

ÍNDICE

3 CIUDADES. París

4 EDITORIAL

ENTREVISTA

6 Entrevista a José Antonio Marina
Juan Pedro Viñuela - Fernando Clemente

ENSAYO

11 Del fin de la historia al choque de civilizaciones. La teoría de las máscaras.
María José Piñero del Viejo. Profesora de Historia

18 El cosmos y la democracia
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía

20 El enigma de la esfinge
Antonio Flores. Estudiante de Filosofía

24 *Homo mobilis*, dignidad y alteridad
César Moreno. Catedrático de Filosofía (Universidad de Sevilla)

36 El fracaso de Copenhague
Miguel Manzanera Salavert. Profesor Doctor en Filosofía

39 La Democracia por sí misma
Alicia María del Mingo Rodríguez (Universidad de Sevilla)

48 La libertad de conciencia de los católicos
Jacinto Choza. Catedrático de Antropología de la Universidad de Sevilla

51 Leopardi
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía

53 Los límites de la percepción
Antonio Flores. Estudiante de Filosofía

62 Los sofistas y Sócrates frente a la democracia
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía

65 El poder de la memoria *versus* la memoria del poder
Miguel Manzanera Salavert. Profesor Doctor en Filosofía

70 Magia y Ciencia
Diego Díaz Gragera. Profesor de Física y Química

74 El pasado como campo de batalla: lucha de memorias (2007-2010)
Francisco Espinosa Maestre. Historiador

80 El premio Príncipe de Asturias de Investigación Científica y Tecnológica de 2009
Diego Díaz Gragera. Profesor de Física y Química

83 Teorías éticas
Juan Francisco González López. Alumno de 1º de Bachillerato

87 Nikola Tesla, un genio olvidado
Diego Díaz Gragera. Profesor de Física y Química

VEINTE AÑOS DE LA CAÍDA DEL MURO DE BERLÍN

94 Good Bye, Lenin! O la madre patria
José María Santiago. Profesor de Lengua Castellana y Literatura

96 Muros
Miguel Manzanera Salavert. Profesor Doctor en Filosofía

CRISIS ECONÓMICA

99 Crisis económica. Aproximación a un modelo social y económico alternativo
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía

104 De la crisis financiera a la crisis ecológica
Miguel Manzanera Salavert. Profesor Doctor en Filosofía

400 AÑOS DE LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS

108 Los moriscos de Hornachos: La larga lucha de un pueblo por su libertad
Esteban Mira Caballos. Profesor y Doctor en Historia



HYPATIA

113 **Hypatia, el «faro» de Alejandría**
Joaquín Martín Martín. Profesor de Primaria y Licenciado en Filosofía



117 **Hypatia. El fin de la tolerancia y el comienzo del fanatismo**
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía



CENTENARIO DE JOSÉ LUIS ARANGUREN



119 **Homenaje a José Luis Aranguren**
Sol Polo



IN MEMORIAM



122 **Albert Hofmann, el descubridor de la LSD**
Diego Díaz Gragera. Profesor de Física y Química



127 **Carlos Castilla del Pino. ¿El tiempo juzgará?**
Lucas García Thuring. Psiquiatra



133 **Veinte años del asesinato de Ignacio Ellacuría y celebración de su legado**
Reyes González Castaño. Profesor de Historia



137 **La libertad y el intelectual comprometido**
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía



141 **Claude Lévi-Strauss: Tous différents, tous pareils**
Alfonso Vázquez Atochero. Antropólogo



148 **Mario Benedetti. Selección de Poemas**
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía



LA EDUCACIÓN, LA MÁS BELLA CORONA

150 **Carta a un alumno de Bachillerato o por qué no debemos leer el Quijote**
David López Sandoval. Profesor de Secundaria y autor del blog Deseducativos



154 **Autoridad, democracia y educación**
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía



156 **El mito de la escuela democrática**
José Sánchez Tortosa. Profesor de Filosofía



158 **Estudiar; ¿para qué?**
José Muñoz Fernández. Profesor de Ciencias Sociales. IES Meléndez Valdés



HOMENAJE A LARRA

161 **La España de Larra, el pistoletazo y el cuadro de costumbres**
Valero García Cuéllar. Profesor de Lengua Castellana y Literatura



164 **Los dos Larra**
María José Donaire Pulido. Profesora de Lengua y Literatura

LIBROS

167 **Conquista y destrucción de las Indias. 1492-1573. De Esteban Mira Caballos**
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía



170 **Contra el choque de civilizaciones y por la paz perpetua**
Juan Pedro Viñuela. Profesor de Ética y Filosofía



ALGO DE LITERATURA

174 **Crematorio**
José Calderón González. Profesor de Lengua y Literatura



176 **La confesión**
Miguel Ángel de la Prida. Poeta

178 **De moscas y monjas**
José Calderón González. Profesor de Lengua y Literatura



180 **Dos poemas con cuadro**
María José Donaire Pulido. Profesora de Lengua y Literatura

181 **La docena de huevos**
José Calderón González. Profesor de Lengua y Literatura



183 EL RINCÓN DE LAS CITAS. LEOPARDI.

París



Epígrafe para un libro condenado.

Charles Baudelaire (1821-1867)

Lector apacible y bucólico,
Sobrio e ingenuo hombre de bien,
Tira este libro saturnal,
Orgiástico y melancólico.

Si no has estudiado retórica
Con Satán, el astuto decano,
¡tíralo!, no entenderías nada,
o me creerías histérico.

Mas si, sin dejarse hechizar,
Tus ojos saben hundirse en los abismos,
Léeme para aprender a amarme;
Alma singular que sufres
Y vas buscando tu paraíso,
¡compadéceme!... si no, ¡te maldigo!

VOLTAIRE

Buscamos la felicidad, pero sin saber dónde,
como los borrachos buscan su casa, sabiendo
que tienen una.

Sólo es inmensamente rico aquel que sabe
limitar sus deseos.

Proclamo en voz alta la libertad de pensamiento
y muera el que no piense como yo.

Una colección de pensamientos debe ser una
farmacia donde se encuentra remedio a todos
los males.

Quienes creen que el dinero lo hace todo,
terminan haciendo todo por dinero.

Editorial

*A mi padre,
In memoriam.*

Agradezco desde esta editorial a todos los que hacen posible esta publicación. Tanto a los que escriben, como a aquellos que gestionan la posibilidad de que estas páginas vean al final la luz. Agradezco el esfuerzo desinteresado de todos. La enorme tarea y esfuerzo que realizan para que esta amalgama de pensamientos puedan ver la luz. En definitiva, agradezco a todos los que participan el hecho de que, de alguna manera, crean en el proyecto que anima a Esbozos. Es el esfuerzo, como ya he señalado en muchas ocasiones, de la ilustración. Desde estas páginas pensamos que sólo la razón, su uso crítico y, por tanto, limitado, nos puede llevar al acuerdo y al diálogo y a un provisional progreso ético-político. Es decir, creo que el pensamiento nos puede hacer mejor. Tengo confianza en el uso crítico de la razón. Que no desdeña, en absoluto, la dimensión afectiva y ética del hombre. Es más, creo, y coincido con ello con José Antonio Marina, que ha tenido la deferencia de concedernos una entrevista, que el proyecto más importante de la humanidad es el proyecto ético. Es un proyecto en el que andamos envueltos desde los orígenes del hombre. Pero, a pesar de creer en este gran proyecto, soy crítico con la idea de progreso. El progreso no es más que un mito y una creencia. En definitiva, no es más que la secularización de la idea de la historia cristiana, como historia de la salvación de la humanidad. La historia como escatología. La historia con un principio y un final. La historia como redención del mal del hombre. El discurso científico y político han sustituido al religioso. La idea es la misma. La concepción escatológica de la historia en la que el mal del hombre será redimido al final, o bien, por la política (discursos mesiánicos y utópicos, el último se analiza en estas páginas, el fin de la historia y el choque de civilizaciones); o bien, por el saber técnico-científico. Se nos promete un mundo mejor que llegará

con el desarrollo científico-técnico. Pero éste no tiene nada que ver con el desarrollo moral del hombre. Y esta idea se ha extrapolado también a la economía. Las teorías económicas hegemónicas prevén que un crecimiento económico de la sociedad que se basa en el libre mercado nos lleva a un máximo bien y a la eliminación de las diferencias. A la vista está lo que ha ocurrido con esta idea. Me sumo aquí al pensamiento de Paul Krugman, Premio Nobel de Economía, y señalo, con mucha insistencia, que las ideas tienen consecuencias, a veces, nefastas. Como ha sido precisamente el caso de la idea-creencia de progreso.

Pero a pesar de la crítica a la idea de progreso, tenemos confianza en que podemos mejorar. Existe un progreso ético de la humanidad, pero que no depende del progreso tecnocientífico, ni de las utopías políticas y religiosas, sino de la confianza en la razón y sus límites. Y este progreso es absolutamente contingente. Requiere de la virtud, entendiéndola por fuerza y esfuerzo. El progreso ético de la humanidad no se garantiza, de ninguna de las maneras, de forma automática y necesaria, sino como una tarea sometida a las diversas adversidades y accidentes, incluyendo, por supuesto, la propia condición humana, que, para ser sinceros, quizás no dé demasiado de sí. La historia de la humanidad está sembrada de cadáveres fulminados por el dogmatismo, la creencia en la verdad absoluta, en el progreso necesario. Y nuestro desarrollo tecnocientífico ha aumentado nuestra capacidad de autodestrucción. Sólo nuestro esfuerzo basado en la razón y el reconocimiento de sus límites nos puede llevar hacia un mundo mejor, en el que nada, desde luego, está absolutamente garantizado.

Por eso, Esbozos es una forma más de luchar en pos de este gran proyecto ético de la humanidad. Y esto se realiza por medio de la crítica racional a toda forma de fanatismo y de poder irracional. La palabra, el Logos, es un arma contra el poder. Todo poder es una

forma de opresión y de engaño, de justificación de la injusticia. La tarea de la razón ilustrada es la de esclarecer estos engaños. Deshacer entuertos, que diría el Caballero de la Triste Figura. Y éste es el empeño a la hora de realizar Esbozos. A pesar del fracaso educativo en el que creo que vivimos, todavía sigo creyendo en el Logos. En la razón ilustrada, en la posibilidad de alumbrar un mundo más libre y más justo. Todo apunta a lo contrario. Las democracias se deterioran, la historia se tergiversa, los medios de comunicación son comprados por el poder político-económico. La verdad accesible es el pensamiento único que regurgitan los medios de comunicación. La educación se ha convertido en ideología con el fin de adoctrinar. Los alumnos se han convertido en instrumentos en manos del poder económico-político. Se les concede una vida de hedonismo en la que confunden la libertad con la satisfacción inmediata y egoísta del placer. El poder ha sabido utilizar, hoy más que nunca, la servidumbre voluntaria del hombre. El hombre, aunque aprecia la libertad como el máximo de los bienes, renuncia a ella en pos de la seguridad y los placeres inmediatos y egoístas. Ésta es parte de la condición humana. El hombre es también un depredador. Un depredador que se ha hecho global y pone en peligro su propio ecosistema. Hay que luchar contra todo esto. Estamos en un momento límite. La tierra no nos puede sostener de esta manera. Somos un virus para la ecosfera, un mal resfriado, pero no acabaremos con ella, la tierra es más fuerte. Sólo podemos precipitarnos en nuestro propio final.

Por eso es necesario recuperar el proyecto de la ilustración, como proyecto inacabado que es y reconducirlo. Hay que criticar el relativismo de las opiniones y de las ideas. Esa apariencia de libertad. El respeto a las opiniones no es la libertad, esto es la tiranía de las opiniones. Si todas las opiniones son válidas, todo se puede defender y la que preva-

lece es la del más fuerte. Que, a su vez, puede ser el más estúpido o el más ambicioso. La crítica de las opiniones es la libertad. Si fuésemos capaces de recuperar este ideal so-crático e ilustrado, la docta ignorancia, daríamos un gran paso hacia la regeneración de la democracia y, con ello, la recuperación, de los ideales de igualdad, libertad y justicia. Pero en su sentido auténtico, no desde la demagogia política. Esbozos, y de ahí que se lo agradezca a todos los que colaboran en ella, es un granito de arena más en este gran proyecto de la humanidad. Y así lo muestran la diversidad de artículos y temáticas de hondo compromiso social, en la que han tenido a bien participar profesores universitarios y celebridades del pensamiento español; mi más sincero agradecimiento a todos. La base del proyecto ético del que hablamos está en la educación. Y es ahí donde deben realizarse todos los esfuerzos. Desgraciadamente, vamos por el camino inverso, por el adoctrinamiento, en lugar de la crítica, la pseudociencia de la pedagogía, en lugar del arte de enseñar y transmitir valores y conocimientos desde la excelencia del profesorado. Mucho tiene que cambiar la educación si queremos recuperar la democracia.

Por último, quisiera dedicar estas palabras a mi padre, recientemente fallecido. Tenía que haber redactado estas palabras hace quince días, pero su enfermedad y su cuidado no me lo permitieron. El desenlace fue su muerte, para mí ejemplar. Si hay un verdadero tema filosófico y humano es el de la muerte. A pesar de las enormes diferencias de ideas que teníamos, la vejez y la cercanía de la muerte lo hicieron más sabio, siendo capaz, incluso, de bromear, momentos antes de su fallecimiento, sobre nuestras diferencias religiosas. Una noble actitud de tolerancia y serenidad que lo honran y que merecen mi más sincera admiración y respeto.

Juan Pedro Viñuela
Marzo de 2010•

Entrevista

a...



José Antonio MARINA

Por Juan Pedro Viñuela
Fernando Clemente

José Antonio Marina Torres (Toledo, 1939) es filósofo y pedagogo, del que Umbral –poco generoso en los elogios a autores contemporáneos y menos españoles– ha dicho: «es nuestro pensador más inquieto y sin duda más fecundo».

Conferenciante clarividente, floricultor apasionado de Unamuno, Doctor Honoris Causa por la Universidad Politécnica de Valencia y catedrático excedente de filosofía en el instituto madrileño de La Cabrera,

Su investigación filosófica se ha centrado en el estudio de la inteligencia y el pensamiento divergente (creatividad artística y lenguaje). Como discípulo de Husserl se le puede considerar un exponente de la fenomenología española. Ha elaborado una teoría de la inteligencia

que comienza en la neurología y concluye en la ética. Sus últimos libros tratan de la inteligencia de las organizaciones y de las estructuras políticas.

Es autor del libro de texto de la asignatura «Educación para la Ciudadanía», escribe en prensa (*El Mundo*, *El Semanal*, etc.) y participa habitualmente en debates en radio y televisión.

Como perspicaz analista de la actualidad, abordó la crisis de valores en la sociedad y la educación contemporánea en su ensayo *El misterio de la voluntad perdida*, y plantea casi constantemente en toda su obra la necesidad de una educación temprana de las emociones.

La religión, analizada desde el punto de vista fenomenológico y de la *doble verdad*, su concepto del



Principio Ético de la Verdad y su comprometida labor pedagógica como impulsor de la llamada «movilización educativa», cuyo propósito es involucrar a toda la sociedad en la tarea de mejorar la educación mediante un cambio cultural, conforman el extenso terreno donde cultiva su *fecunda* reflexión sobre el hombre actual y la tribu a la que pertenece.

Algunas obras donde todos estos asuntos han quedado investigados son:

Elogio y refutación del ingenio (1992), *Teoría de la inteligencia creadora* (1993), *Ética para náufragos* (1996), *El laberinto sentimental* (1998), *Los sueños de la razón: ensayo sobre la experiencia política* (2003), *Memorias de un investigador privado* (2003), *La inteligencia fracasada: teoría y práctica de la estupidez* (2004), *Aprender a vivir* (2004), *Por qué soy cristiano* (2005), *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación* (2008)...

El profesor José Antonio Marina ha sido distinguido en muchas ocasiones con premios y reconocimientos, entre los que destacan: Premio Anagrama de Ensayo y Premio Nacional de Ensayo por *Elogio y refutación del ingenio* (1992), Premio Giner de los Ríos de Innovación Educativa, Premio Fundación Independiente de Periodismo Camilo José Cela (2007) y Medalla de Oro de Castilla-La Mancha (2007).

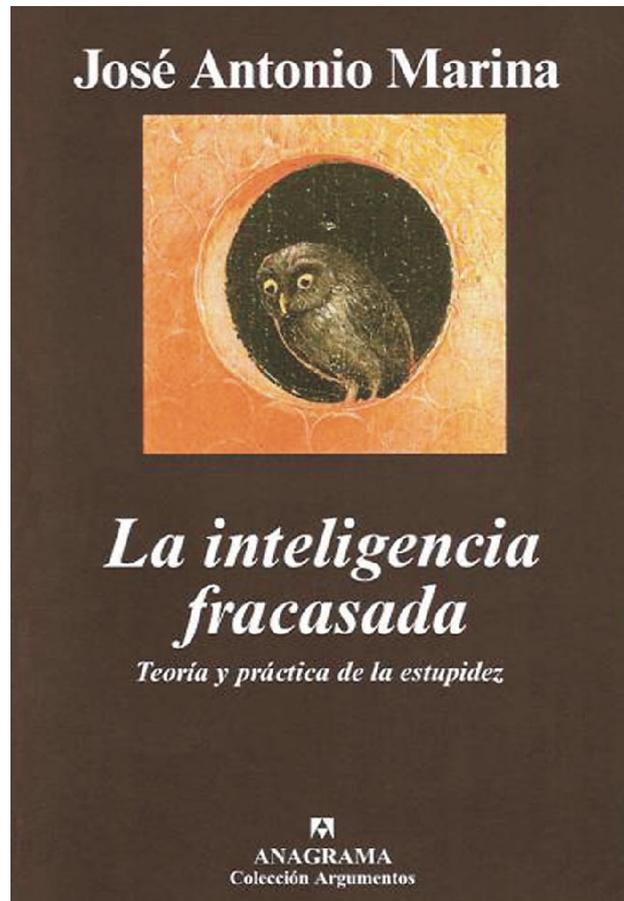
–Profesor Marina, usted en su otra vida –es decir, en aquella en la que no se dedica a reflexionar y a escribir– la ocupa y la ocupaba, incluso profesionalmente, con la horticultura. ¿Qué aprendió de ello y qué tienen en común cultivar orquídeas y cultivar pensamientos?

–Cultura y cultivo significan lo mismo. Procurar que las plantas o las personas crezcan bien. Aprendí muchas cosas, en especial, que hay que respetar los procesos de desarrollo de cada ser. Necesitamos comprender sus mecanismos para poder ayudarles.

–Usted compara su investigación filosófica con la de un investigador privado. ¿Qué quiere decir con ello? ¿Qué es ser filósofo, verdaderamente?

–Los seres humanos necesitamos conocer. La filosofía es la realización de esa necesidad. El ímpetu por conocer. Pero a lo largo de la historia se ha ido concretando, por respecto a las ciencias, en un saber que se ocupa de la totalidad de lo real, de las posibilidades y límites del conocimiento, y de los criterios para evaluarlo. En mi caso concreto, la filosofía que hago tiene como objeto la inteligencia, sus mecanismos y límites, y el estudio de todas sus creaciones (ciencias, artes, religiones, sistemas políticos, etc.).

–¿Qué misión ejerce la filosofía hoy día? ¿Pienso que las ideas tienen consecuencias, o más bien,



son superestructuras determinadas por la materia de la historia?

–Reclamo con insistencia la necesidad de admitir una novena competencia educativa –la filosófica–, porque es la única que tiene sentido crítico. Necesitamos que la ciudadanía, la sociedad, desarrolle esta capacidad de juzgar las ideas, de no dejarse llevar por consignas, fanatismos o bobadas. En el fondo de los movimientos sociales está la inteligencia social, es decir, la que emerge de la interacción de inteligencias individuales. Los sistemas morales surgen de aquí. Los resultados pueden ser ascendentes o descendentes, ennoblecedores o canalleros. Las sociedades pueden tener colapsos éticos, cuando esta inteligencia social claudica. La filosofía debería encargarse de que esto no sucediera.

–Empezó ocupándose del ingenio y de la inteligencia. ¿Cree que el modelo de inteligencia lógico-analítica que prima actualmente en la sociedad y la educación es el más adecuado para alcanzar la felicidad?

–La inteligencia lógica es una de las especializaciones de la inteligencia. La función principal no es conocer, sino dirigir bien el comportamiento, aprovechando para ello la información, el razonamiento, pero también los sistemas de evaluación que proceden de los sentimientos. El conocimiento está al servicio de la acción, y no al revés. Por eso me parece que la ética es la obra cumbre de la inteligencia.

–¿En qué consiste exactamente eso de la «inteligencia creadora»?

–Crear es producir intencionadamente novedades eficaces. Los seres humanos inventamos irrealidades (conceptos, proyectos, metas, sistemas ideales) para comprender la realidad y organizar nuestra vida. No nos contentamos con lo que vemos, sino que construimos grandes sistemas. No nos basta la realidad, sino que nuestra tarea consiste en descubrir posibilidades nuevas en la realidad. Esto es crear.

–Si estamos tan bien, que no nos falta de nada en este Occidente del *tener* y no del *ser*, ¿por qué nos encontramos tan mal? ¿Es cierto, profesor, eso que dicen algunos *aguafiestas* que Occidente está agotado?

–El bienestar es una percepción diferencial entre lo que se espera y lo que se consigue. Nuestra cultura ha ampliado esas expectativas y por eso, aunque nuestro nivel de bienestar ha subido espectacularmente, nos sentimos insatisfechos. Eso es, por ejemplo, lo que sucede en la escuela. Nunca hemos tenido un sistema educativo mejor y, sin embargo, nos quejamos continuamente de él. Sucede lo mismo con las relaciones de pareja. Nunca se ha esperado tanto de ellas, y, sin embargo, hay un sentimiento generalizado de fracaso. Cuando estudié *La inteligencia fracasada* quise poner de manifiesto estas contradicciones. Una de las máximas demostraciones de inteligencia es valorar las cosas buenas que tenemos.

–Usted escribió un aclamado y reconocido libro sobre ética –*Ética para náufragos*–, ¿se puede fundamentar la ética, o tenemos que aceptar la provisionalidad?

–En ese libro y, sobre todo, en *La lucha por la dignidad* intenté mostrar que podemos fundar rigurosamente una ética universal. Lo que ocurre es que somos precipitados y perezosos, y queremos levantarnos con todas las ideas morales claras. Hemos trabajado durante milenios en establecer los criterios científicos, pero no hemos hecho lo mismo con los criterios éticos. La ética no es un saber eterno, transcendental, superior a la ciencia. Es el conjunto de las mejores soluciones que se le han ocurrido a la inteligencia humana para resolver los problemas que afectan a la felicidad personal y a la dignidad de la convivencia. Todas las sociedades han tenido que enfrentarse a los mismos problemas y han intentado solucionarlos mejor o peor. A partir de esa experiencia podemos ir justificando cuales son las mejores soluciones. La ética –como moral universal– es un conocimiento inductivo. En este momento hemos llegado a la conclusión de que la afirmación de la dignidad de todos los seres humanos es la mejor manera de construir una ética. Como he explicado, esa idea es una «ficción necesaria», idea complicada que no puedo justificar aquí.

–El lenguaje es una de sus pasiones. En sus libros hace estudios lingüísticos para esclarecer los

conceptos. Recuerdo una de sus obras, *La selva del lenguaje*. ¿Qué nos quiere decir con eso de *la selva del lenguaje*?

–La complejidad, la riqueza, la vitalidad del lenguaje. En efecto, siento pasión por el lenguaje. Creo que nuestra inteligencia es estructuralmente lingüística y nuestra convivencia también. Por eso me parece el núcleo duro de la educación.

–Usted escribió un libro fantástico en el que analizaba la voluntad. Afirmaba que se había perdido en los estudios de psicología el análisis de la voluntad. El caso es que la psicología se ha ocupado de la motivación y quizás ésta sea la base de la nueva pedagogía que se ha extendido por nuestro sistema de enseñanza. ¿Qué peligro engendra el haber olvidado la educación de la voluntad?

–Dirigir bien la propia conducta es la tarea principal de la inteligencia, por eso fue una equivocación separarla de la idea de voluntad. Y más torpe todavía fue eliminar esta idea y sustituirla por la de motivación. Como todos los conceptos psicológicos, la motivación es un concepto determinista, que no admite la libertad. La noción de voluntad va unida a la de libertad. Pero hay que tener cuidado porque el concepto abstracto de libertad es una trampa para osos. No es verdad que el hombre nazca libre. No es verdad que seamos libres. La inteligencia nos permite «liberarnos» de muchas cosas. Esa es otra historia más humilde pero más real.





–Y ya que hablamos de educación, ¿cree que fue necesaria la introducción de la «educación para la ciudadanía», cuando ya existía la ética y la filosofía, así como la historia? ¿No es esto reiterativo? ¿No piensa usted que quizás haya habido, si bien es necesaria la educación ética, un oportunismo de los políticos?

–A mí me hubiera gustado más que se ampliara el estudio de la ética, y que se convirtiera en una asignatura poderosa, iluminadora, clara y bien fundamentada. Todo el asunto de «la educación para la ciudadanía» ha sido disparatado. Por parte del Ministerio hubo improvisación, y por parte de la Conferencia Episcopal y de algunas asociaciones de padres una actitud absolutamente inaceptable.

–¿Educar en España es llorar? ¿Tiene algún remedio el sistema educativo español? ¿No sería mejor una enmienda a la totalidad?

–Naturalmente. Pero tenemos que dejar de refugiarnos en el círculo de las excusas. No tenemos que esperar a que otros nos saquen las castañas del fuego. Debemos comenzar por preguntarnos: ¿y yo qué puedo hacer por mejorarla? Hace un par de años inicié una «Movilización educativa» para explicar a la sociedad que «Para educar a un niño hace falta la tribu entera», y también una «Universidad de padres» para ayudarles en sus tareas educativas. El éxito que ha tenido (en la actualidad participan quince mil padres) me demuestra que se pueden hacer muchas cosas en educación.

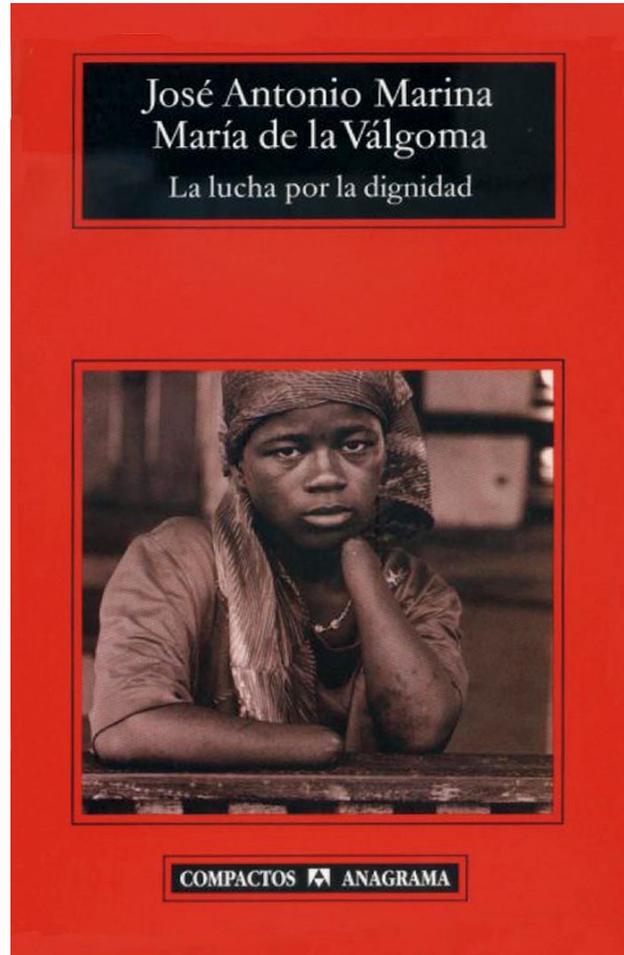
–¿No es, quizás, una farsa la educación en los derechos humanos, el medio ambiente, la ética ecológica, el respeto a las minorías, la lucha contra la violencia y la búsqueda de justicia y paz cuando la clase política, aliada al poder económico, participa en el caos y la injusticia de este mundo? ¿No es, quizás, esto, cinismo político?

