista». En correspondencia al significado que tiene la vagina para la feminidad normal, se atribuyen, en esta corriente, al clítoris, funciones inhibitoras. En la teoría de Helene Deutsch resulta de hecho un órgano superfluo. El ser de la mujer para esta psicoanalista se configura en la renuncia total, el orgasmo es masculino, la mujer desconoce la cima orgástica. La vagina es el órgano de la procreación, el clítoris el del placer.

Los críticos más conocidos de la teoría de Freud sobre la feminidad eran en los años treinta Karen Horney, Melanie Klein y Ernest Jones. En los años sesenta, en Francia, en particular Janine Chasseguet-Smirgel, pero también Maria Torok, retoman la discusión de los años treinta y prolongan las posiciones de Horney y Klein. En Alemania, sobre todo Margarete Mitscherlich se ocupa críticamente del concepto freudiano de feminidad y postula, en lugar de la fase fálica, una propia del clítoris. En Estados Unidos es ante todo Stoller quien, en esa década, se opone a la teoría de Freud sobre la feminidad surrogada, introduciendo el concepto de «core gender identity» (identidad del núcleo del sexo).

Una parte de las ideas desfiguradas de Freud sobre la fase preedípica de la niña, casi masculina, y de su significado para la sexualidad femenina, ciertamente hay que atribuirlo a que en su propia práctica psicoanalítica tuvo escasa experiencia sobre la primera relación madre-niña. Para él, esta etapa es «gris, en penumbra, apenas se presta a ser revivida». Stoller, como antes Jones, expresa la opinión de que el estudio de la fase preedípica ha conmocionado la teoría de Freud sobre la feminidad y a largo plazo puede hacerla cambiar. Todos los críticos de Freud reivindican una feminidad primaria de la niña, que a causa de sus fantasías femeninas receptoras ama al padre y quiere ser amada por éste. Esto significa que debe reflexionarse de nuevo acerca del complejo de castración en relación a la diferenciación de los sexos. Consideran como punto de partida que ambos sexos tienen conocimiento de la vagina, hecho que es negado por motivos de defensa. El complejo masculino, esto es, la envidia del pene de la niña, consecuentemente no es un estado de transición, normal en la constitución de la mujer, sino que tiene carácter de defensa e impide su desarrollo en cuanto tal. El complejo de Edipo de la niña tiene carácter primario como en el niño. En particular Jones explica que el complejo de Edipo femenino, al igual que el masculino, fundamenta el complejo de castración. La niña tiene una particular relación libidinosa con el padre; relación que no sustituye sin más a la tenida con la madre. El deseo de la niña es un genuino deseo libidinoso y femenino; no es uno narcisista que tuviese la pretensión de suprimir un estado de carencia.

Mediante la anticipación del complejo de Edipo, que efectúa Melanie Klein —en lo que la secunda Ernest Jones—, el padre recibe un significado esencial para el desarrollo psicosexual de la niña. Esta se aparta del pecho frustrante de la madre y se orienta hacia el pene del padre que sospecha en el interior de la madre,

y que le está prohibido a la niña. La orientación hacia el padre y hacia su pene, por un lado, se sustenta en la decepción por la madre, que mediante la proyección de odio y hostilidad es concertado en un objeto malo, y, por otro lado, en el deseo de la niña de convertirse en mujer mediante el padre, lo que inconscientemente incluye la expulsión de la mujer y la apropiación de sus derechos.

Para Freud, antes de la pubertad de la niña no existe ningún deseo, representaciones ni miedos femeninos; en particular ningún miedo a la castración, puesto que la niña, cuando constata la diferencia de sexo, sólo percibe su castración biológica; de manera diferente sus críticos aceptan los miedos femeninos de castración, que pueden ser de múltiple naturaleza. Karen Horney y Melanie Klein hablan del miedo a las lesiones internas. Menstruación, parto, desfloración y aborto refuerzan anteriores miedos de castración. Porque los genitales femeninos son invisibles desde el exterior, la niña no puede cerciorarse de lo infundado de sus miedos. En mi trabajo de psicoanalista con frecuencia he visto mujeres que sufren temores al cáncer y miedo ante otras graves enfermedades, en lo que no era difícil percibir el temor a la lesión de sus órganos genitales. Cuanto más problemática había sido en estas mujeres la primera relación madre-hija, tanto más angustiosamente se vivían los contactos sexuales con hombres. En particular es Jones quien contradice la hipótesis de Freud de la castración biológica de la mujer. Sustenta la opinión que tanto ella como el hombre tienen miedo ante el futuro. Jones supone que existe en ambos sexos un temor ante la aniquilación total y definitiva de la sexualidad, que él denomina afánisis.

En los miedos de castración de la niña, igual que en los del niño —según Jones—, parece el complejo de Edipo; debe renunciar o a su deseo edípico o al objeto de su deseo. El abandono de este objeto, como en el niño, acontece por el temor a la lesión de sus órganos genitales, por lo que Karen Horney supone una «previa forma biológica» del miedo femenino a la castración; este miedo, a su vez, pone en relación la pequeñez del genital de la niña con la mayor dimensión del pene paterno. Para Horney son dos las fantasías que

La teoría de Freud acerca de la sexualidad femenina se sitúa bajo el signo de la carencia. La niña carece de vagina, pene, sexualidad propia, también de propio objeto de amor, de propias capacidades que pueda ella misma utilizar y, además, se ve obligada a renunciar a su clítoris.

configuran el complejo femenino de castración: la fantasía de ser castrada a causa de la relación amorosa de la niña con el padre, y la identificación regresiva con él. Particularmente Jones señala que la regresión a la identificación ahorra a la niña la renuncia a su objeto edípico; aunque es cierto que esto sucede al precio de abandonar los deseos femeninos. La vagina pierde su catexis libidinosa y así se llega a desarrollar la envidia del pene. Horney supone que una decepción edípica con respecto al padre, que ha sido vivida como castración, conduce a una identificación con él. Melanie Klein piensa que la niña quiere destruir a la madre vivida como decepcionante, mientras así se identifica con el padre fálico y sadista.

Maria Torok formula el significado de la envidia del pene para el desarrollo femenino a partir de la relación de la niña con la madre. Oponer a la teoría de la carencia de Freud el hecho de que existe una feminidad primaria, además de que la envidia del pene tiene carácter sintomático y oculta el deseo de la niña de desarrollar una feminidad propia, distinta de la de la madre. El deseo irreal del pene no dificulta realmente la relación de la niña con la madre, más bien debe garantizar la continuidad de una relación armónica entre ambas. El cumplimiento del deseo de ser junto a la madre una mujer diferente, significa hacerse autónoma e independiente de ésta y desarrollar, a la vez, peculiaridad y sexualidad propias.

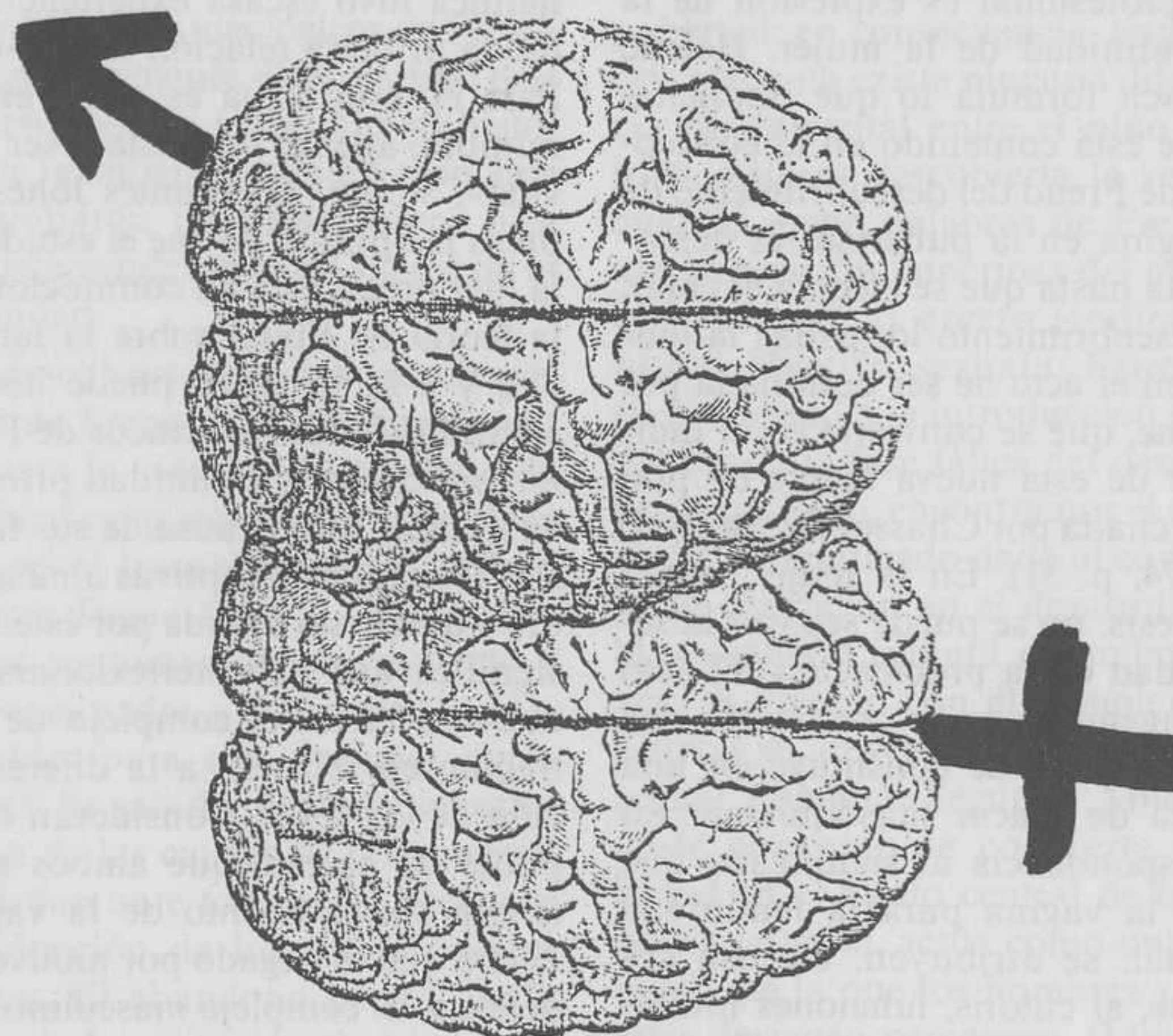
Ciertamente son de gran interés las nuevas formulaciones de la feminidad realizadas por las tendencias críticas, ante todo porque suprimen la fatal equivalencia de la persona con lo masculino, pero no podemos pasar por alto el biologismo de sus conceptos. Pues, ¿qué otra cosa puede ser la feminidad primaria que biologismo, ya que ésta sólo adquiere su configuración social en el desarrollo de la niña? La idea de que la niña desde su feminidad primaria busca lo masculino, está presente en todos estos trabajos en los que domina un planteamiento propio de la teoría de las pulsiones. Particularmente Horney, Klein y Jones, y recientemente también Chasseguet-Smirgel, representan esta concepción. Mediante el concepto de pulsión de Freud se había superado la desafortunada separación entre realidad y biología. Sin embargo, Karen Horney retrocede conceptualmente frente a Freud cuando, por ejemplo, considera que el amor edípico de la niña al padre fracasa de «manera natural» en la realidad represora.

J. Mitchell ha señalado la discrepancia que existe en la obra de Freud entre su concepto de sexualidad de la primera infancia y su formulación del complejo de Edipo. Ha repetido que el objeto es el factor más variable de la pulsión. En *Los tres ensayos* destaca, en el ejemplo de la homosexualidad, que para la pulsión sexual no existe ningún objeto natural, pero tampoco ninguna finalidad fija. Sin embargo, en sus desarrollos del complejo de Edipo, Freud habla de deseos incestuosos de los sexos opuestos: el niño ama a las mujeres, la niña a los hombres.

netrar, a la vez que ésta se halla dispuesta a recibirlo. Christiane Olivier, que publicó en 1980 una reformulación de la teoría de la sexualidad femenina, ve en la ausencia de una vinculación incestuosa entre madre e hija uno de los problemas principales en el proceso de desarrollo de la mujer. Esta autora parece no entender que proclama una nueva y a la vez antigua ideología: la de los deseos entre los sexos opuestos. Dice: «Si se atiende a que el niño (en la mayoría de los casos) ha sido educado por una mujer, que sólo puede encontrar su complemento en el sexo

mossexualidad femenina, la variabilidad de las identificaciones del lesbianismo parece ser enormemente mayor que la de la homosexualidad masculina. En el contexto de ahora me interesa relatar la forma de homosexualidad femenina en la que la mujer ama a otra en razón de la atracción producida por la equivalencia corporal y sensitiva. Este aspecto juega un importante papel en la vida de las mujeres heterosexuales, pero es rechazado. Joyce McDougall —autora de un tomo sobre sexualidad femenina, editado por Chasseguet-Smirgel en 1964, y que entretanto se ha convertido en un clásico— expulsa el niño con el agua de la bañera cuando habla de la homosexualidad femenina, en la que ve una grave perturbación psíquica que queda caracterizada por el abandono de la feminidad y la identificación con una imagen paterna a la que se le ha sustraído su potencia fálica. Esta argumentación procede de hecho del supuesto de la atracción sexual de los sexos opuestos. Los análisis de esta autora cobran carácter normativo y corresponden a la afirmación de los prejuicios sociales acerca de la homosexualidad femenina. A la vista de lo precario de la situación, que voluntaria o involuntariamente han creado en el psicoanálisis las nuevas teorías de la feminidad, resulta ineludible una reconsideración estricta del supuesto de Freud acerca de la extrema variabilidad del objeto de la pulsión y de sus fines.

Debo rogar disculpas si abandono el nivel de exposición seguido hasta el momento para, con ejemplos concretos del tratamiento de pacientes femeninos, explicar a lo que me refiero con la equivalencia placentera de los cuerpos entre las mujeres. En numerosos análisis he podido persuadirme que en determinadas fases del tratamiento aparecen estados de enamoramiento que tienen relación con una corporalidad que la paciente cree que es experimentada de la misma manera por la psicoanalista y ella, a pesar de las diferencias que puedan existir entre ambas. El amor de las pacientes por la psicoanalista no es debido a un rechazo de los impulsos agresivos, sino que más bien representa una forma de relación entre mujeres semejante a la de las lesbianas entre sí. De manera similar a la explicación teórica de que la niña odia a la madre, porque la ha engendrado sin pene, Helene Deutsch supone que en las relaciones homosexuales de amor entre mujeres se expresa una defensa ante el odio asesino a la madre. Sin embargo, el estudio de procesos de tratamiento de mujeres no me ha dado motivo



La acentuación de la atracción heterosexual, que ya existe siempre y por la que la niña se hace mujer, recupera esta formulación del complejo de Edipo de Freud y a la vez recibe una acepción biologista. Así Horney, por ejemplo, habla de «un rol sexual» propio tanto del hombre como de la mujer, y del «principio biológico de la atracción heterosexual». Las autoras críticas, que como punto de partida señalan una precedente atracción heterosexual, se someten involuntariamente a un concepto normativo de sexualidad.

Se puede claramente percibir que la conceptualización de una feminidad primaria está estrechamente vinculada con el supuesto básico de una atracción heterosexual incestuosa. En la argumentación de los críticos de Freud el pene del varón remite a que debe existir una apertura en la mujer, en la que puede pe-

del varón, entonces inmediatamente se percibe que su hijo y no su hija es para ella un objeto sexual. Por el contrario, el niño tiene en su madre un objeto sexual satisfactorio, mientras que la niña sólo lo tendría en su padre» (Olivier, Ch., 1987, p. 69 s.).

Quizás de la mano de mi propia comprensión de la homosexualidad femenina puedo destacar un aspecto en la vivencia inconsciente de la niña, que en las teorías de la sexualidad femenina sólo es mencionado al margen o es totalmente omitido. Me refiero a una fase del enamoramiento de la niña en la madre, que tiene mucha relación con las propiedades corporales y con las vivencias del cuerpo. Conscientemente no hablo de la corporalidad femenina, sino de una equivalencia supuesta de los cuerpos y de ambas sensibilidades vividas muy placenteramente. Ciertamente no existe sólo una forma de ho-

para sospechar que tras estas manifestaciones amorosas se esconda el odio. En este punto mi planteamiento para la comprensión de la feminidad se diferencia fundamentalmente de los de Freud y sus seguidoras. Lo que ahora voy a describir no es amor masculino, sino el amor que se orienta a la corporalidad de las mujeres. Pero mi comprensión de la sexualidad femenina se diferencia también fundamentalmente de los planteamientos en los que la elección heterosexual e incestuosa del objeto se convicte en centro de rotación y punto angular de la argumentación de estos autores. La relación de amor hacia la psicoanalista no es de ninguna manera pálida, como supone Olivier en la relación entre madre e hija, predispuesta para las expectativas del acontecer heterosexual edípico.

En muchos análisis puede percibir lo importante que era para mis pacientes su exterior, la manera y forma de maquillarse y vestirse. Algunas verbalizan que querían gustar, otras lo ponían de relieve mediante su conducta o más tarde me participaron que frecuentemente antes de las sesiones se vestían con trajes bellos y seductores. Una paciente me comunicó que había recorrido las tiendas en busca del perfume de su psicoanalista; cuando creyó encontrarlo, se quedó paralizada y arrobada por su olor. La misma paciente deseaba que yo estuviera en el balcón para verla acercarse por la calle y llegara a exclamar: «qué guapa viene hoy mi paciente». Otra paciente tiene la fantasía de que la analista es propietaria de una bollería, en la que compraba ricos pasteles y pan recién hecho. Cuando comenzaban las vacaciones, parecía a la paciente como si se cerrase la bollería. En este período adquirió la costumbre de atiborrarse antes de las sesiones en una pastelería cercana. Esta paciente pequeña y superdelgada, con rostro de piel transparente, manifestamente deseaba poder participar en la corporalidad de la analista (la pastelera) para crecer y fortalecerse psíquicamente.

Con relativa frecuencia surge en las pacientes la fantasía de encerrar a la analista en una casa, lejos del mundo, y relacionarse con ella sexualmente; otra quería atraerme a la buhardilla o al sótano para inundarme con un mar de rosas. Una paciente con fuertes disfuncionalidades psíquicas, que tenía miedo a supuestos trocitos de cristal presentes en sus vestidos, su ropa interior y en su cuerpo, me traía a las sesiones productos cosméticos que había comprado, con el fin de que yo los viese, los palpase y así le diera la convicción que los objetos no tenían ningún cristal y que yo así le mostrara que su cuerpo estaba en regla. En numerosas fantasías de enamoramientos aparece junto a la psicoana-

lista y a la paciente una tercera persona.

Una larga experiencia en el tratamiento de pacientes mujeres me ha enseñado que la ausencia de esta fase de enamoramiento habría que verla con un pronóstico desfavorable. Llegué a la convicción que sin este enamoramiento transitorio no es posible avanzar en el proceso psíquico.

Las viñetas de análisis presentadas contradicen en mi opinión la suposición de Freud del amor masculino, como de prestado, de las niñas hacia la madre y a sus ulteriores objetos de amor.

Freud, es sabido, afirma que el órgano de placer principal en la fase pre-falica es el clitoris de carácter masculino. La niña fantasea que con su genital masculino quiere embarazar a la madre con un niño o también desea tener un hijo de ésta. El descubrimiento de la diferencia de sexos produce una desvalorización del clitoris y de la relación con la madre. Para superar su estado de deficiencia, condicionado biológicamente, añora un pene, o el hombre y el pene o, en su caso, un niño engendrado por un hombre. El amor de la niña a la madre tiene carácter provisorio, pero también su órgano de placer es provisional.

Creo haber sugerido suficientemente que la inclinación y el camino de los pacientes hacia la psicoanalista son auténticos y no prestados. Para su representación no se utilizan símbolos de lo masculino. Sus manifestaciones de los sentimientos se expresan ante todo con la propia corporalidad. Quizás sea el símbolo del espacio en el que se encierra algo, una indicación de la simbología femenina.

Mis ejemplos relativizan los deseos heterosexuales postulados como una forma de referencia mutua, pues existe una atracción homosexual que igualmente es auténtica. De hecho, el incesto entre padre e hija es más representable que entre madre e hija porque trasgrede menos las representaciones morales. Sin embargo el incesto madre-hija, más allá de la procreación y de la pervivencia de la especie, se sitúa en un espacio de exclusiva satisfacción del placer sexual.

Como conclusión: las fuertes deficiencias de la teoría freudiana sobre la sexualidad femenina necesitan de una enérgica corrección teórica, fruto también de la experiencia acumulada en la práctica clínica. La visión de una sexualidad femenina dependiente de la masculina refleja posiciones ideológicas patriarcales. Tiene, pues, que ser abandonada en favor de una concepción que respete su plena autonomía y su manera diferenciada de expresarse.

BEAUVOIR DE. S.
— (1949): *Das andere Geschlecht*. Reinbeck b. Hamburg (Rowohlt), 1976.

CHASSEGUET-SMIRGEL, J.
— (1964): *Die weiblichen Schuldgefühle*. En: *Ib.*, (ed.).
— *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt (Suhrkamp), 1974.
— (1964): *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt (Suhrkamp), 1974.
— *Zwei Bäume im Garten*: München - Wien (Verlag Internationale Psychoanalyse), 1980.

CHODOROW, NANCY
— (1978): *Das Erbe der Mütter*. München (Frauenoffensive), 1985.

DEUTSCH, H.
— *Psychologie des Weibes in den Funktionen der Fortpflanzung*. En: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 11, 1925, 40-59.
— *Über Weibliche Homosexualität*. En: *Int. Zeitschr. f. Psa* 18, 1932, 219-241.

FAST, I.
— *Gender Identity A Differentiation*, Modell, Hillsdale-London, 1984.

FREUD, SIGMUND
— (1979): *Obras Completas*. Amorrortu Editores, (OC). Buenos Aires.

FREUD, SIGMUND
— (1940-1968): *Gesammelte Werke*. London-Frankfurt (Fischer).
— (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. En: *GW V*, 27-145 Cfr. Freud, S. (1905): Tres ensayos de teoría sexual. En *OC VII*, 109-224.
— (1920): *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*. En *GW XII*, 269-302.

— Cfr. Freud, S. (1920): *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. En: *OC XVIII*, 137-164.

— (1923): *Die infantile Genitalorganisation*. En: *GW XIII*, 291-298.

— Cfr. Freud, S. (1923): *La organización genital infantil*. En *OC XIX*, 141-159.

— (1925): *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*. En: *GW XIV*, 17-30.

— Cfr. Freud, S. (1925): *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. En: *OC XIX*, 259-276.

— (1931): *Über die weibliche Sexualität*. En: *GW XV*, 515-537.

— Cfr. Freud, S. (1931): *Sobre la sexualidad femenina*. En: *OC XXI*, 227-244.

— (1933): *Die Weiblichkeit. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. En: *GW XV*, 119-145.

— Cfr. Freud, S. (1931): *La feminidad. Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis*. En: *OC XXII*, 104-125.

HORNEY, K.
— *Die Psychologie der Frau*. München (Kindler), 1977.

JANSSEN-JURREIT, M.
— *Sexismus*. München - Wien (Carl Hanser), 1976.

JONES, E.
— *Die erste Entwicklung der weiblichen Sexualität*. En: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 14, 1928, 11-25.

— (1933): *Die phallische Phase*. En: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. 19, 322-357.