–Los políticos no viven en otro mundo. En España hay una pasividad política y una falta de participación que es también culpable. Si fuéramos ciudadanos más críticos y más activos, los políticos actuarían mejor. Uno de los objetivos de Educación para la ciudadanía era, precisamente, animar a la participación política. No es bueno que nuestros mejores jóvenes piensen que su compromiso social ha de hacerse a través de ONGs, porque la política es un desastre. Sería importante que se dedicaran a la política para regenerarla.

–Ya que andamos hablando de políticos, ¿qué piensa de la salud de nuestras democracias?

–Lo que dije antes sobre la inteligencia social: o la cuidamos o puede encanallarse. Las democracias siempre han estado en riesgo.

–En su obra, *En busca de la dignidad humana*, defiende que ha habido un progreso ético político de

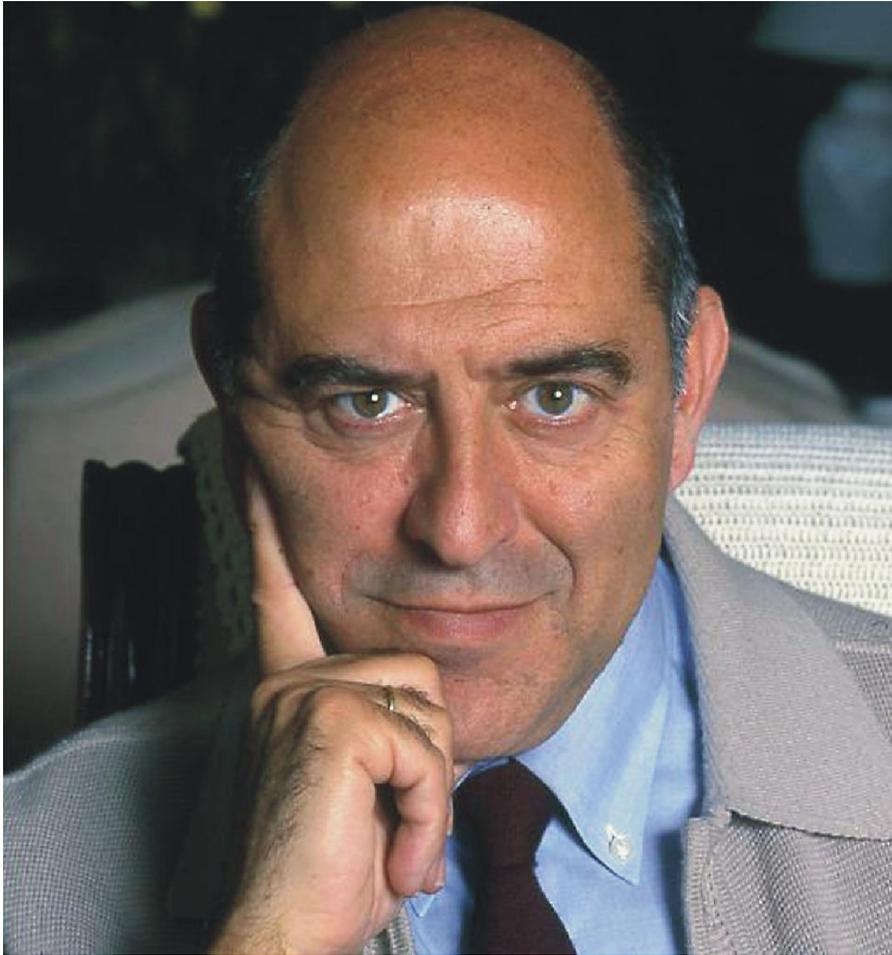


la humanidad, pero que el único argumento que tenemos para garantizarlo es el pragmático histórico. ¿Qué quiere decir con ello?

–Ya lo expliqué antes. La fuente de justificación de la ética es la experiencia de la humanidad. En el libro de texto de *Ética y ciudadanía*, para 4º de la ESO, expuse con detenimiento los nueve problemas básicos de las morales de todos los tiempos, y algunas de las soluciones que se habían dado. La fuente principal del conocimiento ético no son los sistemas filosóficos, sino las morales reales. Son ellas las que nos introducen en la complejidad de lo real.

–Usted ha hablado en su última obra sobre educación de autoridad y disciplina. ¿Qué entiende por ello? ¿Qué nos quiere decir con el gran proyecto ético de la humanidad? ¿Es una recuperación del proyecto ilustrado? ¿Sería esto la transmodernidad?

–Son preguntas demasiado complicadas para una entrevista. La autoridad es un concepto relacionado con la excelencia. Es aquel comportamiento –y aquellas instituciones también– que merecen respeto por la importancia, calidad, nobleza de su misión. Respecto al Gran Proyecto ético, me atreví a enunciar una ley del progreso ético de la humanidad: «Todas las sociedades, cuando eliminan la ignorancia, el miedo, el dogmatismo, y el odio al vecino se encaminan espontáneamente hacia un mo-



delo ético, que consiste en el reconocimiento de derechos individuales, la participación política, el rechazo de desigualdades no justificadas, la seguridad jurídica, y las políticas de ayuda». A eso vamos.

–También se ha ocupado usted de religión y ha escrito al menos dos obras sobre el tema. ¿Cómo ve la actitud de la iglesia ante el mundo actual? ¿No hay una vuelta al discurso oscurantista, como diría Paolo Flores D'Arcais?

–La jerarquía eclesiástica parece enrocada en un integrismo peligroso y poco evangélico.

–El sendero que se bifurca de la filosofía española ha ido sembrando a lo largo de su largo e incierto recorrido verdaderos pensadores sin sistema ni *corpus* pero de honda sabiduría –el cordobés romano Séneca, el andalusí de la «doble verdad» Averroes, el lacónico e influyente existencialista Gracián, el metafísico más moderno de los escolásticos Francisco Suárez, el *donquijotesco* Don Miguel de Unamuno y el *pater* Ortega y Gasset–. ¿Comparten algo común estos filósofos? ¿O quizá sólo comparten el fortuito hecho de haber morado en esta tierra donde «floreció en el siglo de oro la llaneza, en este de yerro la malicia»? ¿Cuál es el temperamento de esta tierra de cenizas quijotescas, de este

tabernáculo donde se postró el Islam, la Cábala y la noche oscura de San Juan?

–No me interesa mucho esa filosofía. Me eduqué en la fenomenología alemana y después he pasado por muchos territorios: la ciencia, la lingüística, la neurología, la psicología, la teología...

–¿Por qué hasta hace relativamente poco tiempo los pensadores han excluido de sus reflexiones el componente emocional del hombre –tan determinante en nuestras vidas, para bien y para mal– y ahora muchos autores basan sus discursos en conceptos como «inteligencia emocional», «sede de las pasiones», «empatía», «sistemas pulsionales», «laberinto sentimental», etc.?

–Eso ha sido una moda impuesta por reacción. No hay una inteligencia emocional, al lado de las otras inteligencias.

–Uno de sus últimos libros es *Palabras de amor*. Un cua-

aderno de bitácora epistolar donde se anotan las emociones más intensas y desgarradoras que nos hacen gozar y sufrir el amor. Pero, ¿realmente puede llegar a *comprenderse científicamente* el amor o está usted de acuerdo con aquello que dijo Carlos Edmundo de Ory: «la física nuclear no me sirve para comprender por qué lloro por amor»?

–El amor, como todos los sentimientos, tiene su propio dinamismo que se puede describir. En ese libro distingo dos niveles distintos: la experiencia del enamoramiento, que es universal, y el problema de la continuación de la vida amorosa, que también es universal, pero difícil de resolver.

–Y por último, profesor, desde esta encrucijada en la que nos encontramos, desde estos naufragios donde el único dios verdadero es don dinero, ¿hay lugar para la esperanza?

–Los recursos del ser humano son fantásticos. Pero la única salvación posible es la ética. Es la gran tarea de la filosofía. Es la gran obra de la inteligencia. Y siempre está en peligro de entrar en quiebra.

–Muchas gracias. ¿Algún comentario más?...

–Que mantengáis la utopía educativa.

Villafranca – Madrid, Marzo 2010. •

Del fin de la historia al choque de civilizaciones. La teoría de las máscaras

Por **María José Piñero del Viejo**
Profesora de Historia

«El problema de nuestra educación es que no nos han enseñado a valorar las diferencias como una fuente de riquezas sino a percibir las como una fuente de peligro» (**Umberto Eco**).

«... Los pensadores más profundos del siglo XX han atacado directamente esta idea de que la historia es un proceso coherente e inteligible... En Occidente hemos llegado a ser totalmente pesimistas en lo que se refiere a la posibilidad del progreso global. Este profundo pesimismo no es accidental sino que surgió de los acontecimientos políticos verdaderamente terribles del siglo XX: dos devastadoras guerras mundiales, el ascenso de las ideologías totalitarias... Y sin embargo, han terminado llegando buenas noticias. El desarrollo más notable del último cuarto del siglo XX ha sido la revelación de la enorme debilidad interna de las dictaduras que parecían más sólidas, fueran de derecha militar autoritaria, fueran de izquierda comunista-totalitaria. Desde Hispanoamérica a Europa Oriental, desde la Unión Soviética a Oriente Medio y Asia, muchos gobiernos autoritarios han caído en las últimas dos décadas. Y, aunque no todos han dado el paso a democracias liberales estables, la democracia liberal es, hoy por hoy, la única aspiración política coherente para las diversas regiones y culturas del globo. Además, los principios económicos liberales – «el libre mercado» – se han extendido, y han conseguido producir niveles de prosperidad material sin precedentes, tanto en los países industrialmente desarrollados como en países que, al terminar la Segunda Guerra Mundial, formaban parte del Tercer Mundo empobrecido» **FUKUYAMA, F. «The End of the History and the last Man», P. 13**

«El espejismo de armonía producido al final de la guerra fría pronto se disipó con la multiplicación de los conflictos étnicos y la limpieza étnica... la aparición de nuevos modelos de alianza y conflicto entre Estados... la intensificación del fundamentalismo religioso... la incapacidad de la ONU y EEUU para acabar con sangrientos conflictos locales, y el carácter cada vez más reafirmativo de una China en alza. En los cinco años que siguieron a la caída del muro de Berlín, la palabra «genocidio» se escuchó mucho más a menudo que en cinco años cualesquiera de la guerra fría. Resulta claro que el paradigma de un solo mundo armonioso está demasiado alejado de la realidad para ser una guía útil en el mundo de la posguerra fría» **SAMUEL, S. P. HUNTINGTON, «El Choque de civilizaciones», pp.33-34**

El fin de la Guerra Fría dio por terminado un largo período de lucha ideológica entre las grandes potencias del siglo XX, una lucha de carácter global que se transformó en el centro de gravedad de las relaciones internacionales. El contexto político amigo/enemigo estuvo basado en dos cosmovisiones políticas, sociales y económicas diferentes; una, elaborada por el autodenominado mundo libre de Occidente, y la otra, por el modelo soviético y su esfera de influencia sobre países satélites de Europa Oriental. Las estrategias de dominación dentro del sistema internacional a través del ejercicio de influencias y manipulación de conflictos locales o regionales fueron actividades comunes de la política internacional. Ellas fueron delineadas y conducidas de acuerdo a los intereses globales de las grandes potencias.

Una vez quebrado el esquema expuesto, el sistema comunista se desplomó como modelo político viable a partir de 1989. Casi repentinamente, en diferentes regiones del globo, se liberaron fuerzas políticas centrífugas desestabilizadoras, opuestas al nuevo orden global recientemente establecido. En consecuencia, EEUU se convirtió en el líder mundial de la civilización occidental triunfante y administrador así del poder global, pero en un entorno internacional ambiguo, difícil de comprender, más complejo y más vulnerable. En aquel contexto mundial en proceso de recomposición no era fácil visualizar (el cual es unipolar desde el punto de vista político y militar y multipolar desde el punto de vista económico) a un claro enemigo como referencia al interés nacional norteamericano. La dificultad radicaba y radica aún hoy tanto en la determinación exacta del grado de importancia de los intereses nacionales en riesgo, como el lugar geoestratégico que estos ocupan en el globo.

Fue en aquel contexto internacional de incertidumbre, ya en el año 1993 cuando se publican dos obras que serán objeto de una gran polémica historiográfica y que reflejan perfectamente los dos paradigmas que tomarán lugar en el campo intelectual de la política norteamericana en la década de los 90; el primero de ellos será un ensayo escrito por Francis Fukuyama en 1992 en el que afirma que el Liberalismo económico y político, la «idea» de Occidente, se ha impuesto en el mundo. Esto se evidencia en el colapso y agotamiento de ideologías alternativas. Así, lo que estaríamos presenciando es el

término de la evolución ideológica en sí, y, por tanto, el fin de la historia en términos hegelianos. Si bien la victoria del liberalismo por ahora sólo se ha alcanzado en el ámbito de la conciencia, su futura concreción en el mundo material sería inevitable y ello daría lugar a un período de paz y estabilidad donde los choques y enfrentamientos ideológicos llegarían a su fin.

Un segundo artículo (luego convertido en libro en 1997) fue el de Samuel Huntington titulado «*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*». Huntington, politólogo y profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Harvard, miembro del Consejo de Seguridad de la Casa Blanca y director del Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos perteneciente también a la Universidad de Harvard afirmaba, al contrario, que Fukuyama, que el proceso de homogeneización cultural, política y económica que comenzaba a vislumbrarse por aquel entonces generaría importantes choques y conflictos culturales.

Ahora bien, a pesar de las diferencias existentes entre las interpretaciones de estos dos autores, Fukuyama y Huntington intentan naturalizar, justificar y aplaudir el sistema neoliberal que domina el mundo globalizado, en un momento en que dichas tesis económicas han triunfado. Fukuyama y Huntington representan dos puntos estelares dentro de la ideología neoliberal para difundir su ideario e introducirlo en las prácticas políticas de los gobiernos. Dentro de esta calculada estrategia, los «think tanks» y las fundaciones benéficas norteamericanas han jugado un papel principal.

Los laboratorios de ideas de tendencia neoliberal son centros de investigación que analizan y elaboran propuestas de actuación sobre los diversos ámbitos de la vida política, económica y social, teniendo como principal objetivo la influencia de su ideario en la política interior y exterior de este país. Estos laboratorios de ideas neoliberales y neoconservadoras son financiados por fundaciones benéficas de carácter privado que están relacionadas con los más importantes grupos industriales y financieros. El gran capital y sus intereses son los que crean, desarrollan y popularizan las tesis de autores como Fukuyama y Huntington. El poder de estas fundaciones privadas no se debe subestimar, ya que no sólo se dedican a financiar laboratorios de ideas, sino que también extienden su influencia hasta el mundo universitario, el mundo editorial y el de los medios de comunicación de masas. Su capital se utiliza para fines muy diversos, como la subvención de revistas y libros, la promoción de determinado tipo de debates o la creación de plazas de profesores, cátedras y centros de investigación dentro del ámbito universitario.

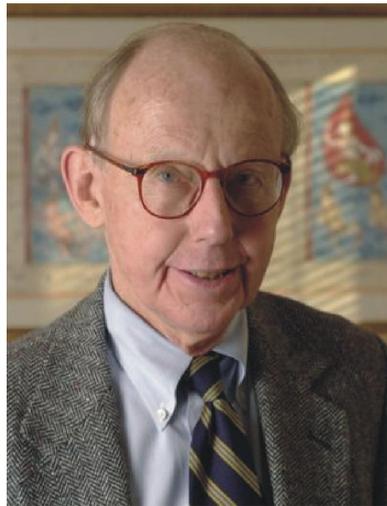
Dos de las fundaciones privadas más relevantes

son la *E. A. Morris Foundation* (tabacalera) y la *John M. Olin*. El capital de la *John M. Olin Foundation* surgió originariamente de una importante empresa de municiones y armas ligeras que, posteriormente, debido a una fusión, se convirtió en la *Olin-Mathieson Chemical Company*, una de las principales empresas químicas norteamericanas. La Fundación Olin nos interesa especialmente porque sus recursos económicos fueron los principales responsables de la difusión mundial de las tesis de Fukuyama y Huntington. Las ramificaciones de esta fundación privada son extensas. Su capital se destina a un amplio abanico de actividades. Entre sus principales beneficiarios figuran algunas de las universidades más prestigiosas de los EUA, como Harvard, Chicago, Yale y Stanford; algunas de las revistas que juegan un papel más importante en la defensa del sistema, como *The National Interest* o *Foreign Affairs*, donde aparecieron, respectivamente, los artículos de Fukuyama y Huntington. También cabe destacar, teniendo en cuenta las claras relaciones establecidas entre el gran capital y las empresas armamentísticas, sus aportaciones en la investigación de temas de estrategia militar y seguridad nacional.

La Fundación Olin subvenciona programas de investigación y enseñanza sobre temas militares en la Academia de la Fuerza Aérea de Colorado o en la Academia militar de West Point, en el *Center for Strategie and Intenational Studies* o en el *United States Global Strategy Council*, y, evidentemente, también está detrás del Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos de Harvard que, hasta enero del 2000, fue dirigido por Huntington.

La Fundación Olin utilizó una estrategia muy parecida para promocionar las tesis, primero de Fukuyama, y luego de Huntington. En 1988, Allan Bloom, que dirigía el centro Olin de Chicago, invitó a Fukuyama a exponer sus ideas. De esta conferencia surgió, en 1989, su famoso artículo, antes citado, sobre el fin de la historia, que fue publicado en *The National Interest*, la revista de la fundación. En un número posterior de la revista, para intentar crear la sensación de debate, aparecieron críticas de Allan Bloom, Irving Kristol y Huntington a las tesis de Fukuyama. Entonces se convocó a la prensa y así se allanó el camino para la publicación del libro que habría de convertir a Fukuyama en una figura reconocida a escala mundial, y más allá del ámbito estrictamente académico.

Ahora bien, tras la Guerra del Golfo, el conflicto de la ex-Yugoslavia y los atentados de las Torres Gemelas el 11 de septiembre del 2001, parece ser que la tesis de Fukuyama fue definitivamente enterrada y se desempolvó, por el contrario, la tesis Huntington y su idea de



Samuel P. Huntington



choque de civilizaciones. Parece ser que este planteamiento se adecuaba bien en un contexto internacional en el que Occidente parecía haber sido dañado en sus mismas entrañas por un monstruo de una ferocidad inigualable y cuyo nombre no era otro que el Islam. Los medios de comunicación y los gobiernos europeo-occidentales construyeron un discurso simple pero eficaz, un discurso que hacía presagiar la caída de la civilización occidental ante el gigante islámico. Ahora bien, cabría preguntarse si es cierta la tesis de este autor y si responde a la realidad de lo que está sucediendo. ¿Estamos ante choques entre civilizaciones distintas o habría que añadir otros elementos? ¿Por qué se han recuperado los planteamientos del profesor de la Universidad de Harvard? ¿Responden a alguna intencionalidad? Para responder a estas cuestiones sería necesario hacer un recorrido por el contenido de su obra y posteriormente reflexionar sobre la misma.

En el artículo publicado por Huntington se desarrolla una genérica construcción acerca de los movimientos estratégicos que parecían que iba a realizar las distintas culturas en aquel nuevo orden internacional de la posguerra fría y además presenta un nuevo eje sobre el que se supone que vertebrarían las relaciones internacionales a partir de ese momento, que en este caso sería la cultura. El libro está dividido en cuatro grandes apartados.

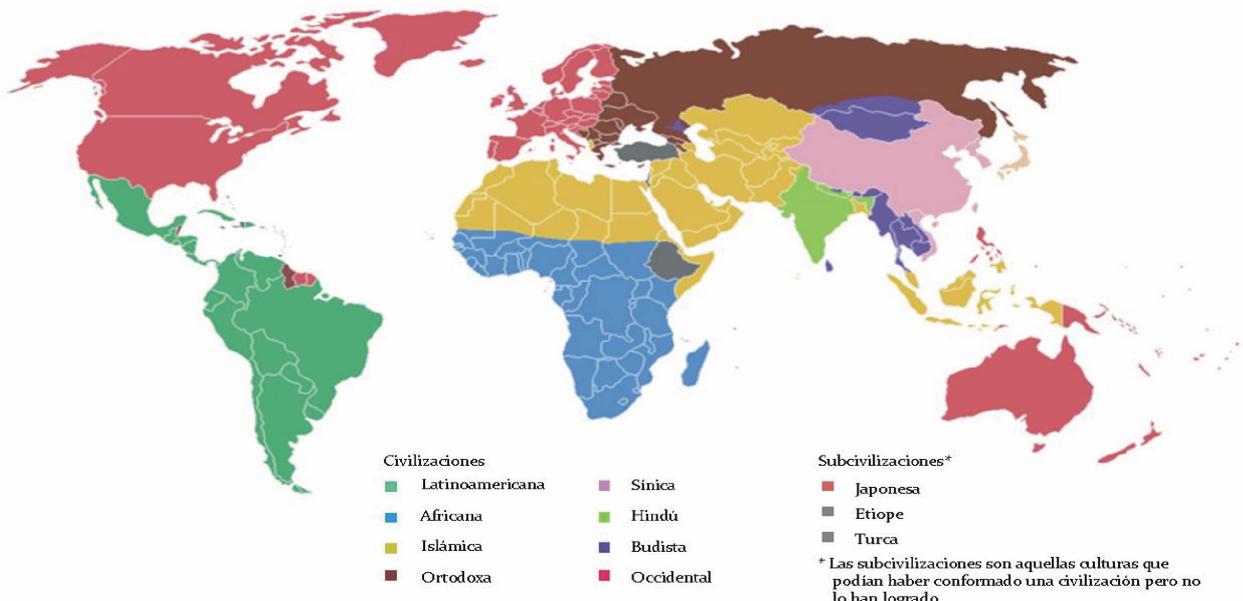
En la primera parte del libro, y a lo largo de sus tres primeros capítulos, Huntington indica que el mundo de la posguerra fría se caracteriza por ser multipolar y multicivilizacional. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de civilizaciones. El hecho de que Occidente es y siga siendo en los años venideros la civilización más poderosa, no evita que, sin embargo, su poder esté declinando con respecto a otras civilizaciones. Según este autor estadounidense, la historia humana no es más que la sucesión de distintas civilizaciones que son las que, en última instancia proporcionan a los pueblos sus identificaciones más amplias. Los prin-

cipales problemas pueden venir dados de que actualmente las civilizaciones no occidentales ven como occidental lo que Occidente ve como universal.

Las características propias de la sociedad occidental, durante los cientos de años que precedieron a su modernización, son las siguientes: el legado clásico (la filosofía y el racionalismo griego, el derecho romano, el latín y el cristianismo), las lenguas europeas (pluralidad de lenguas agrupadas en románicas y germánicas), la separación de la autoridad espiritual y temporal, el imperio de la ley, los cuerpos representativos y el individualismo.

La expansión de Occidente, según Huntington, ha promovido tanto la modernización como la occidentalización de las sociedades no occidentales. Los líderes políticos e intelectuales de dichas sociedades han reaccionado al impacto de Occidente de una de estas tres maneras: rechazando tanto la modernización como la occidentalización; aceptando ambas; aceptando la primera y rechazando la segunda.

La segunda parte del libro lleva por título «El cambiante equilibrio de las civilizaciones» y en ella se considera que en las primeras décadas del siglo XXI Occidente seguirá constituyendo la civilización más poderosa. Para Huntington el control de los recursos por parte de Occidente ya alcanzó su punto culminante en los primeros años del siglo XX, y desde entonces ha ido disminuyendo de forma irregular pero significativa. El aislacionismo cultural por parte de sociedades no occidentales ha dado acceso al poder a movimientos políticos anti-occidentales, donde el renacimiento de religiones no occidentales resulta la manifestación más intensa de anti-occidentalismo de tales sociedades. Uno de los ejemplos más claros de todo ello sería el resurgimiento del integrista islámico. Según nuestro autor, ya en 1993 afirmaba que, en las décadas venideras, tanto el crecimiento económico asiático como el resurgimiento islámico, tendrían efectos desestabilizadores en el orden internacional.



La tercera parte de la obra citada lleva por título «El orden emergente de las civilizaciones». En ella se considera que, afectada por la modernización, la política global se está reconstruyendo con criterios culturales. Los países y pueblos con culturas semejantes se están uniendo mientras que aquellos con culturas diferentes se están separando. Los alineamientos vendrán definidos por la cultura y la civilización a la que se pertenece, quedando relegado el alineamiento ideológico. Las fronteras políticas se reharían, según Huntington, para que coincidiese con las culturales. Las colectividades culturales estarían reemplazando a los bloques de la Guerra Fría, y las líneas divisorias entre civilizaciones se estarían convirtiendo en las líneas centrales del conflicto en la política global. En la emergente política global las dos superpotencias de la Guerra Fría estarían siendo sustituidas por los denominados Estados Centrales de las grandes civilizaciones y los Estados tenderían a distribuirse en círculos concéntricos en torno al Estado o Estados Centrales, traduciendo de ese modo su grado de identificación con dicho bloque y su integración con él. Carente de un Estado central reconocido, el Islam estaría, por el momento, intensificando su conciencia común.

La cuarta y última parte del libro de Huntington lleva por título «Choque de Civilizaciones». En ella, el escritor considera que, aunque las relaciones entre grupos de diferentes civilizaciones no sean estrechas y a menudo sean antagónicas, algunas relaciones entre civilizaciones son más propensas a los conflictos que otras. En el plano local, las líneas divisorias más violentas son las que separan al Islam de sus vecinos ortodoxos, hinduistas, africanos y cristiano-occidentales. En el plano universal, la división dominante es entre Occidente y el resto del mundo, y los conflictos más intensos tienen lugar entre sociedades musulmanas y asiáticas, por una parte, y Occidente, por otra.

Siguiendo a Huntington los conflictos civilizatorios adoptarían dos formas: *conflictos de línea de fractura*, producidos entre Estados vecinos pertenecientes a civilizaciones diferentes, o entre grupos de diferentes civilizaciones dentro de un Estado, y entre grupos que están intentando crear nuevos Estados a partir de las ruinas de otros. Este tipo de conflictos predomina entre musulmanes y no musulmanes. El segundo tipo de conflictos vendría marcado por los *conflictos entre Estados Centrales*, producidos en el plano mundial, entre los grandes Estados de diferentes civilizaciones.