— (1935): *Über die Triebstadien der weiblichen Sexualentwicklung*. En: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. 21, 331-341.

— *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Volume 24. New York (International Universities Press), 1976.

KLEIN, M.
— *Die Psychoanalyse des Kindes*. Wien (Int. Psa. Verl.), 1932.

LAMPL-DE GROOT, J.
— *Zu den Problemen der Weiblichkeit*. En: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 19, 1927, 385-415.

MC DOUGALL, J.
— (1964): *Über weibliche Homosexualität*. En: Chasseguet - Smirgel (Ed.) (1964) *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt (Suhrkamp), 1974, 233-292.

MITCHELL, J.
— (1974): *Psychoanalyse und Feminismus*. Frankfurt (Suhrkamp), 1976.
— (1984): *Frauen - die längste Revolution*. Frankfurt (Fischer), 1987.

MITSCHERLICH, M.
— *Die friedfertige Frau*. Frankfurt (Fischer), 1985.

— (1975): *Psychoanalyse und weibliche Sexualität*. En: *Psyche*, 29, 769-788.

— (1978): *Zur Psychoanalyse der Weiblichkeit*. En: *Psyche*, 32, 649-694.

STOLLER, R.J.
— *Primary Femininity*. En: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 24, 1976, 59-78.

TOROK, M.
— (1964): *Die Bedeutung des Penisneides bei der Frau*. En: Chasseguet - Smirgel (ed.) 1964: *Psychoanalyse der weiblichen Sexualität*. Frankfurt (Suhrkamp), 192-232.

WOLFF, CH.
— (1971): *Psychologie der lesbischen Liebe*. Reinbeck b. Hamburg (Rohwolt), 1973.

ZEUL, M.
— *Die Bedeutung des Vaters für die psychosexuelle Entwicklung der Frau*. En: *Psyche* 42, 1988, 328-348.

MECHTHILD ZEUL
Bibliografía seleccionada

— *Carmen y los falsos sueños*. Una interpretación psicoanalítica de la película «Carmen» de Saura y Gades. En: *Revista de Psicoanálisis de Madrid*, n.º 4, 1986, 83-95.

— *Befreiung zum Widerstand* (Hg) Frankfurt (Fischer), 1987, (Libertad para resistir [Editora]).

— *Johanna die Washnsinnige*. Versuch einer psychoanalytischen Deutung. En: *Befreiung zum Widerstand* (Hg) Frankfurt (Fischer), 1987, 286-301. (Juana la Loca. Ensayo de una interpretación psicoanalítica. En: Libertad para resistir).

— *El significado del padre en el desarrollo psicosexual de la mujer*: Una aportación clínica. En: *Revista de psicoanálisis de Madrid*, n.º 7, 1988, 81-102.

— *Wir sind keine Mörder, wir sind die Herren der Legion*. Die Darstellung der Frauen im frankistischen Film (1941-1949). En: *Frauen und Film*, 44/45, 1988, 4-24. («No somos asesinos, somos caballeros legionarios». Imagen de las mujeres en el cine franquista [1941-1949]. En: *Mujeres y Cine*, 44/45, 1988, 4-24).

— *Der Abwehrcharakter des Penisneides und seine Bedeutung für das sexuelle und soziale Verhalten der Frau: ein klinischer Beitrag*. En: *Materialienbad*, n.º 4, Frankfurt (Selbstverlag) 1988. (La envidia del pene como mecanismo defensivo y su significado en el comportamiento sexual y social de la mujer: una aportación clínica).

El concepto de persona en la India

Sudhir Kakar

Son muchas las cuestiones relacionadas con la naturaleza humana que los filósofos de todo el mundo han intentado resolver desde antaño. Qué es el bien y qué es el mal, qué es lo real y qué lo irreal, cuál es la naturaleza esencial del hombre y del mundo: he aquí tan sólo algunos ejemplos de estas preocupaciones perennes. La forma en que todas estas interrogaciones obtienen respuesta colectiva en el seno de una sociedad a menudo define una determinada cultura por oposición a todas las demás. Aquí quisiera tratar sobre una cuestión de estas características, a saber, las percepciones de la naturaleza del hombre y del mundo propias de los hindúes, que han condicionado las respuestas culturales, intelectuales y emocionales de los hindúes desde hace muchos siglos.

Permítaseme hacer notar desde el principio que no es mi intención hablar de una filosofía más o menos abstrusa y relevante tan sólo para una determinada élite intelectual y religiosa. La concepción hindú de la persona y del mundo puede, en efecto, encontrarse elaborada y perpetuada en mayor o menor cuantía por los pensadores del país en sus textos filosóficos o literarios. Sin embargo, y tal como intentaré mostrar, estas concepciones informan las creencias y actitudes de la mayor parte de los hindúes, aparte de manifestarse en los más diversos aspectos de la vida.

Quisiera empezar por una particular creencia hindú, que puede parecer rara en extremo a otras culturas, léase, que existe otro nivel de realidad, digamos «más elevado», más allá de la realidad empírica, compartida y verificable de este mundo. Un valor fundamental en la mayoría de las escuelas hinduístas y budistas, la creencia en la existencia de una realidad «definitiva» —relacionada con la realidad ordinaria y cotidiana tal y como dicha realidad

guarda relación con los sueños—, constituye una verdad incuestionable en la cultura hindú y en la hilazón común de las enseñanzas de los innumerables místicos que han sido dentro de esta cultura. Dícese que la realidad «definitiva», cuya aprehensión se considera la meta más elevada y el sentido último de la vida humana, se halla más allá del pensamiento conceptual y, evidentemente, más allá de la capacidad de la mente. El pensamiento intelectual, las ciencias naturales y otras pasiones propias de la mente que tienen por objeto asir la naturaleza del mundo empírico, tienen por tanto un status cultural relativamente inferior en comparación con la praxis de la meditación o incluso con el arte, dado que las experiencias artísticas y místicas al parecer guardan una íntima relación entre sí. En el sistema de creencias cultural, el poder estético de la música y el verso, de un cuento bien contado y de una pieza teatral bien representada, hace de estas experiencias algo más real que la vida misma.

Existen, claro está, diversas consecuencias culturales que se desprenden de esta creencia. Explicaría, por ejemplo, la habitual fascinación y el respeto de los hindúes por lo oculto y por quienes tienen algún contacto con ello. Los astrólogos, los adivinos, los clarividentes, los *sadhús*, los faquires y demás individuos de carácter chamánico, que tanto abundan en la sociedad hindú, gozan de una altísima estima, ya que se les

considera capaces de establecer un contacto con dicha realidad definitiva y suprema. Todo ello subyace a la práctica de las diversas escuelas psicofilosóficas de la autorealización, aunque equivocadamente se haya mezclado bajo la etiqueta del misticismo; explica además el tono emocional con que un hindú contempla la vida, que no es sino una combinación de elementos trágicos y elementos románticos.

Dicha contemplación es trágica en tanto en cuanto la existencia humana está, para un hindú, penetrada por ambigüedades e incertidumbres ante las que el hombre queda sin posibilidad de elección, ya que no puede sino cargar con un pesado fardo de interrogantes sin respuesta posible, de conflictos ineluctables, de aflicciones y un destino incomprensibles. A lo trágico se superpone la búsqueda romántica propia del hindú. El nuevo viaje será pues una búsqueda, y el buscador, siempre y cuando soporte todos los peligros que le acechan a lo largo del camino, obtendrá la recompensa de una exaltación superior a las experiencias normales.

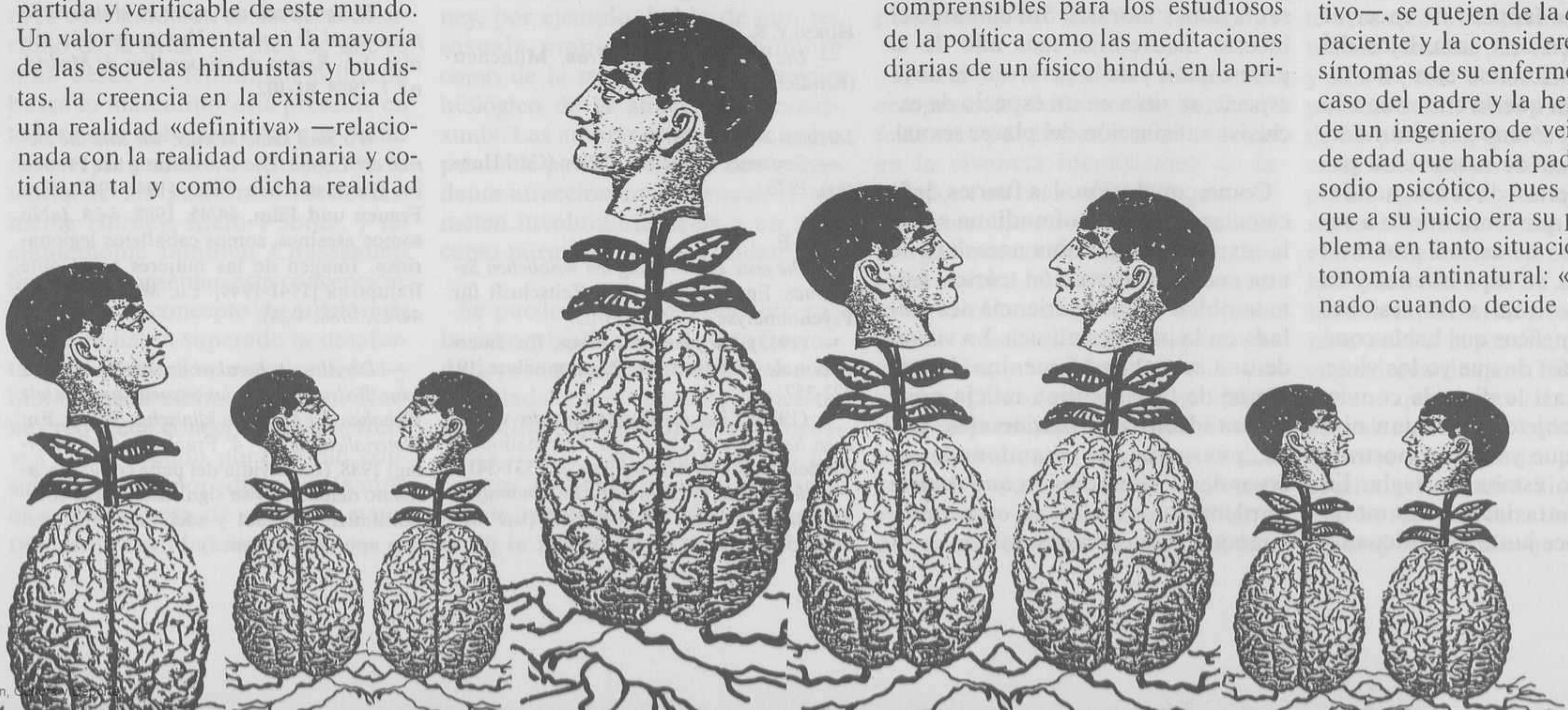
El ansia de experimentar la realidad «definitiva», esta nostalgia tan característica del alma hindú, es un faro universal de «elevadas emociones» que guía la vida de la mayor parte de los hindúes, que salva toda distinción de clases y toda diferencia de castas, que alcanza por igual a la población rural y a los habitantes de las ciudades, a los analfabetos y a los que gozan de una cierta educación. Sin tener todo esto en cuenta, las acciones de Gandhi, tan aparentemente contradictorias, son tan incomprensibles para los estudiosos de la política como las meditaciones diarias de un físico hindú, en la pri-

vacidad de su hogar, para sus colegas occidentales.

La concepción hindú de la persona es, evidentemente, una sola de las piezas que componen su visión del mundo. En contraste con Occidente, la experiencia cultural del yo propia de los hindúes no se limita a una individualidad única y constreñida. La persona hindú no es un centro que se abarca a sí mismo, un centro de conciencia en continua interacción con los demás individuos similares y con el mundo natural y social. Al contrario, el hindú tradicional, tanto en la imagen dominante de su cultura como en lo que atañe a su experiencia personal del yo, está constituido por diversas relaciones. No es una mónada, sino que se deriva de su personal naturaleza de la interpersonalidad. Todos los afectos, necesidades y motivaciones son puramente relacionales; todas sus contradicciones son desórdenes de relaciones —no solamente de las relaciones con sus órdenes humanos, sino también con sus órdenes naturales y cósmicos.

Este énfasis en la naturaleza «dividual» (en vez de lo individual), o transpersonal del hombre no se limita a la India tradicional y rural. Incluso en las personas urbanizadas y cultas que constituyen el grueso de los pacientes de la psicoterapia en la India, la orientación relacional sigue siendo la forma más «natural» de contemplar el yo y el mundo.

Así pues, no es raro —sino todo lo contrario— que los familiares que acompañan a menudo al paciente, al menos en su primera entrevista —lo cual no puede ser más significativo—, se quejen de la *autonomía* del paciente y la consideren uno de los síntomas de su enfermedad. Tal es el caso del padre y la hermana mayor de un ingeniero de veintiocho años de edad que había padecido un episodio psicótico, pues describían el que a su juicio era su principal problema en tanto situación de una autonomía antinatural: «es muy obstinado cuando decide hacer lo que



La terapia requiere un drama social polifónico, con la participación de la familia y la comunidad, que tienda al restablecimiento de las relaciones dañadas no con especial hincapié en la psique del paciente, sino en el seno de la familia, de la comunidad y sus dioses.

Josef Kropf

desea, sin tener en cuenta nuestros deseos. Piensa que sabe perfectamente qué es lo mejor para él, y lo hace sin consultarnos y sin escuchar nuestra opinión. Cree que su vida y su carrera profesional son más importantes que las preocupaciones del resto de la familia».

El anhelo de las relaciones, de confirmar la presencia de las personas amadas y la inquietud que despierta el hecho de que estas personas no estén disponibles o no respondan en los casos de necesidad es, pues, la modalidad dominante de las relaciones sociales en la India, sobre todo en el seno de una familia más o menos amplia. Esta modalidad se expresa de muy diversas formas, pero siempre con consistencia. Halla cauce de expresión en el sentimiento de desamparo de una determinada persona cuando los miembros de su familia están ausentes o cuando se halla ante una dificultad insalvable a la hora de tomar una decisión por sí sola. Por decirlo en una palabra, los hindúes confían de forma característica en el apoyo de los demás para avanzar a lo largo de la vida y para enfrentarse a las exigencias que impone el mundo exterior.

Algunos psicólogos tanto occidentales como hindúes han optado por

interpretar este estado de hechos en tanto síntoma de «debilidad» en la personalidad hindú, lo cual arrastra consigo una implicación de valor genérico, a saber, que la independencia y la iniciativa son «mejores» que la dependencia y la gregariedad. Depende, por supuesto, de cuál sea la visión cultural de la «buena sociedad» y del «mérito individual» el que la conducta relacional de una persona esté más próxima al polo del aislamiento —dentro del *continuum* fusión-aislamiento, tal como postula la tradición cultural dominante hoy en Occidente—, o del polo de la fusión, tal como mantiene la cultura tradicional hindú. Si tomamos prestada una imagen de Schopenhauer, el problema elemental de las relaciones humanas semeja el de los erizos en una noche de frío. Se acercan unos a otros en busca de calor, pero se pinchan con las púas y se separan; en cuanto sienten frío, vuelven a acercarse. Este movimiento de ida y vuelta se repite hasta que se alcanza una posición óptima en la cual la temperatura corporal está por encima del punto de congelación y en la que el dolor causado por las púas (la proximidad corporal) sigue siendo tolerable.

La orientación relacional hindú no solamente influye en la conducta individual y en la interacción social, sino que impregna todos los aspectos de la cultura hindú —desde el arte y la literatura hasta la medicina y la ciencia.

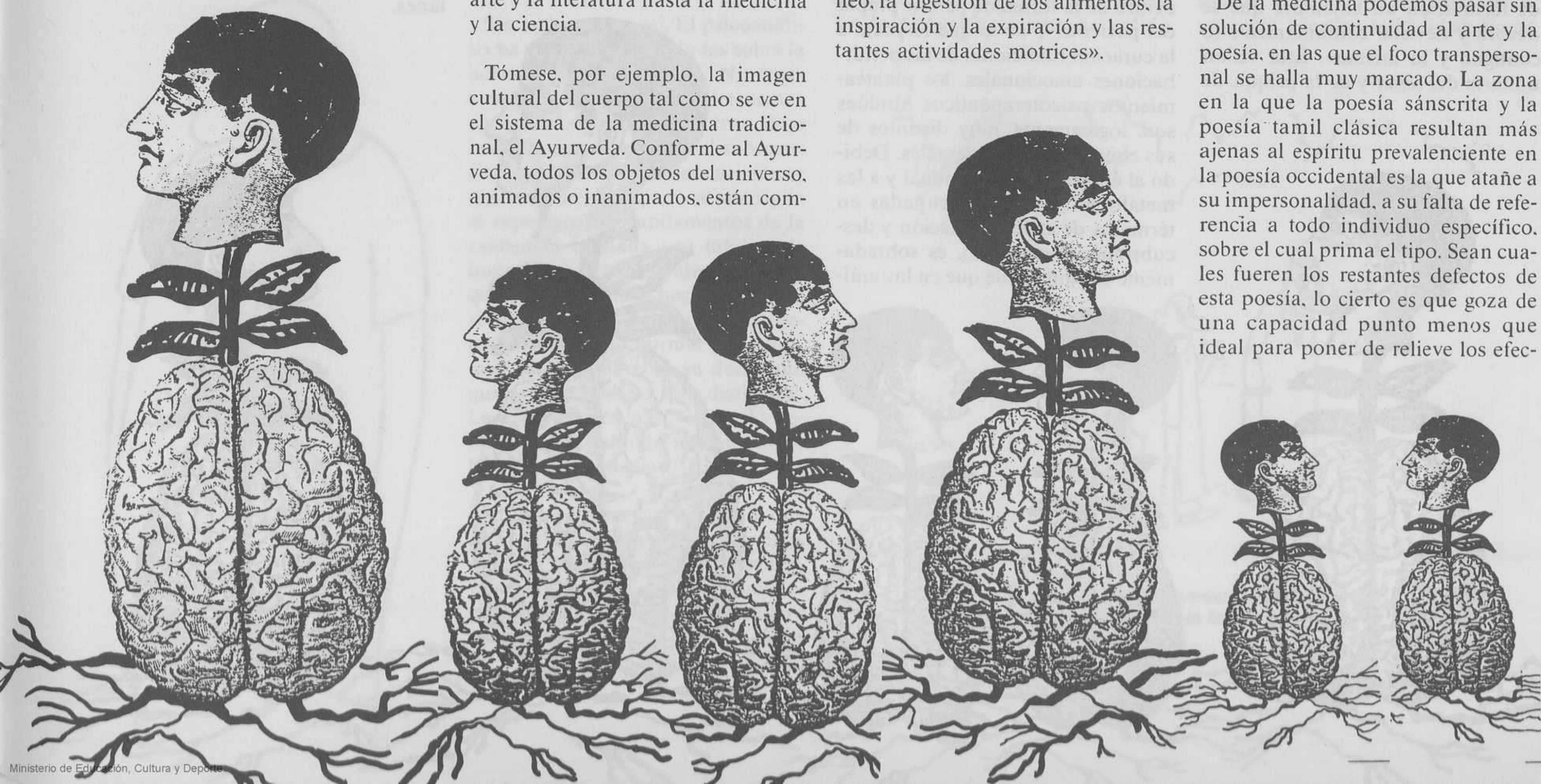
Tómese, por ejemplo, la imagen cultural del cuerpo tal como se ve en el sistema de la medicina tradicional, el Ayurveda. Conforme al Ayurveda, todos los objetos del universo, animados o inanimados, están com-

puestos de cinco materias —la tierra, el fuego, el viento, el agua y el éter—, cada uno de los cuales puede manifestarse en formas más o menos sutiles. Cuando se dan ciertas condiciones favorables, la materia se organiza de tal forma que aparece un ser vivo. Los cuerpos de los seres vivos absorben constantemente los cinco elementos, presentes en el medio en que viven. La salud depende, en consonancia, del consumo de la materia ambiental en la debida forma, proporción, combinación y oportunidad. Para el Ayurveda, no hay en la naturaleza nada que carezca de la relevancia para la medicina; lo que subraya es la íntima conexión existente entre el cuerpo y la naturaleza y el cosmos. Tal como dice un texto popular bengalí del siglo pasado, «en este universo gira sin cesar una rueda de poder transformador. Las pequeñas ruedas de poder transformador que hay en el seno de cada individuo, es decir, en los cuerpos de los seres vivos, están en conexión con esa rueda mayor. Como si una gran máquina de vapor actuase como motor principal, todos los demás componentes se mueven al unísono, coordinadamente y como la seda, en conexión con esa rueda mayor; del mismo modo, las pequeñas ruedas de poder transformador que giran dentro de los cuerpos de los seres vivos individuales contribuyen a la consecución de las actividades corporales tales como el flujo sanguíneo, la digestión de los alimentos, la inspiración y la expiración y las restantes actividades motrices».

De este modo, la imagen corporal hindú subraya el intercambio incesante que tiene lugar en el medio ambiental, acompañado por una serie de cambios simultáneos y continuos que se dan en el cuerpo del individuo. En contraste con la imagen occidental e individualista de un cuerpo claramente delimitado, abiertamente diferenciado del resto de los objetos del universo, la visión hindú del cuerpo subraya el que forme parte de la naturaleza y del cosmos, que tanto influyen en todos los procesos corporales.

Dada la posición central que ocupa el cuerpo en la vida humana, no es de extrañar que las variaciones culturales que experimenta la imagen del cuerpo conduzcan a formas radicalmente distintas de experimentar el mundo y de organizar dicha experiencia. En correspondencia con la imagen del cuerpo, la persona también será un ser cambiante cuya naturaleza se forma y se reforma continuamente mediante la interacción con el medio ambiental; un ser, en suma, cuyas limitaciones —las que separan el *soma* de la *natura*, las que separan el yo del otro— no tengan una delimitación tan clara. Obviamente, las ciencias humanas en una y otra cultura arrancan a partir de premisas muy distintas y tendrán, en consecuencia, orientaciones muy dispares.

De la medicina podemos pasar sin solución de continuidad al arte y la poesía, en las que el foco transpersonal se halla muy marcado. La zona en la que la poesía sánscrita y la poesía tamil clásica resultan más ajenas al espíritu prevalenciente en la poesía occidental es la que atañe a su impersonalidad, a su falta de referencia a todo individuo específico, sobre el cual prima el tipo. Sean cuales fueren los restantes defectos de esta poesía, lo cierto es que goza de una capacidad punto menos que ideal para poner de relieve los efec-



tos más finos de la sugerencia. Mediante un largo proceso de tipificación, cada variedad del amor, cada escenario de la naturaleza, cada función de los dioses ha recibido una manera convencional de presentarse. Tal como observa Daniel Ingalls, «de un solo plumazo, con sólo tomar una palabra de estos retratos convencionales, se evoca toda la escena. Así, transitar por entre los campos de la naturaleza, la humanidad y la deidad es infinitamente más sencillo que bajo los modelos ideales de Occidente; mediante la sugerencia, es sumamente fácil revelar un humor determinado que abarca el universo todo».

El hombre, no en tanto presencia discreta sino absorbido por todo lo que le rodea, al igual que el ego, no ya por oposición al ello sino fundido con ello, y el individuo, en modo alguno separado, sino existente en el seno de una miríada de conexiones: éstas son las experiencias humanas que han imbuido al arte hindú sus contenidos elementales. Las figuras de los frescos de Ajanta, por ejemplo, parecen retirarse y acto seguido «surgir de un continuum misterioso en el que no existen diferencias»; las esculturas del templo forman «un flujo laberíntico que todo lo abarca, que comprende lo animal, lo humano y lo divino... en una visión de la vida hecha carne, entremezclada... que sufre y que goza bajo infinidad de formas, en un enjambre que se devora y deviene continuamente lo contiguo y lo mismo». Esta visión unitaria del *soma* y de la psique, de

lo individual y lo comunal, del yo y el mundo, del yo y de lo que no es el yo, se halla presente en la mayor parte de las formas que adopta la cultura popular hindú aún hoy en día. Muchos ritos religiosos y festividades folclóricas, desde la devoción y los cánticos comunales que tienen lugar en los templos hasta los excesos orgiásticos del *holi*, la fiesta de los colores, constituyen sendas negaciones de una individualidad separada y celebraciones de la interconexión de todos con todo.

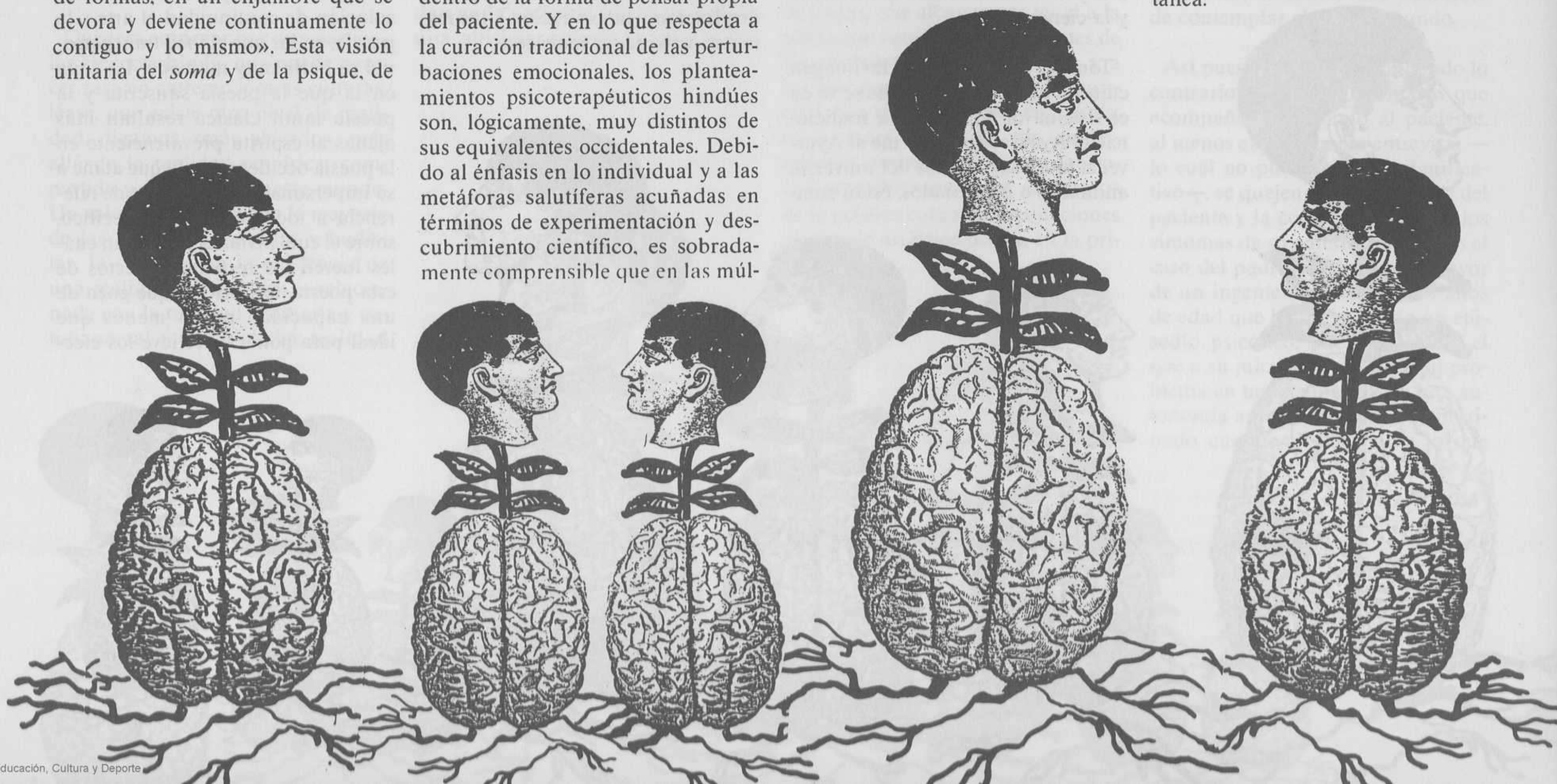
Si nos alejamos del reino de las artes clásicas y populares, observaremos que la creencia en la íntimas conexiones que existen entre categorías de todo punto separadas dentro del pensamiento occidental sigue siendo parte integral de las lenguas, el pensamiento y la fenomenología hindúes. Por ejemplo, en la práctica de la psicología médica es muy natural que los pacientes hindúes asocien ciertos síntomas con un fenómeno mental o emocional correspondiente. Si uno se propone discernir si una persona que dice «no me encuentro bien del corazón» o «no me funciona el hígado como debiera» se refiere en efecto al órgano físico a que hace alusión, o si por el contrario quiere hacer referencia a una determinada perturbación emocional, a menudo se encontrará perplejo, como si jamás se hubiese dado una separación entre un extremo y otro dentro de la forma de pensar propia del paciente. Y en lo que respecta a la curación tradicional de las perturbaciones emocionales, los planteamientos psicoterapéuticos hindúes son, lógicamente, muy distintos de sus equivalentes occidentales. Debido al énfasis en lo individual y a las metáforas salutíferas acuñadas en términos de experimentación y descubrimiento científico, es sobradamente comprensible que en las múl-

tiples variantes de la psicoterapia occidental a un neurótico aislado se le sitúe en un medio en el que prima el aislamiento a fin de someterlo a un tratamiento dominado por tal o cual teoría del yo. La orientación cultural hindú, sin embargo, exige que la terapia sea pública y que la curación ritual sea la acostumbrada. La terapia requiere un drama social polifónico, con la participación de la familia y la comunidad, que tienda al restablecimiento de las relaciones dañadas no con especial hincapié en la psique del paciente, sino en el seno de la familia, de la comunidad y sus dioses.

Las suposiciones que subyacen a la psicoterapia occidental constituyen asimismo los más encumbrados valores del individualismo moderno. Constan casi exclusivamente de un respeto prácticamente ilimitado por lo individual, de una fe según la cual la comprensión es superior a la ilusión, de una insistencia en que nuestras psiques albergan secretos mucho más oscuros de lo que nos atreveríamos a confesar, o una negativa a conceder demasiadas promesas, así como un sentimiento de complejidad, tragedia y maravilla propio de la vida humana. Los valores que subyacen a la curación tradicional

hindú, por otra parte, subrayan la fe y la rendición ante un poder superior al individuo, que la verdadera fuente de la fortaleza humana radica en una integración armónica con el grupo en el que uno vive, insisten en la afirmación individual de los valores de la comunidad y de su orden establecido, en su obediencia a los dioses y tradiciones de la comunidad.

No es mi intención adelantar una dicotomía simplificada que enfrente una imagen cultural occidental de un yo individual y autónomo con un yo relacional y transpersonal propio de la sociedad hindú. Ambas concepciones de la experiencia humana se hallan presentes en todas las culturas, si bien una cultura determinada puede, con el tiempo, encumbrar y subrayar una a expensas de la otra. Lo que el advenimiento de la Ilustración en Occidente ha hecho retroceder a un segundo o tercer plano a lo largo de los últimos doscientos años sigue siendo, por el contrario, el valor dominante de la identidad hindú, léase, que la pertenencia e imbricación dentro de una comunidad es la necesidad esencial del hombre. Con ello se afirma que sólo si un hombre pertenece verdaderamente a tal comunidad, de forma natural y ajeno a la conciencia del propio yo, sólo en ese caso podrá ingresar en el río de la vida y gozar de una vida plena, creativa y espontánea.



Humor y psicoanálisis

Josef Kroutvor

Alrededor de 1900, las teorías de Freud sobre la sexualidad humana provocaron un escándalo. La sociedad asimilaba a duras penas las ideas destructivas del profesor vienés y tardaba en conceder su reconocimiento oficial. Incluso para los surrealistas de los años veinte y treinta Freud era un pensador maldito, un revolucionario, y el psicoanálisis una especie de doctrina hermética para iniciados. El sexo seguía siendo el misterio del velo semi-transparente de Maya...

Después de la segunda guerra mundial, sin embargo, la situación cambió sustancialmente. Aparecieron bikinis y minifaldas, se divulgó ampliamente el psicoanálisis, así como la incomprendible teoría de la relatividad. El concepto freudiano de subconsciente entró en el vocabulario usual de la jerga cotidiana. Psicólogos, psicoanalistas, sexólogos y psiquiatras escriben artículos para periódicos, elaboran tests divertidos, intervienen en la radio y en la televisión. Algunos de ellos inclusive alcanzaron la misma popularidad que los actores o los divos de la *pop music*. A cierta altura de los años sesenta, una gran revolución sexual atraviesa el mundo. En parte fue sólo una moda, pero en parte cambió nuestras costumbres. Desde ese momento ya nadie tuvo que soñar con veneras u otros fetiches eróticos por-

que el sexo se convirtió en una cuestión pública. La bella Maya dejó de avergonzarse de golpe, casi hasta el punto de disgustar a la gente. Como se suele decir, Freud mismo no saldría de su asombro.

Tal vez el erotismo ha rejuvenecido al mundo, pero el psicoanálisis, en cambio, ha envejecido. A fin de cuentas, con todos los respetos por el gran Freud, representa la ciencia positivista barbuda. Es la ciencia de nuestros padres, una ciencia rica en detalles curiosos, juegos, fetiches, quincallas, cofres y otras antiguallas del final de los viejos tiempos. Muchos aspectos suyos se revelan hoy ridículos. La vida es cada vez más veloz que la ciencia y esto es doblemente verdadero para la ciencia que se ocupa del hombre. Con el psicoanálisis, el hombre de hoy tiene de algún modo la sensación de entrar en un panóptico o en un divertido gabinete de las curiosidades. Por lo tanto, que Freud no se enfade si su imagen se presta directamente a la caricatura. Frente a nosotros se encuentra un cortés vigía con la barba tupida bien cuidada: Sigmund Freud en persona. Inicia la visita en el tortuoso laberinto de los vicios humanos y de las pasiones, de los deseos irrefrenables, de los instintos reprimidos, de las perversiones y de las tendencias patológicas. ¿Que el hombre no es, de ninguna manera, una criatura normal?

Sin embargo, es así. El psicoanálisis ha generado serias dudas sobre la normalidad del hombre. No tenemos la menor idea de qué tenemos en verdad dentro de nosotros. Bajo la esfera consciente está el subconsciente y además el inconsciente, y más arriba el ego que a su vez vigila al superego. Los fundamentos de la existencia humana son totalmente inciertos y debemos alegrarnos de que alguien lo haya hecho notar. La vida en sus orígenes no distingue demasiado entre lo normal y lo anormal: es el hombre en su desarrollo quien debe realizar esta distinción. La naturaleza es más innatural y patológica que natural e ingenua como la entendía Rousseau.

Aceptemos, pues, el hecho de que en cada pasión hay algo de perverso, en cada lógica algo de insensato y, viceversa, en cada insensatez una lógica interna. En cada mujer, quiera o no quiera, hay una parte de histe-

rismo y cada supermán tiene sus complejos. Y para terminar: el humorismo tiene a menudo algo en común con la neurosis, en la risa humana hay también márgenes igualmente extraños. Esto no significa que tengamos que dejar de reír.

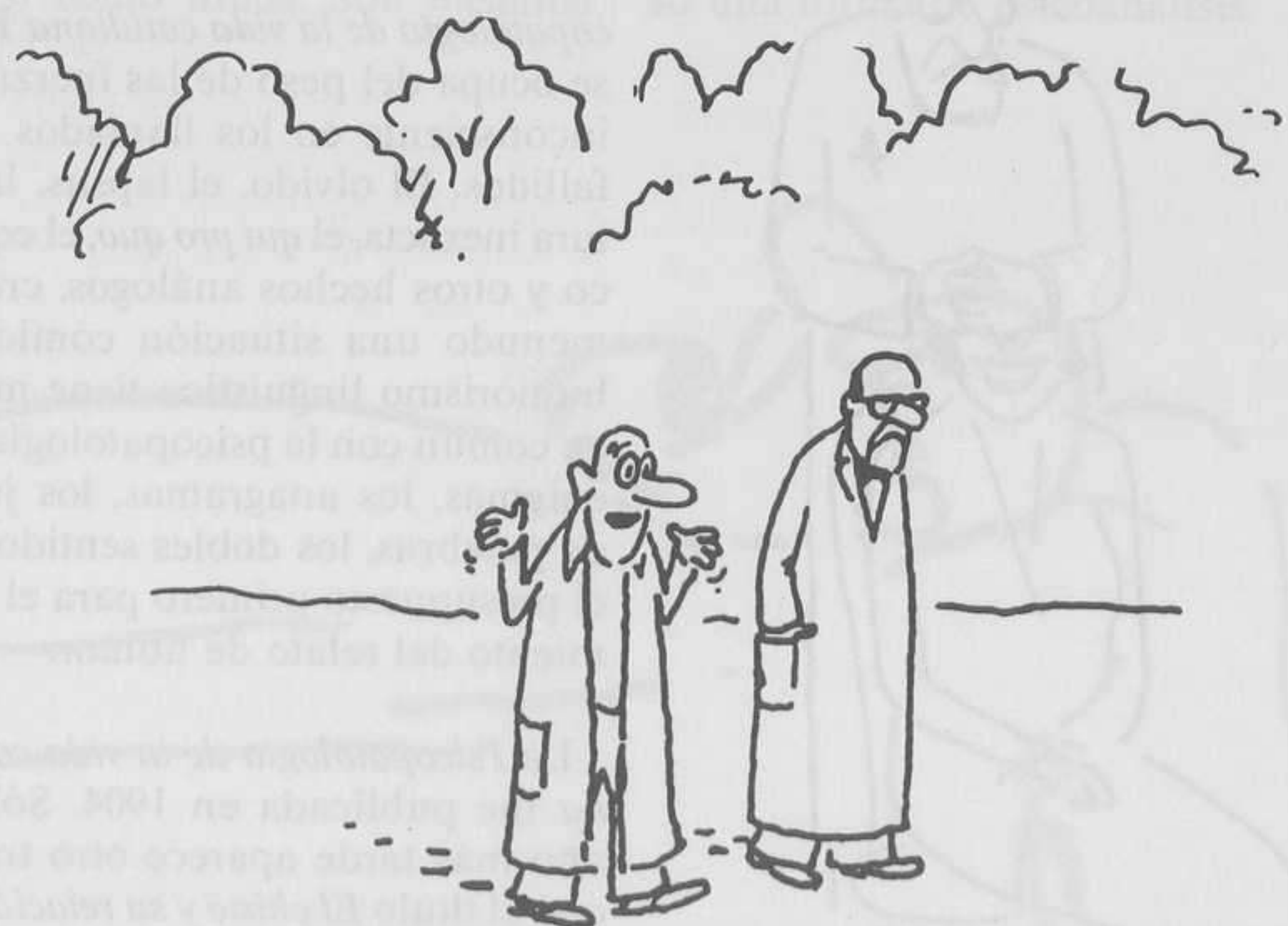
Freud fue el auténtico prototipo del ciudadano vienés de tradición «*biedermeier*». De ninguna manera un rebelde o un revolucionario, sino el sensato padre de seis hijos, un jefe de familia. Antes del matrimonio, el enamorado Freud le escribió a su futura mujer cerca de novecientas cartas, aunque más tarde llamaría sentimiento al elemento pasional en la vida privada. Stefan Zweig nos describió a Freud como una inagotable máquina de trabajo, pero esto no es del todo verdadero. La disciplina intelectual de Freud no era en absoluto algo innato a su genio, sino que debía cultivarla con una aplicación tenaz. Freud no proporcionaba de buena gana informaciones biográficas, porque temía que pudiesen aprovecharse en contra de su psicoanálisis. No dejó que nada trasluciera; sus anécdotas personales están ocultas o bien simplemente no existen. Toda su vida estuvo marcada por el ritmo regular del hombre sosegado, que se dedica sobre todo a la ciencia, a la familia y, para su propio esparcimiento, colecciona antigüedades. Durante casi medio siglo, el profesor Sigmund Freud ocupa el mismo apartamento, Berggasse 19 — Wien. En la fotografía vemos un sólido



¡No tengáis miedo... de una vida normal!

edificio burgués de cuatro plantas, de aquellos que se suelen encontrar también en Praga. Una novela biográfica sobre este hombre célebre se estancaría por insuficiencia de material. Durante toda la semana, de la mañana a la noche, trabajo, y naturalmente sin ningún furor sino con horarios muy precisos: las clases en la universidad, los análisis de los pacientes y, por la noche, la redacción de libros especializados. Sólo el sábado por la tarde, una partida de naipes en un café de Viena.

El famoso científico calla obstinadamente. Del por qué se ha dicho incluso demasiado. Ninguna extravagancia, ninguna infidelidad: Freud



Los pájaros somos sencillos, doctor.
Lo complicado es la vida.

El descubrimiento de Freud de que el chiste representa una forma del placer sexual es confirmado también por el hecho de que la mayor parte de los chascarrillos se refieren al sexo o por lo menos tienen un estimulante trasfondo erótico.

reprimía todo implacablemente en nombre de la ciencia. Una vida absolutamente regular, el apacible aburrimiento vienés con un café vienés y todo lo que viene después de ello en Viena. Y luego trabajo, trabajo, trabajo. Freud despacha todo por sí solo, sin secretarías, escribe las cartas con su puño y letra y se ocupa personalmente del fichero médico. Por fin, antes de acostarse, se somete a sí mismo a análisis.

El retrato de Freud en el marco Biedermeier es una estilización perfecta. Sólo dos cosas pueden de ahora en adelante consolarnos. También Freud, como cualquier otro mortal, sufría de neurosis y era víctima del mal humor. También Freud tenía sentido del humor, lo que, en cambio, no todos poseen. Nuestro principal interés apunta naturalmente a este segundo aspecto.

Freud, según su discípulo Jones, había heredado el sentido del humor de su padre. Como sabemos, Freud nació en Pribor, en Moravia, en el seno de la familia de un judío comerciante de lanas. Y, a propósito, es probable que el relato de humor esté presente en el ambiente judío



No tiene nada. Está sólo un poco ido, como todos.

desde tiempos inmemoriales. El padre en primer término, pues, enseñó a Freud a completar el conocimiento a través del chiste. El chiste judío es siempre algo más que un chascarrillo, es también una muestra de poesía popular, un aforismo filosófico, sabiduría de vida con una larga y viva tradición. Durante toda su vida Freud se interesó en los relatos humorísticos, especialmente los judíos, que él mismo recogía y anotaba. La recopilación no estaba destinada a fines únicamente científicos.

Los chascarrillos, los juegos de palabras, los cuentos, atraían a Freud como típicas expresiones del subconsciente. Como se sabe, ya en *Psicopatología de la vida cotidiana* Freud se ocupa del peso de las fuerzas del inconsciente en los llamados actos fallidos. El olvido, el lapsus, la lectura inexacta, el *qui pro quo*, el equívoco y otros hechos análogos, crean a menudo una situación cómica. El humorismo lingüístico tiene mucho en común con la psicopatología. Los enigmas, los anagramas, los juegos de palabras, los dobles sentidos son el presupuesto primero para el nacimiento del relato de humor.

La *Psicopatología de la vida cotidiana* fue publicada en 1904. Sólo un año más tarde aparece otro trabajo con el título *El chiste y su relación con el inconsciente*. Freud prosigue en su investigación... Como el sueño, el chiste se crea a través del trabajo inconsciente de las fuerzas psíquicas. Así como la naturaleza transformó

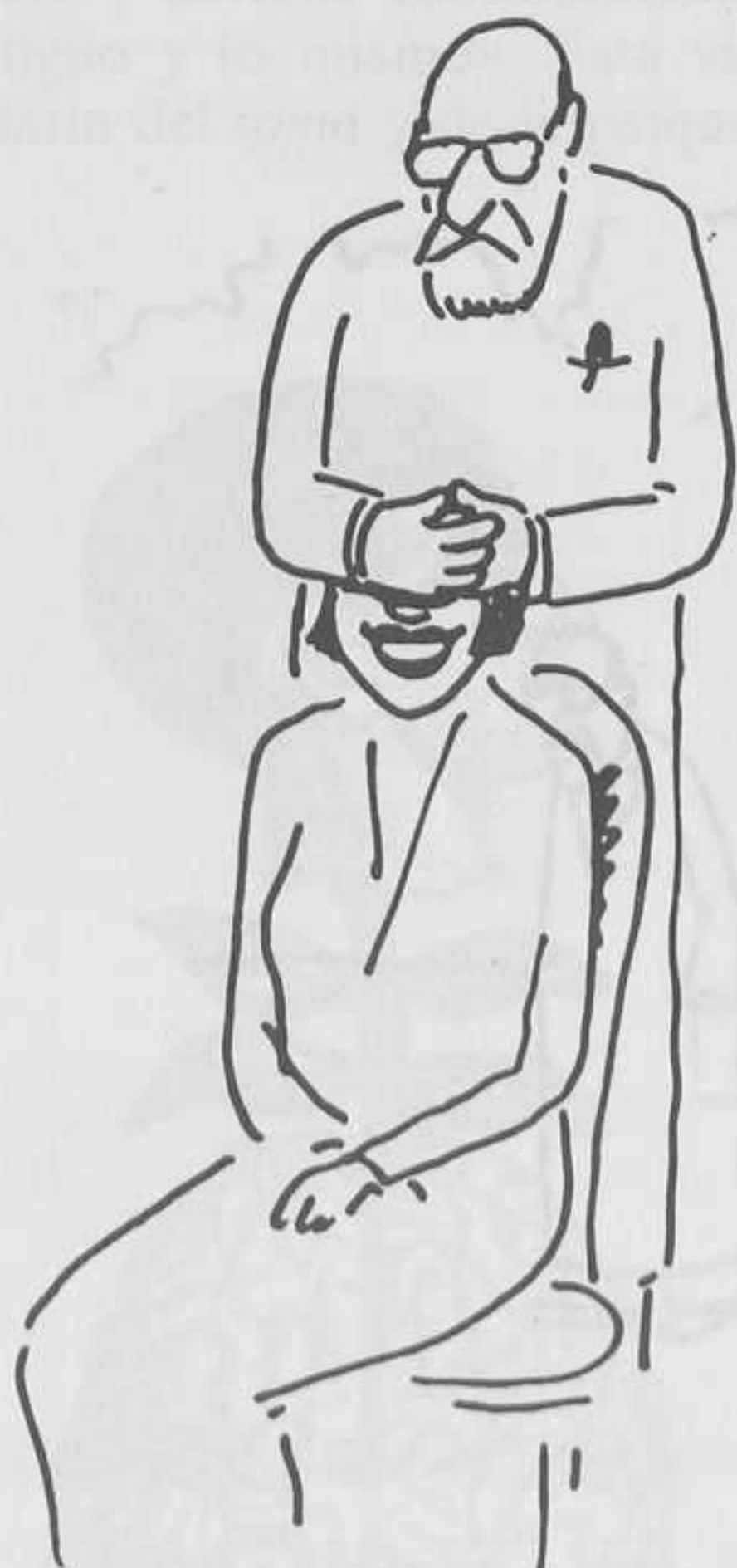
en un tiempo, bajo una fuerte presión, helechos, colas de caballo y licopodios prehistóricos en carbón petrificado, el inconsciente reelabora los contenidos de la conciencia en una forma totalmente nueva. Entre el sueño y el chiste hay, sin embargo, obvias diferencias. Mientras el sueño es siempre secreto, poético, incomprensible, el chiste, por el contrario, exige contornos claros y comprensibilidad. El sueño se encierra en su propio mundo, mientras que el chiste incluye la posibilidad de ser contado, la comunicación social. Freud afirma que por esto el chiste es la más social de las actividades espirituales que tienden a la consecución del placer. La anécdota tiene necesidad de alguien que la cuente, de alguien que la escuche y de un tercero al que se le pueda comunicar. Quizá sea esta la razón de que gusten tanto las parejas de payasos, en relación con las cuales el tercero está representado por el mismo público. El sueño es un monólogo del alma; la anécdota, en cambio, es el diálogo ampliado de la conciencia colectiva. Sin la participación del tercer elemento no se cumplen todas las funciones sociales del humorismo.