En relación a los conflictos de línea de fractura habría que afirmar que se caracterizarían porque son conflictos prolongados, afectan a cuestiones fundamentales de poder e identidad de grupo, son difíciles de resolver mediante negociaciones y compromisos, y cuando se alcanzan acuerdos, habitualmente incumplidos, no son suscritos por todas las fracciones de los dos bandos, son intermitentes, producen altas cifras de muertos y refugiados y se extienden e implican a otros contendientes.

Hasta aquí la tesis y los argumentos expuestos por el escritor norteamericano. Ahora bien, un análisis cuidado-

so de los mismos nos ayudará a entender las debilidades de la tesis del choque de civilizaciones y, de paso, ayudarnos a entender mejor el nuevo orden internacional.

Debemos empezar analizando el **concepto mismo de Civilización** que utiliza profusamente el autor para argumentar sus tesis. Dicho concepto tiene poca solvencia tanto en la definición como en su clasificación. Para Huntington, el concepto de civilización sería una confusa amalgama de cultura, lengua, historia y religión, dejando a los gobiernos poca capacidad de actuación en política exterior. La clasificación que hace de las civilizaciones en ocho es arbitraria y no se sostiene ni desde el punto de vista antropológico ni desde el punto de vista histórico. Estas pretendidas civilizaciones no existen puesto que más allá de esa unidad que pretende transmitir el autor se pueden vislumbrar verdaderas fisuras. Por ejemplo ¿Cómo explicaría Huntington los enfrentamientos entre Francia y Reino Unido o entre Alemania y Francia dentro de la Civilización occidental? O ¿Cómo respondería a los enfrentamientos entre turcos e iraníes o chiitas y sunnitas dentro de la civilización islámica? ¿Cómo explica nuestro autor las infinitas subdivisiones en el continente africano?

Huntington, en su obra, se encarga de reflexionar sobre la idea de que los principales conflictos mundiales se realizan entre distintas civilizaciones y su causa principal son las diferencias culturales. Ahora bien, debemos reflexionar sobre la veracidad de esta afirmación. Podemos empezar preguntándonos por el conflicto de la Ex Yugoslavia ¿Se trata de un conflicto entre distintos credos religiosos o se ha tratado de presentar de este modo? La respuesta es clara. No se asistió al choque de grupos pertenecientes a diferentes civilizaciones. Los musulmanes eran, en su gran mayoría, serbios o croatas, de origen, que hablan serbo-croata y se «distinguen» porque fueron islamizados por el imperio otomano, cuando esta región hizo parte de esta entidad. A comienzos de la década de los sesenta, el entonces líder indiscutido de Yugoslavia, Broz Tito, deseoso de mostrar el perfil tercermundista de su país, en momentos en que se convocaba la creación del movimiento de los No Alineados, los elevó al rango de «grupo cultural», diferenciándolos del resto de la población. Es más, de acuerdo con el último censo realizado en 1989, antes de la desintegración del país, el 66% de los bosnios musulmanes se declaraba ateo y partidario de un Estado laico. Los otros dos grupos, los serbios y los croatas, son eslavos y pertenecen a la cultura occidental.

La Guerra en Yugoslavia no fue un conflicto entre civilizaciones sino que fue el resultado lógico de las actividades de las élites políticas regionales que avivaron banderas nacionalistas en momentos en que se desvaneció el síndrome de la amenaza externa y cuando el descrédito y la posterior pérdida de los ideales comunistas crearon un vacío de representación política en la conciencia colectiva.

El surgimiento de este conflicto no fue producto de un fatalismo al cual Yugoslavia tuviera que estar conde-

nada por la diversidad étnica y cultural de los pueblos que la habitaban. En realidad, fue el resultado de la miopía e irresponsabilidad de los líderes, quienes optaron por la cultura política nacionalista.

Para croatas y eslovenos el problema principal radicaba en que no querían seguir transfiriendo sus recursos a las regiones más pobres y deseaban canalizarlos para acrecentar e incentivar su participación en los circuitos económicos europeos. Para las autoridades serbias, el problema se planteaba a través de la Constitución de la Gran Serbia, que debía reunir a todos los serbios. Los bosnios insistieron en desligarse del Estado federado por cuanto estaban condenados a quedar irremediablemente insertos en un Estado de indiscutido predominio Serbio.

En la agitación de estas tensiones participaron además otros actores. Las Iglesias, en su vertiente ortodoxa y católica. No sólo el Vaticano estimuló y apoyó la independencia de los croatas. Por último, los medios de comunicación comenzaron a agitar propagandas que difundían una mala imagen del otro y destacaban los aspectos negativos de las otras repúblicas.

Este ejemplo, en particular, nos demuestra que la guerra en Yugoslavia fue un conflicto espacialmente ubicado en las líneas divisorias de dos grandes civilizaciones, pero no fue una guerra entre civilizaciones.

El otro ejemplo que corrientemente se cita es el Cáucaso, región donde se han producido numerosos conflictos en la postguerra fría, siendo el más importante el que enfrentó a la ortodoxa Rusia contra la musulmana Chechenia. En principio, aquí nuevamente tendríamos el caso de un conflicto en la línea fronteriza entre dos civilizaciones: la occidental y la musulmana. Pero la cruenta guerra que devastó la minúscula república caucásica rusa no fue un choque de civilización, ni de religiones. El centro del asunto radicó en la nueva geopolítica del petróleo. Chechenia tiene una importante refinería de crudo y por su territorio cruza un oleoducto que transporta el petróleo del Mar Caspio hacia el Mar Negro y Rusia. Los líderes chechenos, conscientes de la importancia estratégica de la república, propusieron la independencia de la república, pues estaban convencidos que la riqueza que les depararía el petróleo, le garantizaría la necesaria solvencia económica. Motivos similares impulsaron al gobierno ruso a ejercer su control sobre la república. El descubrimiento de grandes yacimientos de petróleo en Azerbaiján, en el Mar Caspio y en varias repúblicas de Asia Central plantearon con urgencia el tema del transporte del combustible en dirección al mercado mundial. Dada la posición geográfica de estos ya-

cimientos, las posibilidades eran: crear oleoductos a través de Irán, eventualidad que fue inmediatamente rechazada por el embargo que EEUU tiene sobre ese país; utilizar el territorio de Turquía para sacar el producto hacia el Mediterráneo, o canalizarlo a través de Rusia. Moscú quería a toda costa ser la zona de tránsito porque eso le daría dividendos económicos y además mantendría la hegemonía rusa en ese inmenso territorio. La república de Chechenia era el obstáculo que enfrentaba Moscú para hacer realidad sus deseos.

Del mismo modo ha sido considerado el enfrentamiento palestino-israelí. Cualquier examen serio de la realidad contemporánea en Palestina/Israel en general y de la más reciente guerra israelí contra Gaza en particular, es meramente imposible sin situarlo en su apropiado contexto: el Colonialismo. El discurso israelí sobre el Islam se predica sobre una serie de asunciones que no



se pueden sostener ni siquiera tras un mínimo escrutinio del análisis de la ciencia social. El enfrentamiento palestino-israelí es una lucha por el control de la tierra y de los recursos hídricos y nada tiene que ver con las creencias religiosas. Desde un principio, Israel ha logrado mantener esa posición de fuerza gracias a la ayuda de EEUU. Ya en la década de los 50, en un momento en el que las reservas de petróleo de Oriente Medio empezaban a «florecer», a Estados Unidos le interesa establecer «una cabeza de puente occidental» en la región estratégica que más tarde se relanzaría, obedeciendo a los imperativos de la Guerra Fría. Habría que preguntarse por qué, si estamos ante un choque de civilizaciones, los demás Estados islámicos de Oriente Medio no han apoyado la causa palestina y permanecen pasivos ante los ataques israelíes hacia los palestinos. En este caso influyen en mayor grado los intereses económicos y estratégicos en la zona que la supuesta unidad cultural.

Los atentados del 11 de septiembre del 2001 proveyeron al discurso israelí sobre el *choque de civilizaciones*

de calidad seductora. Uno de los mayores resultados de esta transformación es un cambio en la posición oficial europea en relación al tema de Palestina/Israel en los últimos años. La posición actual gravita más cerca del marco EE UU-Israel de una guerra contra el terror, un 'choque de civilizaciones', con una preocupación entre líneas por el auge del Islam. La verdad es que es difícil identificar hoy sustanciales diferencias entre la posición estadounidense-israelí y la de los europeos en todo lo que concierne a la cuestión palestina. Los gobiernos europeos, por ejemplo, apoyaron (y apoyan) el terrible asedio a Gaza; justificaron, aunque sólo fuera indirectamente, la última guerra israelí contra Gaza o aceptaron la conceptualización estadounidense-israelí de que el problema fundamental en Gaza no es el encarcelamiento masivo de un pueblo, sino el «contrabando de armas.»

Pero hay algo mucho más preocupante que se deja entrever en la obra del analista estadounidense y es la equiparación entre *Integrismo islámico – Islam - países subdesarrollados*, una equiparación bastante peligrosa. No debemos olvidar que no todo el Islam es violento y que el terrorismo lo ejerce un sector radicalizado, minoritario que nada tiene que ver con el resto de la población islámica. La estrategia consiste en demonizar al mundo islámico (y de paso el mundo asiático, con China como Estado Central) con objetivos estratégicos claros, el control de los recursos naturales (petróleo y gas) por parte de EEUU. De hecho, Huntington parece advertir que el control de Occidente sobre la mayoría de recursos importantes habría llegado a su punto culminante a principios del siglo XX, mientras que a partir de entonces su poder habría empezado a declinar.

Ante este estado de decadencia, el consejo de Huntington a Occidente es el de rearmarse ante los nuevos enemigos, que él mismo va tejiendo y caracterizando. Algunas de sus afirmaciones sobre la civilización islámica parecen bastante preocupantes: afirma que el mundo musulmán se define por un plus de violencia y belicosidad que obedece a una serie de causas que explicarían por qué los musulmanes estarían implicados en mucha más violencia intergrupal que los individuos de otras civilizaciones y por qué los Estados de la civilización árabe serían mucho más propensos a recurrir a la violencia en las crisis internacionales. Entre las causas que explican dicha violencia habría que afirmar, en primer lugar, el Islam habría sido, desde sus orígenes, una religión glorificadora de la espada y exaltadora de las virtudes castrenses. En segundo lugar, debido a la expansión del Islam, los musulmanes habrían entrado en contacto directo con muchos pueblos diferentes y esta situación generaría una fuente constante de disputas. Además, considera que el Islam, más que el Cristianismo, es «una fe absolutista» porque une de forma más intensa los ámbitos religioso y político.

Además de estas constantes inherentes al Islam, habría tres factores más, en este caso circunstanciales, que

podrían contribuir a explicar su propensión a la violencia y al conflicto en la actualidad. Uno de estos factores, al cual, significativamente, no le da demasiada importancia (y resulta fundamental a la hora de explicar el origen del posicionamiento de los países subdesarrollados, muchos islámicos, hacia Occidente), sería el resentimiento que experimentaría el mundo musulmán debido a los efectos sufridos por el imperialismo occidental.

Un segundo factor, mucho más relevante, sería la ausencia de uno o más Estados centrales en la civilización islámica. Los Estados aspirantes a ser líderes dentro del mundo musulmán, como Arabia Saudita, Irán, Paquistán, Turquía y, potencialmente, Indonesia, rivalizan para ejercer una influencia predominante, pero ninguno de ellos goza de una posición de fuerza suficiente que le permita actuar de intermediario en los conflictos internos del Islam o actuar con autoridad, en nombre del mundo islámico, en caso de conflicto entre musulmanes y no musulmanes. Finalmente, el último factor sería la explosión demográfica producida en las sociedades musulmanas y la existencia de un gran contingente de jóvenes varones, de entre quince y treinta años, a menudo en el paro, que constituyen «una fuente natural de inestabilidad y violencia, tanto dentro del Islam, como contra no musulmanes.

Este factor por sí solo, según Huntington, explicaría buena parte de la violencia musulmana de los años ochenta y noventa. Y considera que el envejecimiento de esta generación, alrededor de la tercera década del siglo XXI, podría comportar una importante reducción de «las propensiones musulmanas a la violencia.» Como se puede comprobar, los análisis de Huntington sobre la civilización islámica son realmente maniqueos y pueden ser peligrosos si se convierten en el eje de actuación de los gobiernos y en el discurso de los medios de comunicación.

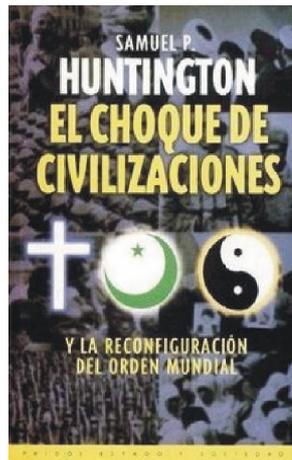
Es importante resaltar que detrás de la oposición que Huntington marca entre la civilización occidental y las demás civilizaciones (fundamentalmente, la islámica) lo que se encuentra de hecho es la distancia que separa los países ricos de los países pobres. A Huntington le interesa magnificar la importancia de la parte cultural porque pretende dejar de lado esas graves diferencias económicas de ambas zonas del planeta. Con su «choque de civilizaciones», Huntington corre una tupida cortina de humo sobre los graves problemas de nuestro mundo y que tienen como principales causas las terribles desigualdades económicas existentes. El objetivo del analista estadounidense es que Occidente, concretamente EEUU, como líder del bloque, sigue siendo la potencia hegemónica.

La construcción teórica de Huntington le lleva a proponer una estrategia clara, utilizada por el equipo de gobierno estadounidense hasta el año 2008. Si el enemigo es inevitable, y además es tan peligroso, Occidente sólo puede reaccionar de una forma, si aún tiene sentido común. Debe seguir aumentando sus presupuestos milita-

res; en caso contrario, perderá la capacidad de dominio de la que goza en la actualidad.

Pero Huntington no sólo recurre al consejo militarista, sino que también hace referencia a la necesidad y a la urgencia de defender los valores, las instituciones y el estilo de vida occidentales. Para contrarrestar el aumento de poder de las civilizaciones no occidentales, Occidente debe rearmarse militarmente pero también culturalmente y ello exige eliminar enemigos internos que él establece en dos grupos de población: los inmigrantes que no quieren integrarse y los que él denomina «multiculturalistas».

Después del 11 de septiembre, las tesis de Huntington devienen especialmente peligrosas porque se ha insinuado que al menos uno de los nuevos enemigos de la civilización Occidental pronosticados por este autor se habría materializado de la forma más impresionante que alguien hubiera podido imaginar. Efectivamente, hay quien ha querido interpretar los acontecimientos del 11



de septiembre como un choque entre la civilización occidental y la civilización islámica, potenciándose de esta manera la desconfianza que ya mucho antes se había ido creando, por diferentes medios, con relación a todo lo que proviniese del mundo islámico, una desconfianza claramente subrayada en las ideas de Huntington. Huntington compara la importancia de lo que llama el «Resurgimiento islámico» con la Revolución francesa, la Revolución americana o la Revolución rusa. Insiste en la transcendencia de la explosión demográfica acontecida en el mundo árabe combinada con el orgullo renovado que estaría experimentando esta civilización respecto a sus propios valores, instituciones y cultura.

Estas tesis, emitidas por un analista en medios de comunicación de gran repercusión y asumidas por gabinetes de gobierno como el estadounidense han resultado muy perjudiciales para la convivencia mundial. La dependencia energética de los EEUU respecto a las reservas petroleras del Medio Oriente, los atentados terroristas del 11 de septiembre y la agresiva política exterior de W. George Bush han generado una situación que no sólo ha provocado una división que ha puesto en crisis el derecho internacional y los organismos que regulan la convivencia mundial. La Guerra de Irak se ha convertido en una de las respuestas más absurdas y estériles de nuestro tiempo. Esta política estadounidense ha venido a destruir los frágiles equilibrios políticos del Medio Oriente, a poner en crisis a la organización de Naciones Unidas y a destruir los mecanismos multilaterales que, con tanto esfuerzo, se fueron tejiendo a lo largo de décadas. El

espionaje irrestricto llevado a cabo por el gobierno de W. Bush, las detenciones arbitrarias, las prisiones clandestinas, la aceptación de la tortura, la agudización del racismo y la intolerancia religiosa son fenómenos que constituyen un grave proceso regresivo, que vulneran el Estado de Derecho y limitan el respeto a las libertades fundamentales en todo el mundo. La preservación de los valores democráticos no se puede mantener mediante la acción unilateral. Cada cultura y cada nación tienen el derecho soberano a preservar su propia identidad y la interculturalidad no es simplemente una moda sino un reto para el mundo occidental, que debe redefinir políticas que permitan integrar a otras culturas. Porque no debemos olvidar que son los Estados y los gobiernos los que chocan entre sí por motivos económicos y culturales y que la cultura, por definición, es pacífica.

La cultura es el espíritu de uno o más pueblos, es el estilo y la idea, la creencia: en Turquía es la voluta de humo de narguile que un artista reproduce en la arcada de un templo, un jarrón o una túnica. En China es el sombrero cónico que luego da su forma a las techumbres de las casas y los templos.

La cultura no declara guerras, no incita, no divide, sino que se derrama y se infiltra.

Es importante señalar que la popularización de la expresión «choque de civilizaciones» comenzó el día en que unos terroristas musulmanes derribaron las Torres Gemelas de Nueva York. Fue entonces cuando empezó a hablarse de la amenaza del Islam (como si las religiones tuviesen vida propia y como si todos los creyentes islámicos se lanzaran al ataque). El poder sugestionador de la imagen televisiva y la tendencia humana a simplificarlo todo generó la sensación colectiva de que no había quedado una torre en Manhattan y que a partir de entonces el mundo había sufrido un punto y aparte en su historia.

Pero en realidad no había cambiado el mundo sino la forma en que se nos había mostrado, una especie de ilusión óptica semejante a la que sufrió el público que asistió a la primera función cinematográfica de la historia, cuando los hermanos Lumière proyectaron la imagen de una locomotora arribando a la ciudad de Ciotat. En aquella ocasión, los espectadores huyeron en desbandada al creer que, en efecto, la locomotora ficticia habría de arrollarlos fatalmente. Asimismo, los millones de televidentes que vieron una y otra vez, y desde todos los ángulos, las imágenes de los aviones derribando las Torres Gemelas creyeron ver a todo el mundo musulmán avanzar en contra de Occidente como si un descomunal expreso se hubiese salido de sus carriles para arrasar las ciudades cristianas del mundo, despertando más bien «un choque de imaginaciones».

Es necesario acabar con este choque de imaginaciones y ese debe ser el objetivo de los intelectuales de hoy en día pues, de lo contrario, estamos asistiendo a la conformación de unas relaciones internacionales basadas en la agresión y desconfianza, ingredientes presentes de igual modo antes del estallido de las dos grandes guerras mundiales. •

El cosmos y la democracia

Por **Juan Pedro Viñuela**
Profesor de Ética y Filosofía

Creo que uno de los inventos intelectuales, si no el que más importancia tiene, y así se lo intento transmitir a mis alumnos, es el descubrimiento de que todo lo que hay es un cosmos, esto es, un orden legal. Precisamente, el gran invento griego es que todo lo que hay responde a un orden; las cosas no ocurren porque sí. La palabra cosmos en griego significa precisamente orden. Es magnífico cómo los grandes pensadores iban creando el lenguaje y los conceptos para entender el mundo. De alguna manera, el lenguaje da sentido al mundo. Al nombrar lo que hay como cosmos le damos un sentido al mundo. Pero no quiero caer, con estas palabras, en un idealismo. Ya no se puede mantener ni el idealismo ni el realismo a secas, la realidad y el conocimiento son mucho más complejos. Pero no son de estas disquisiciones ontológicas y epistemológicas de las que quiero hablar ahora aquí; ya encontrarán su lugar en este diario.

Cuando los griegos descubren que todo lo que hay es un cosmos lo que nos están diciendo es que nada existe sin razón, sin un «logos». Por eso llegan a la conclusión de que el cambio de todo lo que hay que se nos presenta a nuestros sentidos tiene una razón de ser íntima. Es decir, que están descubriendo la legalidad de la naturaleza. En esto consiste el salto del pensamiento mítico al racional científico-filosófico. Pero esta legalidad implica que la explicación del mundo procede del mismo mundo, ya no acudimos ni a los dioses ni a las fuerzas sobrenaturales para que puedan explicarnos lo que se nos presenta como inexplicable. Y esto es tremendamente importante porque resulta que lo que hemos descubierto es que el mundo es autónomo, que no responde al capricho arbitrario de los dioses. La ley, el logos lo rige todo.

Estos fueron los primeros momentos del pensamiento occidental y hoy vivimos de ellos, son los fundamentos de nuestra tradición occidental de la que somos herederos, la tradición racional y crítica. Pero hubo un segundo paso muy importante de maduración del pensamiento racional. Este segundo momento es el de la aparición de la democracia. La conquista de la democracia por el hombre la podemos entender en el mismo sentido que hemos visto con la aparición del concepto de cosmos. La democracia es, ni más ni menos, en su

esencia, el descubrimiento de que las leyes que rigen al hombre, en tanto que ciudadano, proceden de él mismo. La democracia viene a ser una forma de entender el gobierno según la cual la ley procede del mismo pueblo, de los ciudadanos. Y, además, esta ley está por encima de todos los ciudadanos. Se establece así un imperio de la ley, es lo que se llama la isonomía, igualdad de todos ante la ley. También descubren los griegos la isegoría, igualdad y libertad de usar la palabra, el discurso, el logos. Tenemos que darnos cuenta de la importancia de estos conceptos y de su trascendencia histórica. Éstas son las fuentes de la democracia y, por tanto, la raíz de nuestra sociedad moderna. La isonomía y la isegoría garantizan, respectivamente, la igualdad y la libertad. Igual que ocurría con la naturaleza, si la ley procede del pueblo, entonces el pueblo no está sujeto al capricho o voluntad de los dioses (poder religioso), ni al de los ricos (oligarquía), ni al de los fuertes (tiranía); el pueblo conoce que la ley procede de sí mismo y esa es su fuerza. Así, como vemos, la conquista del concepto de cosmos, fundamento de las ciencias y de la democracia, fundamento de un orden social justo, sigue la misma línea trazada por la salida del mito al logos.

Pero resulta que toda conquista histórica siempre es provisional, puede desaparecer, nada garantiza su persistencia. La historia no tiene un sentido progresivo, sino que es fruto de la construcción de los hombres. Por eso, dos peligros acechan, respectivamente, a la idea de cosmos y a la de democracia. A la de cosmos afecta la de la superstición y a la democracia la de totalitarismo. Ambos peligros proceden de la debilidad de la razón o de la renuncia a ésta por cansancio o miedo u olvido de lo conquistado. Se nos definió desde Aristóteles como animales racionales y sociales; ambas definiciones son un poco estrechas, aunque en términos generales, ciertas. No somos del todo racionales, la racionalidad es nuestro fin, somos pasionales, incluso lo que mueve a la razón es la pasión por el saber y la justicia y la confianza de que la razón nos guía hacia ella. Tampoco somos sólo sociales. Aquí soy más kantiano; somos sociablemente insociables, el fuste torcido de la humanidad que decía Kant, y con su definición quería sintetizar a Hobbes y a Rousseau. Pero esto es otra historia que también tendrá su lugar en este diario de pensamientos.



Pues bien, al no ser, ni plenamente racionales ni sociales, caemos en los peligros de abandonar la idea de cosmos y la de democracia. Cuando no podemos explicar los fenómenos, por ignorancia y pereza, claro, lo declaramos misterioso, en ese momento caemos en el ámbito de la superstición y el mito. La naturaleza no tiene ni misterios ni enigmas, es asombrosa y su realidad nos fascina y nos debe impulsar a conocerla racional y empíricamente, o a expresarla ético-artísticamente, pero nunca dar cabida al misterio. Si renunciamos a la razón, al logos, caemos en la pereza, en la comodidad. Nos hacemos esclavos, renunciamos a nuestra capacidad de ser libres y de conocer el mundo que nos rodea y a nosotros mismos. En el ámbito de la polis, si renunciamos a la democracia, renunciamos igualmente a la razón y a nuestra libertad y ponemos nuestras vidas en manos de las diferentes formas de poder, todas ellas, irracionales y, por tanto, opresoras. Como digo, somos herederos de esta tradición, que se unió después al cristianismo (religión que aportó conceptos importantísimos), resurge en el Renacimiento y florece, de nuevo,

en la Ilustración. Hoy en día estamos en una sociedad postilustrada, postmoderna, en una sociedad que ha renunciado a la razón; de ahí que, tanto el conocimiento como la democracia, estén en auténtico peligro. El conocimiento se ha transformado en el complejo técnico-industrial-militar. La tecnología, por incomprensible, se nos presenta como magia, no interesa el conocimiento del fundamento de la misma, ni el conocer por el conocer, sólo el conocer para dominar y crear juguetes y artefactos que entretengan a la ciudadanía. Por el otro lado, la democracia está siendo socavada desde dos lados; al desaparecer la razón como guía, se establece –y valga la contradicción– la universalidad del relativismo, el todo vale. Y, por otro lado, como todo vale, el poder es el del más fuerte; por tanto, el triunfo es el de la economía neoliberal que está llevando, a la humanidad y a la nave tierra en la que viaja, a sus fronteras. Esto sin olvidar los miles de muertos que esta creencia neoliberal (creencia en el crecimiento ilimitado) ha acarreado ya. No podemos renunciar a la razón, por muy limitada y frágil que sea, es el único asidero que nos queda. La única tabla de naufrago. •

El Enigma de la Esfinge

Por Antonio Flores
Estudiante de Filosofía

Se toma por norma general la explicación de la aparición del «Logos», la explicación razonada del mundo, a través de una racionalización del «Mito», explicación sobrenatural y divina del mundo. En otros términos, se puede considerar al mito como una explicación heterónoma al hombre, dada desde fuera; y al logos como una explicación autónoma, que el hombre busca por sí mismo para ordenar la realidad que habita. El paso del mito al logos se dio por primera vez en Grecia desde el s. VII y s. VI a. C. aproximadamente, y atiende a un proceso de secularización y por un proceso de abstracción del pensamiento. Rompía así el pensamiento griego las estructuras propias del pensamiento mítico y los sustituyó por el lógico dando lugar a la filosofía y a la ciencia posteriormente.

También se habla del mito como explicación irracional de la realidad, una justificación del modelo mítico-teológico, e incluso algunos sofistas, como Critias, habló de estos relatos como invenciones del hombre para dominar a sus semejantes. Igualmente, a lo largo de la historia se ha tenido a los mitos como simples relatos que explicaban la «razón», la armonía del mundo (el «logos» de Heráclito, como ejemplo ya filosófico), pero que no tenían nada que ver con la realidad. Pero esto, como se ha visto posteriormente, es una argumentación errónea.