También el chiste es una actividad que tiende a la satisfacción del hombre. Si consideramos el fundamento biológico y erótico del humorismo, está claro que el intento de crear chistes es un permanente imperativo de casi todos los seres humanos. ¿A qué otra cosa aspira el hombre si no al placer? Pero donde no hay humo-

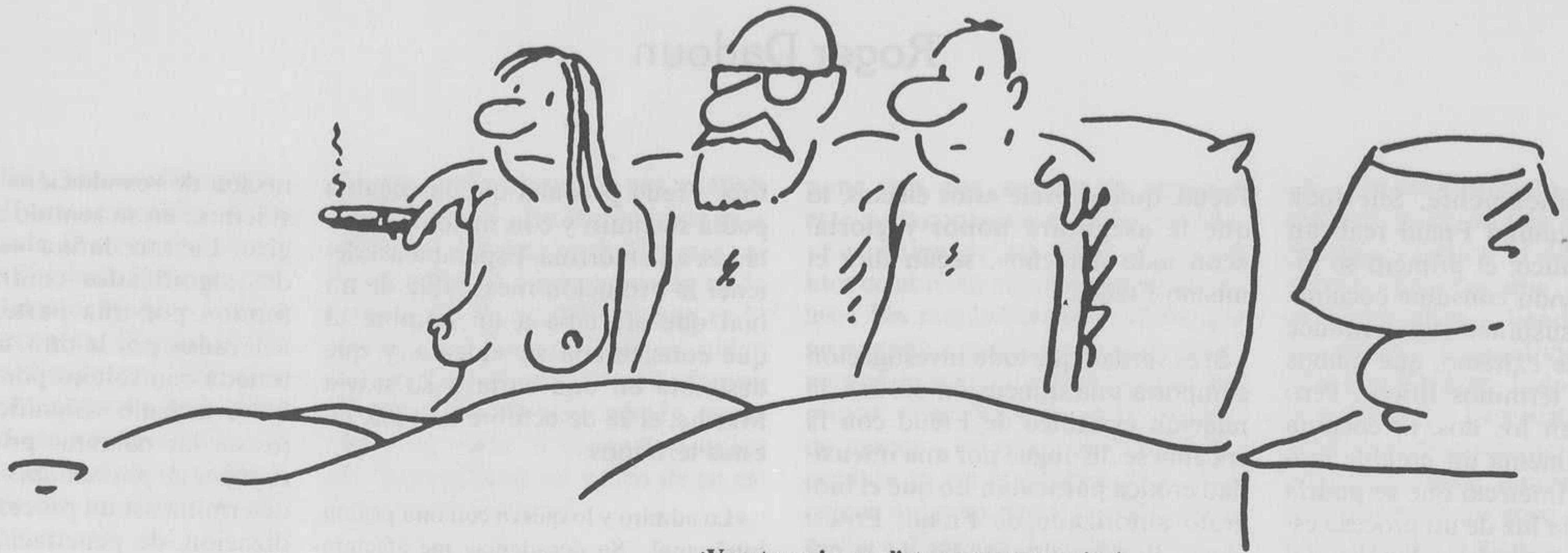
rismo, falta también, obviamente, el deseo de satisfacer las profundas necesidades interiores. La falta de humor es, por lo tanto, una seria perturbación psíquica, decididamente más grave que un acentuado estado de ansiedad, que, por el contrario, estimula positivamente el nacimiento del chiste. La teoría de Freud no es sencilla y su interpretación puede conducir a graves contradicciones. En todo caso, ésta es la teoría que ha sentado sus raíces más sólidas en las eternas paradojas del humorismo.

Los chistes vienen a la superficie de las profundidades del inconsciente. La risa que los acompaña es, en esencia, una liberación de energía psíquica acumulada. Conocemos estallidos de risa enormes, similares a terremotos, pero conocemos también los labios levemente contraídos de los irónicos maliciosos y también conocemos, por fin, la risa que se confunde con el espasmo, porque también el placer puede confundirse con el dolor. El humorismo es, en estos casos, sólo el comun denominador de complejos procesos interiores, de los cuales sabemos aún poco. La risa es el elemento y el ingreso de la naturaleza en la vida social. El chiste no se inventa, nace, surge casi por casualidad aunque de modo objetivo. El chiste es un fenómeno natural, pero también un hecho social. El subconsciente crea y trabaja en silencio...

JUNG? ... ADLER? ... FROMM?



¡No dejéis que vuestro subconsciente trabaje por vosotros!



¡Vuestro psicoanalista es vuestro amigo!

La teoría psicoanalítica del chiste nace en el mismo período de los conocidos *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Da la impresión de que Freud tenía los dos manuscritos en sendas mesas próximas y que experimentaba una singular excitación científica mediante el contraste entre los dos trabajos. Este encuentro material entre chiste y sexo es más que simbólico, y en esencia es ya tradicional. Por lo demás, el descubrimiento de Freud de que el chiste representa una forma del placer sexual es confirmado también por el hecho de que la mayor parte de los chascarrillos se refieren al sexo o por lo menos tienen un estimulante transfondo erótico. Se volvía forzoso para Freud, pues, enfrentar tarde o temprano el problema del chiste. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbe-*

wussten (El chiste y su relación con el inconsciente) entra en las coordinadas generales del psicoanálisis.

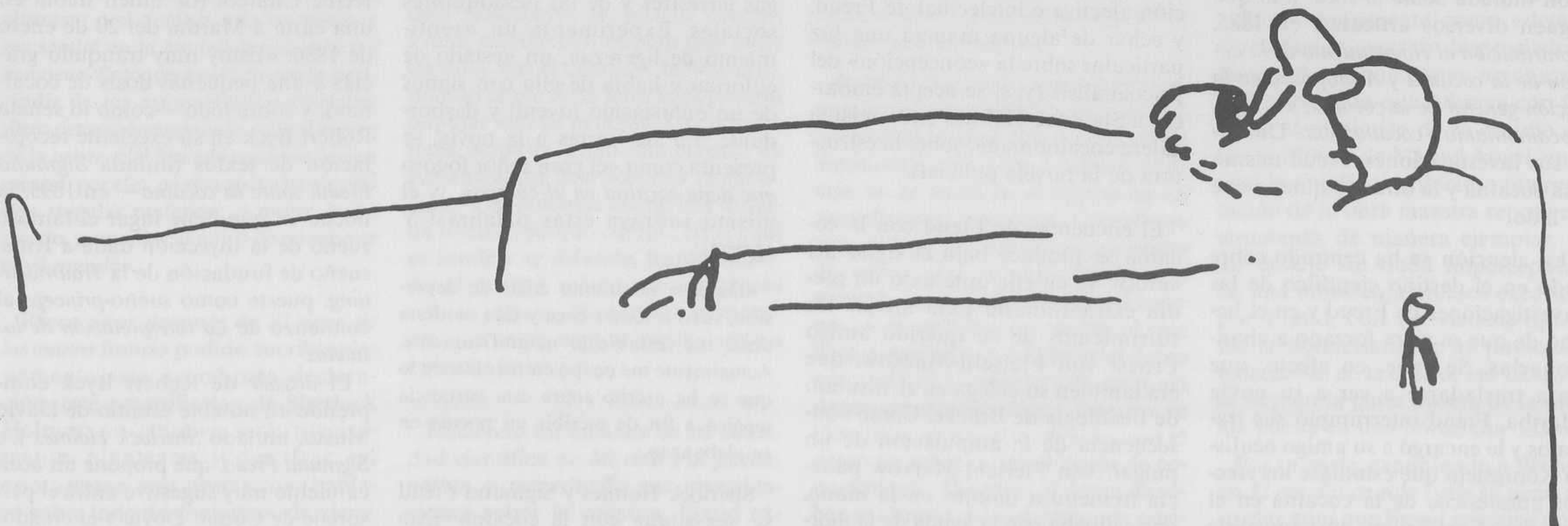
El estudio de Freud se dirige principalmente a la lengua y a las expresiones literarias. El científico nunca se expresó específicamente en el sentido figurativo. El material lingüístico era para Freud el más adecuado, incluso porque es un material que puede clasificarse, seguirse en su desarrollo y en sus transformaciones. Entre paréntesis, parece que la recopilación personal de anécdotas hecha por Freud era tan amplia como para hacer aparecer la teoría entera del chiste como un simple complemento, un comentario a la recopilación misma. El humor, sin embargo, se expresa con imágenes además de con palabras. El humor del dibujo,

por cierto, no es menos interesante que el de la anécdota.

En 1909, Freud, Jung y otros psicoanalistas, fueron invitados a un congreso científico en la Clark University, en los Estados Unidos. El viaje en barco desde Brema duró siete semanas, de tal modo que había tiempo suficiente no sólo para pasearse por el puente de la Aquitania, sino también para conocerse más a fondo. Se creó una situación más bien excepcional: los viajeros se sometían recíprocamente a sesiones de psicoanálisis, analizaban sus propios sueños, se examinaban unos a otros la vida privada... Naturalmente, no siempre era fácil; intentaban con prudencia evitarse unos a otros, serios científicos se comportaban entre sí como niños. Son bastante

conocidas, por ejemplo, la desconfianza y la sistemática curiosidad de Freud. En un dibujo de Vladimir Jiránek, la ciencia se transforma en una divertida cacería...

Los dibujos de Vladimir Jiránek desdramatizan la doctrina de Freud, en la cual el público se orienta hoy mejor que los profesores universitarios. Ha transcurrido el tiempo y el psicoanálisis ha sido una cuestión ética. El Freud de Jiránek es obviamente un hombre diferente del que fue: es más el abuelo de los cuentos que un severo profesor. Desde hace tiempo ya no es el conocimiento lo que nos sirve, sino solamente un buen consejo. Además del psicoanálisis. El humorismo puede ser incluso una forma de psicoanálisis.



Un «amor sublime» de Sherlock Holmes y Sigmund Freud

Roger Dadoun

Casi simultáneamente, Sherlock Holmes y Sigmund Freud realizan un gesto idéntico: el primero se inyecta, el segundo consume cocaína. Esta nueva sustancia los conduce hacia un goce extremo, que ambos expresan en términos líricos. Pero sobre todo, en los dos, la cocaína sostiene y alimenta un notable movimiento del intelecto que se podría considerar a la luz de un proceso específico de la novela policial y del psicoanálisis al mismo tiempo. El principio de tal proceso es el siguiente: el vínculo con la cocaína se vive como una relación erótica, con una fuerte dimensión narcisista, pero simultáneamente permanece inscrito de manera plena en lo real, un real sin límites que se manifiesta en sus aspectos más violentos y más sórdidos; pero siempre simultáneamente, esta íntima adhesión a lo real no implica en absoluto su excesivo realce, sino más bien una ágil elevación intelectual, a veces planeante, en la que podría verse un procedimiento característico de aquella «sublimación» que Freud mantenía generalmente en una zona ambigua; como consecuencia de esto es legítimo, y en todo caso cómodo, considerar la relación de Sherlock Holmes y la de Sigmund Freud con la cocaína como ejemplar de lo que podría ser, tomando la expresión en su sentido más difuso, un «amor sublime».

«En 1884 estaba convencido —escribe Freud en *Mi vida y el psicoanálisis*— de hacer que Merck me mandase un alcaloide poco conocido en la época, la cocaína, y de estudiar sus efectos fisiológicos»: Investigaciones que lo llevan rápidamente, ese mismo año, a una publicación titulada *Sobre la coca*, a la que siguen diversos artículos: en 1885, *Contribución al conocimiento de la acción de la cocaína* y *A propósito de la acción general de la cocaína*; en 1887, *Cocainomanía y cocainofobia*. Durante sus investigaciones, Freud mismo usa cocaína y la ofrece a quien tiene al lado.

La atención se ha centrado sobre todo en el destino científico de las investigaciones de Freud y en el hecho de que se viera forzado a abandonarlas. Se sabe, en efecto, que para trasladarse a ver a su novia Martha, Freud interrumpió sus trabajos y le encargó a su amigo oculista Königstein que estudiase los efectos anestésicos de la cocaína en el ojo. Será Carl Koller, otro amigo de

Freud, quien revele estos efectos, lo que le asegurará honor y gloria, «con todo derecho», según dirá el mismo Freud.

Si es verdad que toda investigación comporta una dimensión erótica, la relación científica de Freud con la cocaína se distingue por una intensidad erótica particular. Lo que el biógrafo autorizado de Freud, Ernest Jones, llama «el episodio de la cocaína» es mucho más que un mero «episodio»; va mucho más allá de una cuestión de rivalidad científica, mucho más allá de una «ocasión perdida». Se trata de un «aconteci-

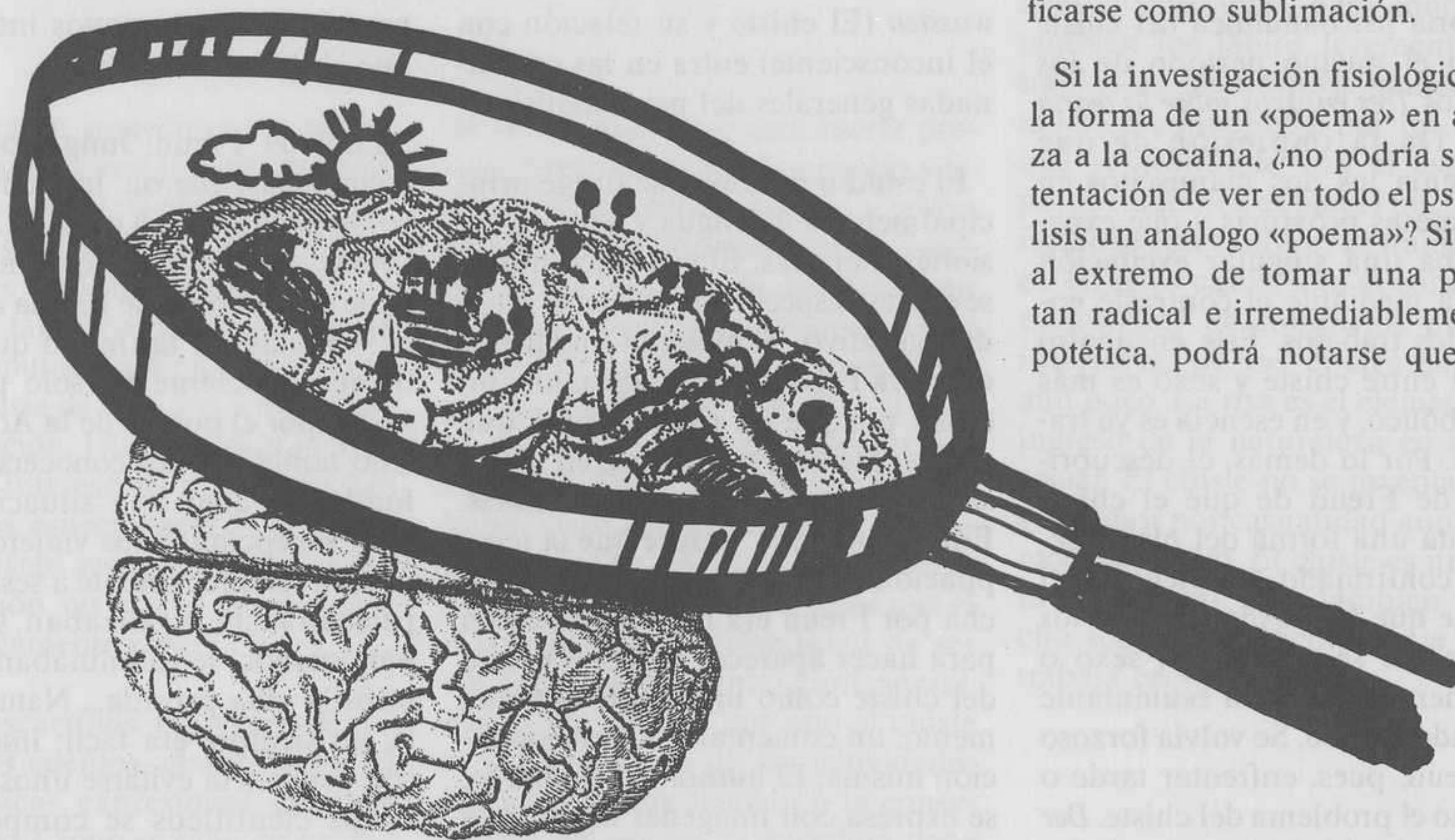
mina. Freud pensaba que la cocaína podía sustituir, y con mejores resultados, a la morfina. Esperaba así detener la evolución inexorable de un mal que afectaba a un hombre al que consideraba su «ideal», y que describía en una carta a su novia Martha, el 28 de octubre de 1883, en estos términos:

«Lo admiro y lo quiero con una pasión intelectual... Su decadencia me afectará como la destrucción de un templo sagrado le habría dolido a un griego de la antigüedad».

Si la cocaína no pudo en verdad liberar al amigo de su terrible sufrimiento orgánico, alejaba en cambio

noción de «ex-altación» debería considerarse en su sentido más etimológico. La raíz latina «altus» ofrece dos significados contrarios: «profundo» por una parte, y «alto» o «elevado» por la otra, una dualidad tratada con soltura por Freud en su breve artículo «Significados opuestos en las palabras primitivas» (en *Ensayos de psicoanálisis aplicado*). Se determina así un proceso de profundización, de penetración, de ahondamiento, que se duplica en un proceso simétrico y antagónico de elevación, de superación, de abstracción —doble proceso complementario del cual el intelecto llega a desembarazarse, como lo indica el «ex» de «ex-altación», efectuando una salida, un salto, realizando una especie de liberación: lo que podría calificarse como sublimación.

Si la investigación fisiológica toma la forma de un «poema» en alabanza a la cocaína, ¿no podría surgir la tentación de ver en todo el psicoanálisis un análogo «poema»? Sin llegar al extremo de tomar una posición tan radical e irremediamente hipotética, podrá notarse que Freud



miento» que podría arraigarse profundamente en la vida y en la evolución afectiva e intelectual de Freud, y echar de alguna manera una luz particular sobre la «concepción» del psicoanálisis (y, si se acepta embarcar a Sherlock Holmes en la misma galera cocainómana, sobre la estructura de la novela policial).

El encuentro de Freud con la cocaína se produce bajo el signo del «eros»: ve en ella ante todo un medio extraordinario para aliviar los sufrimientos de su querido amigo Ernest von Fleischl-Marxow, que era también su colega en el Instituto de Fisiología de Brücke. Como consecuencia de la amputación de un pulgar, von Fleischl-Marxow padecía tremendos dolores en la mano, que calmaba con la ayuda de la mor-

a Freud, que tomaba con gusto dosis difícilmente controlables, de las cargas terrestres y de las pesadumbres sociales. Experimenta un «sentimiento de ligereza», un «estado de euforia» y habla de ella con signos de un entusiasmo juvenil y desbordante. En sus cartas a la novia, se presenta como «el gran señor fogoso que tiene cocaína en el cuerpo», ¡y él mismo subraya estas palabras! Y agrega:

«Durante mi última crisis de depresión, volví a tomar coca y una modesta dosis me restableció magníficamente. Actualmente me ocupo en reunir todo lo que se ha escrito sobre esta sustancia mágica a fin de escribir un poema en su alabanza».

Sherlock Holmes y Sigmund Freud se «ex-altan» con la cocaína. Esta

consume cocaína en varias ocasiones: por ejemplo en París, cuando lo recibe Charcot (de quien habla en una carta a Martha del 20 de enero de 1886: «Estoy muy tranquilo gracias a una pequeñas dosis de cocaína»); y sobre todo —como lo señala Robert Byck en su excelente recopilación de textos titulada *Sigmund Freud, sobre la cocaína*— en 1895, la noche en que tiene lugar el famoso sueño de la inyección dada a Irma, sueño de fundación de la *Traumdeutung*, puesto como sueño-princeps al comienzo de *La interpretación de los sueños*.

El dossier de Robert Byck comprende un notable estudio de David Musto, titulado *Sherlock Holmes y/o Sigmund Freud*, que propone un acercamiento muy sugestivo entre el personaje de Conan Doyle y el creador

del psicoanálisis. Musto cita en concreto pocas líneas, extraídas de la novela de Doyle *El signo de los cuatro*, en la que Sherlock Holmes, provocado por el doctor Watson, hace el elogio de la cocaína. *El signo de los cuatro* fue publicada en 1888, y es contemporánea al período durante el cual Freud consumía cocaína; el primer capítulo, titulado *La deducción es una ciencia*, se abre con este párrafo:

«Sherlock Holmes cogió una botella de un extremo de la chimenea, luego extrajo la jeringa hipodérmica de su estuche de cuero. Sus largos dedos pálidos y nerviosos prepararon la aguja antes de arremangarse la manga izquierda de la camisa. Su mirada meditativa se detuvo un instante en la red venosa del antebrazo marcado por innumerables huellas de pinchazos. Luego clavó la aguja con cuidado, inyectó el líquido y se arrellanó en el sillón lanzando un largo suspiro de satisfacción».