El mito como tal aparece tras la Revolución Neolítica como relato explicativo sobre la razón de los ritos, de por qué se llevan a cabo. Que en ellos se use la imagen de héroes y dioses durante la narración es puramente circunstancial: son representaciones sublimadas de aquellos que realizaron una hazaña por pri-

mera vez antes que cualquier hombre. Así, en el Mito de Prometeo, cuando Prometeo roba el fuego a los dioses para dárselo a los hombres, hay que sustituir los elementos. Prometeo representa a un hombre cualquiera, pero divinizado. Este roba el fuego a los dioses, que viven en el

cielo, en lo alto del Monte Olimpo. ¿Qué significa esto? El fuego baja del cielo. Esta bajada representa la caída de un rayo, y el robo no es más que el atrevimiento de un hombre de «arrancar» el fuego venido del cielo, de los dioses, y usarlo en beneficio propio.

De esta forma, con el resto de mitos. Por ejemplo, los trabajos de Heracles tratan de la «humanización» de la naturaleza, como puede ser el trabajo de matar a la Hidra de Lerna. La Hidra se encontraba en un pantano, y en su enfrentamiento, cada vez que le cortaba una cabeza aparecía otra, y así sucesivamente. La forma de atajar esto fue quemando el muñón de cuello que quedaba cada vez que cortaba una cabeza, matando finalmente a la Hidra. Este mito explica, de la forma que sólo un mito puede explicarlo, la forma de desecación de los pantanos. Cada vez que intentas cortar un flujo de agua en un pantano, acaba saliendo el agua por otro lugar, así que la solución es desecarlo, no intentar desviarlo. Y así con otros mitos.

Pero, ¿existe algún mito que explica la misma desaparición de los mitos, y el final de la etapa mítica del pensamiento

y la entrada al mundo de la razón? En efecto, este es el caso, yo creo, del mito de Edipo y la Esfinge, que no solamente sería aplicable a la situación ancestral de esta transformación del pensamiento, sino que es aplicable, simplemente cambiando los elementos de esquema que



«Edipo y la esfinge» (1864). Gustave Moreau.

voy a proponer, a muchas situaciones de conflicto actuales que combinan estos aspectos.

En primer lugar, voy a exponer el Mito de Edipo y la Esfinge, tomando como base (a falta de otra fuente) el relato de la Biblioteca Mitológica de Apolodoro, que cuenta esta historia dentro del marco de la historia de la descendencia de Cadmo, fundador de Tebas, en el apartado de los Labdácidas. Para entender el caso particular hay que conocer, sobre todo, los orígenes de la situación. Transcribo, a continuación, el relato contado por Apolodoro:

«A la muerte de Anfión, ocupó el trono (de Tebas) Layo, que se casó con la hija de Meneceo, a la que unos llaman Yocasta [...]. **El oráculo le había advertido que no tuviera descendencia, pues su hijo habría de ser parricida;** [...]. Cuando nació el niño, [...] abandonó al niño en el Citerón, donde lo encontraron unos boyeros de Pólibo, rey de Corinto, [...] lo tomó a su cargo haciéndolo pasar por hijo suyo [...] Cuando Edipo creció [...] **fue a Delfos** a preguntar por sus verdaderos padres. **El dios le dijo que no regresara a su patria, pues de lo contrario habría de matar a su padre y yacer con su madre.** Al oír esto Edipo, creyendo ser hijo de quienes se decían sus padres, se alejó de Corinto; cuando en su carro atravesaba Fócide, en un camino estrecho se encontró con Layo que iba también en un carro. Polifontes, palafrenero de Layo, le ordenó dejar libre el camino y, ante su desobediencia y dilación, mató a uno de sus caballos. Edipo, indignado, **dio muerte** a Polifontes y **a Layo**, y se dirigió a Tebas. [...] y Creonte, hijo de Meneceo, ocupó el trono (de Tebas). Durante su reinado, una **gran calamidad** cayó sobre Tebas, pues **Hera envió a la Esfinge**, hija de Equidna y Tifón; tenía rostro de mujer, pecho, patas y cola de león, y alas de pájaro. Había aprendido de las Musas un enigma, y situada en el monte Ficio se lo planteaba a los tebanos. **El enigma era este: ¿qué ser provisto de voz es de cuatro patas, de dos y de tres?** Según un oráculo, los tebanos **se librarían** de la Esfinge **cuando resolvieran el enigma**; por ello, a menudo se reunían tratando de hallar respuesta, y como no la encontraban, la Esfinge se apoderaba de uno de ellos y lo engullía. Habían perecido ya muchos, y el último, Hemón, hijo de Creonte. Cuando este pregonó que otorgaría el reino y la esposa de Layo



«Edipo y La Esfinge» (1808). Jean-Auguste-Dominique Ingres.

a quien descifrarse el enigma, **Edipo**, habiéndolo oído, **encontró la solución** y dijo que el enigma propuesto por la Esfinge **se refería al hombre**, que de niño es cuadrúpedo, pues anda a gatas, en la madurez bípedo y en la vejez usa como tercer sostén el bastón. Entonces la Esfinge se arrojó desde la acrópolis y **Edipo obtuvo el reino y se casó con su madre** sin reconocerla. Engendró hijos [...] e hijas [...]. Más tarde, al descubrirse el secreto, Yocasta se ahorcó; Edipo se arrancó los ojos y, desterrado de Tebas, maldijo a sus hijos [...].»⁽¹⁾

Esta historia no solo puede valer para ejemplificar el paso del mito al logos, también es un ejemplo del cambio de mentalidad que se produce en el paso del Paleolítico al Neolítico, y que lleva al desarrollo de la razón. Hablo del paso del Paleolítico al Neolítico porque se sabe que los mitos, que son por primera vez escritos por Homero y Hesiodo, son en realidad relatos pertene-

1 Apolodoro, Biblioteca Mitológica, Libro II, 5, 7 – 9.

cientes a la tradición oral derivados de los ritos Paleolíticos, que durante la Revolución Neolítica y las grandes transformaciones socio-culturales, tomaron la categoría de mito, como ya se ha dicho, como relato explicativo de la razón de los ritos.

Para situarnos cronológicamente, esta historia estaría situada en torno al s. XIII a.C., durante la Grecia micénica, también conocida como «edad heroica», en la cual se sitúan las historias de todos los grandes héroes clásicos (Heracles, Teseo, Aquiles...). En este contexto era todavía la fuerza la que primaba sobre todas las demás cosas, pero los cambios ya estaban presentes y acercaban cada vez más la actividad humana hacia las palabras como herramienta fundamental del hombre.

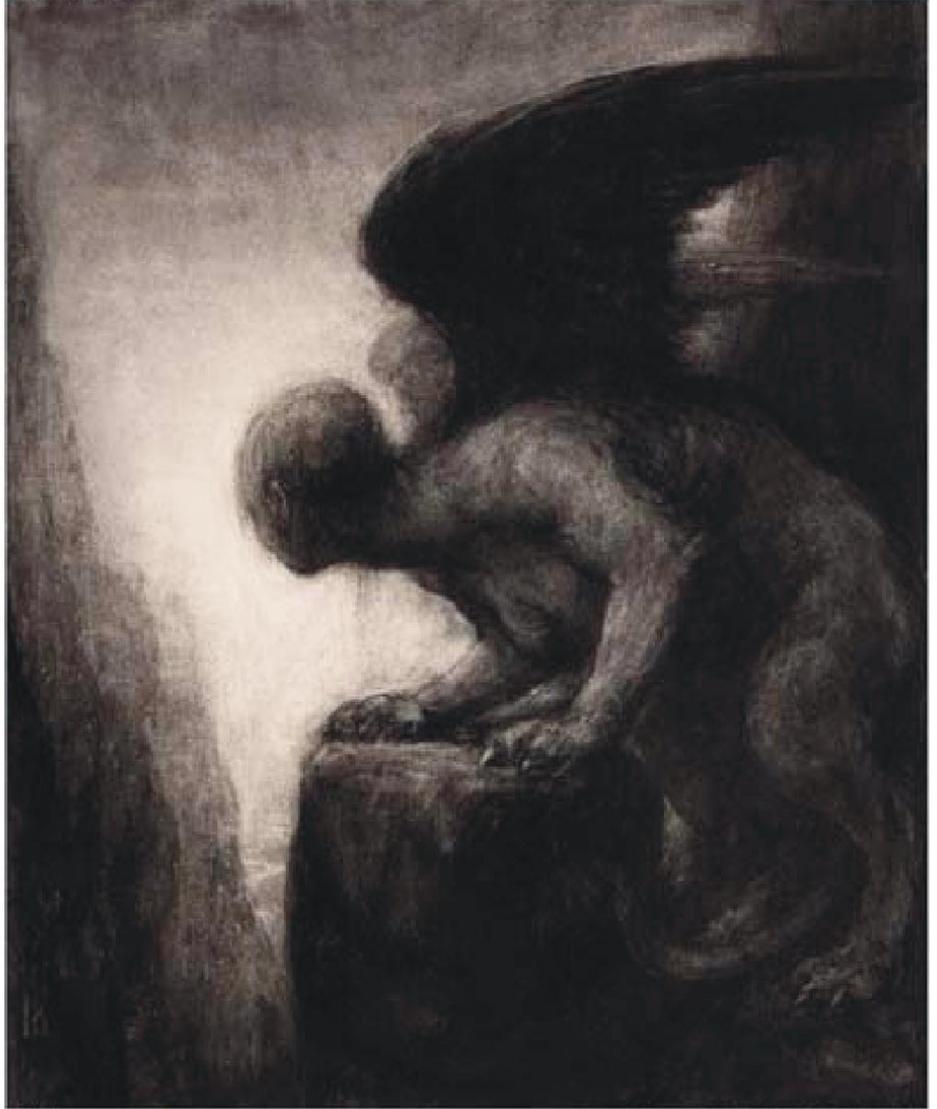
Al igual que pasa con el mito de Sigfrido y los Nibelungos⁽²⁾, el conflicto aquí es la confrontación entre los valores viejos y los nuevos. Pero antes de entrar en explicaciones, pongamos nombre a cada uno de los elementos principales de la historia: Edipo y la Esfinge. La Esfinge, junto con el oráculo, representaría la explicación mítica, la razón divina del mundo, ya su poder sobre los hombres, que deben subordinarse ante ellos, ya sea el oráculo (que resulta la voz del Destino) o la Esfinge (correctivo enviado a los hombres por un dios, en este caso Hera). La Esfinge sería el mito (dentro del propio mito), que es lo viejo, los valores de la edad heroica, anterior a la razón, donde era la fuerza la que dirimía los conflictos de los hombres.

Edipo, por su parte, es la explicación razonada, la superación de las palabras divinas, y de la explicación mítica (el enigma de la Esfinge) a través de la reflexión. Edipo es la superación de la «irracionalidad», el logos, lo nuevo, lo que surge a partir de la palabra. Y el enigma en sí de la Esfinge, es la pregunta por el mundo, la pregunta por la razón de las cosas, que antes formaba parte de las cuestiones divinas, y era respondida por su propia

esencia divina; no hacía falta preguntar más. Pero a través de la palabra, el hombre ha conseguido acercarse al enigma, de origen divino, y tomarlo para sí, como algo propio, y asume el enigma dentro de su finalidad como hombre.

¿Cómo surge el logos en Edipo? Recontemos la historia, pero aplicando el esquema expuesto. Edipo, hijo de los reyes de Tebas, es resultado ni más ni menos que de una **desobediencia de la ley divina**, del oráculo, que auguraba un mal futuro a los Labdácidas si Layo tenía un hijo con su mujer Yocasta. Pese a ello, Layo incumple la ley dada por los dioses, y para intentar enmendarla, decide librarse del niño. Sin embargo, este sobrevive, ya que los hombres no pueden eludir al Destino, marcado por una fuerza superior a la de los hombres. Edipo crece y cuando se convierte en un adulto, se pregunta por sí mismo, por su origen. Entonces recurre al oráculo, a los

Paul Rumsey



Sphinx
Charcoal
64x55cm

Chappel Galleries 01206 240326

2 Donde el conflicto es resultado de la confrontación de las antiguas tradiciones paganas con el naciente cristianismo, y la doble visión de los mismos hechos.



dioses, que le dicen una profecía terrible. Edipo, convencido de su «falso origen», decide no volver a la tierra donde ha crecido. Aquí es donde aparece el primer dato determinante: Edipo, aun sin saberlo, **mata a su padre** en su viaje a Tebas. Edipo acaba de desobedecer una ley natural del hombre, acaba de cometer parricidio, lo que en otros casos ha sido motivo de persecución por parte de los dioses³. La desobediencia a la ley divina provoca que el hombre se pregunte por sí mismo, por quién es, lo que le lleva a explorar al mundo «buscándose», en valor de una vez perdido todo el sentido que anteriormente regía el mundo, hay que buscar un nuevo sentido que estructure la realidad, ya ajena a los dioses. Es cuando aparece la reflexión íntima, interna del hombre.

Entonces, una vez que aparece el poder de la reflexión del hombre (aun por descubrir por él mismo) en Edipo, los dioses deben legitimar, o por lo menos, intentar legitimar su poder y su «capacidad explicativa». La Esfinge representa la fuerza en sí, frente al poder de la reflexión (y por extensión, la palabra), la fuerza del mito y el rito, y su manifestación casi podríamos decir «fundamentalista» en el mundo representada por la religión, y actúa con violencia para mantener los espíritus de los hombres a raya. Contra este poder, los hombres del «antiguo mundo» no pueden hacer nada, están subordinados a las leyes divinas; pero Edipo, el hombre sublevado, el hombre nacido contra la ley divina (o nacido de la desobediencia de la ley divina), sí puede actuar. Él no les debe nada a los dioses, porque si por los dioses hubiera sido, él nunca habría nacido; nació de la decisión independiente de los hombres frente a los dioses⁴.

Él es el único capaz de cambiar la forma de ver el mundo. Y cuando conoce el enigma, encuentra la solución en sí mismo, porque es curioso que la solución del enigma «¿qué ser provisto de voz es de cuatro patas, de dos y de tres?» sea «el hombre». El enigma que, como antes he comentado, sería la pregunta por el mundo, y cuya respuesta se encontraba antes en manos de la divinidad, ha pasado de esta forma al hombre. Incluso de forma más atrevida, se podría decir que el hombre, antes a merced de un enigma irresoluto y con una respuesta oculta, se ha convertido en la propia solución de sus problemas: el hombre es la respuesta al mundo, y la solución misma de todas las incógnitas que le surjan. Y qué mayor legitimación de este hecho que la pregunta fuera un enigma guardado por los dioses y utilizado como arma contra los hombres.

El hombre (Edipo) se da cuenta de su propio potencial «mortal» interno, toma conciencia de ello, y lo usa para

desembarazarse del peso de la divinidad (proceso que ya comenzó cuando su padre Layo desobedece la ley divina). Y cuando responde Edipo correctamente al enigma propuesto por la Esfinge, a esta, como representante de toda la divinidad y de toda explicación mítica del mundo, no le queda más remedio que arrojarse desde lo alto de un precipicio y morir. De todas formas, no muere del todo, porque se mantiene en la mente de los hombres como mito, como historia ancestral que separa el periodo de dominación de la divinidad sobre el mundo del periodo que comienza entonces con la hegemonía del hombre como su propio dador de conocimiento, en resumen, de respuestas acerca de las preguntas del mundo.

El mito se mantiene como estructura base para la explicación del mundo, pero llega un momento en que la racionalidad del hombre se desarrolla de tal manera que ya no hace uso del mito como tal, sino que le vale como excusa, como pretexto para explicar de manera razonada, y desde el interior del propio hombre (no desde fuerzas externas), y a partir del mito y sobre este componer su logos. Ejemplos claros tenemos ya desde Platón, cuyos Diálogos están «plagados» de mitos que apoyan sus argumentaciones, desde el Mito de Er (La República) o el Mito de los Andróginos (El Banquete, hasta el más famoso, el Mito de la Caverna (La República).

Esta es una manera de explicar el paso del mito al logos a través del propio mito, en este caso, el de Edipo. Sin embargo, existen muchas otras explicaciones. Esta mía lo que pretende es señalar que el logos ya existía en los mitos, aunque de manera encubierta, y así el trabajo del hombre fue «descubrir», levantar el velo que lo ocultaba e interiorizarlo, conceptualizarlo⁵, y convertirse en el protagonista de la historia, de ahí que llegado el momento, cuando antes los mitos eran protagonizados por dioses o héroes, un género sobrehumano, después no aparezcan mitos en los que el hombre de a pie sea el protagonista. Deja de ser mito y pasa a ser un relato más, se convierte en historia.

Para finalizar, señalar la ironía del mito de Edipo en su final. Una vez el hombre ha conseguido responder a la pregunta consigo mismo, siendo él la respuesta y de esta manera «dándose a sí mismo» el mundo (en el caso de Edipo, ganando Tebas y a su madre como esposa), el hombre que ya se concibe autónomo para decidir, acaba mal por sus propias decisiones (ciego, muerto, maldito, etc.). El hombre, la solución del enigma, pasa a ser su propio enigma (y problema), y ya no habrá dioses que le socorran. •

3 Por ejemplo, Orestes, tras matar a su madre Clitemnestra y a su amante (que anteriormente asesinó a Agamenón, su marido), es perseguido por las Erínias como castigo, y tuvo que acudir a Delfos para que Apolo le perdonara y las Erínias le dejaran.

4 Aunque para seguir justificando la sumisión a la ley divina en parte, esta decisión se haga fruto de la enajenación producida por el alcohol. Es una forma de quitarle capacidad de decisión al hombre.

5 Lo escribo así para señalar su origen etimológico, que vendría del latín capio, capere, cepi, captum, coger (cum + capio) y con preposición significaría, agarrar, extraer, acerca a uno, tomar para sí.

Homo mobilis, dignidad y alteridad

Por César Moreno

Catedrático de Filosofía (Universidad de Sevilla)

1. Nómadas y Proteos. Movimientos, migraciones.

Movimientos –o migraciones. Quizás se trate no sólo, pero sí sobre todo, de eso: de movimientos, desplazamientos y vaivenes. Quizás de lo que se trate sea, entonces, del *de dónde y hacia dónde* nos movemos, y del *para qué* de tan ajetreado ir y venir, de lo que nos atrae o nos mueve (de los *motivos*, así pues, del movimiento) y de lo que nos repele –y de lo que rechazamos o nos rechaza–, y de lo que nos *conmueve* y nos *emociona* de acá para allá. Y digo tanto «nos» a sabiendas, porque nos implica a todos como si fuésemos una extraña unidad. Tal vez el *trabajo de la colmena* de que hablaba Lévi-Strauss al final de *Tristes Trópicos*¹ se aprecie mejor en el bullicio del movimiento, en el perpetuo zumbido –ocioso o esforzado, jovial o pesaroso– de esta inmensa colmena que siempre fue, pero que cada vez deviene más amplia e intensa, «El Hombre». Quién sabe, pues, si la verdad del *Movimiento* no sólo sería una de las verdades fundamentales del mundo que llamamos «físico», sino también del mundo humano. Tal vez sea por ese inmenso *Movimiento* por lo que estemos llegando a comprender, mejor que en ningún otro momento de nuestro proceso de civilización, lo que en otro lugar llamé «el hombre múltiple» o nuestra *antroposfera*².

Movimientos, decía hace un momento, o *migraciones*: ir de aquí para allá, caminos de ida y vuelta, y también sin retorno, desplazamientos con o sin rumbo, a la deriva o con un fin, con o sin norte, vinculados a cualquiera de los «puntos» que llamamos cardinales o incluso movimientos para darse la vuelta (el punto de partida se tornaría de llegada³), o para simplemente (¿acaso no lo sabe el *turista*?) «darse una vuelta» y retornar. Lo decisivo sería, pues, moverse, no parar. Y ya sabemos que ni tan siquiera sería necesario desplazarse del lugar físico para moverse. Pies, ruedas, velas, alas inmensas de metal, motores... de –respectivamente– estas piernas, de carros, de coches, barcos y aviones, es cierto, pero también, cómo no, textos, voces, imágenes como medios de transporte en el horizonte de un maravilloso software virtual, nos traen y nos llevan, y a velocidades crecientemente vertiginosas. Podría pensarse que, des-

pues de todo, quizás tanto movimiento se debiese a la accidentalidad y contingencia misma de nuestros lugares. Hoy aquí, mañana allí. Como si el espacio fuese un continuo indiferente –¿acaso no lo es en cierto modo, tan despersonalizado se encuentra, en la mente del geómetra? Incluso –así pensamos a veces– podría ponerme en tu lugar, o tú en el mío. ¿Afectaría a nuestra médula o meollo, a nuestra substancia o a nuestra identidad, si en vez de estar en este lugar me desplazara a aquel otro? ¿No me acogería el espacio del geómetra con idéntica hospitalidad? Y, sin embargo, cuando decimos «lugar» y «movimiento» –o «migración»– no nombramos, desde luego, un accidente geométrico o geográfico. En tal caso, nuestros movimientos no pasarían de ser, en muchas ocasiones, superficiales o periféricos. Pero no es cierto. Si el paso del espacio geométrico al geográfico ya nos obliga a pensar el advenimiento de un *mundo*, ¿cómo no se nos daría a pensar el otro espacio, el de lo *interhumano*?

Movimientos (así comenzaba). Pero habría que añadir, si hubiéramos de pretender comprender algo más –y ya se desprende de lo que hace un momento decíamos–: movimientos y lugares: los lugares, que permiten ir de aquí a allí, y que hacen posible el movimiento, porque sería por ellos, por los lugares, por los que *se haría espacio* (o se espaciaría) el espacio. Pero no sólo *lugares* –añado ahora–, sino *hogares*. ¿O acaso no nos afectan los lugares ante todo cuando en ellos se decide nuestro hogar o su falta? Y sin embargo, acabamos de decir –y con qué gesto milenario, y tan natural– «los lugares que permiten ir de aquí allí, y que hacen posible el movimiento», como si el movimiento fuese accidental en su vínculo no sólo a la substancia en movimiento, sino a los propios lugares: de-aquí-a-allí, como si pudieran acontecer substancia-e-identidad, o identidad-y-substancia, fuera de los movimientos, o... ¿por qué no decirlo ahora así? de las migraciones... Y si no se tratara únicamente de movimientos y lugares, sino de *hogares*, si los espacios geométrico y geográfico cediesen bajo la presión del espacio humano, ¿qué decir? ¿Que acaso los movimientos siguen a los hogares, o que sería imposible, en el fondo, concebir a éstos sin aquellos, o que

1 Lévi-Strauss, C., *Tristes Trópicos*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 468.

2 Moreno, C., *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Pre-textos, Valencia, 1998.

3 Segalen, V., *Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers*, Fata Morgana, Paris, 1978, p. 60. entre la bibliografía secundaria sobre Segalen, el meritorio estudio de Gontard, M., *Victor Segalen. Une esthétique de la différence*, L'Harmattan, Paris, 190. Resulta interesante el art. de Clifford, J., «Una poética del desplazamiento», en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 189-201.



no hay *hogar* que no haya sido, en algún momento, quizás ya muy olvidado, *asentamiento*. ¿Qué decir? ¿que quedarse es *parar de moverse*, al menos por ahora: residir, acogerse, demorarse, equilibrarse, echar alguna raíz –y no sólo en un paisaje o clima, junto a la desembocadura del río o al pie de la montaña, sino en un modo de vivir y de sentir, en un *gusto*, por ejemplo (de sabores y olores), en unas costumbres, en un vocabulario o en una sintaxis...? ¿No sería, entonces, más originario el movimiento: *ir-y-venir*, o quizás ante todo *ir*, que el ir-a-parar, aposentarse, habitar o residir? Podríamos tener la tentación, nada despreciable, de pensar que ese hipotético originario *hogar-como-asentamiento* se nos asignó sin más (tal sería la verdad inmediata y más pobre de nuestro «estar arrojados en el mundo» -*Geworfenheit*), siendo índice de una finitud insuperable, y que esa ubicación no es *de-paso* o *en-tránsito* y que –digámoslo también así– *carece de trascendencia*. Pero ¿no es cierto, y lo es cada vez con mayor intensidad, que no hay apenas «lugar» que no sea una especie de (inespecífico) *no-lugar*, y que todo es movimiento y migración (así comenzábamos), o tránsito, trasbordo, arribada y despedida, ir-de-paso? Porque vamos y venimos y somos atravesados por ingentes y milenarios –pero también siempre demasiado actuales– flujos y reflujos. ¿Cómo, entonces, podría consumarse el lugar-hogar, cómo consolidar el sueño de una identidad, y el de una substancia?

2. *Homo mobilis*.

Empezaba diciendo: movimientos o migraciones. ¿No debería hablar, entonces, antes de proseguir, del *homo mobilis*, y no sólo *sapiens, faber* o *ludens*...? ¿Cómo nosotros, los humanos, podríamos movernos tan amplia, diversa y velozmente, pudiendo afectarnos tanto nuestros desplazamientos, si en nosotros no estuviese, en el centro mismo de nuestra íntima substancia, la movilidad? Quizás los movimientos, las migraciones, el vaivén apenas si tendrían relevancia humana si fuesen tan sólo un mero «cambio de lugar». Pero ellos, los movimientos, preceden al hogar y le afectan, lo constituyen y pueden abrirlo o destrozarlo. Vamos y venimos, y nos dejamos penetrar (qué atrás habríamos dejado, entonces, la movilidad meramente animal -tan escasamente inquieta), porque no sólo nuestra movilidad nos es íntima, sino también nuestra *porosidad*, por la que recibimos abundante noticia de nuestro inacabamiento y de que *no somos plenos*. Estuvimos desde siempre atravesados y no hacemos sino atravesarnos, *porque somos a-través y entre, apertura y relación, o tránsito*.

Por eso la profundidad –si pudieran ser profundos– de nuestros tránsitos y desplazamientos ya no se dejaría

comprender, a la altura de nuestra condición de *homo mobilis*, si no abandonásemos el simple modelo mecánico del *choque* de las substancias, para pasar a un modelo más *dinámico* que nos vislumbrase en nuestros devenires interiores, abarrotados, abigarrados –digámoslo ya– de atracciones y repulsiones, de fuerzas e intensidades. Si ya nunca fue así, hoy, en nuestra circunstancia cultural, lo sería menos que nunca: no, no hay tanto una *física* de lo interhumano y de lo intercultural, cuanto una *química* profunda, incluso quisiera el poeta que una *alquimia*. Choques –es cierto que los ha habido y habrá– y enlaces, substancias (que cuajan en sus reductos) y compuestos. Eso somos. No se trata de lo que se deje ver. A veces las transferencias, los tránsitos, transcurren en el adn miocondrial, y remiten muy lejos.

Ahora ya vamos comprendiendo mejor por qué no he querido hablar, desde el principio, sólo de movimientos –de espacios, lugares, desplazamientos–, sino de *devenires del llegar-a-ser*, y de esa especie de bullicio que nos invade interiormente, capaz de desmentir la Identidad y al Uno que pretendiesen mantenernos quietos, estáticos, o ser o creernos «acabados». Somos identidades en devenir o tránsito.

De eso se trata (una vez más): de que los movimientos o las migraciones, este ir y venir interhumano, no podrían dejar indiferente a la identidad. De ello se trata –y de cuánto–, a la vista de lo que *nos* movemos. Nada está decidido y consumado. Todo depende de qué pensemos bajo la identidad, de qué pretendamos y pensemos que sea ella: quizás nuestro *bunker* o tal vez (escuchemos atentamente la palabra) nuestra «fortaleza», o nuestra cobertura, o nuestro *íntimo abrazo*.

3. Del Proteo (I) (Giovanni Pico Della Mirandola).

1485/1486: aproximadamente seis años de antes de que Cristóbal Colón arribase a América, un joven pensador, Giovanni Pico Della Mirandola, convoca en Roma a los sabios de su tiempo para discutir novecientas tesis. El texto que debía servir de prólogo a esas tesis no es otro que la conocida como *Oratio de dignitate hominis*⁴. Y uno de los gestos radicalmente filosóficos que acomete Pico –siguiendo una venerable tradición que se remonta a los mitos griegos (el de Epimeteo), pero enfatizándola y brindándole un realce inolvidable y absolutamente sobresaliente en la historia de las ideas– es el de la reivindicación del *ser*, o sería mejor decir, del *existir* humano *más allá de la identidad y de la esencia*. Sin duda, el texto de Pico podría ser leído, al menos por lo que se refiere a la primera parte de su *Oratio*, como una crítica de la identidad, aunque semejante interpretación, tejida con palabras que quizás a Pico resultasen demasiado

4 He adoptado la traducción del *Discurso sobre la dignidad del hombre* realizada por Pedro P. Santidrián para AA.VV., *Humanismo y Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 121-153. Ya en otro trabajo tuve ocasión de abordar el humanismo piquiano, especialmente por lo que se refiere –a ello me refiero luego– a la tensión entre la primera parte de la *Oratio*, en que Pico defiende el proteísmo humano, y la segunda parte, en que, después de la caída por el pecado, el Proteo se ve obligado a elegir entre la vida ascendente-celeste-angelical (buena) o la descendente-infernal (mala). Cfr. Moreno, C., «Intersticio y trascendencia. Posibilidades y dignidad del animal admirable», en *ER. Revista de Filosofía* 16 (1993), págs. 43-71.

extrañas o insólitas, debiese transgredir la *distancia* (en sentido hermenéutico) que nos separa de finales del siglo XV. Pico piensa al hombre («animal admirable») no, en efecto, desde venerables conceptos de nuestra tradición metafísica, como los de substancia, esencia o identidad. Si leemos su reinterpretación del *Génesis* desde nuestra actualidad, la dignidad del hombre se asemeja demasiado a lo que la reflexión sobre la *existencia* nos ha enseñado de ésta. Se parece demasiado justamente a ese *carecer de respuesta objetiva*, o incluso diríamos que *mundana*, la pregunta no ya acerca de *qué es el hombre*, lo que justamente (nos lo enseñarán Husserl y Heidegger) ya comprometería una pre-comprensión de nuestra existencia como existencia *humana*, sino que se parece (la dignidad del existente –humano) a ese carecer intrínseco de respuesta firme a la pregunta sobre *qué soy*. Pico (y se ha de insistir en que al menos con mucha nitidez en la primera parte de su *Oratio*) no encuentra, a finales del siglo XV, no diré tanto que razón suficiente, cuanto que *de-finición suficiente de lo que soy*, pero lejos de pensar la indefinición como un defecto a superar, se la figura atrevidamente como la virtud por excelencia de la dignidad humana. Si es cierto que la identidad apela complacientemente a la forma, al contorno nítido, al perímetro estable, a la figura al menos relativamente acabada, a un «estar-erguido» en la esencia y, más aún (descendamos), a un lugar/hogar natal y a unas raíces (qué importa si bajo la forma de nuestros antepasados o de nuestros hábitos)... O, por ejemplo, si es cierto que la identidad apela complacientemente a todo lo que incluso (si me apurasen) nuestras casi microscópicas papilas pudieran, también ellas, enseñarnos sobre nuestra identidad –porque ellas me suscitan un olor y un sabor que se tornan parte de mi identidad–, y apela, asimismo, a una patria amparada no sólo en unas fronteras en que sería maestro el geógrafo –o el militar–, sino en aquella otra lengua –ahora no la de las papilas–, la patria/lengua de la palabra... Decía que si aun aceptásemos todo ello y decidiéramos pensar a fondo al *Proteo* humano, su carencia de identidad, no nos extrañaría que Pico lo vinculase muy estrechamente con la *posibilidad*. Es como si exultantemente se le brindara al *Proteo* la *posibilidad ilimitada*⁵: no únicamente la posibilidad *técnica* de dominio del mun-

do, sino la posibilidad excesiva *de ser*. Sin duda, el humanismo conecta originalmente con esa *ilimitación*, con esa especie de *des-figuración* y *trascendencia* del ser humano, y no tanto con el pensamiento acerca de una *deyección mundana*⁶ o del estar-arrojado en la facticidad de una historia o una cultura. Pico sitúa al animal admirable en la intemperie y, al hacerlo, si se me permite decirlo así, nos torna *metecos*, con una *metoiokía* que no lo sería simplemente de un hogar y una ciudad, igual que su errancia y nomadismo no lo serían únicamente en el espacio. El *Proteo* mirandoliano es un *meteco* digamos que *post-metafísico*, por carecer del *oikos* (la casa, el hogar) de la esencia y de la identidad. Es el existente *transcultural*, una especie de «apátrida» que se niega a ser fiel a una identidad única y, por pretendidamente única, falsa⁷. Decía Pico, en su reinterpretación del *Génesis*, que «no había ya arquetipo sobre el que forjar una nueva raza, ni más tesoros que legar como herencia a la nueva criatura. Tampoco un sillón donde pudiera sentarse el contemplador del universo [...] El mejor artesano decretó por fin que fuera común todo lo que había dado a cada cual en propiedad, pues no podía dársele nada propio. En consecuencia, dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: «¡Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno [...] Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador!»⁸

Y proseguía Pico: «Los animales [...] traen ya del vientre de su madre lo que han de poseer [...] Dios Padre sembró en el hombre al nacer toda clase de semillas, gérmenes de vida de toda índole. Florecerá y fructificará dentro del hombre lo que cada individuo cultivare [...] Y si insatisfecho con todas las criaturas se vuelve al centro de su unidad, él, que fue colocado por encima de todas las cosas, las superará a todas [...] ¿Habrà quien no admire a nuestro camaleón? [...] Con razón afirmó el

5 Cfr. Ballard, J.G., «Prólogo» a la ed. francesa de *Crash*. Cfr. Ballard, J.G., *Crash*, Minotauro, Barcelona, 1996, p. 8: «El hecho capital del siglo XX es la aparición del concepto de posibilidad ilimitada. Este predicado de la ciencia y la tecnología implica la noción de una moratoria del pasado –el pasado ya no es pertinente, y tal vez esté muerto– y las ilimitadas alternativas accesibles en el presente. La filosofía social y sexual del asiento eyectable une el primer vuelo de los hermanos Wright con la invención de la píldora». He abordado esta tesis, que me parece de enorme importancia para comprender nuestro actual proceso de civilización, en arts. como «El futuro como propaganda. Sociedad post-tradicional, neofuturismo y axiología» (en *Cuadernos de razón técnica* (Sevilla), 5 (2002), pp. 113-137) o «Vértigo de la posibilidad, contingencia y axiología», a aparecer el 2004 en *Escritos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires).

6 La *caída*, para Pico, que tanto condiciona el tránsito de la primera parte de la *Oratio* a la segunda, no guarda relación con una *Geworfenheit* mundana, sino con la caída en sentido religioso-moral, es decir, no con nuestra mundaneidad sino con el pecado. Esto lo estudié con mayor detenimiento en mi art., antes citado, sobre «Intersticio y trascendencia».

7 Cfr. Bruckner, P., «V.S. Naipaul o el cosmopolitismo como detritus», en AA.VV., *Cruce de culturas y mestizaje cultural* (ed. T. Todorov), Júcar, Barcelona, 1988, pp. 148-149.

8 Della Mirandola, P., «Discurso sobre la dignidad del hombre», ed. cit., p. 123.

ateniense Asclepio que el hombre, por su naturaleza versátil y capaz de transformación, estaba simbolizado en los relatos míticos por Proteo»⁹.

No me importa únicamente llamar la atención sobre el extraordinario y muy conocido texto de Pico Della Mirandola sino, ante todo, señalar que si hubiésemos de tomar en serio su redescubrimiento del Proteo quizás podríamos acometer la revisión de la interpretación nietzscheano-heideggeriana en el sentido de ubicar el humanismo en el gesto cartesiano en pro del *sujeto* y del *cogito*. Si se retrocediera desde la primera mitad del siglo XVII a finales del siglo XV, comprenderíamos qué camino *no* iba a proseguir la comprensión europea del sujeto humano. Nuestra «genealogía de la modernidad» exigiría retornar hacia más atrás de aquella extraordinaria, sin duda, expresión del Proteo que fue la figura del *ego* meditante y del *cogito* cartesiano. Sin embargo, ese proyecto de genealogía habría de mostrar, retroactivamente, el fracaso al menos parcial del proyecto que cabría inferir de la concepción piquiana del ser humano.

En efecto, a muy pocos años de aquella *Oratio* mirandoliana nada iba a permitir augurar a lo Interhumano, en el gran encuentro entre culturas (choque y a la vez fusión) que iba a producirse, un gran futuro. La *miseria hominis* no se haría esperar, para desmentir el optimismo mirandoliano. Verdaderamente, unos pocos años después de que Pico elevase esa concepción proteica del ser humano, las posibilidades concretas del *devenir-de-otro-modo* del Proteo iban a poder encontrar la ocasión de expresarse, y de un modo sobrecogedor (aunque hubiera de malversarse pronto la ocasión brindada), en lo que podría haber sido –pero no lo fue apenas, y cuando pudo serlo, lo fue con graves obstáculos– el *cara a cara con el Otro*, con el *alienus*, el *extraño*. Se lo conocía ya, desde luego (en Asia y Africa), pero sin aquella tremenda *impresión de alteridad* que habría de suscitar el hombre del *Mundus Novus*. Es cierto, sin embargo, que tanta sangre vertida encontró no, desde luego, una justificación, pero sí al menos un sentido, aunque *difícil*, en las requisitorias de Montesinos y Las Casas, que poco a poco despertarían a Occidente al inmenso horizonte de lo Interhumano. Esa requisitoria fue en nombre de la religión, que al permitir acoger al Otro como «hijo de Dios» o «hermano» (otro modo, por lo demás, de decir una esencia, o una identidad), surtió un efecto que hoy, sin duda,

se ha de agradecer. Sin embargo, la búsqueda *inmanente* de Pico brindaba otro camino. ¿Qué mejor prueba podría haberse esperado, qué verificación más extraordinaria de la versatilidad del *animal admirable*, que el descubrimiento del Otro en toda la agudeza de su alteridad? Si de veras se

hubiera aprendido aquella lección mirandoliana de la dignidad, tras la alteridad del Otro quizás se hubiese alcanzado a vislumbrar que el Otro también «refleja» al Mismo –un modo impreciso de decirlo, es cierto, pero sírvanos por el momento–, pero no al Mismo en mí (éste que soy) o a la identidad que lo yergue y esculpe culturalmente, sino que refleja, en un caleidoscópico juego, aquella dimensión de mí (o del Mismo) que desborda a mi propia identidad, que excede a mi esencia, a este eje de ordenadas de lo-que-soy según mi asignación cultural y en el mundo de mi humana circunstancia. Me refleja, si se me permite decirlo así, en mi *metoiokía*, en esa suerte de «X» que en mí se desplaza de mi identidad o que provoca que no coincida conmigo. Pero, entonces, *la dignidad consistiría no*

ya en carecer de esencia (¿cómo renunciar a su abrigo, cómo sería recomendable su repudio?), sino en el poder de *no quedar atrapado por ella*, por lo que digo y pienso y creo que soy, y en reservarme una zona *de no-esencia y no-identidad*. Mi dignidad, en efecto, no tiene *documento de identidad*. Se conseguiría vislumbrar, entonces, que la esencia no me niega *siempre y cuando no sea absolutizada*. Si me apartase irremediamente del Otro, mi identidad acabaría por mutilarme. Por eso hay que mantenerse vigilante contra las pretensiones de la Identidad de colmar y oprimirme y de ser, frente al Otro, no sólo *expresión de sí*, sino sobre todo, cuando asomase el conflicto, también parapeto, armadura, y encubiertamente, célula de confinamiento. Allí donde soy no contra mi esencia, sino *más allá de mi esencia*, o de *otro modo que en mi esencia* o en lo que creo mi identidad, se muestra la posibilidad de *acoger a Otro* en mí, y de ser acogido por Otro. En su trabajo «La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea», decía hace algunos años Luc Ferry que «al revés de lo que afirma el antihumanismo contemporáneo, el humanismo, tal como dijera con razón Sartre [...], se caracteriza precisamente por su oposición radical a conceder al hombre una esencia, a encerrarle en cualquier definición ya sea histórica o natural. Según una tradición que nos viene de Rousseau¹⁰, el hombre se presenta preci-



Giovanni Pico della Mirandola.

9 *Ibid.*, pp. 123-124.

10 Precisamente nosotros quisiéramos destacar que sería no menos interesante y provechoso remontarse a finales del siglo XV, con el humanismo post-metafísico de Pico.

samente como el único ser para el cual ni la historia ni la naturaleza pueden establecer normas: luego si existe realmente una propiedad del hombre, una autenticidad, no puede consistir más que en esta capacidad (nada importa que la llamemos trascendencia o libertad) de rechazo de verse prisionero de una esencia. Resumiendo, si la noción de humanismo tiene realmente un sentido, no puede ser sino éste: la propiedad del hombre consiste en carecer de propiedad, la definición del hombre consiste en carecer de definición y su esencia reside en el hecho de carecer de esencia. Las cosas, y sin duda alguna, también los animales, no son más que lo que son, sólo el hombre es nada: para él resulta imposible, sin incurrir en «mala fe», coincidir con cualquier identidad, ya sea natural, familiar, social u otra cosa. Si en este sentido, efectivamente, el existencialismo es un humanismo, el humanismo auténtico es también, necesariamente, un existencialismo, para el cual la existencia del hombre (ek-sistencia = trascendencia, capacidad de sustraerse a las normas) está siempre más allá (la nada) de cualquier reducción a esencia»¹¹.

Si lo que conocemos como «modernidad» filosófica hubiese arrancado desde finales del siglo XV, más que propiamente desde la doble revolución científica y cartesiana, en ese momento crucial de afirmación del proteísmo humano y de descubrimiento (absolutamente fáctico) de la alteridad, ¿acaso no habría sido posible una autointerpretación de la historia de la filosofía (moderna) diferente de aquella –sin duda ya también apasionante– del *ego*, el *cogito* y la *razón*? Pero se olvidó al *Proteo*¹². Obviando la exigencia, la disciplina, el *deseo* de *metamorfosis*, y no sólo lo que podríamos llamar (en orientación hermenéutica), el *método* de la metamorfosis, sino su íntima *verdad* alojada en el ser, se transitó especulativamente con demasiado énfasis y radicalismo a la *universalidad por la vía de la racionalidad*, pero el Otro, los Otros, sucumbieron al olvido desde la fascinación filosófica ante el universalismo. Por eso, cuando volvieron a reaparecer los Otros hubieron de hacerlo, primero, desde la *réplica del relativismo* que parecían engendrar, *más que desde aquella otra expresión del proteísmo humano que ellos acreditaban*. Fue mucho más *lo Otro*, por la vía del conocimiento científico de la Naturaleza, y la vía de un pensamiento filo-monológico, lo que fascinó a Occidente, más que *el Otro*.

El Proteo piquiano no era aún *ego*, y casi se diría que carecía de lengua propia, y de color de piel, y de

costumbres, y de credos, y de nacionalidad... Y que no buscaba evidencias ni dominar el mundo. Era *multiforme*: quién sabe si pudiera llevar velo, tener deformado su labio inferior porque lo hubiese horadado con una especie de extraño plato, ir desnudo, degustar sabores muy extraños, adorar vacas, inhalar polvos de cohoba o pulsar suavemente un teclado... ¿y qué más? *Un infinito*... En todos los casos, su interioridad estaba hecha, si era muchos-en-uno, de posibilidad, de devenir-de-otro-modo o de metamorfosis. Y eso se atrevía Pico a decir que es su *dignitas*. Si hubiera de vislumbrarse el ideal de *autonomía*, nos aparecería quizás bajo la figura de la autosuficiencia del Hombre que es *todos los hombres*. Aún no se le había presentado a Pico la cultura como finitud –lo que en nuestro recién pasado siglo XX nos enseñará, sobre todo, el pensamiento hermenéutico– sino como *apertura*. Quizás porque el horizonte del *Homo mirandoliano* carezca de rostro y sea anónimo, pero lejos de ser Nadie pueda ser Cualquiera: el hombre múltiple, diverso, mestizo. Como Pico se la figura, su caída sería por el pecado, no por el *Da* en el Mundo. Una autoconciencia absolutamente lúcida habría inferido a todos-los-Otros en el Mismo. Soy-todos, eres todos y es (él) todos. Hacia 1988 hablaba Julia Kristeva en este sentido (aunque próximo al psicoanálisis freudiano) de la *inquieta extranjería*, de lo *Unheimlich*¹³. Lo que incluso también podría llegar a significar, al menos con la precaución necesaria, que el Proteo no necesitaría salirde-sí para encontrar en sí, *impresionalmente*, la enorme diversidad expresiva de las posibilidades humanas.

4. Del Proteo (II: trascendental) (Edmund Husserl).

Que Otro estuviese implicado en Uno, y Uno en Otro. ¿Acaso no debería pensarlo a fondo la Filosofía? ¿No podría seguir confiando, entonces, en que esa implicación aportase lucidez racional, apoyase la potencia argumentativa de los sujetos racionales, ayudara a construir un mundo común? ¿No se reducirían las distancias con semejante dispositivo (el de la *implicación intersubjetiva*), como se acortan con la traducción entre las lenguas y todos esos *medios* que llamamos «de comunicación», y que vinculábamos hace un momento con el *Homo mobilis*? ¿No significaría esa implicación que cada uno de nosotros está como «recortado» sobre un fondo *humanidad-compartida*..., o de *subjetividad compartida*? A este respecto, sigo estimando como extre-

11 Ferry, Luc: «La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea», en AA.VV. (J. Casado y P. Agudiez, comps.), *El sujeto europeo*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1990, pág. 71.

12 Al Proteo y, como recordaba Kundera (en *El arte de la novela*), «la herencia de Cervantes».

13 Kristeva, J., *Extranjeros para nosotros mismos*, Plaza & Janés, Barcelona, 1991.

14 Ya desde que en 1989 apareciese mi extenso estudio sobre la intersubjetividad husserliana, bajo el título de *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de E. Husserl*, Universidad de Sevilla, Thémata (Suplementos, serie mayor, 1), Sevilla, 1989.

15 Cfr., como una especie de exposición abreviada de la inmensa problemática husserliana de la intersubjetividad, la quinta de las meditaciones cartesianas de Husserl (cfr. *Meditaciones cartesianas*, en cualquiera de sus dos ediciones en castellano, sea la de Mario A. Presas para Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, o la de M. García-Baró y J. Gaos para FCE, Madrid, 1985).

madamente relevante¹⁴ lo que Husserl denominaba, con una designación muy confusa, críptica, casi esotérica, «intersubjetividad monadológica»¹⁵. Para comprender el dinamismo de dicha intersubjetividad es necesario pensar, por una parte, la irreductibilidad del sujeto (Husserl lo llamaba, a efectos de simplificación, *ego*) y, por otra parte, por la vía de la *reducción trascendental*, el *posible ser de otro modo* del sujeto, lo que implicaría pensar al unísono el fondo estructural de la vida de la conciencia allende los mundos de la vida relativos a cada ego o a cada comunidad cultural de sujetos (o dicho de otro modo: un fondo estructural de dinamismos que permitirían «arrancarse a» o «tirar de sí» más allá de las relatividades), y pensar esa especie de dinamismo que sería el *poder-ser-de-otro-modo* que constituye el *campo de movilidad* de las posibilidades del sujeto.

Si fuese posible una humanidad compartida ningún medio de comunicación tal como solemos representárnoslo podría comparársele en eficacia, velocidad o penetración. Ese *posible-ser-de-otro-modo* del sujeto exigiría una potencia de trascendimiento de la particularidad fáctica que justamente tendiese a aprisionarlo con las cadenas de su estado mundano (y cultural) «de yecto». En otros estudios he hablado sobre la segunda máxima del *sensus communis logicus* kantiano (*ponerse en el lugar de cada otro*)¹⁶ y el mecanismo, muy bien conocido por la psicología evolutiva y cognitiva, del llamado *rol taking*. Pero en Husserl



Edmund Husserl

el horizonte es –se me permitirá llamarlo así– el del *Proteo trascendental*. En este sentido, podría proponerse complementar el Proteo típicamente antropológico de Giovanni Pico con este Proteo trascendental husserliano. Para Husserl, como explica en manuscritos de en torno a enero de 1922: «Yo soy quien soy. Pero, sin embargo, yo podría ser de otro modo. Es un mero factum, ocasional, que yo sea como soy. Tengo la evidencia de poder ser de otro modo [*andersseinskönnen*], y el ámbito del posible ser-de-otro-modo radica a priori «en» mí, yo «podría» recorrer intuitivamente todas las posibles modificaciones de mi yo. *Y este universo de las posibilidades de mi ser-de-otro-modo se «recubre» a la vez con el universo de posibilidades de un Yo en general*»¹⁷. Y también: «A cada posibilidad de otro Yo en general, separado de mí, corresponde una posibilidad de mi ser-de-otro-modo.

Cada yo ajeno (extraño) ha de recubrirse con el mío, cada uno tiene su propia individualidad, pero ambos tienen la misma «esencia»»¹⁸.

En buena medida, lo que Husserl pretendía hacer comprensible es que la reducción trascendental a la intersubjetividad (trascendental) sólo podría ser realizada no simplemente por su sujeto meditante capaz de provocar una cesura (al menos provisional o transitoria) entre el hombre comprometido en la mundaneidad y el propio ego reflexionante, sino por un *Proteo trascendental* capaz de pensarse a sí mismo más allá de la *contingencia de su facticidad* o de su ser-así. De aquí su empeño por pensar el *Andersseins*, el *ser-de-otro-modo*. Y no porque de hecho estuviese vaciado de mundo sería por lo que podría pensarse de-otro-modo (en tanto el factum mundano no niega a la subjetividad trascendental, que no *existiría* sin dicho *factum*), sino porque no está *confinado* en y por el mundo, o porque en sí late, o bulle, o simplemente pugna por emerger la posibilidad de distanciarse de la facticidad, siendo la relación con «el Otro» un modo de ese distanciamiento. Esta pugna –y no algo parecido a una substancia– es la verdad de la trascendentalidad, exactamente como la primera verdad del movimiento es, al menos en cierto sentido, la movilidad.

Así pues, tanto si fuese antropológico (en Pico), como pre- o post-antropológico, en sentido rigurosamente trascendental (como en Husserl), el Proteo da a pensar lo que me parece que es la condición

sine qua non de cualquier encuentro interhumano articulado por la atracción intersubjetiva: aquella verdad del esclavo (luego cómico) Terencio: *Hombre soy, nada de lo humano me es ajeno*.

Husserl también se atrevió a pensar, a su modo, al Proteo, contribuyendo a esclarecer la viabilidad de lo multi- e intercultural. Pero para él se trataba usualmente, o ante todo, de la lucidez racional. Y no pensó al Proteo tanto como *des-figuración*, cuanto como un sujeto intersubjetivo, al cabo de una disciplina espiritual de autotrascendencia (tendencia al «autoarrancamiento» a o de la facticidad). No como desfiguración de la identidad que nos impone o propone el mundo y la cultura (lo que un husserliano *avant la lettre* podría llamar nuestra *empiricidad*, o nuestra *contingencia*), sino como trascendencia de esa identidad. *Trascendencia, no des-figu-*

16 Cfr. Kant, I., *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe (col. Austral, 1620), Madrid, 1981, págs. 198-201 (§ 40).

17 Cfr. Husserl, E., Anexo XX del vol. II de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff (Husserliana XIV), Den Haag, 1973, p. 154. Cfr. Moreno, C., *La intención comunicativa*, op. cit., p. 197 y sgs.

18 *Ibid.*, pp. 154-155.

ración. Proteo ha de esforzarse, y no sólo contra las tendencias declinantes del pecado, sino contra la tentación del Aquí, de la substancia consistente, de la identidad estable, pero también tentación sin duda de la finitud, de la historia y el mundo.

Su prueba –la del Proteo– es encontrarse con el que se halla implicado en él. Su reto es, así pues, el cara-cara con el Otro. Por ello, podemos avanzar en dirección a una nueva crítica de la identidad, a partir de dos gestos que realmente han reivindicado, con un empeño difícil de ser superado, la exterioridad del Otro, que había de aparecer o presentarse al Proteo en toda la dureza de su –lo diré así– «objetividad». Me refiero a Victor Segalen y a Emmanuel Lévinas. El primero nos conducirá al *exota*, y el segundo al *prójimo*.

En cualquier caso, el reto de la presencia del Otro en su extrañeza no podría solventarlo únicamente la *apertura a la posibilidad* por parte del Proteo. A éste, con su poderosa inclinación al *narcisismo*, incluso a una especie de aburrido *universalismo*, le es necesaria una *pedagogía de la alteridad*. Que la alteridad se presente como lo que pudiera romper el *tedio* del mismo y/o su *egoísmo*. Que yo, entonces, viva mi identidad como aburrida o como egoísta es requisito para que la *ruptura* estimule lo que en mí desborda mi identidad, mi sustancia o mi esencia. El Proteo exige esa ruptura, y para ello se debe pensar la identidad en tanto de ella se desprenda, como acabamos de decir, *tedio* (lo que conduciría al *exotismo*) o *egoísmo* (lo que ayudaría al tránsito a la ética). No se trata, sin embargo, de educar en hacer comprender lo aburrida que pudiera ser mi identidad, sino en apercibirnos de lo *fascinante* que implica la alteridad del Otro y de su (muy frecuente) condición de *víctima*. Ambos avivan, despiertan, al Proteo dormido en mí.