Esta práctica de Sherlock Holmes, este goce solitario (tan claramente descrito en la última frase), irrita profundamente al buen doctor Watson, al punto de usar una expresión estereotipada; alza frente a los ojos de su inquietante amigo la amenaza de un «proceso patológico y morboso» susceptible de «llevar a un debilitamiento permanente». Frente a estas objeciones tradicionales, positivistas, médicas, que mezclan confusamente salud y ética, Sherlock Holmes experimenta la necesidad de elevar el tono, y encuentra los acentos del lirismo freudiano:

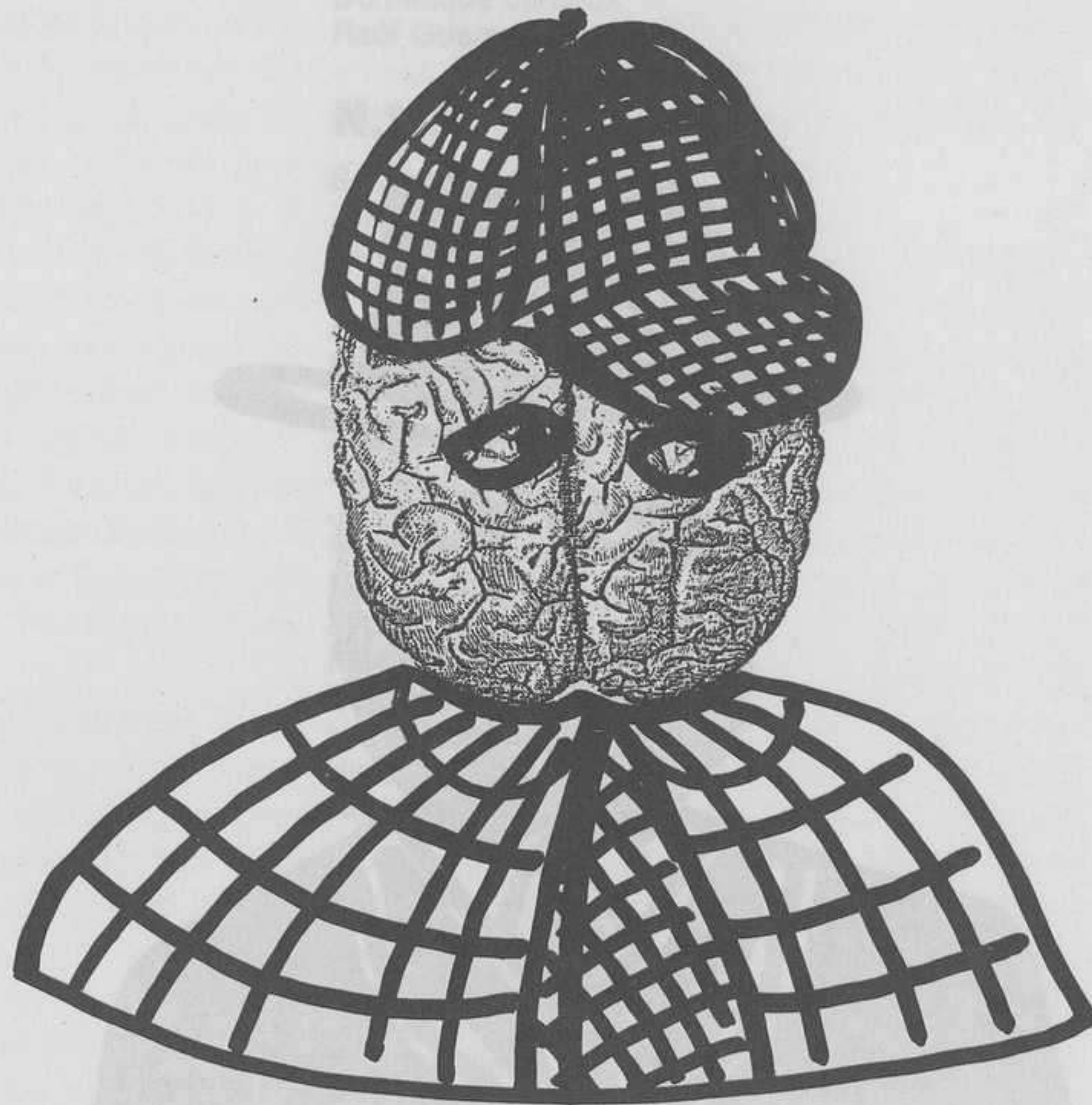
«Mi espíritu rechaza el estancamiento —responde—. ¡Dadme problemas, dadme trabajo! Dadme el criptograma más abstracto o el análisis más complejo, y me sentiré en la atmósfera que más me conviene. Entonces también puede prescindir de los estimulantes artificiales. ¡Pero detesto demasiado la oscura *routine* de la existencia! Necesito una exaltación mental: por ello, por otra parte, he elegido esta singular profesión; o mejor, la he creado, ya que soy el único de mi especie en el mundo».

Pocos años después de *El signo de los cuatro* habría podido suscribir plenamente esta asombrosa declaración, este «manifiesto» de Sherlock Holmes; su objetivo será, precisamente, plantearse y descifrar «el criptograma más abstracto» (hablará sobre todo de «enigma», de «jero-

glífico») y de proseguir «el análisis más complejo». De manera aún más evidente que Sherlock Holmes, es Freud quien ha creado de la nada «esta singular profesión» que es la práctica del psicoanálisis, y quien seguirá siendo por mucho tiempo (ateniéndose siempre, desde cierto punto de vista, al fenómeno único del autoanálisis) «el único de su especie en el mundo»!

Una dimensión narcisista es la dominante en esta relación erótica con la cocaína; éste es el dato que los textos ponen claramente a la luz. Sherlock Holmes, hombre solitario,

pone con una especie de impudor este antagonismo cuando escribe: «Fue culpa de mi novia si no me hice célebre en aquellos años juveniles». Un remordimiento tardío, que no engaña a nadie y suena como un mentís, lo hace concluir en estos términos: «No obstante, no he guardado rencor a mi novia por la ocasión perdida en ese momento». No conocemos ninguna mujer por lo que respecta a Sherlock Holmes; la cocaína la suple ampliamente, como se ve en las últimas líneas de la novela *El signo de los cuatro*. El prosaico doctor Watson hace a su manera un balance del caso:



se clava una aguja en el brazo, se arrellana en un sillón, del cual desciende a —se sumerge en, concluiremos nosotros— su propio cuerpo. Freud escribe con ímpetu que tiene cocaína «en el cuerpo», tal vez retomando al pie de la letra la expresión popular «en su pellejo». La cocaína, pues, actuaría como una especie de sustancia que desencadena la *libido*, como una potencia energética dirigida hacia el propio cuerpo, en el cual se funde y se difunde, transformando el cuerpo mismo en un objeto erótico interno. No sorprende entonces que se oponga al objeto erótico externo: la mujer.

Haciendo un balance de su actividad científica en *Mi vida y el psicoanálisis*, y recordando sus investigaciones sobre la cocaína, Freud ex-

«A mí me falta una mujer... Perdón, ¿a usted qué le queda? —¿A mí?— repitió Sherlock Holmes. ¡Pues me queda la cocaína, doctor! Y extendió su larga mano blanca para servirse».

A diferencia de lo que sucede generalmente en el hábito de la droga, la relación erótica con la cocaína en Sigmund Freud y en Sherlock Holmes no se agota en sí misma en un cerrado goce narcisista. Contribuye ante todo a la creación de un «estado eufórico», de una «exaltación mental», en la que, a través del cuerpo, es el intelecto del sujeto el que llega a agotarse, a satisfacer el deseo esencial que lo anima: vale decir «el deseo de explicación», que no se identifica, en nuestra opinión, con el deseo de saber o con el deseo de conocimiento. Mientras el deseo de saber se abre, lo más plenamente posi-

ble, a la exterioridad y se encuentra siempre, pues, en una posición relativizada y crítica, el deseo de explicación conserva una clara coloración narcisista y tiende a producir un sistema autosuficiente, que dé placer al intelecto. Todo sucede como si la cualidad narcisista del goce se trasladase a las operaciones de la inteligencia, desde el momento en que la frontera entre goce e intelección se torna más o menos confusa.

Para ser más precisos, en el movimiento del análisis freudiano, como en el del análisis holmesiano, las cosas adoptan el siguiente curso: en un primer momento se trata de penetrar, de profundizar en la realidad, de valorar los datos de lo real tal como ellos se presentan a una observación atenta, aguda, por ejemplo bajo forma de «huellas», recogidas casi siempre con la perspectiva de lo sórdido y de lo morboso, de lo «sucio»: «indicios» para Holmes (manchas de sangre, huellas terrosas, cenizas, añicos, etc.). Estos fragmentos, briznas o defectos de realidad presentan de notable el hecho de que sólo Holmes y Freud, al principio, son capaces de interesarse en ellos, de encontrarlos, de disfrutarlos, de transformarlos en mosaicos de una construcción analítica o policial o, mejor aún, tal vez analítico-policial.

«¡Usted está particularmente dotado para los pequeños detalles!», exclama Watson en *El signo de los cuatro* dirigiéndose a su amigo, dote que es sin duda y en grado superlativo una cualidad freudiana. Freud reivindica también para el método psicoanalítico, como una de sus características más originales, la capacidad de tratar, de valorizar y de encontrar un significado en todo lo que se considera comúnmente como «detalle secundario», «rasgo despreciado o inadvertido», «descarte», «rechazo», etc. Y es eso lo que subraya con firmeza al comienzo de su estudio sobre el Moisés de Miguel Ángel, en el cual la amplia y ambiciosa interpretación de la obra maestra reposa enteramente, de manera ejemplar, en un detalle sin duda imperceptible, en una minúscula muesca excavada por Freud, con un vistazo típicamente holmesiano, en un punto casi inaccesible: en la base de las Tablas de la Ley, en la parte trasera de la estatua puesta en una hornacina oscura...

Por su parte, exponiendo a Watson en *El estudio en rojo* (vale la pena recordar aquí que Freud propuso unos

Una mente «colorada» de Sherlock Holmes y Sigmund Freud

Roger Dodoun

notables métodos de «coloración» de los tejidos nerviosos), todo el potencial deductivo que encierran, por ejemplo, las cenizas de cigarrillos, Sherlock Holmes se jacta, muy freudianamente, de haber «escrito una monografía sobre el tema», trabajo que, con la ayuda del flujo de la cocaína, podría reconducirnos a aquel sueño llamado de la «Monografía botánica», en el cual Freud encuentra su «monografía sobre la coca» (destacada por él en *La interpretación de los sueños*), asociada con la necesidad de la imagen de una «planta seca» (rechazo ya estéril del tiempo de una búsqueda perdida, sin duda, pero indicio también del hecho de que se ha pasado una página y que otras aventuras reclaman el pensamiento de Freud).

Las huellas, que el ojo inquisidor de Freud y de Holmes recoge y presenta, son al mismo tiempo huecos (defectos, lagunas) y pasos (perspectivas) en lo real. El proceso de observación, lo hemos dicho, es un proceso de penetración y de ahondamiento: mediante este paso en lo real representado por la huella, el espíritu se aproxima a algo que podría percibirse de ombligo de lo real, clasificable según el registro del «misterio». Misterio del eros, misterio de la muerte, misterio del crimen. Pero, paralelamente y en sentido inverso, mientras el misterio se espesa, como bien se dice, el intelecto asocia y articula las huellas, compone indicios y síntomas en reticulados coherentes, elabora construcciones abstractas, construye, al fin, un sistema de explicación que arroja una luz imprevista sobre lo opaco y tenebroso. Conocemos bien este paso en el proceso analítico, en el cual el esclarecimiento se produce precisamente cuando todo parece estar enmarañado; conocemos aún mejor el instante crítico en virtud del cual, desde la negra profundidad del enigma policial, estalla el «fiat lux».

Pero, para romper la paradójica e íntima adhesión entre luz y tinieblas, entre observación y abstracción, hace falta estar en condiciones de desprenderse de la fascinante copulación de los contrarios, envolvente como una medusa, es necesario un salto liberador, un lanzamiento hacia la salida: es éste el movimiento que podría llamarse «la euforia planeante» de Sigmund Freud

(Josef Breuer, protector, colega y amigo de Freud, unos años más viejo, coautor de los *Estudios sobre la histeria*, de 1895, lo ve «planear como un águila»).

¿Qué es lo que entendemos aquí por euforia planeante o por exaltación? Un curioso fenómeno, que sin ninguna duda opera en el interior del trabajo psicoanalítico, pero particularmente típico, nos parece, de la estructura de la novela policial o, en todo caso, del modo específico de goce que procura: en virtud de este fenómeno, o más exactamente en el proceso de abstracción, de intelectualización, de sistematización racional, se insinúa y perservera, con una discre-

aparato intelectual «exaltado». Está planeando...

No sabemos en absoluto si la cocaína que hemos traído a colación es «causa» de algo, pero sabemos que hace hablar: escuchar los poemas en su alabanza pronunciados por Sigmund Freud y por Sherlock Holmes. Actúa como elemento que excita o exalta causas que habrían proseguido de otra manera su acción siguiendo el propio determinismo. Es la sustancia blanca o más bien el modelo de un «espejo blanco» en el que toma forma lo que hemos definido como un amor sublime, entendiéndolo no el amor por un

políticas. El meollo de la realidad, al que lo remiten las huellas que examina, y que extrae de la misma estructura humana, de la vida, de la cultura, y una voluntad metodológica obstinada, impulsan continuamente a Freud por el camino de un cotejo con lo real, y parecen impedirle cualquier vuelo eufórico, cualquier transporte de exaltación. Por más ambiciosas que puedan parecer sus «construcciones en análisis», y por más fuerte que sea la seducción que constantemente ejerce sobre él la bruja «metapsicológica», sus recorridos se despliegan de manera privilegiada en el terreno de un realismo conflictivo. No obstante, todo lo que hemos descrito anteriormente bajo la expresión, insólita por cierto, «amor sublime», nos permite establecer que en el pensamiento freudiano existe, como elemento constitutivo dinámico, una exaltación interna irreductible, una euforia esencial y radical.

Con Sherlock Holmes, que es — vale la pena recordarlo — un personaje de la fantasía, podemos mantenernos con toda serenidad en las cumbres, en estado de «exaltación», y abandonar lo real. El género policial ofrece al narcisismo del intelecto un sistema sublime gracias al cual se rechazan las huellas sórdidas, se pierden en alguna profundidad (que persiste, de todos modos, como una sorda amenaza, como un reclamo lejano); la abstracción se despoja de su estilo laborioso, olvida sus fatigosos vagabundeos a través de las resistentes retículas de la realidad. La construcción policial va pues alegremente, ligeramente, a las esencias, manifestando así su vocación idealista. Se ofrece como acabada, vale decir simultáneamente conclusiva y perfecta, y genera así un maravilloso sentimiento de integridad.

Mejor todavía: la deducción como ciencia, tan cara a Holmes, se deduce por sí misma, si así puede decirse, se desdobra para contemplarse en su sublimidad y en su pureza. Y, envuelto en tal encanto, el lector de la novela policial, sobrevolando un universo sórdido, se regocija al percibir, con toda la lubricación erótica deseable (¡lubricidad del entendimiento!), los engranajes, los circuitos, las operaciones y los saltos peligrosos de su intelecto, aliviándose de aquel plano de lo real al que se había enfrentado dramáticamente.



ta intensidad, un factor de goce, un perfume exquisito de eros. La construcción obtenida al cabo de la investigación no tiene solamente una función explicativa, que es a fin de cuentas su función declarada y manifiesta, sino también una función de sublimación: mientras mantiene una relación racional con lo real, mientras reúne las huellas en un sistema (resolución del enigma), resalta de algún modo el espíritu de las huellas que ha encontrado y del sistema (resolución del enigma), resalta de algún modo el espíritu de las huellas que ha encontrado y del sistema que ha construido, efectúa una

objeto cualquiera, sino el amor por la sublimación misma.

En este punto, y al cabo de nuestro eufórico paralelo, se produce una clara bifurcación. Freud abandona la cocaína y comienza a abandonarse a una radical adicción al tabaco, a practicar un ardiente consumo de cigarrillos a pesar de todo y del desarrollo que sufrirá su terrible cáncer de mandíbula. Aparentemente, se detiene en el umbral del fenómeno de la sublimación, y se yergue como implacable adversario de todo lo que promete euforia y exaltación, de las nanas ideológicas, religiosas o

LETRA

INTERNACIONAL

N.º 1

André Brink
Italo Calvino
Vaclav Havel
André Gorz
Juan Goytisolo
Milan Kundera
Juan Benet
Mario Muchnik
Nadine Gordimer
Antonio Saura
José Miguel Ullán
Eloy Sánchez Rosillo
José Angel Valente
Felipe Hernández Cava
Teddy Bautista

N.º 2

Bárbara Spinelli
Magdalena Guilló
Almudena Guzmán
Javier Muguerza
Henry Miller
Henry Scott Stokes
Timothy Garton Ash
Hans-Magnus Enzensberger
Carlos Fuentes
Luisa Castro
Néstor Almendros
Tzvetan Todorov
Jorge Riechmann
Amos Oz
Menene Gras
Marcos Ricardo Barnatán

N.º 3

Carlos Piera
Tom Engelhardt
Fernando Savater
Miguel Martínez-Lage
Martin Filler
Alberto Ruy Sánchez
Adolfo García Ortega
Rossana Rossanda
Vittorio Strada
Gianni Vattimo
Mario Merlino
Horst Bienek
Eduardo Gologorsky
André Gorz
Ralf Dahrenforf
Anthony Burgess
Marx Frisch
Adolfo García Ortega
Emilio Alonso

N.º 4

Edgar Morin
Gyorgy Konrad
Juan Nuño
Timothy Garton Ash
Ursula Le Guin
Carlos Barral
Milan Kundera
Karel Kosik
Danilo Kis
Jordi Borja
Carl E. Schorske
Nelly Schnaith
Jurg Laederach
Mario Merlino
Carlos Barral
Tzvetan Todorov
Agustín Tena

N.º 5

Ricardo Cid Cañaverall
Jorge M. Reverte
François George
André Comte-Sponville
Anthony Barnett
Theodore Draper
Jorge G. Castañeda
Adam Zagajewski
Wole Soyinka
Magaroh Maruyama
Kuniko Mukoda
Rafael Pérez Estrada
Ivan Klima
Carlos Barral
Modest Cuixart
Miguel Espejo

N.º 6

Vaclav Havel
Tzvetan Todorov
Yuri Lotman
Josep Ramoneda
Fernando Claudín
Lev Kopelev
Georges Nivat
Luigi Malerba
Alberto Ruy Sánchez
Ursula K. Le Guin
Stephan Wackwitz
Dominique Jameux
Raúl Guerra Garrido

N.º 7

Susan Sontag
Umberto Eco
Salvador Giner
Antonio Gamoneda
Alain Finkielkraut
Michael Ignatieff
Jon Juaristi
José Carlón
George Steiner
John Berger
Paolo Flores, J.M. Colomer
Norberto Bobbio
Jacques le Goff
Mario Muchnik
Leszek Kolakowski
Horacio Fernández
Victoria Camps
Arnoldo Liberman

N.º 8

Eustaquio Barjau
Jesús García Gabaldón
Cornelius Castoriadis
Agnes Heller
Peter Schneider
Alexander Wat
Mario Merlino
Edgar Morin
Michel Tournier
E.J. Hobsbawm
José Ramón Rubio
Miguel Martínez-Lage
Angel Luis Inurria
José Luis Pardo
Karl S. Karol
Victor Zaslavsky

N.º 9

Jürgen Habermas

Camilo José Cela
György Konrad
Lars Gustafsson
Irwing Howe
Yvette Byro
I.F. Stone
José María Pérez Gay
Daniel Cohn-Bendit/Adam Michnik
Miguel Cereceda
Roy Medvedev
Ricardo San Vicente
Juan Benet

N.º 10

Claudio Magris
Diana Pinto
Paul Thibaud
Rafael Poch
Victor Zaslavsky
Antonin J. Liehm
Gustaw Herling
Daniel Bell
Wubbo J. Ockels
Miguel Martínez-Lage
Philip Roth y Primo Levi
Philip Roth
Juan Goytisolo
Sylvie Richterova
Edgar Morin

N.º 11/12

Ludvik Vaculik
Agnes Heller
Harry Mulisch
Peter Bichsel
Dobrica Cosic
Daniele Archibugi y Paolo Bisogno
Adam Schaff
Fernando Claudín
Jan Kott
Tontcho Jetchev
Pierre Vidal-Naquet
Iorgos Cheimonas
Renate Schlesier
José Saramago
Nancy Huston
Marcelle Marini, Claude Habib
Hella S. Haasse
Clara Janés

N.º 13

Rafael Argullol
Roberto Blatt
Miguel Cereceda
José Andrés Rojo
Ramón F. Reboiras
Ricardo Oré
César Ballester
Umberto Eco
Jacques Derrida
Margit Frenk
Michel Tournier
Robert Darnton
Mario Merlino
Machado de Assis
Jorge de Lima
Oswald de Andrade
Mario de Andrade
João Guimaraes Rosa
Rubem Fonseca
Haroldo de Campos
Caio Fernando Abreu

BOLETIN DE SUSCRIPCION

TARIFAS 4 números

España 1.600 ptas.
Europa 2.300 ptas.
América 4.000 ptas.

Nombre _____

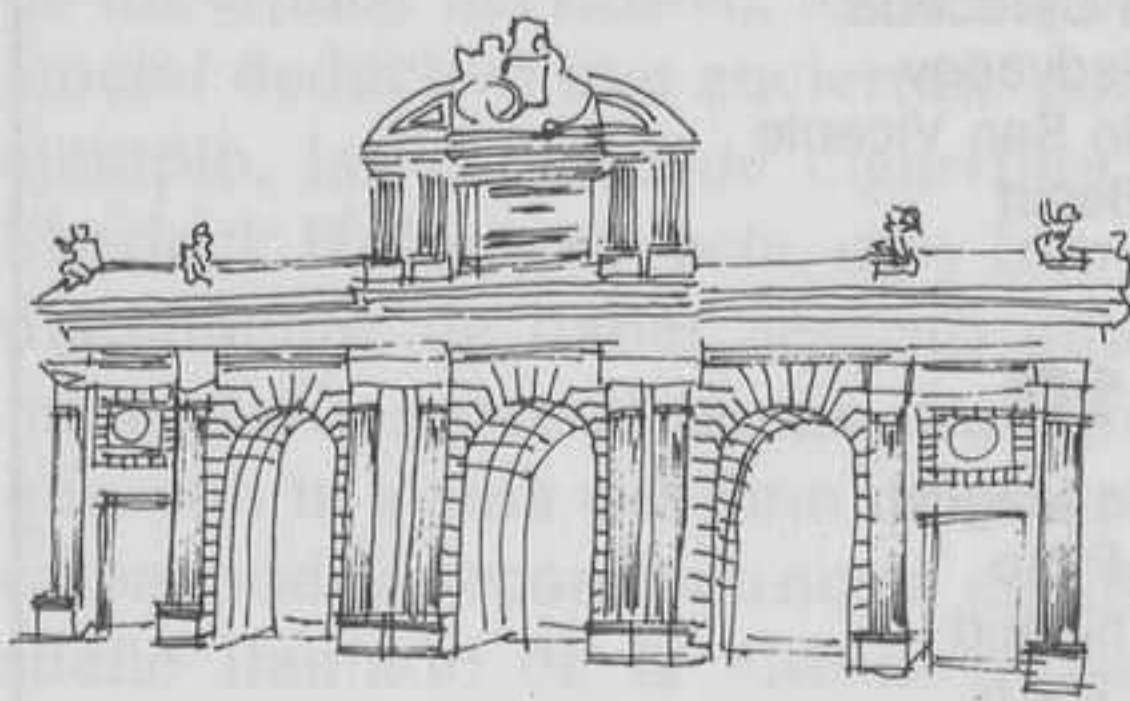
Dirección _____

Ciudad _____

Suscripción a los números

Forma de pago: Adjunto talón bancario Giro postal n.º: _____

CORRESPONDENCIAS



Madrid. Nadie puede estar de moda toda la vida, decía hace no mucho Juan Cueto, el más brillante de los comunicólogos españoles, aunque todo el mundo pueda tener su cuarto de hora caliente, añado, parodiando al citadísimo Andy Warhol. España, que en los últimos años había estado tan de moda, ha vivido durante el último curso una forma curiosa y múltiple, y desconcertante también, de esa conciencia: la constatación de que había un look-España, *un made in Spain* apto para travestirse en moda, cine, literatura, pintura y hasta arquitectura, política, sueños, que podía ser vendido, que urgía vender casi como si fuéramos a liquidar el negocio; y la evidencia no menor de que la oportunidad de hacerlo se nos escapaba de las manos, se nos esfumaba, nos duraba, como quiso el profeta del pop, apenas un cuarto de hora. El deprisa-deprisa de los escaparates masmediáticos estaba condenando a muerte la *movida*, la célebre *movida* madrileña, y con ella toda una manera de entender la modernidad, la creación, el país.