5. Exotismo y alteridad (V. Segalen).

A pesar de su expresión fragmentaria e inacabamiento, el *Ensayo sobre el exotismo. Estética de lo diverso* de Victor Segalen, escrito entre 1904 y 1918, representa uno de los principales textos sobre el exotismo, y no es sólo porque Jean Baudrillard nos pusiera en su conocimiento en *La transparencia del mal*¹⁹ por lo que realmente Segalen merece ser leído. Nadie con más énfasis se dedicó, como si de una idea fija se tratara, a criticar el prejuicio «tropical» del exotismo. Son muchos los momentos en que en su desordenado diario habla de ello. En mayo de 1913 anota, por ejemplo, en su *Diario*: «No lo ignoro ni oculto en absoluto: este libro decepcionará a la mayoría. A pesar de su título, ya un poco comprometido, en él se tratará poco de trópicos y palmas, de cocoteros, arenas, guayabos, frutos y flores desconocidos; de monos con rostro humano y negros con modales simiescos [...]. Se le llevará poco de cruceros hacia las islas más

lejanas del mundo. [...] En absoluto se trata de deplorar las «incomprensiones» sino, al contrario, de celebrarlas en extremo. Sobre todo, no se tratará en absoluto de presupuestos ni administraciones; aunque la peor de las suertes que este libro haya de temer sea la de ser despedazado, confundido, quizás incluso alabado con buena fe, bajo la rúbrica «colonial» y clasificado en la literatura del mismo nombre. Pues todo eso es lo que encierra, hoy, la palabra de que parte este libro: Exotismo. Palabra comprometida e inflada, abusada, a punto de estallar y reventar, de vaciarse del todo. Habría sido hábil evitar una palabra tan peligrosa y equívoca. ¿Y forjar otra? ¿Habría tenido la fortuna y necesidad del «Bovarysmo», del que me permito pensar que ha sido su maestro, al que se refiere y acoge, y que le ha impuesto su forma e idea? He preferido intentar la aventura y guardar lo que me ha parecido bueno, en el fondo, a pesar de sus malogros; pero he intentado, espurgándola, preservarle, con su antiguo valor, toda la primicia de su sabor. Me atrevo a creer que de este modo, rejuvenecida, tendrá el vigor provocador de un neologismo, pero sin su acritud y acidez. Exotismo: que quede claro que no entiendo por tal sino una cosa, pero universal: el sentimiento que tengo de lo Diverso; y, por estética, el ejercicio de ese mismo sentimiento; su consecución, su juego, su máxima libertad; su máxima agudeza; en fin, su belleza más clara y profunda».²⁰

Independientemente de que se compartan sus opiniones, sin duda el gran viajero que fue este médico de la marina francesa sabía de lo que hablaba en su ensayo, genuina carta de presentación del *Exota*, del que debe retenerse su sensibilidad para con lo diverso y, muy especialmente, su individualidad o su individualismo. La concepción segaleniana de la diversidad es, en este sentido, típicamente moderna, en la medida en que concibe que sólo se puede realizar la experiencia del exotismo de lo diverso en la experiencia del *choque*. Son muy ilustrativos a este respecto sus apuntes del 11 de diciembre de 1908. Escribía en su diario Segalen que «no pueden sentir la Diferencia sino quienes poseen una fuerte Individualidad. En virtud de la ley según la cual todo sujeto pensante supone un objeto, debemos considerar que la noción de Diferencia implica, de inmediato, un punto de partida individual. Que degusten plenamente la admirable sensación [de exotismo] quienes sientan lo que son y lo que no son. Así pues, el exotismo no es ese estado caleidoscópico del turista y del espectador mediocre, sino la reacción viva y curiosa en el choque de una individualidad fuerte con una objetividad cuya distancia se percibe y degusta. (Las sensaciones de Exotismo y de Individualismo son *complementarias*)»²¹.

Y proseguía criticando el esquema mismo de lo que aquí pretendemos decir: «El Exotismo no es, en conse-

19 Baudrillard, J., *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 191, p. 134 y sgs.

20 Segalen, V., op. cit., pp. 72-73.

21 Ibid., p. 38.



cuencia, una adaptación; ni, por tanto, la comprensión perfecta de un fuera-de-sí-mismo que se contuviera en sí, sino la percepción aguda e inmediata de una incomprendibilidad eterna. Partamos, entonces, de esta confesión de impenetrabilidad. No nos congratulemos por poder asimilar las costumbres, las razas, las naciones, los otros; al contrario, gocémonos más bien por no poder hacerlo jamás; de ese modo nos reservan la perdurabilidad del placer de sentir lo Diverso. (Es aquí donde podría situarse esta duda: aumentar nuestra facultad de percibir lo Diverso ¿es encoger nuestra personalidad o enriquecerla? ¿Es robarle algo o hacerla más abundante? No cabe duda: es enriquecerla abundantemente de todo el Universo».²²

Más adelante habla Segalen de la *impenetrabilidad* de las razas (como una extensión de la de los individuos)²³ y sobre el «choque de las morales»²⁴. En realidad, a esa especie de elitismo de Segalen no le atraía nada la comunicación, el mestizaje o, como decía él en ocasiones, la promiscuidad –por lo que es del todo comprensible que el perfeccionamiento de los viajes representase, en este sentido, un enorme riesgo²⁵. Para Segalen, «mi facultad de sentir lo diverso y reconocer en ello la belleza me conduce a odiar a todos los que intenten debilitarla (en las ideas o en las formas) o la nieguen, edificando aburridas síntesis»²⁶. Y luego el 21 de octubre de 1911 anota: «Si el sabor crece en función de la diferencia, ¿qué más sabroso que la oposición de los irreductibles, el choque de los contrastes eternos?»²⁷. Incluso podría hablarse de una suerte de masoquismo de la diversidad, del placer de sentir el choque con lo que se me opone «gozosamente». Acaso en Segalen el *choque* se ha tornado pacífico, habiéndose estetizado a ultranza por obra de esa búsqueda de la sensación de lo diverso que pretende un enriquecimiento muy diferente del de tierras a anexionar, riquezas a saquear, espacios de poder que conquistar... sino que estriba justamente en la *fruición por la sensación en la experiencia de la diversidad*. Este *choque* segaleniano se sostiene paradójicamente, pues, en la fruición. Luego no se trata de un choque de

repulsión, sino del *shock* del admirado, de esa suerte de placentero ahuecamiento del boquiabierto. Lo que debemos retener es esa ambigüedad de una individualidad fuerte, que es como un modo bastante decisivo de decir la «identidad» como condición indispensable, a juicio de Segalen, de la experiencia de la diferencia, y, por otra parte, la vulnerabilidad enriquecedora, e incluso fortalecedora, proveniente del encuentro con el Otro. Quizás porque se trata de una identidad/individualidad capaz de *sostener la mirada del Otro*, o que nada teme de esa mirada, o que se relaciona con el Otro porque no desea del

Otro sino su propia potencia para hacerle caer presa de la fascinación por su diferencia. Sin embargo, en realidad, no se trata de sostener la mirada del Otro, sino de un nuevo modo de mirar-al-Otro. El concepto segaleniano de diversidad es muy moderno, en tanto se sostiene en términos de sustancias e identidades, aunque reconozca sobradamente las posibilidades de *roce y choque* entre esas identidades. Precisamente se trata del choque porque se parte previamente de la identidad. Es interesante que Segalen proponga que pensemos el fondo del mundo desde la *discontinuidad*, de modo que, en la superficie, esa especie de salutación de la diferencia que es la estética de lo diverso no haría sino corroborar la discontinuidad esencial del fondo del mundo. «Al amplio soporte de todo lo que existe pregunto si el fondo es homogéneo o diverso. Parece que

una respuesta sería decisiva. Si lo homogéneo prevalece en la realidad profunda, nada impide creer en su triunfo futuro en la realidad sensible, en la que tocamos, palpamos, estrechamos y devoramos con todos los dientes y papilas de nuestros sentidos. Puede advenir, entonces, el Reino del Tedio; ese momento de pasta viscosa sin desigualdades, sin caídas ni relieves, figurada groseramente, en principio, por la degradación de lo diverso etnográfico. Si, del todo felizmente, lo diverso se manifiesta cada vez más agudamente a medida que insistimos, que penetramos de entrada en la cosa, entonces, puede esperarse algo. Es posible creer que las diferencias fundamentales no llegarán nunca a ser un tejido real sin costuras ni remiendos; y que la fusión creciente, la



Victor Segalen

22 Idem.

23 Ibid., p. 40.

24 Idem.

25 Idem.

26 Ibid., p. 46.

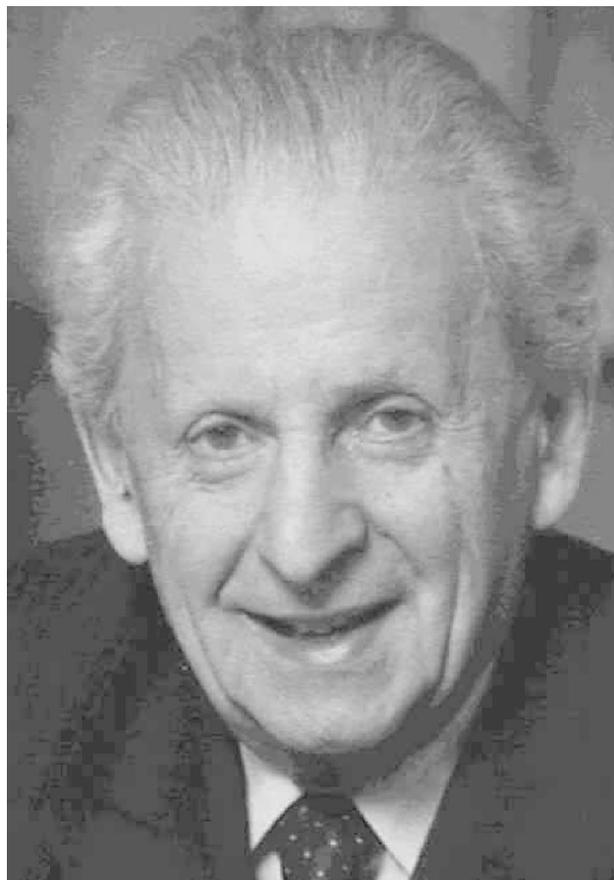
27 Ibid., p. 65.

caída de las barreras, los grandes recorridos de espacio, deben ellos mismos compensarse en alguna parte por medio de nuevas separaciones, de lagunas imprevistas, de una red con una filigrana muy tenue capaz de estriar los campos que se había creído desde el principio de una sola pieza»²⁸.

Lo que se echa en falta en las reflexiones de Segalen es que rehuye preguntarse por la *dimensión de la subjetividad que deja espacio a la sensación de lo diverso*, y que provoca que lejos de debilitar y empobrecer, la experiencia del exotismo enriquezca y fortalezca, lo que sin duda me invitaría a preguntarme por lo-que-se-me-ha-perdido-en-lo-exótico. ¿Qué se ha perdido allí-fuera? ¿No se creía que la identidad, mi identidad, era un asunto de mis adentros, de mi interioridad, o del hombre interior? Pero Segalen, a pesar de reivindicar la individualidad, esa especie de impenetrabilidad... no responde a la pregunta por lo que se le ha perdido «afuera» al exota. Quizás porque el pensamiento de lo impenetrable no está bien llevado, o tal vez porque quizás sea cierto que el Otro fuese impenetrable, pero yo no lo soy. Este desnivel, ¿acaso no es esencial? ¿Por qué *atrae* lo diverso a este individuo tan cierto y convencido de su individualidad «fuerte»? ¿Bastaría –lo que no dejaría de ser una explicación, al menos débil– concebir que el exotismo vendría a transformar de vitalidad el mortecino hastío de quien tiene por horizonte una especie de pastoso *déjà-vu*? Pero, ¿habría bastado esa huída del *ennui*, tan de final del siglo del positivismo, pero también típica en los Baudelaire, Mallarmé o Huysmans? ¿Acaso no arrastra la identidad una suerte de hastío de lo mismo, de esa eterna repetición en la que yo soy sólo yo?

6. Del exota al prójimo (Emmanuel Lévinas).

Creo que Segalen habría asentido gustosamente a una propuesta en el sentido de resumir su *Ensayo sobre el exotismo* con un «Si el exotismo no es una farsa...». Pues bien, el pensamiento de Emmanuel Lévinas comienza precisamente su primera obra magna, *Totalidad e infinito*, a la que subtítulo muy expresivamente, *Ensayo sobre la exterioridad*, con un «Si la moral no es una farsa...»²⁹. Si a principios de siglo fascinaba a Segalen la exterioridad distante y lejana, en el tiempo y el espacio, en las razas, las culturas... en la segunda mitad del siglo XX, tras vivir de cerca aquella especie de *Novum* espantoso de la Shoah, donde los hombres no se movían libremente, sino que más bien fueron movidos, trasterrados, deportados, desplazados de sus hogares a fuerza de culatazos, patadas y gritos, Lévinas pensará la exterioridad del Otro hombre (podríamos decir, forzando el término, que pensará su *exotismo*), pero, sorprendentemente,



Emmanuel Lévinas

dirá que la relación que se debe mantener con ella es de *proximidad*.

Aunque no exento de cierto atrevimiento, he aquí este otro giro: *del exota al prójimo*. Pero no pensemos bajo la designación de «prójimo» al Otro sino, por el contrario, mucho más bien al Sujeto-Prójimo (si seguimos atentamente la lectura de la parábola del buen samaritano³⁰) que no tanto permite que se le acerque el Otro, cuanto que se acerca él mismo al Otro. Para Lévinas –y éste sería un modo de compendiar su «humanismo del otro hombre»– sólo accedo realmente a la exterioridad tornándome prójimo del Otro que está inmensa, infinitamente fuera-de-mí y al que, a la vez, contra toda lógica de dominación, llevo en mí³¹. Resulta muy fructífero pensar el itinerario levinasiano constatando cómo se pasa de la exterioridad de *Totalidad e infinito* a esa estructura, tan decisiva en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, que Lévinas denomina *el-Otro-en-el-Mismo*. En cualquier caso, Lévinas se figura al Otro en tanto *rostro* como –si lo dijésemos en términos segalenianos– irreductible, impenetrable, irrebalsable, infinito, enigmático. Si porto al Otro en mis entrañas, no es tanto como

28 Ibid., pp. 73-74.

29 Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 47.

30 Cfr. Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del Otro*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 366-367.

31 Cfr. Moreno, C., «Entrañada extrañeza. Intriga y luz de la alteridad en la metafenomenología de E. Lévinas», en *Anthropos* (Barcelona) 176 (1998), págs. 80-84.



mi posibilidad (*al cabo de mis poderes*), sino como aquel del que soy *responsable*. Si la distancia de lo Otro se da para el exota segaleniano en una actitud contemplativa (fuertemente estetizada), la distancia del Otro se da, en Lévinas, bajo la forma del *respeto absoluto por su alteridad*. Ambos, Segalen y Lévinas, son dos referentes de la alteridad que no se deja subsumir en una síntesis, ni que se deja dominar. Al situar al Otro en la cúspide de su trascendencia, Lévinas no ha pensado la síntesis, ni siquiera (diría yo) la reconciliación, ni el mestizaje. En todo caso, la crítica que Lévinas ha elaborado para oponerse a lo que él llama «ontología», es decir, al «dominio del Otro por el Mismo», supera con creces las requisitorias segalenianas a favor de mantener al Otro en su diferencia, sospechosas del placer del Mismo, complacido por esa diferencia. Con Lévinas hemos aprendido a liberar al Otro –y de paso, se dirá, a nosotros mismos– del lastre de la identidad que recibimos del mundo. De aquí procede la fuerza del pensamiento sobre el *más-allá-de-la-esencia*. Somos infinitos, excesivos. No tendríamos cabida en el mundo. Es como si el Proteo reapareciese investido con creces de una trascendencia que habrá de experimentar, del modo más terrible, el peso de la identidad: identidad del judío, del paria, del gitano, o del indio, del indígena, del pobre... Si antes no conseguimos comprender bien qué relación podría mantener el Proteo mirandoliano con la dignidad, ahora Lévinas nos lo ha hecho comprender mejor, al mostrarnos la identidad como violencia proveniente de la voluntad de poder del Mismo. Sabemos que el *rostro* levinasiano supera cualquier representación de los rostros si a éstos se los convirtiese en avanzadillas de la identidad. No, el Otro de Lévinas carece de «Cara» que se pudiera dibujar o esculpir. Es extremadamente singular, pero también «todos». Su rostro no es la máscara de la identidad. Si el optimismo de Pico en torno al Proteo pudo ser desmentido por la violencia contra el hombre americano, el *más allá de la esencia* levinasiano está acreditado, no en su realidad, sino en su exigencia moral, por esa otra violencia de la *Shoah*. En cualquier caso, fue necesario seguir pensando *au-delà de l'essence*, y contra lo que me clava en y me somete a una identidad.

7. De la *oikoumene* (Dignidad y abrazo).

Movimientos, migraciones, devenires, hogares, culturas y sentidos, y abrazos. En última instancia, quizás no se trate tanto de *explicar*, desde luego, ni siquiera de *comprender*, sino de abordar la *convivencia* de las culturas, muy diversas a veces, no ante todo desde el horizonte del conocimiento o de la construcción del mundo, sino, sobre todo, desde el horizonte de lo que Jean-Luc Marion ha llamado la *reducción erótica*³². Para Marion, en efecto, todo se condensa y se decide en la pregunta acerca de si-

se-me-quiére. De modo que si no fuese querido, o amado, todo estaría perdido. Quizás esa misma reducción pudiese hacernos un poco más próxima la idea de una *Oikoumene* que pretende decir (de modo diferente a como la ilustración, la cultura y el hombre «de gran mundo» dicen el ideal del *Cosmopolitismo*) que el mundo habitado –el de los hombres sin más, este mundo del ir y venir del *homo mobilis*– debe ser, originalmente, el del abrazo, la acogida o la hospitalidad (al fondo, J. Derrida lector-de-Lévinas). De aquí que haya pretendido conducir mi reflexión desde la dignidad del Proteo, pasando por el exotismo segaleniano y la alteridad levinasiana, a la *Oikoumene*. Que la Filosofía ayude a pensar eso no es, hoy, desde luego, la menor, sino quizás una de las mayores de sus tareas. Pensar el abrazo y, con el abrazo, este hogar para los nómadas, los deambulantes, los viajeros, los deportados, los en-tránsito que somos: el *Hombre Móvil*.

Siempre fue propio de la filosofía, a pesar de todo, la disciplina del ganar la altura y la distancia, y no sólo la de la teoría o la contemplación, sino también la distancia de la libertad, del pensar más allá de las relatividades y de la facticidad. La distancia, pues, de la crítica. Y si objeto de esta crítica fuesen los baluartes y fortines que se erigen contra el Otro –cuando no directamente todos los dispositivos de agresión de que los seres humanos son capaces–, será cierto que la Filosofía aspira a crear un nuevo hogar: no simplemente «universalista» o «cosmopolita», sino una verdadera *Oikoumene*, que ya no podremos pensar sin la multi- e inter-culturalidad. No se trata simplemente de elevar lo particular a lo universal, con los sacrificios que ello (lo sabemos) implica en muchas ocasiones; ni se trata simplemente de elevar el *cosmos* a *polis*, privilegio quizás del hombre «de gran mundo», sino de *trascender lo inhóspito hacia la hospitalidad*, para lo que no sería necesario ser cosmopolita, sino que bastaría con ser capaz de *abrazar al venidero*. ¿No podríamos acaso pensar que una de las misiones del filósofo fuese preparar, instruir, formar a ese *Homo mobilis* del que quizás dependa, en último término, toda *trascendencia* posible? El *Hombre Móvil* siempre es el Hombre en Tránsito: *Homo Viator*: viajero, peregrino, a través de sí y del Otro; hacia sí, hacia el Otro.

En esa formación sería necesaria –ya no podría cabernos duda alguna– la crítica a la *identidad-fortaleza-y-trincheras*, emergente desde la exclusión del Otro o, en un mundo de fluidas comunicaciones, labrada en la *indiferencia al Otro*.

Si Proteo prepara al Otro por venir, porque provoca en mí mi diferencia respecto a mi propia facticidad, la fascinación segaleniana por lo exótico y la responsabilidad levinasiana representan, ya, toda una *pedagogía de la alteridad* absolutamente imprescindible, verdadera tarea de una filosofía del futuro que ya es, que debe ser, nuestra Filosofía. •

32 Cfr. Marion, J.-L., *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003, p. 32 y sgs.

El fracaso de Copenhague

Por Miguel Manzanera Salavert

Profesor Doctor en Filosofía

La gravedad de los problemas ambientales es algo ya evidente para todos en este siglo XXI que comienza. Esta coyuntura histórica de la humanidad ha sido producida por la industria contaminante y las formas de vida consumistas, de modo que uno de los principales objetivos para el desarrollo humano en nuestros días debería ser detener la destrucción ambiental, reduciendo la actividad económica que lo produce. Pero parece que el modelo económico predominante, basado en el mercado, no puede prescindir de ese tipo de industrias que producen la contaminación, como el petróleo, el armamento, las químicas, los automóviles, la agricultura y la ganadería industrializadas, etc. Y también parece que las poblaciones de los países desarrollados no quieren renunciar a esa forma de vida que les proporciona tantos placeres y comodidades, por muy injusta que sea ese sistema de producción. Esa impotencia es la que se ha escenificado en Copenhague al comienzo de este invierno.

Especialmente grave es el calentamiento global de la Tierra provocada por los gases de efecto invernadero, que provienen del uso de los combustibles fósiles en la industria y el transporte. Hay suficientes pruebas documentales y estudios científicos sobre ese hecho, que ha sido ampliamente difundido por los medios de comunicación. Y las consecuencias de ese fenómeno son potencialmente catastróficas para el bienestar de millones de personas en todo el mundo, y en definitiva, de toda la humanidad; pues aunque no queramos, todos los seres humanos dependemos unos de otros en una civilización mundializada, como es la nuestra. Por eso existe un Protocolo de Kyoto, en el que la mayoría de los países de todo el mundo se comprometieron a reducir las emisiones de dióxido de carbono, el principal gas causante del aumento de temperatura en la Tierra. Aunque algunos países como EE.UU. y China no han firmado ese acuerdo internacional, su importancia es enorme como primer paso para un compromiso serio de todos en pro de la sostenibilidad de la vida humana en la Tierra.

Sin embargo, el acuerdo de Kyoto cumple en el año 2010 su plazo de vigencia, y esa circunstancia exige la renovación de los compromisos internacionales sobre el

medio ambiente. Por eso se ha celebrado la cumbre de Copenhague en diciembre del 2009, para afrontar la imprescindible tarea de resolver los problemas ambientales, si es que de verdad se quiere dejar un mundo habitable a las futuras generaciones. Pero lo que se ha escenificado en Copenhague es la impotencia para resolver los graves problemas de la humanidad actual. Después de una campaña de propaganda en la que los dirigentes de las principales potencias económicas del mundo se comprometían a una reducción significativa de los gases que provocan el efecto invernadero, el acuerdo alcanzado no compromete a nadie a nada. Como en la fábula, los montes parieron un ratón asustado.



No es casualidad que se eligiera el comienzo del invierno para hablar del efecto invernadero. Pues a unas semanas una ola de frío –de esas que suelen venir en invierno–, magnificada por los medios de comunicación, recorrió Europa haciéndonos olvidar que la temperatura está subiendo. No es casualidad tampoco que el presidente de los EE.UU., cual emperador mundial, haya sido recientemente galardonado con el premio Nobel de la Paz por sus méritos de guerra en Oriente Medio, gracias a que el conflicto se extiende cada vez más en Irak, Palestina, Yemen y Afganistán,... La comedia política está bien escenificada. El emperador romano Calígula, para demostrar su origen divino, nombró embajador a su caballo; ¡nosotros todavía no hemos llegado a tanto!

Este Premio Nobel de la Paz se dignó asistir al encuentro de Copenhague para recoger los aplausos de los asistentes a la cumbre, sin prometer milagros imposibles que sólo pueden simularse en los programas electorales. Donde dije digo, digo Diego. Es, por otra parte, sorpren-

dente, sin que a nadie le extrañe o le importe un ápice, que en la catástrofe de Haití los EE.UU. se dediquen a ocupar la isla militarmente, en lugar de llevar personal sanitario y alimentos. Previamente, una campaña de propaganda sobre la violencia de los hambrientos y los enfermos, nos ha convencido de la necesidad de esa invasión. Pero la evidencia, para el que quiera pensar más allá de las telarañas de los prejuicios, apunta a que los EE.UU. no disponen de otro recurso económico más que los militares, pues en ello se han gastado el presupuesto durante los últimos 30 años de neoliberalismo. La economía capitalista liberal es capaz de esos milagros, al convertir un factor de destrucción como el ejército en un recurso para socorrer a las víctimas de las catástrofes naturales. En cambio, un país que mis alumnos consideran pobre y nada envidiable, como es Cuba, es capaz de enviar más de 600 médicos para aliviar la situación de los sufrientes haitianos. A mí, esa capacidad para la solidaridad internacional sí me parece envidiable, y no nuestros gloriosos ejércitos humanitarios.

Disculpen Vds. que me haya apartado un poco del tema del artículo, pero aunque no lo parezca está relacionado con lo que ha pasado en Copenhague. En la cum-



bre, casi todo resultó rocambolesco, como la política imperial, como la vida misma en este comienzo de un siglo que se anuncia terrible. Por ejemplo, para remachar el clavo de la incuria con el martillo de los herejes —ahora diestramente blandido por los demócratas de toda la vida—, la represión se ha cebado con los manifestantes pacíficos, que intentaban llamar la atención de la opinión pública mundial sobre la importancia de tomar acuerdos fundamentales para la humanidad en la cumbre climática. Esa represión había sido planificada previamente y se promulgaron las leyes adecuadas para que se hiciera eficazmente. Y esto es la demostración más palpable de que ya se había previsto el fracaso de la Cumbre; y de que ese resultado ha sido fruto del boicot a los acuerdos internacionales por parte de los gobernantes de los países desarrollados. Incluso representantes de primera fila del ecologismo mundial han tenido que pasar unas semanas en la cárcel. No digamos nada de las noticias sobre las detenciones masivas de ciudadanos, ni sobre las pe-

nasas condiciones de retención en naves industriales —los lectores pueden encontrar esa información en los medios alternativos—. Pues al fin y al cabo, todo esto es *'pecata minuta'*, comparado con lo que están sufriendo las gentes del mundo 'subdesarrollado', invasiones, ataques preventivos, asesinatos selectivos, torturas en campos de concentración, hambrunas, pestes, etc...

Sin embargo, en medio de la ceremonia de la confusión, hubo quien puso un ápice de razón. Pero mis queridos lectores no respirarán aliviados, al saber que la razón la pusieron los políticos más denostados del mundo. Con la intervención de los presidentes sudamericanos Hugo Chávez y Evo Morales, se puso un poco de cordura en la cumbre. Su disidencia frente a los cambalaches y enjuagues de la cumbre ha dado un toque de honestidad a la reunión. Gracias a ellos no todo está perdido, para quien de verdad cree en la humanidad y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Gracias a Morales y Chávez se ha podido mostrar a las claras la división de la humanidad actual entre los países pobres y los países ricos; los primeros sufrirán los efectos devastadores del cambio climático, como sequías, inundaciones, huracanes, etc.; los segundos son los causantes del problema.

La negativa de los ricos a rebajar un poco sus cotas de consumo en bien de la humanidad, proviene del egoísmo más ciego e ignorante. La insolidaridad de los ricos no es sorprendente, incluso cuando, como ahora, se acerca a una actitud criminal; lo que sorprende es que hoy en día haya tanta gente cuyo único objetivo en la vida es ser rico a costa de lo que sea —incluidos sus propios descendientes—, gente que sólo se preocupa de cuidar de su propio bienestar caiga quien caiga. Ese egoísmo sin disfraces en lo que se nos presenta como la libertad, nuestra libertad. Eso no tiene nada que ver con la verdadera sabiduría, con una tradición de dos mil quinientos años de filosofía: la cultura europea ha perdido el norte; ya los perdió en el siglo XX con sus dos guerras mundiales y sus regímenes fascistas y no ha sabido recuperarlo. Pues ahora llevamos treinta años de neoliberalismo y nos hemos acostumbrado a la mentira institucionalizada, sin que eso nos preocupe demasiado, porque estamos ocupados en mirarnos el ombligo, sin reconocer nuestras responsabilidades ni nuestros deberes. Nuestro mundo está derivando rápidamente hacia una situación histórica muy crítica. Quizás se repitan situaciones históricas que parecían superadas y que no debían volverse a repetir. Veremos si el insigne Premio Nobel de la Paz 2009 no está preparando otra guerra contra aquellos países que, atreviéndose a construir su propio camino histórico, son la verdadera esperanza de la humanidad. •

«La aventura Intelectual»: EL KOSMOS.

Por García José Álvarez
Profesor de Tecnología

En estos días y en épocas anteriores estaba de moda, e incluso se valoraba como un gran logro, aventurarse, buscar terrenos recónditos, surcar mares desconocidos, adentrarse en selvas inhóspitas. Solamente hay que pasearse en los pasillos de cualquier biblioteca, las cuales están llenas de una amplia bibliografía ficticia o no de nombres como Robinson Crusoe, Julio Verne, Indiana Jones, Cousteau, Avatar, X-men o incluso Don Quijote de la Mancha...

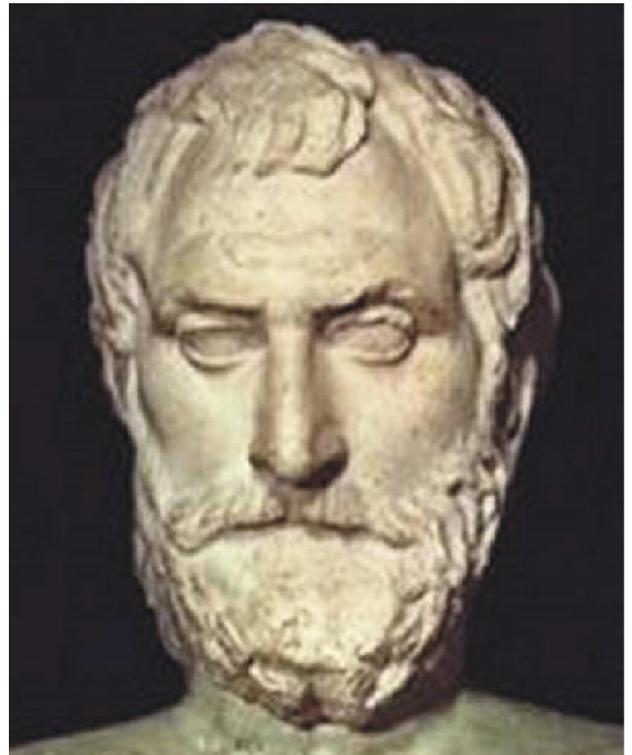
A lo largo de los siglos imperó la religión, el mito o la magia como sistema o método para explicar las diferentes inquietudes y sucesos. Curioso es que en el siglo VI, en Grecia, aparecen unos actores que comienzan otro tipo de aventura, la cual es espacial y atemporal, en la que no hacen falta viaje, que me van a permitir el lujo de llamarla: «*La aventura Intelectual*».

Este tipo de aventura es más rica, más profunda, es aquella que pretende buscar el saber científico sobre la realidad y con la cual permite construir las leyes que gobiernan el orden del mundo. Es la perfección **del techné a la epistémé**. Estamos hablando de la filosofía del mundo griego, los cuales eran a su vez astrónomos, matemáticos, naturistas o geógrafos...eran ante todo universalistas y que no se volvería a dar hasta el Renacimiento.

El objeto de este trabajo es viajar al espacio, al cosmos y ver cómo sin medios, solo con la mente y la observación, estos pudieron entender y desentrañar los misterios del universo. A través del estudio de la astronomía, se desarrolló y se progresó en la Ciencia y viceversa.

Los presocráticos, en el mundo Jónico, iniciaron la búsqueda del saber y desarrollaron la idea de que el universo se puede conocer (cosmos), ya que este presenta un orden interno predecible, con reglas, ya que tiene un orden establecido. Al estar el mundo Jónico situado geográficamente en una gran influencia de civilizaciones, se promovió el libre examen y variedad de posibilidades. Oriente, Egipto y Mesopotamia cultivaron y fertilizaron a Grecia en costumbres, creencias, lenguajes e ideas. Grecia tuvo desfachatez de desarrollar el pensamiento racional: «solo el **logos** puede llegar a la verdad sin recurrir a la intervención o capricho divino».

¡Esto sí que es lo que ahora llamamos I+D+I a la enésima potencia!



Tales de Mileto.

Surgirán grandes pensadores llamados «milesios» y posteriormente los «presocráticos» que pondrán las bases de la ciencia, como Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes, Pitágoras, Heráclito de Éfeso, Parménides, Zenón... y posteriormente los «atomistas» como Leucipo de Mileto o Demócrito. En todos ellos subyace el querer explicar a través de la razón el mundo sensible, diseñar una arquitectura del universo, estructurar la materia y dar una explicación de la naturaleza, el origen, sus transformaciones, la forma del universo y las leyes que lo dirigen.

Los milesios observan los procesos como la evaporación, la combustión y predicen que no hay nada estable ni permanente sino que todo es cambiante, con lo cual buscan el elemento generador de todo ello: **el arché**. Según Tales de Mileto, el primer elemento es el agua. De una forma u otra todo viene de ella.

Anaximandro sostiene que solo existe un elemento material infinito y desconocido que va más allá del universo que lo llamará **apeiron**. Este contiene todos los elementos y los mundos nacen de la combinación de estos.

Hoy día, cualquiera que estudie química sabrá que en parte esto no va mal encaminado. Por otra parte, los pitagóricos buscan en los números la construcción de la realidad. Abandonan así las teorías monistas para establecer el dualismo. El *arché* son los números, los elementos de la materia en un espacio vacío, es decir, el aspecto formal por encima del material.

Jenófanes y Parménides estudian las apariencias y el engaño de los sentidos para buscar la realidad última, adentrándose en aspectos más metafísicos. Proponen el Uno abstracto, el Uno absoluto que está por encima del mundo sensible. Este contiene la multiplicidad, la inmutabilidad y la eternidad del mundo.

Parménides desarrolla la filosofía del Uno anterior y encuentra un elemento primordial que es la base de todos los demás, por encima de todas las apariencias y que es la única realidad. Es el opuesto al no ser.

Heráclito sigue a los milesios y se basa en que es el fuego ese elemento primordial y le da mucha importancia a las transformaciones como ley del universo. Todo se transforma sin cesar y no hay nada que dure solo el cambio. Se basa en los contrarios como sistema de combinación.

Empédocles establece el agua, aire, fuego y tierra como sustancias que, combinadas, generan las demás mediante mecanismos de atracción o repulsión. Estos elementos son invariables y eternos.

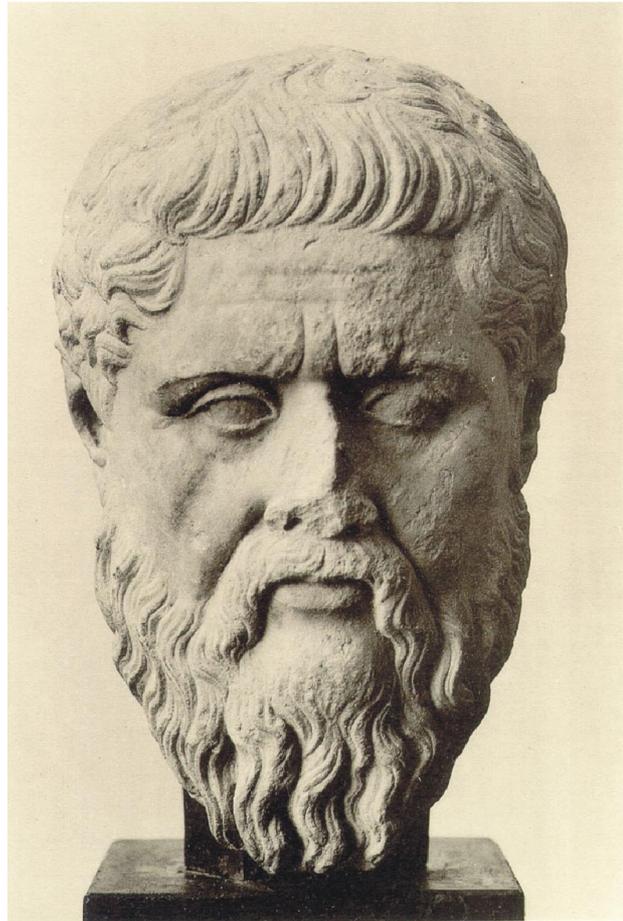
Anaxágoras parte de dos principios: la indestructibilidad y la indivisibilidad infinita de la materia. Sostiene que el predominio de un elemento sobre otro en un objeto material lo define y explica sus propiedades. Nunca la materia puede ser transformada u origen de otra primitiva. Solo la organización, mediante un proceso donde los semejantes tienden a unirse, provocan los objetos materiales con sus propiedades. A este proceso lo llama la acción del *nous* o espíritu.

Demócrito establece que el universo está lleno de átomos y de vacío. Los átomos son de una misma sustancia e indestructibles y, según sus agrupaciones, encuentran mediante el azar o combinaciones provocarán los diferentes objetos.

Para los griegos, el estudio de los cuerpos celestes o la arquitectura del universo, era el estudio de la naturaleza en diferentes escalas. Tales entiende que el universo es una burbuja de aire hemisférica rodeada por agua. El cielo es la superficie curva y la Tierra es la parte plana. Los astros están flotando en aguas superiores y la tierra en aguas inferiores.

Anaximandro básicamente cree que la Tierra es plana y está en el centro del universo. El cielo es esférico, donde está la atmósfera. Además existen otras esferas que contienen las estrellas, la esfera de la Luna y la del Sol. Los cuerpos celestes son como ruedas que giran en torno a la Tierra.

Anaxágoras pensó, al estudiar un meteorito, que los planetas están ordenados como la Luna, Sol y cinco más. Dio una explicación de las fases y eclipses lunares.

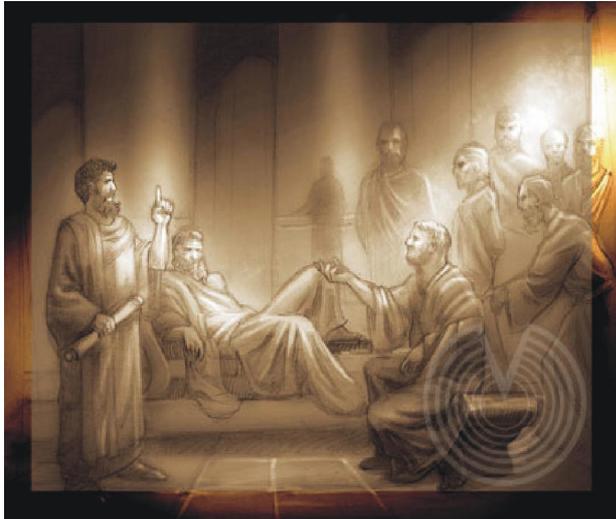


Anaximandro.

Los pitagóricos creyeron que la Tierra era esférica, basados en sus cálculos numéricos. También sostenían que la Tierra giraba en torno a un fuego central como el Sol, la Luna y planetas, y propusieron la Anti-tierra con movimiento opuesto a la Tierra e imposible de observar.

Demócrito estudió la mecánica y origen del mundo como un sistema en el que los átomos rebotan, chocan, se entrelazan formando acumulaciones y también se disgregan produciendo la muerte.

El idealismo de Platón y la explicación del mundo ideal a través de las ideas aportó una nueva visión y construcción del cosmos. El cielo estaba más cerca de las ideas para Platón, lo que lo convertiría en parte primordial de sus teorías. El desarrollo de los conocimientos matemáticos en la Academia («Que no entre nadie que no sepa Geometría») evocan el mundo de las ideas y, por tanto, desterró los métodos empíricos y de medición para llegar al conocimiento del mundo. Construyó el universo a partir de los cuatro elementos de Empédocles con formas geométricas regulares. Cada planeta es un globo arrastrado por el movimiento de una gran esfera que es el cielo. Esta interpretación dominará el panorama intelectual hasta el propio Copérnico donde situará al Sol en la posición central. La dialéctica y razonamiento abstracto y deductivo adquirido de las matemáticas, es el proceso anterior para llegar a la iluminación filosófica. La

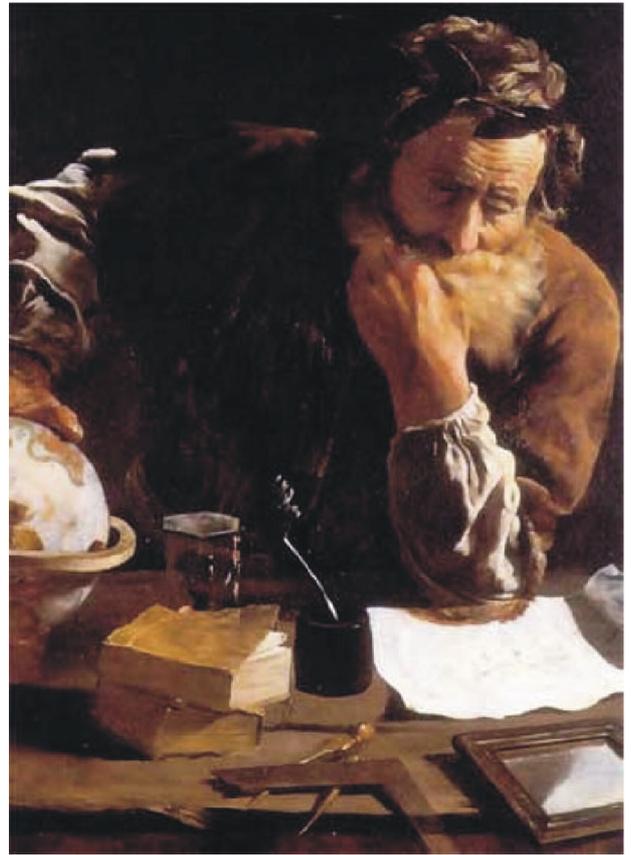


Parménides.

Astronomía, Aritmética, Geografía, Armonía y la Música fueron las grandes especialidades precursoras de la ciencia moderna.

Aristóteles, por otra parte, intenta explicar el mundo aparente como el real y existente mediante procedimientos empíricos y métodos lógicos, rechazando las teorías platónicas y el mundo de las ideas. Sin embargo, desarrolló el propósito inteligente y su creencia en la teleología del universo, es decir, no existe nada al azar. Es por ello que se dedicó más a trabajos de Zoología y Biología, mientras que sus estudios de Astronomía son conservadores, proponiendo un modelo con 54 esferas cristalinas, homocéntrico, esférico, con explicación de los planetas o eclipses. Este modelo erróneo se mantendrá hasta la misma Edad Media tomándose interesadamente como dogma principalmente por ser el hombre el centro del universo y por ser el fin inteligente o del creador.

Pero fue en Alejandría con la ciencia helenística (desde el 300 a. C.) donde se impulsó en su Museo y Biblioteca fundada por Ptolomeo I y enriquecida por Ptolomeo II donde se llegó a estudiar el cosmos entero y se desarrolló la Física, Literatura, Medicina, Astronomía, Geografía, Filosofía, Matemáticas, Biología o la Ingeniería. Esta organización del saber hizo que la Astronomía tomara una trayectoria definitiva. Aristarco rechazó el modelo Aristotélico y desarrolló el movimiento de traslación de la Tierra alrededor del Sol. Consideró que el Sol era una Tierra más que estaba fija. Es más, calculó el tamaño de la Tierra y midió el tiempo en que tarda en girar sobre sí misma y sobre el Sol. Demostró, mediante procedimientos geométricos, sus teorías heliocéntricas. Se tardó diecisiete siglos, a través de Copérnico, en cuestionarse el modelo homocéntrico de Aristóteles. Apolonio de Pergamo desarrolló estudios sobre los movimientos de los planetas en sus órbitas y estableció las teorías que más tarde desarrolló Kepler dos mil años después.



Aristarco de Samos.

Hiparco catalogó las estrellas y las clasificó mediante su brillo, tal y como se hace en la actualidad. Ptolomeo escribió 13 tratados de astronomía (127-150 d. C.) llamados *Almagesto* en el cual recogió todo el saber anterior y volvió a postular que la Tierra no tiene movimiento de traslación, ordenando los planetas en Tierra, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno y estrellas fijas...

En resumen, los grandes pensadores de Grecia tuvieron la osadía de darse cuenta de que el Universo es cognoscible y que subyace una estructura matemática a la cual obedece, desarrollándose diferentes sistemas científicos basados en la observación, reflexión y la objetividad, como medio de búsqueda de la verdad. Entre las teorías que propusieron, algunas se desecharon, otras fueron más acertadas, pero de lo que no cabe duda es que se estudiaran diversas opciones las cuales supusieron las bases del conocimiento actual. El raciocinio fue el cohete tripulado por estos pensadores para llegar a aventurarse, viajar y conocer el universo. •

BIBLIOGRAFÍA:

- Farrinton, B.(1986): *Ciencia Griega*. Icaria, Barcelona
- Farrinton, B.(1986): *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Ariel, Barcelona.
- Lindberg, D. C.(2002): *Los inicios de la ciencia occidental*. Paidós, Barcelona.
- Pérez Sedeño, E. (1986): *El rumor de las estrellas: teoría y experiencia en la astronomía griega*. Siglo XXI, Madrid.
- Nogales Basarte, T. y Fernández Uriel, P. (2007): *Ciencia y tecnología en el mundo antiguo*. Museo nacional de Arte Romano, Mérida.

La Democracia por sí misma

Por Alicia María de Mingo Rodríguez

(Universidad de Sevilla).

I.

Quizás no sea descabellado pensar que es inminente la llegada de un tiempo en el que podríamos experimentar no simplemente la necesidad, sino, más que la necesidad, la urgencia de poner *nuevamente* sobre aviso a «la democracia» sobre sus zonas de riesgo, en las que habría de decidirse o entrar en liza su «verdad». No tal o cual de sus aspectos bajo la cobertura de la «Democracia», sino su propia verdad. En realidad, esa experiencia de la urgencia de volver a pensar a fondo sobre la verdad de la democracia parece que siempre retorna. Después de la Segunda Guerra Mundial, tras 23 años, «acontece» *Mayo de 68*, y 31 años después cae el Muro de Berlín, erigido en 1961. Ahora estamos en un cambio de época demasiado poderoso –por la incertidumbre global y por la apabullante fuerza de los acontecimientos– como para que fuese necesario interrogar a la Democracia en su ser *por sí misma*. Han pasado más de sesenta años desde el final de la Guerra Mundial, 40 después de Mayo del 68 y 20 años tras la Caída del Muro de Berlín. Podría hacerse todo un recorrido a partir del cuestionamiento de lo que Nancy nos propone en 2008, a saber, volver a pensar *la verdad de la democracia*. Y a buen seguro que esa verdad no puede ser pensada sino desde el riesgo, en tanto el «ser puesta en riesgo» de la Democracia tiene lugar cada día, aunque nos pase desapercibido, hasta el punto de que incluso podría decirse que la no-verdad de la democracia acaba por convertirse

casi siempre en su precaria verdad de hecho, que apenas posee ya algo de su verdad-de-fondo. Sin embargo, hay momentos, como quizás el cambio de siglo, justo, como decíamos, a 40 años desde Mayo del 68¹ y a 20 años desde la Caída del Muro, en los que podemos hacernos más conscientes y lúcidos acerca de lo que significan, encubren y pueden llegar a pervertir palabras como «Libertad», «Persona», «Derechos», «Responsabilidad», «Dignidad», «Solidaridad», «Comunidad»..., que de pronto aparecen en su propia inautenticidad o en su –digámoslo así– «pereza», coincidiendo con su propia *falta de verdad* o su *incumplimiento*. Cada vez nos percatamos más de que la Democracia se aparta –pero se aparta precisamente en (lo que debe ser) su verdad– del *Demos* y su Poder. Y no: no es cierto que al olvidar su verdad la Democracia pueda «funcionar» mejor. El destino que le espera es el de su burocratización, su mediocridad, y al fin quizás su propio autodesprecio. ¿Quién sabe? No, por ahí no encontraremos la «verdadera» democracia².

Pero, ¿no es demasiado pretencioso decirlo así, como si estuviésemos –nosotros, yo, o tal vez un pensador francés nacido en 1940, Jean-Luc Nancy– en el secreto de la Verdad de la Democracia? ¿Cómo podríamos presumir de estar en posesión de esa verdad? En todo caso, la verdad de la democracia que aquí me ocupará (compartiendo el pensamiento de Nancy) no es cualquier «verdad». Tendría que ser una «verdad» dema-

1 Sobre lo que Mayo del 68 supuso para Nancy, cfr. Nancy, J.L., «El 68, sin fin», en *La verdad de la democracia* (trad. de Horacio Pons) (en adelante citada como *VD* en el cuerpo principal del texto), Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 62 y ss. Se trata de una entrevista de Carole Dely a Nancy realizada en julio de 2008.

2 En artículos anteriores me ocupé, valgan estos dos ejemplos, de dos recursos o dinamismos que me parecen imprescindibles a la Democracia, y que desde luego no son demasiado, digamos, operativos. Uno de ellos es el dinamismo de la *reflexión*, justamente en el sentido de aquel no por muy conocido menos imprescindible y aún digno de toda nuestra atención, principio del «atreverse a pensar por sí mismo» propio de la «mayoría de edad» (en respuesta a *¿Qué es la Ilustración?* de I. Kant). Tomé como referencia, a título emblemático, el rótulo de «Una jornada de reflexión», con el que me refería a ese día que se reserva para «reflexionar» antes de votar el día de las «elecciones». Se trataba de pensar lo irrisorio de este formalismo y lo que encubre, hipócritamente, respecto a una realidad –el déficit generalizado de reflexión– que nos caracteriza, y que desde luego no se podría arreglar con una jornada ni con mil y un llamamientos hipócritas (cuando, por ejemplo, el discurso político sigue campando a sus anchas por los senderos de la publicidad, el slogan fácilón, la mentira política descarada, el partidismo más feroz, el sectarismo, la ideología trasnochada, el desprestigio sistemático del rival, etc., etc.) (cfr. Mingo Rodríguez, Alicia M.^a de, «Una jornada de reflexión. Consideraciones sobre la minoría de la mayoría de edad y la cultura democrática», en Alfonso Castro y otros, eds., *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, Grupo Nacional de Editores (CJL, 4, CEF, 1), Sevilla, 2003, cap. 7, págs.133-148. En otro artículo, aún inédito, me ocupé de algo tan aparentemente simple, pero de tan enorme relevancia en lo que sería el dinamismo de una Democracia «verdadera», como sería el recurso (muy elaborado, pero ¡tan escasamente practicado!... y tan mal visto desde las instancias institucionales del Poder de turno) de la «desobediencia civil», tomando como hilo conductor la figura de Gandhi y su «No-Violencia». Se trata de dos aproximaciones que, *a sensu contrario*, señalan posibilidades de «control» de una democracia «de verdad» (cfr. mi comunicación «Ahimsa. Sobre la no-violencia como desobediencia civil. Una aproximación al pensamiento ético-político de M. Gandhi», presentada en el *XIV Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, sobre *La violencia: un análisis ético-político* (Sevilla, 17-19 de noviembre de 2004).

siado inquietante y a la vez muy serena, que sólo podría resplandecer cuando una cierta «Democracia» hubiese madurado lo suficiente como para que pudiera considerarse llegado el momento de una especie de *cara a cara* consigo misma, tal vez porque en ese proceso de pretendida maduración algo se hubiese anquilosado, esclerotizado o muerto...; que algo hubiese quedado realmente decepcionado, desilusionado. En este sentido,

quizás la verdad de la Democracia esté muy cerca de una Ilusión. Pero no de la Ilusión como engaño, sino de la Ilusión como voluntad, creatividad, renovación o autenticidad... Precisamente de modo que, porque faltase todo eso, se tornara acuciante el tema de la «verdad de la democracia». Insisto: no porque algún poder exterior y descomunal, con fusta e indumentaria siniestra se opusiera a la Democracia a la altura de nuestro tiempo, y que de veras debiésemos temer. Se trata más bien de que estamos llegando a comprender con lentitud, pero implacablemente, que una de las amenazas que circundan a, o penetran en la democracia es –podríamos decirlo ya como lo haría

Jean-Luc Nancy³– la del olvido de su verdad, de una verdad peligrosa porque –insistiremos en breve en ello– separa a la democracia de su gestión política, buscando refundarla en sus entrañas, allí donde su verdad ya carece de definición. Lo que está en juego, para Nancy, no es «una de las verdades» de la Democracia, sino su verdad por antonomasia, y puesta en juego precisamente en su olvido, tergiversación y «corrupción».

Deliberadamente, no pretendo concentrarme en exceso en el contexto muy concreto del que parte Nancy. Tan sólo quisiera recordar cómo en los últimos años han llegado al reconocimiento en el mundo intelectual y académico autores que sin ser, desde luego, politólogos, sí se han ocupado con asiduidad y enorme radicalismo de problemas de filosofía política, quizás no porque ante todo les preocupase la política tal como solemos entenderla, y que es siempre una política como gestión, sino «lo político» como el ser profundo al que la política de-

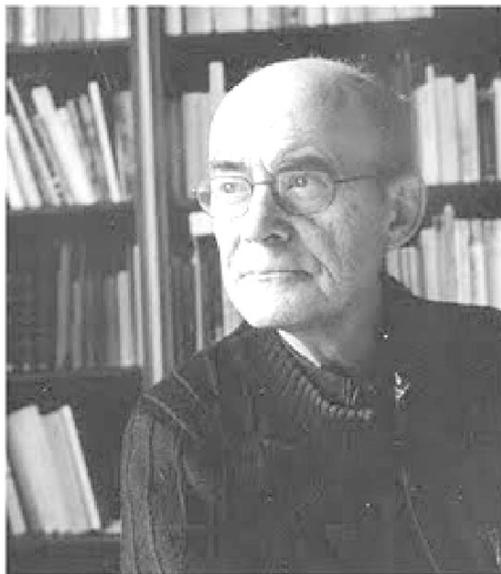
quiera responder, pero que no siempre está claro que responda o, lo que sería más grave, a lo que no debiera traicionar. Y, por supuesto, todos muy preocupados por la Democracia a partir de esa especie de tandem que conforman Mayo del 68 + Caída del Muro de Berlín (1989), que sin duda movilizó y aún moviliza las mejores energías de los filósofos de la cultura y de la política y, más concretamente, a toda la corriente de la

intelectualidad de «izquierda», o formada en la izquierda. Pienso, sobre todo, en los nacidos en plena Guerra Mundial, y que tienen en la actualidad en torno a setenta años: el propio Nancy (1940), Jacques Rancière (1940) o Giorgio Agamben (1942) y, un poco más joven, Roberto Esposito (1950). Juntos, trazando vínculos entre ellos, pero a veces también cada uno siguiendo el rastro de sus propias intuiciones y argumentos, han emprendido en los últimos años, siguiendo estelas nietzscheanas, batailleanas, heideggerianas, foucaultianas, derrideanas, etc. un pensamiento muy preocupado por la «comunidad»⁴, pero no, desde luego,

tal como la daba a pensar la oposición sociológica clásica entre sociedad y comunidad (formulada por Tönnies hacia 1887) o el simple *comunitarismo* contemporáneo... Todos proceden de la zona política de la «izquierda», lo que hace comprensible que en algunos casos busquen desvincularse de todo el lastre del rótulo –ya demasiado equívoco y pesado, polvoriento, trasnochado– de «Comunismo», pensando la «Comunidad» fuera de los corsés que han conducido a los delirios tanto como a la decadencia de todas aquellas ocasiones en que la Democracia en que hacía pensar la «Comunidad» cayó en manos de una Política de espaldas a la Democracia.