La aventura de Pedro Almodóvar y sus *Mujeres al borde de un ataque de nervios* en los Oscars de Hollywood fue, en realidad, una metáfora y un vértice privilegiados. Y eso no tanto por los valores de la película, una comedia de costumbres contemporáneas con esos golpes de falta de respeto y sal gruesa que permiten reconocer al Almodóvar de siempre, como por el juego de esperanzas y frustraciones que ha traído consigo. Almodóvar era la cristalización de la *movida*, y *Mujeres...* la cristalización de Almodóvar. De alguna manera, él y su película significaban el esfuerzo que está haciendo la cultura española desde la transición democrática: el de la asimilación de la modernización del país, que pasó por un duro relevo generacional, y que no se había visto representado en su totalidad por *Volver a empezar*, de José Luis Garcí, que sí obtuvo un Oscar poco antes; porque no toda España estaba de moda: lo estaba esa nueva España joven, moderna, divertida a ultranza; con sus valores más internacionales, más en el gusto común y en la moda de Occidente.

Ese Oscar, que muchos españoles siguieron por televisión hasta el amanecer, hasta la frustración, hubiera sido un espaldarazo y una puerta por la que, después, hubiéramos ido volando todos: cineastas, diseñadores, novelistas, pintores... y hasta arquitectos, políticos, filósofos. Pero no fue. Creo que esa noche aciaga, que en España se publicitó como nunca, murió un poco la *movida*. Y de alguna manera no sólo se empezó a constatar que los bares tribales ya no eran tan divertidos ni tribales, que toda esa generación que va de los treinta a los cuarenta y cinco años ya no salía tanto por las noches, que en Madrid también se ponía el sol y se apagaban los neones las vísperas de los días de trabajo. Es que se apagaba también nuestro fulgurante sueño americano, parte fundamental del espíritu de la *movida*, lo que llamábamos un poco en broma el eje Madrid-New York.

El descubrimiento de Nueva York venía, en realidad, de los primeros ochentas y marcó la década. Era esa ciudad que se *ablandaba*, que repoblaba el centro dando una nueva dimensión a la noción de vida urbana, que se sacudía a los pobres gracias a una subida vertiginosa de la propiedad, que construía en los viejos barrios industriales como Trebeña y Canal Street verdaderos semáforos de lo moderno: que se constituía en la alternativa cultural al viejo continente, dormido como la boa demasiado saciada tras la revolución del sesenta y ocho. De los *yuppies* de Nueva York aprendimos muchas cosas para nuestra *movida*; que se puede hablar de dinero, y ganarlo, sin que sea de mal gusto. Que las ideologías están bastante trasnochadas. Que el cuerpo —el *body*— es lo más importante. Y aprendimos la palabra *imagen*: ropa, dieta y... televisión.

Sorprendía a Susan Sontag hace unos años la relación de los intelectuales españoles con la prensa escrita, y su menor vinculación con el mundo universitario estrictamente académico, a diferencia de lo que ocurre en los Estados Unidos, donde la figura del *escritor invitado* es moneda corriente y donde los circuitos de venta pasan irremediablemente por el campus. Naturalmente, esa relación estrecha, que sin duda continúa, ha tenido que ver con el rol jugado por los periódicos y revistas en el cambio sociopolítico español: la prensa ha sido un dinamizador no sólo de la restauración democrática y su afianzamiento, sino también de los rapidísimos cambios de hábitos, gustos y costumbres en este país, cambios en los que estos intelectuales

de intervención directa y cotidiana han tenido mucho que ver. De alguna manera, la sociedad civil española se ha inventado desde las páginas impresas de diarios y semanarios. Por otra parte, la universidad española vive un largo proceso de reforma y búsqueda de identidad, lastrada por demasiadas rémoras del pasado: su intercambio con el mundo de la cultura se reduce, fundamentalmente, a los cursos de verano y a ciertas actividades llamadas —paradójicamente— «culturales». Así que ese dato que sorprendía a la siempre aguda Susan Sontag es, posiblemente, una de las características a reseñar en las últimas décadas de cultura española. Pero la gran novedad de la *movida* es el asalto a los *media* por excelencia, a la radio y a la televisión. Efectivamente, nuestros escritores —Luis Antonio de Villena, Vicente Molina Foix, Lourdes Ortiz, Fernando Savater, Arrabal, Fernando Sánchez Dragó y un largo etcétera— son auténticas estrellas de la tele, hablan constantemente por las distintas radios, y tal vez habría que decir que por fin. Porque, ¿no es la caja (nada idiota), y en menor medida, aunque creciente, la radio, el vehículo circulatorio que da la verdadera existencia a libros, ideas, personajes? ¿No es signo y señal de la posmodernidad?

Manuel Hidalgo, periodista y novelista él mismo, inauguró, con sus tertulias de los viernes por la tarde en la primera cadena de televisión, en horario de audiencia alta, esta nueva actuación del escritor como comentarista, cronista y crítico cotidiano en televisión. *Decontractées*, con cierto sesgo de humor, abiertas a la improvisación, estas tertulias a las que pronto seguirían otras —como la de Enrique Peris o la del propio Sánchez Dragó— no tienen nada que ver con los debates sesudos y barbados, a los que los hombres de letras habían sido convocados algunas veces. Son pura imagen. Y valga el doble sentido de la palabra *light*: ligeras y luminosas. En ese rectángulo de luz, los escritores están *como escritores*, pero no para hablar de sus libros, de su escritura, de la escritura (para eso están los programas culturales, *sic*), sino para opinar sobre temas diversos. El libro pasa a sustentar su imagen, que se manifiesta de esa otra manera, infinitamente más directa y cordial. Los libros van a dotarles de esa autoridad —relajada— para hablar de lo divino y lo humano, pero, paradójicamente, son los grandes ausentes justo hasta que se da esa relación confiada y participativa de que habla Mac Luhan, entre el espectador y el espectáculo televisivo. Y entonces se vuelve la his-

toria al revés, y será la imagen televisiva la que sustente a los libros... Imagen cotidiana y asequible, de señor sentado en el cuarto de estar de casa. Imagen a veces genial y otras muchas banal, porque nadie puede estar genial todos los días: imagen acercadora, normalizadora que contagia e impregna los libros mismos, que los genializa y los banaliza, que los aligera y los identifica consigo misma, con esa imagen irremediablemente *light*.

Lo *light* es el gran marchamo de la *movida* y de la posmodernidad. Y curiosamente este eslogan de contraportada, que hace que todos los libros sean *divertidos*, *humorísticos*, etc., como si el ideal literario de la época fuera una sarta de peripecias cómicas, no se corresponde con la verdad de la última producción española. Naturalmente que hay alguna literatura *light*, pero siempre hubo literatura mala: no es ésta la que interesa. Y la que sí interesa está en el terreno de la *dura*. Porque luego resulta que *Todas las almas*, la mejor novela de Javier Marías, es una historia iniciática profunda y sombría; que *Chicos*, de Luis Antonio de Villena, podría ser leído como una valiente confesión personal; que *Los motivos de Circe*, de Lourdes Ortiz, es una originalísima y lúcida reflexión sobre la mujer y el poder; que *La quincena soviética*, de Vicente Molina Foix, es una investigación sobre el franquismo y la oposición clandestina, y también sobre la realidad y la ficción; que el humor es sólo un ingrediente en ese texto filosófico que termina siendo el *Diario de un hombre humillado* de Félix de Azúa, y que nadie podría llamar *light* a la última novela de Juan Benet, *En la penumbra*, estupenda penetración en la estructura novelística y en los mundos íntimos que, pese a su *difficultad*, ha vendido ya docenas de miles de ejemplares en España.

Con la *movida*, en cualquier caso, está cayendo lo *light*, esa fórmula que creíamos tan americana pero que, según Barbara Probst Solomon, ellos sólo utilizan para cosas de proteínas, cafeína y nicotina. Y más que con la resaca de la *movida* —que ha sido una estupenda borrachera de identidad moderna, uno de esos descansos que, después de todo, se merece este país tan cenizo las más de las veces— con el desplazamiento de los sueños. Porque, parodiando la canción de Leonard Cohen, ya que no tomábamos Nueva York, tomaríamos Berlín: así que, como «a rey muerto, rey puesto», los sueños colectivos, los sueños del mundillo, se desplazaron de la *gran manzana* a Europa, como se desplazan

las migraciones veraniegas: este año volvió a estar de moda ir a París, empezó a estar de modísima ir a Berlín, lo que hace no más de tres años era una rareza o una excentricidad.

La Europa que viene, la del noventa y tres, no es sólo la del Acta Unica: es también la del pensamiento duro, la de la literatura dura, la Europa rica del *discurso duro*. La alternativa mediterránea, aquella idea gozosa de Jack Lang que defendió en este país el primer gobierno socialista, que de alguna manera dió forma Luis Racionero en aquel libro estupendo que se llamó *El Mediterráneo y los Bárbaros*, y que cuajó en los congresos de intelectuales de Valencia y, de manera definitiva, en la pujante vida cultural de esa ciudad levantina, la alternativa mediterránea era la otra cara de la movida. Pues, ¿no era Nueva York, mestiza y vital, la punta más occidental del Mediterráneo, incluso su quintaesencia?

El último premio Anagrama es sintomático de este cambio. El prestigioso premio bienal, que no deja de ser un termómetro de lo que pasa, el único entre los que buscan el pensamiento y el ensayo progresivo, ha premiado en primer lugar a Víctor Gómez Pin, filósofo platónico y psicoanalista lacaniano, por un texto de título orgulloso y contenido feroz: *Filosofía. El saber del esclavo*, donde, a partir del *Menón* de Platón (de la historia del esclavo geometa, que al griego le sirvió para deducir la igualdad radical de los hombres en la inmanencia de las ideas recordadas), se introduce oblicuamente en la polémica sobre Europa y su identidad, centrada en Francia sobre todo por Filkenkraut y su libro *La derrota del pensamiento*. La escritura radical de Gómez Pin es difícil, muy difícil. El segundo premio lo recibió el libro de Vicente Verdú, *Días sin fumar*, que, por su reflexión sobre la cotidianidad y su estilo casi de diario, podríamos encuadrar sin dificultad en lo que los italianos llaman *pensamiento blando*. Un par de años atrás seguramente los nombres hubieran sido los mismos, pero el orden de los premios se hubiera invertido.

El sueño se llama ahora Europa, y en él invertimos nuestra energía y nuestra esperanza. Y nunca como este invierno se ha debatido el tema en Madrid. Donde antes iba el rótulo *postmodernidad*, ahora llevamos el de Europa. Lyotard inauguró un curso sobre el tema, dirigido por el filósofo Francisco Jarauta; el pensador Ludolfo Paramio dirigió otro en el que intervinieron Emmanuel Lévinas, Alain Touraine,

Fernando Savater y Vattimo entre otros; a partir de Goethe y de Freud, españoles y alemanes discutieron el tema de la identidad europea en sendos encuentros a dos o más bandas... Tras la experiencia positiva de *Letra Internacional*, varias publicaciones españolas anuncian su intención de iniciar andaduras parecidas... Donde antes había la palabra *movida*, ahora está Europa, acunada a la sombra del noventa y dos. Del último día del noventa y dos, en que empieza a hacerse efectiva el Acta Unica.

Pero, magia de las fechas: al tiempo que se discute qué habrá de ser esa Europa unida, nace, desde España, una crítica más, una sospecha: la que pone



París. El Gobierno francés decidió, en mayo de 1987, acusar públicamente al antiguo nazi Klaus Barbie para recordar los horrores del nazismo a las nuevas generaciones. Apenas un año más tarde, alrededor del 15% del electorado francés, es decir, más de cuatro millones de personas, acaban de dar su voto a un partido de la extrema derecha que invocaba los valores del nazismo. Hay que reconocer que las ideas nazis ya no asustan.

En este contexto se sitúan algunos acontecimientos más propiamente intelectuales, referidos al tema «heideggerianismo y extrema derecha». En primer lugar ha tenido lugar en Francia el «caso Heidegger», desencadenado por la publicación del libro de Víctor Farias, *Heidegger y el nazismo*, en el que se reúnen los documentos de que se dispone sobre el compromiso político del filósofo. Seguidamente, tuvo lugar el «caso Beaufret», según el cual el interlocutor más importante de Heidegger en Francia (destinatario de *Carta sobre el humanismo*) y maestro de capilla, hasta su muerte, de los heideggerianos ortodoxos, se había mostrado partidario, estos últimos años, de las

tesis llamadas «revisiónistas» (que niegan la existencia de las cámaras de gas). Simultáneamente, tenía lugar en Estados Unidos el «caso De Man», provocado al descubrirse que dicho profesor de literatura, fallecido en 1984, influyente divulgador de la filosofía heideggeriana y defensor de la «deconstrucción», método interpretativo que de ella deriva, acogió con alegría, en 1941 y 1942, la llegada del ejército de Hitler a Bélgica, donde residía. En la lista se podría incluir el «caso Blanchot», algo más antiguo; en su libro *Legado del antisemitismo en Francia*, Jeffrey Mehlman recuerda las actividades antisemitas de Maurice Blanchot, crítico literario de obediencia heideggeriana, entre 1936 y 1938.

Habría que preguntarse sobre la razón de ser de los «casos». Evidentemente Heidegger, Blanchot y De Man no fueron los únicos en adherirse a una facción de la doctrina fascista en los años 1933-45 y sería una presunción por nuestra parte descalificar a dichos autores, pues es muy sencillo ser heroico a distancia. Sólo que no reside ahí el problema; no se trata de marcar una vez más a los culpables, sino de interrogarse sobre el significado de nuestro pasado reciente. Y, a este respecto, aún falta mucho para que reine la armonía. La obra de Farias se ha visto acompañada y seguida de una docena de libros dedicados al mismo tema, de cientos de artículos en las revistas, en los diarios y, aprovechando la polémica, la filosofía ha irrumpido, en numerosas ocasiones, hasta en la televisión. El caso Heidegger se ha convertido en un minicaso Dreyfus. La situación se resume en

el mundo redondo que nace con el mestizaje latinoamericano y que encuentra un emblema en el Inca Garcilaso, habla Ricardo Oré... En fin; ésta, recién abierta, será la polémica del inmediato futuro, del invierno que se acerca. El que exista es buena señal: la mejor señal de vitalidad, la hasta el momento última piel de este animalito cambiante, a veces monstruoso, a veces tierno, pero siempre vivo, que es la cultura española tras la muerte de Franco. En los escaparates y en los talleres, en los *media* o ante las pantallas de sus PC, en ple na movida o en la resaca, la cultura española *simuove*.

Rosa María Pereda

una frase: al contrario de lo que se podía haber esperado, la mayoría de los intelectuales franceses se han dedicado a defender a Heidegger y los suyos. Esa defensa es la que plantea problemas en la actualidad. ¿En qué consiste y qué significa? ¿Es síntoma de qué dolencia?

Las estrategias de la disculpa

Para dilucidar la cuestión, empecemos por diferenciar las principales estrategias argumentativas expuestas por los apologistas de los heideggerianos.

Negación de los hechos. La estrategia más sencilla consiste en negar los hechos en bloque, independientemente de las pruebas presentadas por los adversarios. Dicha estrategia ya la han utilizado en numerosas ocasiones los «revisiónistas». El mismo Beaufret declaró, en 1984, que Heidegger jamás había hecho nada que se le pudiera reprochar y que el cuestionamiento político de su filosofía era muestra de «una conspiración de mediocres en nombre de la mediocridad». El libro de Farias ha sido calificado de «vergonzosa falsificación» y de «denuncia difamante». La respuesta a estas inyectivas es bien sencilla, basta con leer los textos (sin lugar a dudas, es lo que explica los problemas que tuvo Farias para que le publicaran su libro). Heidegger se afilió con fe ciega al nacionalsocialismo y denunció a sus compañeros judíos. De Man no dudó en sugerir la deportación como una «solución al problema judío» y acogió favorablemente la llegada de Hitler, así como «la conducta intachable de

un invasor extremadamente civilizado» (los soldados alemanes en Francia). Blanchot solicitó el rechazo de los judíos, confundidos, en las circunstancias del momento, con los bolcheviques. La realidad es recalcitrante.

Separación entre el hombre y la obra. Esta estrategia la han adoptado, quizá inocentemente, algunos críticos de Heidegger (o de Blanchot, o de De Man) que, básicamente, reprochan a dichos autores el no haberse arrepentido públicamente después de la guerra, el intentar minimizar o disimular su anterior compromiso. Por consiguiente, este reproche se dirige exclusivamente a la biografía del individuo, pasando por alto toda relación entre vida y pensamiento, lo que viene a ser, entre los defensores, una especie de *Contra Sainte-Beuve* superlativa, el hombre *contra* la obra. Evidentemente, la encarnación de una doctrina en la vida de su creador sólo es una de las relaciones posibles entre mundo y pensamiento. Llegado este punto, hay que descartar firmemente las simplificaciones como considerar, igual que algunos marxistas, que los comportamientos generan ideas tan sistemáticamente como el manzano da manzanas, o rechazar cualquier relación entre las dos doctrinas y los actos. Entre estos dos extremos cabe una relación más matizada, compuesta de compatibilidades e incompatibilidades, de condiciones favorables y desfavorables. No se puede atribuir a la mera casualidad el hecho de que la mayoría de los heideggerianos coincidieran durante el período de 1933 a 1945 del lado de la extrema derecha; las ideas fomentadas por Heidegger y los que pensaban como él debieron constituir, al menos, un terreno adecuado para la expansión de estos comportamientos. Por su parte, la democracia no se caracteriza por la tolerancia indiferente hacia todas las ideas: está más cerca del diálogo que de la violencia, de la argumentación racional que de la adoración a un Führer carismático, de la acción voluntaria que de la sumisión fatalista a las tradiciones, de las ideas de universalidad y de igualdad que del culto a los particularismos.

El libro de Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, escrito en 1940, pero que no se ha publicado hasta ahora, es especialmente esclarecedor a este respecto. El autor relata su experiencia como discípulo de Heidegger que, además, resulta ser judío. Como todo filósofo que se precie, Löwith se preocupa, sobre todo, de las implicaciones políticas de las ideas filosóficas, incluso de las que más apreciaba. Aprendió por experiencia

propia que el culto a «vivir peligrosamente» lleva, «dando muchos rodeos y, sin embargo, directamente, de Nietzsche a las heroicas frases de Goebbels». Muestra a poetas y escritores como Spengler, George o Gundolf preparando el terreno para el triunfo del fascismo, a pesar de que, personalmente, estos mismos autores despreciaban la vulgaridad de Hitler y no estaban dispuestos a darle su apoyo. Recuerda que fue precisamente la tradición de disociar las ideas abstractas de los hechos particulares lo que echó a perder a los alemanes en esos oscuros años. Löwith ha alcanzado la difícil humildad de reconocer que contribuyó, en su juventud filosófica, a la «deshumanización de lo humano», a destruir aquello a lo que procuraría aferrarse más tarde.

Inexistencia de la verdad y de la justicia. Esta tercera estrategia vuelve a practicar una especie de magia por simpatía al defender a los padres del deconstructivismo con el propio método deconstructivo. La verdad y la justicia absolutas no existen; estamos, permanente e ineludiblemente, en la ilusión del lenguaje. Los intentos de salir de ella, de alcanzar una mayor claridad, sólo nos hundan más en esta ilusión. Renunciemos a condenar el pasado, pues implicaría la ilusión de que el futuro podría ser diferente, y todo proyecto político es potencialmente totalitario.

Y es que en la noche de la deconstrucción todos los gatos son, decididamente, pardos. Pero dejémosnos de juegos de palabras: puede que la verdad absoluta no exista y, sin embargo, el exterminio de los judíos es una gran verdad y no una interpretación; probablemente el bien absoluto no pertenezca a este mundo, pero denunciar a los compañeros «judaizantes», como lo hacía Heidegger, es un mal, y ayudar a salvar su vida un bien. La actitud, modesta en apariencia, de los deconstructivistas (nada es verdadero) me parece que encubre un auténtico desprecio por todos los que aspiran a un poco más de justicia y de verdad. Por tanto, los partidarios y los detractores de Dreyfus, los seguidores y los oponentes de Hitler, adolecían todos del mismo defecto, y lo único sensato sería renunciar a tomar partido. Si De Man hubiera advertido que su compromiso político era un error, habría deducido que todos los compromisos son erróneos por definición. ¿No es una forma demasiado sencilla de librarse de toda culpa? «Errare humanum est». Nadie puede pretender que otros habrían sido perfectos en circunstancias tan difi-

les, pero de ahí a pensar que es inhumano distinguir entre equivocarse y no equivocarse, hay un trecho.

Incoherencia de la doctrina. Por último, esta estrategia consiste en centrarse en una fisura, esta vez no entre el hombre y la obra, sino entre dos partes de su obra, de las que una sola estaría en relación con el hombre. Se ha sugerido, por ejemplo, que el compromiso nazi de Heidegger tendría su explicación a través de la presencia, en su pensamiento, de algunos residuos de la filosofía europea clásica, a los que habría que culpar, dispensando a su contribución original a la filosofía. Se descubre aquí una curiosa condescendencia hacia los autores mencionados, los cuales no se habrían dado cuenta de su propia confusión. Pero cabe dudar de que mentes tan agudas puedan haber llegado a tal extremo de distracción. Así, se le puede dar la razón al propio Heidegger cuando afirmaba que su compromiso político estaba vinculado a la esencia misma de su filosofía. Lo mismo se aplicaría a la evolución en el tiempo; si en Blanchot se manifiesta, en la superficie, un cambio de postura entre 1937 y 1967, al pasar de la extrema derecha a la extrema izquierda, hay que reconocerle el mérito de la continuidad, ya que siempre ha rechazado los mismos valores democráticos.

La política de los intelectuales

Los heideggerianos de los años 1933 a 1945 se entusiasmaron con las ideas políticas extremistas. Evidentemente no fueron los únicos. Antes y después de la guerra, hubo probablemente más intelectuales que se entregaron, en cuerpo y alma, a cualquiera de las variantes del marxismo político: estalinismo, trosquismo, maoísmo, castrismo... Si añadimos a la lista algunos casos aislados, como el apoyo, aunque fuera efímero, de Michel Foucault al régimen de Jomeini, y se saca la cuenta de las diversas tendencias, se observa que, aunque no hayan sido las únicas, representan una considerable proporción del conjunto de los intelectuales. Ahí está el misterio: mientras la mayoría de la población de los países occidentales viene optando, desde hace doscientos años, por la vía de la democracia, los intelectuales, en principio el sector más ilustrado, se inclinan, sistemáticamente, por los regímenes violentos y tiránicos. Si en estos países el voto se hubiera reservado exclusivamente a los intelectuales, en la actualidad viviríamos en régimen totalitario y no habría necesidad de votar nunca

más. ¿Cómo se explica que la media de la población sea más sensata políticamente que su élite? Si los intelectuales de hoy en día no pueden digerir el pasado de sus mayores, tal vez sea simplemente por la dificultad que les supone someterse a un examen de conciencia, condenar aquello que se ha querido, o tal vez habría que buscar una explicación global, razones, por así decirlo, estructurales.

Dichas razones, si es que existen, deberían estar relacionadas con los principios fundamentales de nuestras sociedades. En este caso, lo estaría con el principio de autonomía; estas sociedades se creen autoinstituidas, tanto el individuo como la colectividad tienen el derecho a erigir sus propias normas. En este contexto, la crítica de las normas existentes constituye una función esencial de la vida en común, y los intelectuales se sienten identificados con esta función. Como la vía elegida por la mayoría es la democracia, ellos se sienten obligados a ponerla en tela de juicio. Desde este punto de vista, el heideggerianismo actual se limita a tomar el relevo de un marxismo exhausto; por esta razón puede, en lo sucesivo, ser de izquierdas. Si siguiéramos esta interpretación, esbozada por Ferry y Renaut, podríamos ver también de dónde saldría la solución al problema: los intelectuales no tienen que renunciar a su función de críticos, sino que pueden ejercerla en nombre de la modernidad misma, en vez de mantenerse al margen de ella y de rechazarla en bloque. El proyecto democrático no se ha llevado a cabo en su totalidad y a menudo se ha visto mezclado en dudosas alianzas, por lo que se puede criticar a los países democráticos desde su mismo ideal.

O vistas las cosas de otra forma, se puede decir que desde la desaparición de las normas externas, parece que el modelo del arte es cada vez más importante, y que el arte en sí mismo se concibe sobre el modelo de la autonomía. De repente, los intelectuales, los escritores, los artistas, se han puesto a aplicar criterios estéticos en el terreno de la ética y de la política. Se exige que los proyectos políticos, así como las obras de arte, sean revolucionarios, radicalmente innovadores, que garanticen la intensidad de la experiencia. Ahora bien, la osadía de pensamiento no tiene por qué ser un tanto en este terreno; en política, la única virtud es la moderación y no los extremismos. Esa estetización de la política es evidente en los regímenes totalitarios, pero también está empezando a incorporarse, más solapadamente, a la vida

cotidiana de las democracias, por lo que habría que trabajar para reemplazar las extintas verdades reveladas, no por la belleza, sino por el consenso emanado del diálogo.

Los intelectuales, seducidos por la belleza de las ideas, deciden, con demasiada frecuencia, que esas ideas *tienen* que corresponder a realidades ellas también bellas; hasta que un día se encuentran cara a cara con la realidad del fascismo o del comunismo. ¡Cuántas equivocaciones podrían evitarse si estuvieran dispuestos a seguir, por principio, el camino opuesto y no adherirse a una convicción hasta que no asuman las consecuencias en carne propia! Algunas veces todos los sueños están permitidos.

Tzvetan Todorov



Londres. En los años 50 comenzaron a llegar a Bradford musulmanes del subcontinente indio, obreros y campesinos pobres de Pakistán, la India y Bangladesh, para trabajar en las fábricas textiles. En la actualidad, la mayoría de estas industrias están abandonadas, pero los musulmanes se han quedado en sus bloques de viviendas bajas que se apiñan alrededor de las viejas fábricas. En Bradford hay 60.000 musulmanes y en el año 2000 constituirán un tercio de la población. En el centro de la ciudad, los rótulos a la entrada de los museos están escritos en inglés, urdu y punjabí. En los comedores de las escuelas públicas se sirven comidas de acuerdo con la dieta alimenticia prescrita por la ley islámica y los niños musulmanes reciben instrucción religiosa una vez por semana de un *mullah* de la localidad. Además, hay un colegio privado musulmán para niñas y varias mezquitas.

Si se puede decir que el caso Rushdie empezó en un lugar determinado, al menos desde un punto de vista occidental, fue en Bradford. A decir verdad, el libro se había prohibido en la India en otoño de 1988 y en Pakistán hubo disturbios, pero hasta que no se quemó el libro públicamente en una manifestación ante el ayuntamiento

de Bradford, en enero de 1989, los lectores occidentales del libro de Rushdie no empezaron a darse cuenta de la corriente de ira militante que estaba a punto de tragarlos. Es importante resaltar, a este respecto, por lo que a la furia del islamismo de Bradford se refiere, que nadie concedió la menor trascendencia a las muertes de sus hermanos musulmanes en Pakistán o a las quejas dirigidas, ya en otoño, a la editorial Penguin, hasta que recurrieron a la única acción simbólica que Occidente interpretaría como una provocación: la quema de un libro. No les importa nada herir nuestra sensibilidad, ni tampoco la sentencia de muerte declarada por el ayatolá Jomeini contra el autor. El ayatolá, que no es su jefe espiritual, pues es chiíta y ellos son sunitas, ha dicho abiertamente lo que ellos venían diciendo *sotto voce*. Se ha insultado a la casa del Islam y los musulmanes se preguntan cuál ha sido la reacción de los saudís, o de las autoridades religiosas de El Cairo. Sólo el ayatolá ha hablado claro y por ello su autoridad entre ellos ha alcanzado la cumbre. Los musulmanes de Bradford están orgullosos de haberse adelantado a todas las comunidades islámicas occidentales. En privado declaran que se debe a que sus mezquitas, al contrario de las de Londres, no reciben dinero de los saudís. Al ser independientes, pueden manifestar lo que piensan.

Hace poco fui a Bradford a rodar una película para la BBC sobre la comunidad musulmana. No fui como periodista imparcial, sino como amigo y seguidor público de Rushdie. Como dice uno de mis amigos musulmanes, formo parte de la «inquisición liberal», del círculo de intelectuales que, desde el punto de vista musulmán, utilizan la doctrina de la libertad de expresión para ocultar su intolerancia hacia la postura islámica. Así que fui a Bradford para poner las cartas sobre la mesa.

Nunca se sabe lo que se va a aprender cuando se va a algún sitio acompañando a un equipo de televisión. La ruptura es general, pero inapreciable en los detalles. En cualquier caso, vagué por las calles, conversé con los niños en las esquinas, visité las escuelas y hablé con los profesores, comí innumerables currys en pequeños restaurantes, contemplé las devotas oraciones en la mezquita y pasé un día con el propietario de un restaurante y su familia, pertenecientes a la clase media musulmana, que viven en una calle de casas pareadas de las afueras. Filmamos a las dos hijas que, a la vuelta del colegio, rezaban sus oraciones y, como

cualquier niño británico, con la diferencia de que vestían bonitas túnicas y pantalones de seda verde, se sentaban ante el televisor para ver *Neighbours* (Vecinos), una serie de televisión que alcanza los mayores niveles de audiencia. Hablé con la madre acerca de su matrimonio concertado. Ella es prima hermana de su marido y vino desde Pakistán para casarse con él, sin haberlo visto antes.

— ¿Qué tal funciona? — le pregunte, refiriéndome a su matrimonio.

Ella contestó con una media sonrisa melancólica:

— La familia hace que funcione.

La familia no paró en todo el día de entrar y salir de la casa. Todos viven en la misma calle, los abuelos en la casa de al lado, los hermanos enfrente y todos trabajan en los restaurantes de la familia en Harrowgate y Leeds muy próximos a Bradford. Los hombres son los que hablan y se mostraron particularmente indignados con un discurso pronunciado recientemente por el ministro del Interior británico, el cuál, en plena resaca del caso Rushdie, se dirigió a los musulmanes para que respetaran la ley y se adaptaran a las normas de la cultura de la mayoría.

El dueño del restaurante me dijo:

— No para de repetirnos el mismo refrán: «Donde fueres, haz lo que vienes». Pero por Dios, nosotros llevamos aquí ya mucho tiempo y nadie nos tiene que decir cómo comportarnos.

Viajamos por los verdes valles de Yorkshire al restaurante que regenta en Harrowgate.

— Pero aquí no tenemos la costumbre de matar a los autores de los libros que no nos gustan — le repliqué.

— Lo mataría con mis manos — dijo, mientras contemplaba, ceñudo, el paisaje de Yorkshire.

Continuamos nuestro viaje por un tiempo, mientras pensaba en lo extraño que se me hacía hablar con un hombre afable y trabajador, padre de dos hijas, que estaba dispuesto a matar a un buen amigo mío.

— ¿Por qué? — le pregunté finalmente.

— Nunca lo entenderá. Todo lo que hacemos es por amor a nuestro Profeta, la paz esté con El. Levantarnos por la mañana, rezar nuestras oraciones,

comer, conducir, todo se hace con arreglo a Su ley. Si lo insultan, se nos insulta a cada uno de nosotros.

— Pero raro es el día en que a mí no me insulten por algo. Eso es vivir en esta sociedad — le dije y me miró incrédulo.

— ¿Entonces cualquiera le puede decir que su madre es una prostituta y usted se quedaría tan tranquilo? Eso es peor. Rushdie llama prostitutas a las mujeres del profeta. Eso no se puede tolerar.

Seguimos el viaje en silencio; al no haber nadie más en el coche, llego a la conclusión de que al menos esta vez habla con el corazón y no como considera que sus hermanos musulmanes esperan que hable.

Una vez en el restaurante, un lugar refinado, con fuentes y asientos bordados con espejillos centelleantes, me ofrece una cerveza y le pregunto cómo es que un devoto musulmán puede servir alcohol a infieles como yo.

Parece turbado:

— Es un problema. La idea no me hace feliz, pero sin una licencia para la venta de alcohol, mi negocio estaría condenado al fracaso.

— Así que tienes que elegir entre el negocio y la fe.

—Sí. Y no me gusta.

Me cuenta que sus hermanos de la mezquita lo han criticado últimamente por vender alcohol.

— ¿Últimamente? ¿Quiere decir desde que empezó el caso Rushdie?

— Sí — contesta, mirándose las manos.

Por lo que puede observar en Bradford, si para nosotros el caso es una ocasión para volver a preguntarse sobre el valor de la libertad de expresión, para determinar los verdaderos límites de la tolerancia, para ellos también ha sido desagradable volver a comprobar el precio que han pagado sus creencias para integrarse en nuestra sociedad. Ante lo que consideran una ofensa colectiva a su fe, no de un solo autor, sino de toda la sociedad blanca que lo defiende, se hacen las viejas preguntas: «¿Debo vender alcohol al infiel?», «¿Debo prestar dinero con intereses?», «¿Debo enviar a mi hija a la escuela pública?», y empiezan a dudar de las viejas respuestas.

Sin embargo, en el colegio musulmán para niñas de Bradford, esta tendencia hacia una mayor separación de la cultura de la mayoría se presenta llena de seda rosa; las paredes de lo que era una oficina de la Seguridad Social están decoradas con inscripciones del Corán; las niñas apartan la vista de los hombres; incluso sus padres sólo pueden entrar en la escuela con invitación. No obstante, las niñas charlan todas con el más cerrado de los acentos de Yorkshire y en la clase de inglés se apiñan alrededor de ejemplares de *Kes*, una novela sobre la infancia de un niño de clase obrera, que es texto obligatorio en la enseñanza pública. Hablan animadamente y con gran indignación acerca de la escena en la que un sádico profesor obliga al niño Kes, desnudo y cubierto de barro, a meterse en la ducha de la escuela.

En la clase de ciencias, se calan unas gafas protectoras sobre el pañuelo que les cubre la cabeza, encienden los mecheros del laboratorio y realizan experimentos básicos relativos a la química del oxígeno. La profesora es una mujer grande, inglesa, con una voz resonante. Evidentemente, no es musulmana.

— ¿Se les educa a las niñas para el hogar y la familia? — le pregunto.

— Espero que no — retumba la voz de la robusta profesora de ciencias. — Me gustaría sacar unas cuantas profesoras de química de este grupo — dice, mientras las niñas sonríen con recato.

Me dirijo a la directora, una profesora de química de origen pakistaní que abandonó la enseñanza estatal porque le desagradaba:

— ¿Se enseña aquí la teoría de la evolución de Darwin?

— Enseñamos la teoría de Darwin y enseñamos la teoría del Corán, una al lado de la otra — contesta, dejando claro cuál es la que tiene que prevalecer en la conciencia de las estudiantes.

Al terminar las clases, las niñas se ponen un velo negro que les tapa la cara, dándoles un aspecto fantasmagórico, y se apresuran en grupos por la pasarela sobre la carretera nacional hasta las callejas donde les aguardan sus padres, siempre luciendo sus turbantes, para conducirlos en coches viejos y desvencijados al retiro de sus hogares. Estos padres, muchos de ellos analfabetos y sin trabajo, pagan lo que para ellos supone la elevada cantidad de 450 libras esterlinas al año para que

sus hijas reciban una devota educación religiosa. La clase media musulmana de Bradford, más dedicada a conseguir una buena integración, parece que no escolariza a sus hijas en la misma proporción que los más pobres de la comunidad.

Al salir del colegio después de reunirme con familias musulmanas, me pregunto si, con la mejor voluntad posible, la comunidad islámica puede separarse, de hecho, de la cultura de la mayoría. Los niños ven las series de la televisión; escuchan a Michael Jackson en la radio; sus padres sirven alcohol al infiel. Tal vez los fundamentalistas deseen la secesión, pero en la práctica, la cultura occidental interfiere en todos los aspectos de la comunidad. Por consiguiente, el problema radica en lo que dicen que está en juego: la supervivencia de las diferencias religiosas y culturales en una sociedad con gran variedad de culturas, que no ceja en su presión implacable para que se produzca la integración.

Lo que me preocupa es lo poco que saben de mí, del tipo de persona que soy. Hasta ahora no habían conocido a un miembro de la «élite liberal», antes «inquisición liberal», y están convencidos de que no prestamos la debida atención. Les digo que están equivocados y se muestran sinceramente perplejos:

— Pues no se ha retirado el libro. Estamos esperando a que eso ocurra.

Eso no se ha conseguido con la campaña por ellos orquestada, por lo que consideran que no han obtenido resultados. Les digo que están en un error: la mayoría de los intelectuales liberales ahora comprenden la extremada sensibilidad del Islam frente a versiones críticas de la vida del profeta.

— No era crítica; eso lo toleramos. Era injuriosa.

— ¿Cuál es la diferencia? — pregunto, sin llegar a creer que realmente puedan aceptar una crítica del profeta.

Me contesta el representante del Consejo de Mezquitas de Bradford:

— Si lee usted a Naguib Mashfuz verá que el escritor egipcio y ganador del premio Nobel es un ejemplo de que dentro de la tradición islámica cabe el escepticismo respetuoso. O lea *La Queja*, de Muhammed Iqbal, es una queja contra Dios.

Le prometo que lo haré.

Una vez librado de mi ignorancia, quieren saber en lo que yo, personalmente, creo. Dudan de que crea en algo; están convencidos de que vivo en una cultura decadente, que se siente culpable por carecer de creencias sólidas y que, al estar tan corrompida por la libertad, no es capaz de salir en defensa de algo sagrado.

— ¡Cualquiera que os vea a los cristianos! Transigisteis con la blasfemia y ahora vuestra fe está en el cubo de la basura — dicen con desprecio.

— ¿Así que no hay nada sagrado para vosotros? — me pregunta el representante del Consejo de Mezquitas de Bradford la última noche, sentados en la sala vacía de la casa de su hermano. Es tarde, ha roto el ayuno que le impone el ramadán para comerse un sandwich y hemos hablado hasta altas horas de la madrugada.

— ¿Y la libertad? ¿Es sagrada para ustedes? — insiste.

Intento explicarle que considerar sagrada la libertad es interpretar las palabras de forma incorrecta. La libertad

no es el *sanctasanctórum*, es un concepto discutible, y constantemente nos planteamos y discutimos sus límites.

— Entonces admite que tiene límites — dice.

— Por supuesto. Lo que pasa es que no nos ponemos de acuerdo al establecer los límites. Usted piensa que soy libre de escribir lo que quiera siempre que respete sus sentimientos sagrados y yo pienso que si un escritor permite que le detengan esos sentimientos, nunca escribirá una sola línea sincera.

— ¿Eso piensa verdaderamente? — me pregunta.

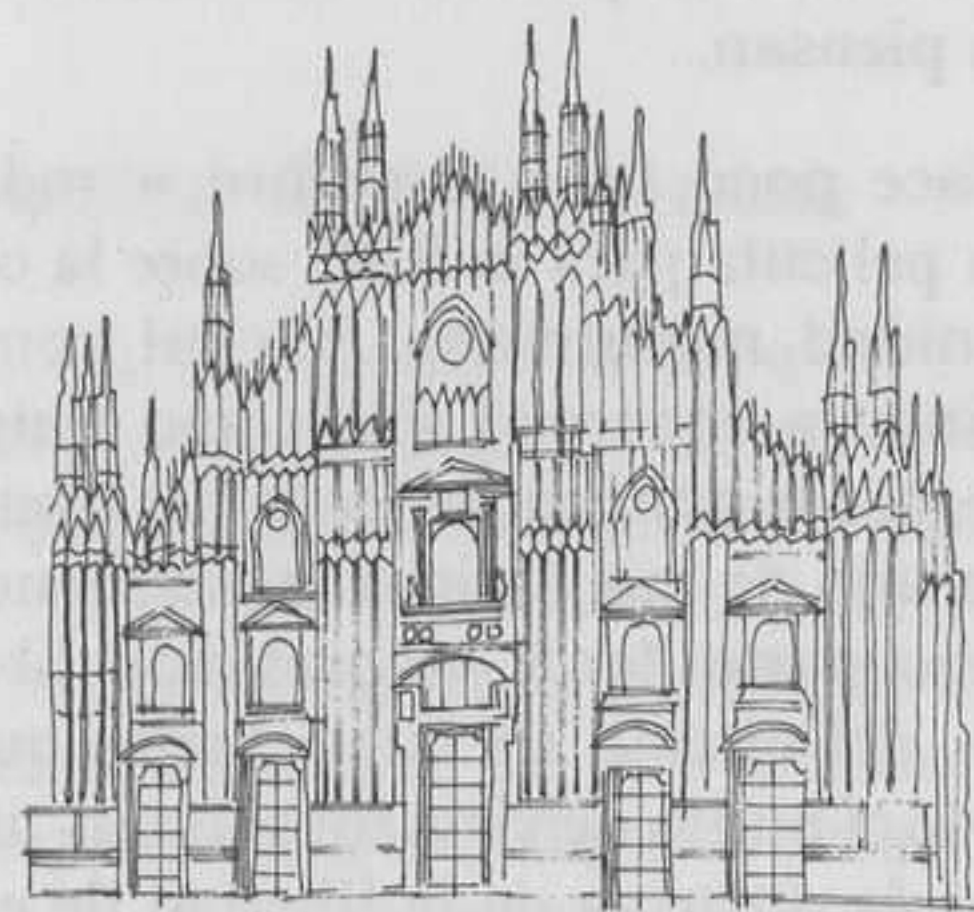
— Sí. La blasfemia nos hizo libres.

El mueve la cabeza con un ademán cómico:

— Oh, cielos, se avecinan problemas.

Al menos en eso estamos de acuerdo.

Michael Ignatieff



Milán. «la humanidad no soporta la idea de que el mundo ha nacido por azar, por error, sólo porque cuatro átomos insensatos se han taponado en la autopista mojada. Y entonces se impone buscar un complot cósmico, Dios, los ángeles o los demonios». O tal vez el terrorismo. O incluso, diría yo, la filosofía. La frase es de un personaje (femenino) de *Il Pendolo di Foucault* de Umberto Eco, página 253. Unas cincuenta páginas antes, es el mismo yonarrador el que declara que «el mundo es un enigma benigno, que nuestra locura vuelve terrible porque pretende interpretarlo según la propia verdad». El todo podría funcionar como *lema* del llamado «pensamiento débil»: basta de las grandes arquitecturas de la Razon, de la búsqueda obstinada del Significado, de la imposición de la (pro-

pia) Verdad. Pero también como *epitafio* del mismo: huyamos de esas «locuras» particulares que son las filosofías, pero ¿no es el «pensamiento débil» una filosofía (una locura) también? Singular destino: si hay razón, se desmiente. Lo que me recuerda hasta qué punto no hay nada nuevo bajo el sol (al menos en el campo «filosófico»). ¿Quién no recuerda la cruz de los escépticos? Dices que toda doctrina es insostenible: ¿por qué sostienes entonces esta doctrina tuya?

Ya hace unos siglos que la ciencia ha despejado el campo de cualquier «complot cósmico», por lo menos desde que Galileo hizo pedazos «la fábrica de los cielos» aristotélico-ptolomeica. Darwin no hizo más que avanzar en ese camino: no sólo ya no vivimos en el centro del universo, sino que nuestros parientes próximos son los monos, en lugar de los ángeles o los diablos (estos últimos, después de todo, siguen siendo ángeles, aunque rebeldes y caídos). Y la ciencia tiene al menos dos virtudes, aparentemente en contraste: se renueva continuamente, porque sus teorías son conjeturas sujetas a revisión por principio, y al mismo tiempo no falla en sus aplicaciones, es decir que modifica de verdad al

ambiente y al hombre. La técnica — bien lo sabemos — suele aparecer *antes* que la ciencia, y en más de un caso son independientes, pero una de las características más sobresalientes de la civilización en que vivimos es que ciencia y técnica están estrechamente unidas, dando vida a una *tecnología* que, a la vez que hace posible nuevas aventuras científicas, incide pesadamente en la vida cotidiana. Para bien y para mal.

Justamente lo había visto, tres siglos y medio antes, Galileo Galilei: id, «señores filósofos», a ver las obras del «Arsenal de los venecianos». Podríamos hoy mencionar en cambio el *computer*, el *laser*, algunas de las nuevas biotecnologías, etc. Pero ¿qué *podrían ver allí* los filósofos? Un filósofo, Martín Heidegger, ha aventurado una respuesta: allí encontrarían «el ser», no en sí sino modelado por nuestra actividad práctica. Por lo tanto, ¿es el hombre de verdad el amo del mundo —no obstante la astronomía de Galileo o la biología de Darwin— precisamente porque *produce las cosas* de que el mundo está hecho? También ésta es una ilusión: más bien, cada uno de nosotros es «echado» al mundo y la potencia de la Técnica (gracias a la ciencia) es tal que nosotros mismos nos hemos convertido en objeto suyo. De manipuladores de la naturaleza pasamos los escenarios que nos propone la ingeniería genética para decirnos que «ya sólo un dios puede salvarnos». Tal vez éste ha sido su crimen mayor: no la oscuridad del lenguaje, el dudoso misticismo, la (probada) adhesión al nazismo, el desprecio por la democracia.

Por esto *no* lo absuelven ni perdonan todos aquellos que se sienten orgullosos de reencontrarse con aquel modo de pensamiento que se impuso con Galileo o, aún más programáticamente, con Francis Bacon. Están en condiciones propicias para insistir en que la innovación tecnológica es más decisiva que cualquier especulación sobre el ser, como ya decía el autor de la *Nueva Atlántida* a ropósito de la imprenta y de la pólvora. Son convincentes cuando recuerdan que el crecimiento de la ciencia —como saber público y controlable— y la democracia van a la par. Son tranquilizadores cuando sacan a la luz del nexo entre irracionalismo y opciones antidemocráticas: al menos, pues, «la autopista mojada» tiene normas de circulación. Insinuar que «la nueva Atlántida» podría acabar más o menos como la antigua, si nos atenemos al mito contado por Platón —es decir *destruida*—, no es una respuesta triunfante; se sabe, en efecto,

que los profetas de la desventura, a corto plazo, recogen pocas simpatías. Por fin, en Italia, la polémica *pro* y *anti* Heidegger se ha deformado curiosamente: como en el caso de las controversias de principios de siglo «sobre el valor de la ciencia» o del debate sobre el alcance del positivismo lógico (que entre nosotros sobrevino después de finalizada la segunda guerra mundial), las diversas tomas de posición han salido del encierro de la academia para acabar en los *media* como símbolos o etiquetas para *otra cosa*; en la mejor de las hipótesis, diferentes estrategias para afrontar la llamada declinación de la modernidad en un país en el cual las características típicas de lo «moderno» se han alcanzado sólo en fecha reciente y con cierto retraso con respecto a otras partes de Europa.

¿Una paradoja? Sin duda, y no la única. En efecto, para recurrir de nuevo a un personaje de *Il Pendolo di Foucault*, «también los baconianos tienen sus accidentes de viaje ¡...! Algunos de ellos se salen por la tangente y acaban en un callejón sin salida». Lo que me afecta más en los (neo) «baconianos» de nuestra casa es que su orgullosa seguridad tiene más de un aire de familia con la inseguridad programada de los «pensadores débiles». Más allá del áspero intercambio de palabras, ambos partidos, después de todo, parecen compartir la idea de que *la metafísica* está muerta, resuelta o disuelta en la tecnología, y expulsada definitivamente de la ciencia madura. En este vacío puede encontrar sitio, a elección, tanto el nihilismo como el positivismo. Alentado tal vez por la observación de aquel historiador de la ciencia de ultramar que ha afirmado autoritariamente que el tipo medio del investigador científico es hoy extraño a cualquier problemática filosófica, hasta de filosofía de la ciencia, es decir a aquel tipo de cuestiones que interesaban en cambio a los físicos o los matemáticos en la primera mitad del siglo XX acerca de los fundamentos de su disciplina. En nuestras costas, esto se puede traducir fácilmente en un argumento a favor del viejo eslogan de no pocos docentes universitarios, según los cuales «no se puede hacer ya filosofía, sino solamente historia de la filosofía».

Pues bien... tal vez la filosofía tiene un insospechado parentesco con los gatos. No confundáis su dormir con la paz eterna: tienen siete vidas. No está fuera de lugar recordar aquí cómo ciertas preguntas que son típicamente filosóficas resurgen cada vez que nos topamos con algún «nudo gordiano» dentro de una investigación científica

dada, o de una dada perspectiva política, o en una determinada controversia jurídica. La filosofía es abstracta — como modo de proceder — pero no carece de motivos concretos. Conciérne todavía al «arsenal de los venecianos», o al estudio del informático o al laboratorio del biólogo. O al espacio político, a menudo tan importante que se desaprovecha si sólo lo ocupan políticos profesionales. Puede encontrar en una forma nueva viejas aporías, por ejemplo orden y caos, como ha demostrado René Thom; volver a discutir tradicionales dicotomías, como la de mente y cuerpo, por dar el ejemplo de Hilary Putnam; revisar con otros instrumentos los huidizos valores — como libertad, igualdad y solidaridad — a los que acudimos todavía cuando celebramos nuestras democracias (como ha señalado Robert Nozick).

En resumen, los buenos ejemplos no faltan, y «buenos» también porque provienen en muchísimos casos *del interior* de investigaciones específicas, sin conformarse, sin embargo, con un cerrado ambiente disciplinar. ¿Es ya mucho, o aún demasiado poco? El pensamiento débil sostiene haber acabado con la Verdad, mientras que los «baconianos» creen en una única Verdad, la que surge día a día del progreso de las tecnociencias. Pero tal vez la Verdad tiene más de un aspecto: y esto es lo que buscan demostrar precisamente aquellos investigadores que encuentran en su práctica «la genealogía filosófica de sus problemas». Bienvenido, pensamiento «fuerte», siempre que la fuerza esté, desde luego, en la tolerancia.

Giulio Giorello

1ª FERIA DE OTOÑO
del **LIBRO ANTIGUO y DE OCASIÓN**

ORGANIZADA POR **LIBRIS**
ASOCIACIÓN DE LIBREROS DE VIEJO

PASO DE RECOLETES MADRID del 6 al 15 de Octubre de 1989

En Vogue

Am Donnerstag morgen in Paris ein Ereignis: das „Donnerstagsereignis“ (L'Évènement Jeudi). Vormittags Schlangen vor den Zeitungskiosken wie sonst nur nachmittags vor den Kinokassen für „Paris Texas“ – um 11 Uhr ist das „Das Ding“ war clever gedreht: Jean-François Kahn, ein Wirbelwind des französischen Journalismus, hatte sich das Geld von den Lesern geholt – 20 000 „Aktien“ für 500 Francs (170,- DM); auch die waren sofort weg – wie die 80 000 nachgedruckten Exemplare Freitagmorgen. Eine neue Zeitschrift – für immerhin 20 Francs (7,- DM) – in der Aufmachung *Capital* und *Fortune* ähnelnd, mit über vierzig (von *L'Express*, *Nouvel Observateur* und *Le Point* wegengagierten) fest angestellten Redakteuren: aber im Inhalt mehr *vague* als *Vogue*. „Ein Vehikel für jene, die anders denken wollen“, erklärt der Chef werbegriffig.

Das wirkliche „Ereignis“ liegt ein paar Wochen zurück und hat die kleine Auflage von 8000 Exemplaren: die Literaturzeitschrift *Lettre*, die der tschechische Emigrant Antonin Liehm herausbringt und Vercors, Brecht, Foucault, Jan Kott und Panait Istrati vorstellen oder ein ganzes Journalismus-Symposium wagen. „Wir werden Prioritäten mehr setzen“, verkündet der schnittige Kahn seinen Donnerstag-Überschall-Knall. Liehms intellektuell anspruchsvolles Blatt kommt auf Katzenpfoten daher. Katzen haben ein langes Leben. Hoffentlich.

F.J.R.

aus: DIE ZEIT, 1984

Lettre

INTERNATIONAL

in deutscher Sprache

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

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



Revista de Occidente

Revista mensual fundada en 1923 por
José Ortega y Gasset

leer, pensar, saber

j. t. fraser • maría zambrano • umberto eco • james
buchanan • jean-françois lyotard • george steiner • julio
caro baroja • raymond carr • norbert elias • julio cortázar
• gianni vattimo • j. l. lópez aranguren • georg simmel •
georges duby • javier muguerza • naguib mahfuz • susan
sontag • mijail bajtin • ángel gonzález • jürgen habermas
• a. j. greimas • juan benet • richard rorty • paul ricoeur
• mario bunge • pierre bourdieu • isaiah berlin • michel
maffesoli • claude lévi-strauss • octavio paz • jean
baudrillard • iris murdoch • rafael alberti • jacques
derrida • ramón carande • robert darnton • rosa chacel

Edita. Fundación José Ortega y Gasset
Fortuny, 53. 28010 Madrid. Tel. 410 44 12

Distribuye: Comercial Atheneum
Rufino González, 26. 28037 Madrid. Tel. 754 20 62



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

Arbor

ABRIL 1989

Newton C. A. de Costa:
Aspectos de la Filosofía
de la Lógica de Lorenzo
Peña.

Lorenzo Peña: ¿Lógica
combinatoria o teoría
estándar de conjuntos?

José M. Méndez:
Introducción a los
conceptos fundamentales
de la Lógica de la relevancia.

**Manuel García-Carpintero
y Daniel Quisada:** Lógica
epistémica y representación
del conocimiento en
inteligencia artificial.

**J. A. Cobo Plana, J. Aso
Escario y R. Rodríguez:**
El tirón de bolso como
fuente de un trastorno
adaptativo específico.

MAYO 1989

Emilio Muñoz Ruiz:
La ciencia y el científico
ante el reto de la unidad
europea.

Guillermo Velarde:
La Fusión nuclear como
solución al problema
energético: un reto
científico y tecnológico.

C. Ulises Moulines:
Socialismo o racismo: ésta
es la cuestión.

Esperanza Guisán:
Liberalismo y socialismo
en J. S. Mill.

Antonio J. Diéguez Lucena:
Conocimiento e hipótesis
en la ciencia moderna.

JUNIO 1989

Jesús Masterín:
Entrevista con Karl Popper.

**Natividad Carpintero
Santamaría:** La Física
Nuclear en la Alemania de
los años 30: la huella de
un éxodo.

Jorge Navarro: La
constitución de las ciencias
del sistema nervioso en
España.

**J. López Cancio, F. Polo
Conde y M. Martín Sánchez:**
La dimensión de Blas
Cabrera en el contexto
científico español.

Antonio Marquez:
Universidad e Inquisición.

**A. Pastor García y J.
Medina Escricha:** El
mercurio en el medio
ambiente.

Pedro Marijuán: La
inteligencia natural.

Alfonso Recuero: La
investigación científica ¿Un
campo vedado para los
ciegos?

DIRECTOR

Miguel Angel Quintanilla

REDACCION

Vitruvio, 8 - 28006 MADRID
Telf.: (91) 261 66 51

SUSCRIPCIONES

Servicio de Publicaciones del
C.S.I.C.

Vitruvio, 8 - 28006 MADRID
Telf.: (91) 261 28 33



ciencia

pensamiento

y cultura

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

DIRECTOR
Félix Grande

JEFE DE REDACCIÓN
Blas Matamoro

Homenaje a RAMÓN CARANDE

Escriben:

Julio CARO BAROJA, Lucas BELTRÁN, Bernardo Víctor CARANDE, César AL-
BIÑANA GARCÍA-QUINTANA, Antonio Morales MOYA, Amando REPRESA,
Gonzalo ANES, Jaime GARCÍA AÑOVEROS, Josep FONTANA, Manuel FERNÁN-
DEZ ÁLVAREZ, José Manuel CUENCA TORIBIO.

Volumen de 161 páginas

400 pesetas

Número 468 - Junio 1989

Escriben:

Jorge Eduardo ARELLANO, Juan MALPARTIDA, Clara JANÉS, Ilhan BERK, Jor-
ge FERRER-VIDAL, Arnoldo LIBERMAN, Fernando GÜEMES, Cristina GRISO-
LÍA, Bernardo Víctor CARANDE, Luis Antonio de VILLENA.

Volumen de 163 páginas

400 pesetas

Tarifas de suscripción anual:

España: 4.500 pesetas. - Europa: 45 U\$S marítimo y 60 U\$S aéreo. - Estados Unidos,
África, Asia y Oceanía: 45 U\$S marítimo y 90 U\$S aéreo. - Iberoamérica: 40 U\$S marí-
timo y 85 U\$S aéreo. - Precio del ejemplar (en España): 400 pesetas.

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL
AVENIDA DE LOS REYES CATÓLICOS, 4. 28040 MADRID
Redacción y Administración, teléfono (91) 244 06 00 (ext. 267 y 396)



EDICIONES
MORATA, S.A.
Mejía Lequerica, 12
28004 MADRID
Tel.: (91) 448 09 26
Telex: 47891 FCLI

Libros para estudiantes uni-
versitarios y profesionales de:
— Pedagogía
— Psicología
— Sociología
— Medicina



Esta empresa editorial, fundada en 1920, posee un amplio catálogo de obras científicas de prestigiosos autores españoles y extranjeros.

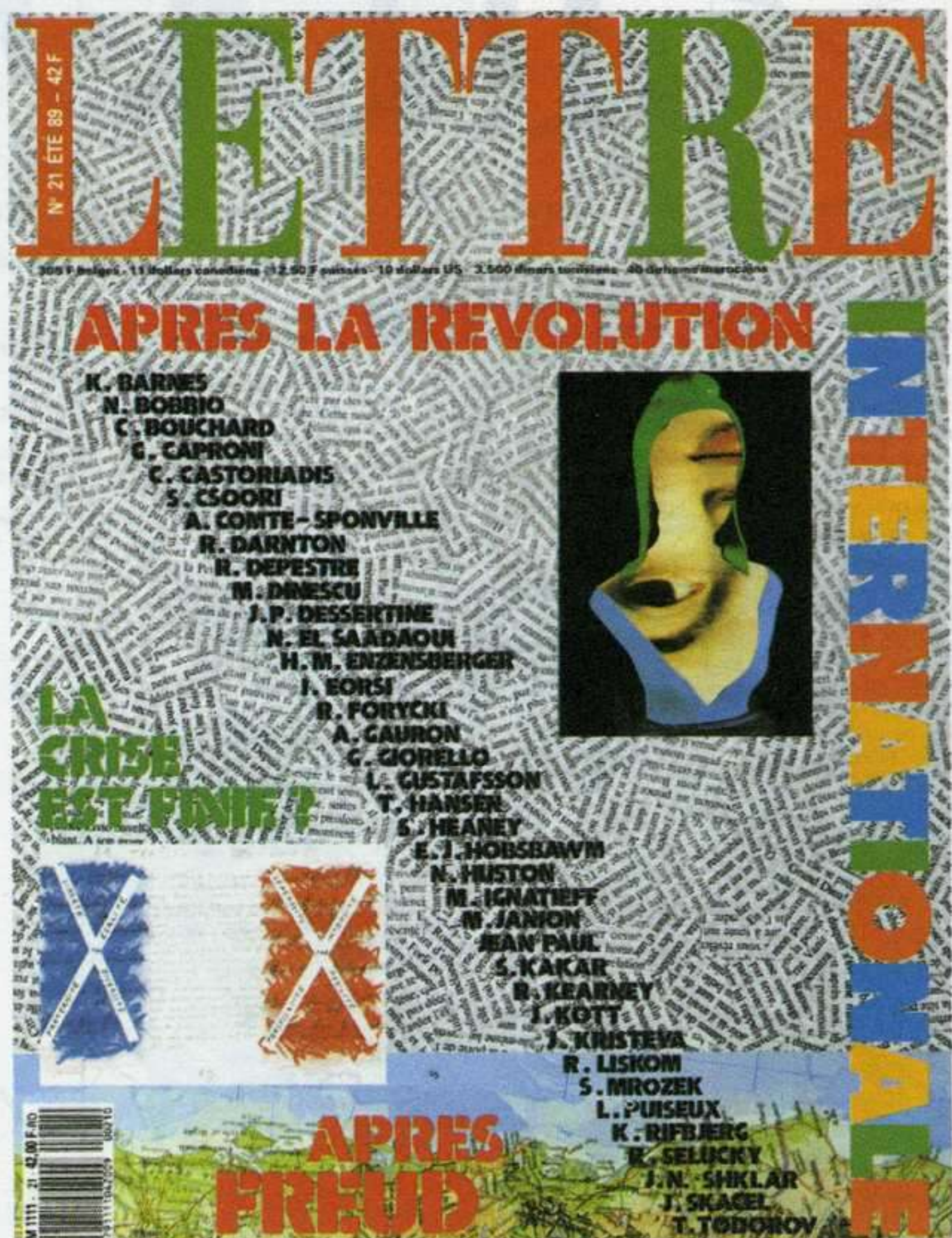
Su producción, fundamentalmente especializada en temas educativos, psicología, sociología..., está muy introducida en el área pedagógica (tanto a nivel universitario como profesional), en España y América, en donde sus obras se utilizan como libros de texto y consulta.

Recientemente ha iniciado una nueva colección sobre «Educación Infantil y Primaria» en coedición con el Ministerio de Educación y Ciencia.

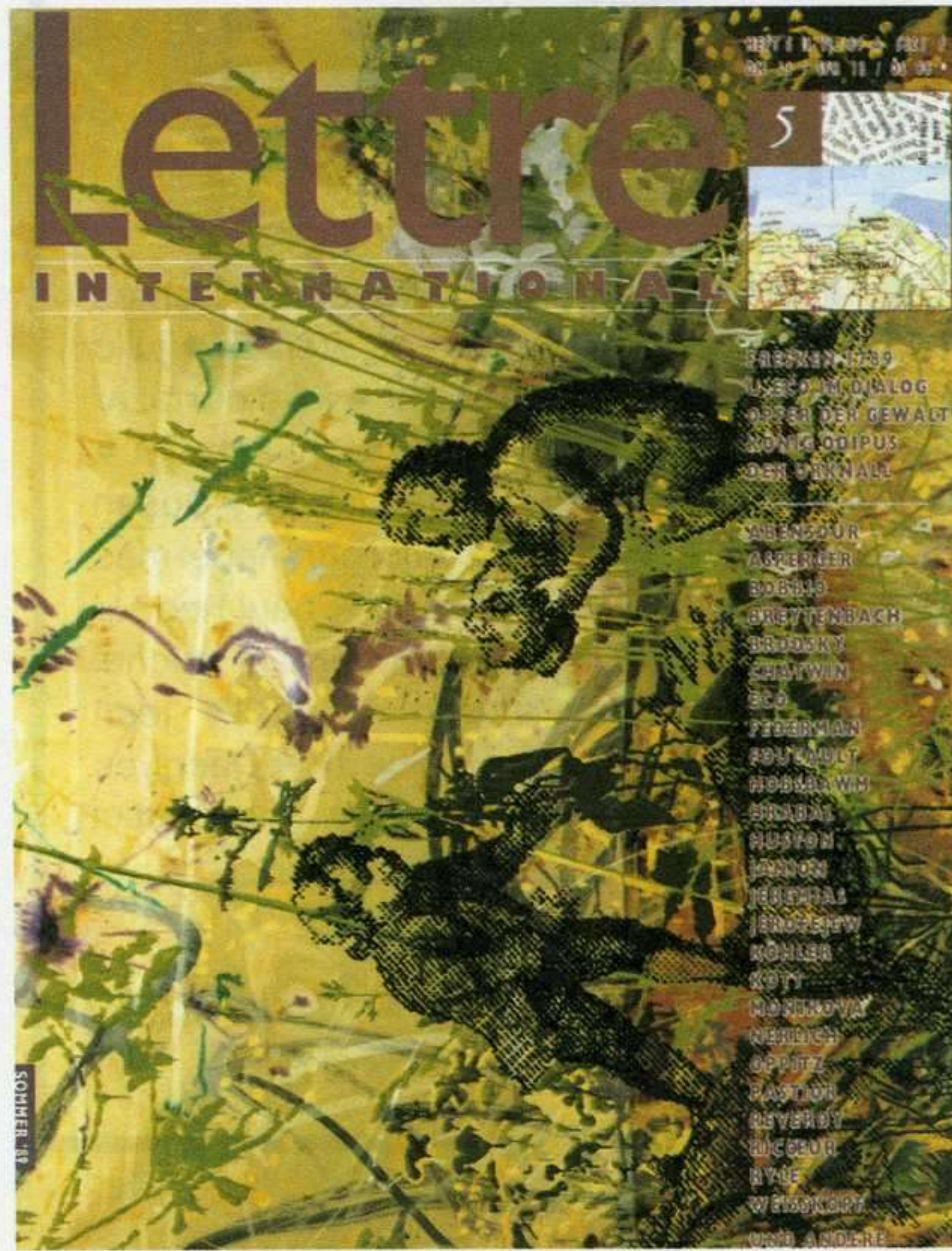
Distribuidores en España:

ALICANTE: La Tierra Libros, c/. Pintor Gibert, 7.
BARCELONA: Les Punxes, c/. Escornalbou, 12.
BILBAO: Berriak, c/. Pintor Larroque, 3.
GIJON: Norte, c/. Donoso Cortés, 7.
LA LAGUNA: Lemus, c/. Catedral, 29.
MADRID: D.O.R., c/. Plaza, 15.
MALAGA: Cerezo Libros, c/. Alameda de Capuchinos, 92.
PALMA DE MALLORCA: Serrano Libros, c/. Obispo Mau-
ra, 26
SALAMANCA: Andrés García, c/. Perú, 1.
SANTIAGO: Alonso Libros, c/. Romero Donallo, 31.
SEVILLA: Navajas Libros, Polígono Industrial «El Pino»,
Parcela 8E. Nave 22.
VALENCIA: Sendra, c/. F. Rodríguez de la Fuente, 14.
ZARAGOZA: Moncayo Libros, c/. Hermanos Pinzón, 6.

LETRA INTERNACIONAL



PARIS: **LETTRE INTERNATIONALE**
 Dirección: Antonin J. Liehm, Paul Noirot.
 Redacción: 14-16, rue des Petits-Hôtels, 75010 París.



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

Lettera internazionale 21

Rivista trimestrale europea
 Edizione italiana

Anno 5 • Numero 21
 Estate 1989
 (Luglio-Settembre)
 Lire 10.000

Storia e verità
 H. R. Trevor-Roper

Oriente e Occidente
 Limentani, Herrin, De Melo e Souza

Chi ha paura della Rivoluzione francese?
 Hobsbawm, Starobinski, Kondratieva, Viola, Voltaggio



Teatro e Rivoluzione
 Kott, Vitez

Dossier Teatro
 Brook, Bentley, Chambers, Raban, Squarzina, Zern

La Spagna delle tre culture
 Juan Goytisolo



ROMA: **LETTERA INTERNAZIONALE**
 Dirección: Federico Cohen, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Via Emanuelle Gianturco 4, 00192 Roma.

LETRA 13

PRIMAVERA 1989
 DESTINO DE LAS UTOPIAS
 R. ARGULLOL • R. BLATT • M. CERECEDA • J.A. ROJO • R.F. REBOIRAS • R. ORE • C. BALLESTER



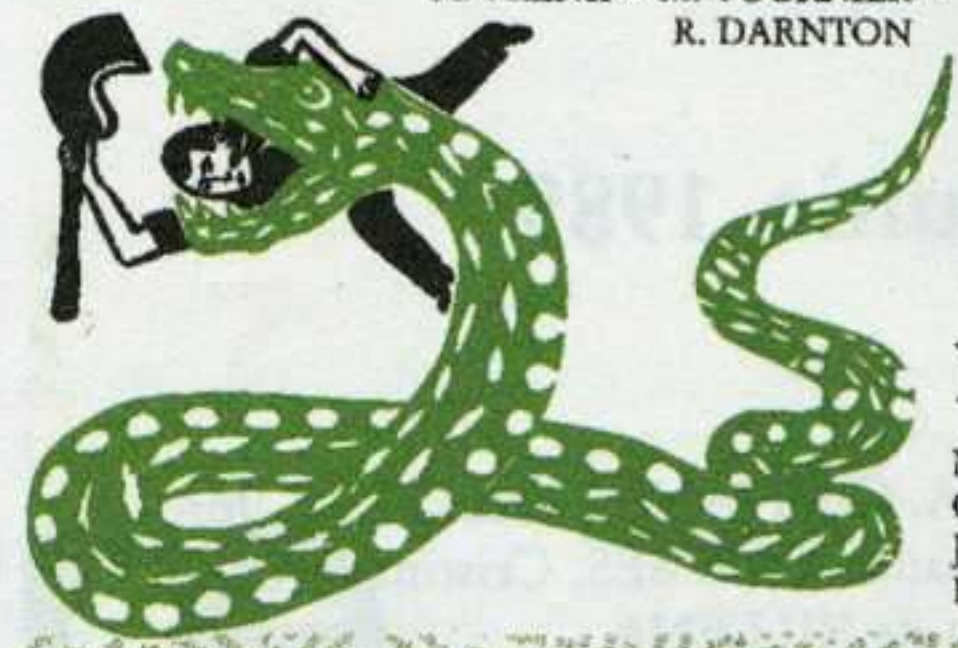
SIGNOS, SILABAS Y VOCES

U. ECO • J. DERRIDA • M. FRENK • M. TOURNIER • R. DARNTON



LITERATURA BRASILEÑA

M. MERLINO • M. ASSIS • O. DE ANDRADE • M. DE ANDRADE • J. GUIMARAES ROSA • R. FONSECA • H. DE CAMPOS • C. FERNANDO ABREU



INTERNACIONAL

MADRID: **LETRA INTERNACIONAL**
 Dirección: Carlos Barral, Antonin J. Liehm.
 Redacción: Monte Esquinza, 30-2.º dcha, 28010 Madrid