II.

En uno de los últimos escritos que nos ha legado Jean-Luc Nancy, breve pero de extrema intensidad (*La vérité de la démocratie*, 2008), el pensador francés no



Jean-Luc Nancy

3 Nancy, Jean-Luc, *La verdad de la democracia* (trad. de Horacio Pons), Amorrortu, Buenos Aires, 2009. El texto original (*La vérité de la démocratie*) fue publicado en 2008, en París, por Editions Galilée. La edición en castellano se acompaña de una entrevista de Carole Dely a Nancy realizada en julio de 2008 («El 68, sin fin. Un diálogo con Jean-Luc Nancy» (pp. 61-78) y otra entrevista, publicada en Estrasburgo por L'Entretenir, celebrada el 6 de diciembre de 2003, titulada «Con» Jean-Luc Nancy» (pp. 79-107). Sin duda, un estudio más extenso exigiría ubicar *La vérité de la démocratie* en la producción de Nancy, conectándolo con textos como *La comunidad desobrada* (París, 1983), publicada en castellano por Arena Libros (Madrid, 2007) o *Ser singular-plural* (París, 1996), publicada por Arena Libros en 2006.

4 Como acercamiento a las ideas de Nancy sobre la comunidad frente al comunitarismo y, sobre todo, frente al individualismo, pueden resultar de enorme interés las sugerencias y pistas contenidas en esa especie de apretada (y no difícil) resumen que es «Con» Jean-Luc Nancy» (cit. supra).

teme enunciar, y no sólo a guisa de título, «la verdad» de la Democracia. Puede parecer pretencioso, cuando no descabellado, semejante abuso, después de todo lo que en el siglo XX fue cayendo –calabobos o tormenta– sobre la noción general de «verdad». Propiamente, sin embargo, «la verdad» que le preocupa a Nancy no tiene contenido alguno, y apenas se compromete en un juicio que pudiese objetivarla «en positivo». Más bien, «la verdad» de la democracia que le importa destacar y defender es inaferrable e incalculable. Ésa es su verdad, casi a título «negativo». «La verdad» de la Democracia es que carece de una verdad que se pudiera gestionar tal como la política quisiera hacerlo con sus estadísticas, burocracias, partidos, instituciones y (presuntas, claro) «representatividades»... Parece, cuando lo decimos (eso de que la Democracia «carece de una verdad...»), que decimos poco, pero no es cierto. Cuando se dice así, se dice mucho, porque el ser incalculable de la democracia pone en cuestión no su «verdad», sino toda la parafernalia, cada vez más alarmantemente precaria, de su gestión y de su apariencia. El peligro de la Democracia estriba en la «facilidad» con que tiende a gestionársela (en general: política, institucionalmente) por medio de recursos que no responden a «la verdad», sino que sólo son viables a título de «operatividad», y que de no ser porque en esa operatividad se alentase de algún modo «el espíritu» de la Democracia, perderían todo su sentido.

Como decía, el texto de Jean-Luc Nancy es de 2008, y arranca de una diatriba encubierta, pero con suficientes referencias como para no pasar desapercibida para el lector medianamente informado, contra Nicolas Sarkozy, cuando se refiere a «la autoridad que preside el Estado francés» (VD, 11). Es patente la irritación de Nancy con quien en un gran mitin político, a finales de Abril de 2007, acusó a Mayo del 68 de casi todos los males del mundo contemporáneo, y de la decadencia moral y educativa, aparte del cinismo, el relativismo e indiferentismo sociales. Nancy, de inmediato, parece que se sintió en la obligación de defenderlo. En Mayo del 68, él tenía 28 años (Sarkozy, por su parte, 13 años). Cuando tenía 21 se erigió el Muro de Berlín. Así se entiende que el contexto de *La vérité de la démocratie* no sea otro que el de recuperar el *espíritu* que inflamó Mayo del 68, que a su vez respondía, según

Nancy, a una decepción soterrada respecto a lo que debería haber sucedido en Europa, por lo que a la democracia se refiere, después de la Segunda Guerra Mundial y que, sin embargo, no sucedió. La herida de ese *no-haber sucedido* sería Mayo del 68. Cuando se trata de aprehender lo que significó su «acontecimiento», hay que intentar comprenderlo en la medida en que lo que le precedió y motivó fue «una decepción poco evidente pero insistente, la sensación tenaz de cierta incapacidad de recuperar aquello cuyo retorno triunfal habían creído poder anunciar los días que siguieron a la Segunda Guerra Mundial: precisamente, la democracia» (VD, 15).

Sin embargo, lo que quisiera transmitir *La vérité de la démocratie* supera, y creo que con mucho, lo que se deja inferir de este contexto histórico y polémico. Para Nancy, lo decisivo del 68 fue que «en lugar de elaborar y proponer visiones y previsiones, modelos y formas, en él se prefirió saludar el presente de una irrupción o de una disrupción que no introducía ninguna figura, ninguna instancia, ninguna nueva autoridad» (VD, 29). Y así llegamos a uno de los nudos clave de *La verdad de la*



París, mayo del 68.

democracia: «Si la democracia tiene un sentido, debe ser el de no disponer de ninguna autoridad identificable a partir de un lugar y un impulso diferentes de los de un deseo –una voluntad, una expectativa, un pensamiento– en el cual se exprese y se reconozca una verdadera posibilidad de ser *todos juntos, todos y cada uno de todos*» (VD, 29-30)⁵.

En definitiva, se trata de esto: de situar *la democracia por encima de todo*. Más adelante –lo comprobaremos en un momento–, Nancy dejará entrever, en uno de

5 Y añade Nancy: «Aquí es menester repetirlo una vez más: las palabras «comunismo» y «socialismo» no cargaron por casualidad –cualquiera que hayan sido las distorsiones a que fueron sometidas– con la exigencia y el fervor que la palabra «democracia», precisamente, no lograba o no logra ya infundir» (VD, 30).

los pasajes más confusos de su texto, que la democracia está también por encima del bien y del mal y que la adhesión a la democracia debería ser «a muerte», «hasta la muerte». Pero antes de llegar a esta democracia *in extremis*, hay que decir algo más sobre su «verdad».

A fin de cuentas, se trata de rescatar, cuarenta años después de Mayo del 68, no precisamente la «letra», sino el «espíritu» de la Democracia. En cierto modo, la Democracia se tornó «comunista» en la medida en que quedó despojada de deseo, de espíritu, aliento y sentido. He aquí otro de los nudos: «la «democracia» es espíritu antes de ser forma, institución, régimen político y social». Y añade Nancy: «Lo que en esta proposición acaso parezca inconsistente, «espiritualista» e «idealista», conlleva, muy por el contrario, la necesidad más real, más concreta y más apremiante» (VD, 31). Se trataría, pues, de retomar la libertad misma de la *convivencia* de que hablaba Rousseau en su *Contrato social*, y combinarla con aquel hombre pascaliano, que supera al hombre. Para Nancy, «esa exigencia, la del hombre, la de lo infinito y lo común [...], no puede, por esencia, ser determinada ni definida. Hay en ello una parte de incalculabilidad que es, sin duda, la más rebelde a los requerimientos de una cultura de cálculo general, denominada «capital». Esa parte exige que se rompa también con el cálculo provisional, con la anticipación del rendimiento. No se trata de que esta ruptura deba anular toda anticipación, preparación y consideración de las más justas medidas [...]: también es preciso que encuentre su lugar –y su tiempo, su momento– lo infinito de la exigencia. Durante algún tiempo –breve, como tenía que ser–, el tiempo del 68 no fue tanto *chronos* como *kairos*: no tanto duración y sucesión como oportunidad, encuentro, ocurrencia sin advenimiento, sin entronización, ida y vuelta de una aprehensión del presente como presencia y copresencia de los posibles. Esos mismos posibles no se definían tanto como derechos sino como potencias: potencialidades menos apreciadas en sí mismas en su «factibilidad» que en la apertura, la expansión de ser que ofrecían en cuanto potencias, y sin tener que quedar sometidas a una realización incondicional, por no hablar de una reificación. Al contrario, lo incondicional debe seguir siendo *también*, en su absolutidad «irrealizable», partícipe de la puesta en acción» (VD, 32-33).

III.

¿Qué vendría a significar ello? Por más que la gestionemos, intentemos darle forma; la democracia, en su espíritu, es un espíritu del con-vivir que no sólo excede o desborda, sino que *debe* exceder o desbordar todo intento de configurarla desde fuera y, cómo no (sin duda, más aún), todo empeño por atenazarla o amordazarla. ¿Cuál es, pues, *nuestro* problema? Que olvidamos el espíritu («utópico»), cuyo aliento sería lo que menos deberíamos perder... Nuestras democracias perviven en el olvido en su verdad, enfrascadas en la gestión política y descuidando o llegando a perder el «Norte». Pero, ¿cómo realizar

este Norte? ¿Cómo llevar a cabo la «verdad de la democracia»? Es aquí, en efecto, donde interviene esa suerte de «estilo» de *deconstrucción* en Jean-Luc Nancy que se denomina *des-obramiento*. Hay que estar continuamente *des-obrando* para que nada quede reducido a (y confundido con) ser obra acabada, dada. Hay que *des-obrar* para encontrar la verdad... Ya no se trata tanto de de-construir y des-mantelar cuanto, más sencillamente, de *des-obrar*: pasar de la Obra (aparentemente acabada, perimetrada...) hacia atrás, hacia su verdad, de la que la Obra forma parte pero que jamás podría expresar adecuadamente. Los adeptos a Heidegger, sin duda, encontrarían aquí el que podríamos considerar el «heideggerianismo» de la deconstrucción y del des-obramiento.

Pero adelantémoslo ya: ¿no es esto irresponsable? Esta tentativa de encontrar en el corazón de la Democracia una verdad irrealizable (que no puede «obrase», que no podría llegar a ser Obra consumada), ¿no es una ensoñación?, ¿no podría ser considerado una suerte de retorno de la utopía? ¿Para qué podría servirnos eso ¡en los tiempos del pragmatismo! y en la medida en que no se trate, a estas alturas, de la renovación de bellas palabras como «verdad» o «espíritu», sino del día a día del decisionismo y el funcionamiento real y eficaz de la Democracia?

Decía hace un momento que se trata de *ir-hacia-atrás de la Obra*. Deshacer, desobrar para descubrir la verdad olvidada, incluso tachada. En realidad, en Nancy opera el modelo heredado de Heidegger. No se puede abordar el tema de la «existencia» (*Dasein*) si no es por medio de una deconstrucción o desobramiento continuo frente a todo lo que tiende a darnos una imagen «objetiva», «cosista» o «calculable» de la existencia. Por eso es obligado retroceder hacia una zona *no objetiva*. En efecto, para Nancy: «un más-que-la-obra o un desobramiento importa a la obra de la existencia: lo que ella pone en común no es sólo del orden de los bienes intercambiables, sino también de lo no-intercambiable, de lo que carece de valor porque está al margen de todo valor mensurable. La parte de lo que carece de valor –parte del reparto de lo incalculable y, por lo tanto, estrictamente hablando, imposible de compartir– excede a la política. Esta debe hacer posible la existencia de esa parte; su tarea consiste en mantener su apertura, asegurar sus condiciones de acceso, pero no adopta su tenor. El elemento en el cual lo incalculable puede compartirse lleva por nombre arte o amor, amistad o pensamiento, saber o emoción, pero no política; no, en todo caso, política democrática. Ésta se abstiene de aspirar a ese reparto, pero garantiza su ejercicio. La decepción ante la democracia proviene de la expectativa de un reparto político de lo incalculable» (VD, 34).

A fin de cuentas, Nancy se opone a que todo es o sea Política, a que una suerte de *Omnipolítica* –o más precisamente, una *Totalidad Política* o una *Política Totalitaria*– se infiltre hasta en los últimos recovecos de nuestras vidas. La buena Política, la gran Política tiene



Construcción del Muro de Berlín.

que hacer posible que ella misma sea desbordada o excedida; tiene que permitir *márgenes-de-la-Política* en los que los sujetos puedan ser libremente. El Totalitarismo aparece en primer lugar no como Dominio efectivo, sino cuando la Política comienza a pretender cubrirlo todo, hacerse cargo de todo, calcularlo todo (hasta alcanzar, por supuesto, el límite de lo irrepresentable de la Vida Intima –pensemos, por ejemplo, sin ir más lejos, en el *Big Brother* de Orwell (1949)). La Gran Política, por el contrario, tiene que dejar que la Democracia no pertenezca a la Política.

Pero, ¿no se avista en ello un gran peligro? ¿No es arriesgado dejar a la Democracia fuera del control de la Política? Llegados a este punto, Jean-Luc Nancy, como otros pensadores del siglo XX y un poco nietzscheanamente, no parece estar dispuesto a pensar *en función de las consecuencias*, pues ello siempre acaba conduciendo a un pensamiento temeroso y cicatero. Respecto a la democracia, se trata de «no olvidar [...] que lo «común», el *demos*, sólo podría ser soberano con una condición que lo distinguiera precisamente de la asunción soberana del Estado y de cualquier configuración política: ésta es la condición de la democracia» (VD, 39). Esto, añade Nancy, no configura una política, pero mantiene a distancia el «Todo es política».

Es, así pues, como si se hubiese declarado la guerra (una guerra de baja intensidad, casi soterrada, pero guerra) entre Política y Democracia, quizás antes de que se aparten demasiado entre sí. Hay que conservar la Democracia en el corazón de la Política... pero de una Política no totalitaria, capaz de conceder un Afuera a la Demo-

cracia. Ésta podría tornarse totalitaria justamente cuando fuese apropiada por una Política. ¿Cómo evitarlo? Haciéndole a la Política su «Diferendo»: lo que escapa a la Política es lo que salvará a la Democracia porque impedirá dominarla y calcularla.

IV.

La Democracia –y quizás Nancy tiene *in mente* los reproches del político Sarkozy cuando avanza en este otro sentido– no se confunde con ninguna tendencia ni propuesta de equivalencia generalizada (procedente de la equivalencia del capital en el capitalismo). Desde esta perspectiva, todos seríamos intercambiables, porque no tendríamos, cada uno, nada que pudiese distinguirnos de veras (VD, 44). Sin duda, Nancy no podría sumarse a todo lo que en la Comunidad de la Democracia pudiese ser comprendido como una justificación de la nivelación, el indiferentismo, el mero relativismo o la mediocridad.

En efecto: en tanto incalculable e infinita, la Democracia debe alcanzar en su seno la Inequivalencia. No se trata, pues, de la Igualdad ni de las diferencias que surgen de la dominación económica, de las relaciones de dominio al uso, de espiritualidades, heroicidades y esteticismos... «No será cuestión de introducir otro sistema de valores diferenciales: se tratará de encontrar, de conquistar, un sentido de la evaluación, de la afirmación evaluadora que le da a cada gesto evaluador –decisión de existencia, de obra, de porte– la posibilidad de no ser medido de antemano por un sistema dado, sino, al contrario, ser en cada oportunidad la afirmación de un «valor» –o un «sentido»– único, incomparable, insustituible. Sólo esto puede desplazar la supuesta dominación económica, que no es más que el efecto de la decisión fundamental por la equivalencia» (VD, 44-45). ¿Cuándo estaríamos, pues, en lo común? Cuando lo común hiciese posible esa singularidad irreductible a la equivalencia general donde «todo-diese-lo-mismo». «Jamás [partir] de un «Todo vale igual» –hombres, culturas, palabras, creencias–, sino siempre de un «Nada es equivalente» [...]. Cada uno –cada «uno» singular de uno, de dos, de muchos, de un pueblo– es único con una unicidad, una singularidad, que *obliga* infinitamente y que *se obliga* a ser puesta en acto, en obra o en labor. Mas, al mismo tiempo, la estricta igualdad es el régimen en el cual se comparten esas inconmensurabilidades» (VD, 46).

Pero no podría ser fácil, y a Nancy no puede pasarle desapercibida la gran dificultad que deben afrontar las Democracias. Si, en efecto, se las vacía de contenido, se deja abierto un enorme espacio que puede ser poblado por los enemigos de la Democracia (al final habla Nancy, en términos nietzscheanos, del hombre como «bailarín sobre el abismo» (VD, 57)). Por otra parte, si se prosigue y defiende la Inequivalencia, porque nada-dé-lo-mismo, resultará enormemente difícil proponer coordenadas axiológicas, precisamente a causa de aquel vaciamiento... Por ello, Nancy piensa que la democracia tendría que estar continuamente a la escucha de la *singularidad*. En un epí-

grafe anterior a aquel en que se rescata la idea de Inequivalencia, leemos: «Hoy pueden aparecer muchas ambigüedades con respecto a las autocríticas reales o presuntas de la democracia. Es posible, en efecto, volver contra sí mismos a los principios democráticos y aprovechar una debilidad demasiado notoria para pervertir los «derechos del hombre», como se hace cuando son calificadas de «racismo» las críticas contra determinadas actitudes religiosas, o bien cuando, en nombre de un «multiculturalismo» políticamente «correcto», se llega a justificar una subordinación de las mujeres. De manera aún más insidiosa, se puede falsear de raíz la libre expresión sosteniendo la enseñanza y la vida cultural bajo la hipnosis de la superstición» (VD, 26-27). En todo caso, parece que los únicos criterios serían los de la *potenciación de la indefinición* como espacio de libertad, de modo que lo que pareciese atentar contra ese espacio debiese ser excluido. No todo da lo mismo. De este modo, la Política tiene que asumir como su tarea (infinita) el abrir continuamente ese espacio en que no hay nada acabado, ni fijo, ni predeterminado. Ésta es, en definitiva, una de las claves de «el problema» del que debe hacerse cargo de la verdad de la Democracia, que se expone a ser simplificada en aras de su «gestión»... Hasta que llega un punto en que se olvida su verdad. Así que, en cierto sentido, la verdad de la Democracia no tiene nada que ver con encuestas, mayorías ni minorías, representatividad, opinión pública, que siempre parecen que quiere atar u objetivar su verdad.

V.

Quizás el ensayo de Nancy culmina en su epígrafe once. A riesgo de citar extensamente, me parece que la cita estaría justificada por la importancia y claridad:

«La condición de la afirmación inequivalente es política, en cuanto la política debe acondicionar su espacio. Pero la afirmación misma no es política. Es todo lo que se quiera decir: existencial, artística, literaria, soñadora, amorosa, científica, pensadora, ociosa, lúcida, amistosa, gastronómica, urbanística... , mas la política no subsume ninguno de estos registros, sino que les da lugar y posibilidad».

«La política tampoco dibuja otra cosa que el contorno, o los contornos plurales, de una indeterminación en cuya apertura pueden tener lugar afirmaciones. La política no afirma: da cabida a las exigencias de la afirmación: no expresa el «sentido» o el «valor»: hace posible que estos encuentren su sitio y que ese sitio no sea el de una significación terminada, realizada y reificada, que pueda reivindicarse como figura consumada de lo político».

«La política democrática renuncia a figurarse a sí misma: permite una proliferación de figuras afir-

madas, inventadas, creadas, imaginadas, como quiera decirse. Por eso, el renunciamiento a la Identificación no es una pura ascesis, no remite a una entereza o a una virtud de abstinencia, que podrían pensarse en un marco de resignación, de oportunidad perdida. La política democrática abre el espacio para identidades múltiples y para su reparto, pero no tiene que figurarse a sí misma. Eso es lo que la entereza política debe hoy saber decir».

«La renuncia a la identificación mayor –ya se haya manifestado en la imagen de un Rey, un Padre, un Dios, una Nación, una República, un Pueblo, un Hombre o una Humanidad, y hasta una Democracia– no contradice en absoluto la exigencia de la identificación en el sentido de la posibilidad, para todos y cada uno, de identificarse (hoy nos gusta decir «subjetivarse») como dotados de lugar, rol y valor –inestimable– en el ser-juntos. Lo que hace la política, lo que hace el «buen vivir» por el cual Aristóteles la determina, es un «buen» que, justamente, no se determina de ninguna manera, por ninguna figura ni bajo ningún concepto [...]».

«La democracia no es figurable. Más aún: no es, por esencia, figural. Tal vez sea ese el único sentido que, para terminar, pueda dársele: ella depone la asunción de figuración de un destino, de una verdad de lo común. Pero impone configurar el espacio común de tal modo que pueda abrirse en él toda la riqueza posible de las formas que lo infinito es capaz de adoptar, de las figuras de nuestras afirmaciones y las declaraciones de nuestros deseos» (VD, 47-49).

Nancy llegará a tomar como modelo el arte contemporáneo, en el que, dice, «todo da testimonio de una febril expectativa» (VD, 50).

Quizás con su separación entre Democracia y Política lo que pretende «modestamente» un intelectual (filósofo, para más señas) como Jean-Luc Nancy, pero con indudable renombre e influencia dentro y fuera de Francia, no es arengar a una multitud de más de 30.000 personas, como hizo Sarkozy en el momento más álgido de la campaña política que le conduciría al Elíseo, sino, gracias a un texto que casi no pasa de ser un opúsculo, ajustar a su modo las cuentas con ese «Político» que representó Sarkozy en 2007 en su intento, por su parte, de ajustar las cuentas con un movimiento que puso en cuestión, por su propia indefinición, por su virulencia, por su irreductibilidad, también por su irrepitibilidad, no sólo el *statu quo* de aquel momento histórico, a la altura de 1968, sino todo *statu quo*, de un modo que, como reconoce Nancy, no quiso ser político⁶, en la medida en que sea la Política de los Políticos la que

6 «... fuimos muy pronto sensibles, ante todo, a un distanciamiento profundo respecto de la totalidad de los modos de acción y de reflexión: a nuestro juicio, no debían prevalecer ni la intervención directa ni la militancia reformista (por no decir «revolucionaria», pues jamás salió a la luz una consigna en verdad revolucionaria, esto es, dirigida a la toma del poder)» (Nancy, J.-L., «El 68, sin fin», en VD, p. 64).

pretende hacerse *dueña-y-gestora* de la Democracia en su fuerza originaria o en su espíritu. No, la Democracia escapa a la Política, y eso es lo que debe ocurrir, porque la Democracia se alimenta y toma aliento de mucha vida fuera de la Política.

Y se trata –no lo olvidemos– de que junto al contrato de los que buscan sobre todo convivir (Rousseau) deba aparecer el hombre que supera infinitamente al hombre (Pascal), dejando atrás las facticidades de lo dado, que buscan atenzarlo. Tan «metafísica» llega a ser esta cuestión, que Nancy propone decirlo en latín, refiriéndose a la *Polis sub species infinitatis humani generis* (bajo la especie de infinitud del género humano) (VD, 51).



Soldado de Berlín Oriental intenta escapar saltando la alambrada.

Los dos últimos epígrafes de *La verdad de la democracia* se dedican a la «Praxis», el penúltimo, y a la «Verdad», el último. Nancy nos recuerda, a modo de apunte, que en todo caso la superación de la Política (entendámonos: en lo que tiene de voluntad de objetivación y gestión) por la Democracia sólo puede tener lugar en un seno, gracias a unas instituciones.

Pero cuando parecía que por fin podría «aterrizar» esa metafísica de la Democracia, he aquí que justamente en el capítulo penúltimo, dedicado a la Praxis, aparece inadvertidamente, por sorpresa, algo extraño. Después de intentar pensar la verdad de la democracia, pero una verdad insobornable, indefinible, ilimitada, desde el infinito del hombre, ¿qué aparece? La comunidad de la muerte. Se trata ahora de «saber si la humanidad, demasiado agobiada por sus millones de años, no ha escogido desde hace algunos siglos el camino de su aniquilación» (VD, 53).

VI.

Hasta ahora Nancy ha querido recordarnos la zona del fondo, la de la verdad «salvaje», irreductible, de la Democracia, zona del «hombre que supera infinitamente

al hombre» y de una verdad que no encontraría cabida en lo que tenemos hoy por Política y que debe acoger –la Democracia– a *Todos y Cada Uno en la Inequivalencia*, prestando oídos a la *febril expectativa de lo que está por venir...*

Y bien, ¿estamos dispuestos a ello? ¿No llegaría el momento de pensar del modo más radical la Comunidad cuando hubiésemos de pensar que su soberanía (el Pueblo soberano) debería estar por encima incluso de cualquier decisión, venida de la Política, sobre el Bien y el Mal, la Vida y la Muerte? ¿No suena extraño? A juicio de Nancy, «la democracia quiere decir que ni la muerte ni la vida valen por sí mismas, y que sólo vale la existencia compartida en cuanto allí se expone a su ausencia de sentido último como a su verdadero –e infinito– sentido de ser. Si el pueblo es soberano, le corresponde hacerse cargo de lo que Bataille entiende cuando escribe que la soberanía no es *nada*. No se deposita en ninguna persona, no se figura en ningún contorno, no se erige en ninguna estela. Es, sencillamente, lo supremo. Nada por encima. Ni Dios ni amo. En ese sentido, democracia equivale a anarquía [...] El *kratein* democrático, el poder del pueblo, es ante todo el poder de echar por tierra la *arquía* y, a continuación, hacernos cargo, todos y cada uno, de la apertura infinita así puesta en evidencia» (VD, 54-55).

Ahora ya podemos empezar a suponer lo que ha querido decirnos Nancy. Podríamos expresarlo de este modo: la Comunidad y la Democracia «a muerte», «hasta la muerte». Nada hay que esté por encima de ella. Pero entonces, ¿no nos exponemos a una suerte –pres-temos atención– a una especie de «dictadura de la Comunidad», donde antes había sólo «dictadura del Proletariado»? No. Ya no se tratará del «Proletariado» identificado, estereotipado, sin verdad, sino de la Comunidad de los Inequivalentes, y, por otra parte, será imposible, si hemos atendido a la verdad de la Democracia, que ningún Poder pueda llegar a gestionar el Poder ilimitado de la Comunidad. Tendrá que haber Democracia para que se oponga a las arremetidas del Poder que pretenda conseguirlo. Sólo separada la Democracia de la Política podrá evitarse que ésta la acapare. Si no se separa esta Democracia *por sí misma* en que piensa Nancy de la Política, estaríamos a un paso de la posibilidad del Totalitarismo, cuya historia está enlazada a momentos en que la «voluntad del pueblo» fue acaparada por la Política o se entregó confiada y exaltadamente a ésta.

En efecto, es aquí cuando hemos llegado a la máxima peligrosidad de la Democracia y, derivadamente, quizás a lo que justificase que, *in extremis*, se quisiera negar políticamente su verdad, olvidarla, restringirla, mantenerla amordazada, para poder usarla sin complejos, adoctrinarla, conducirla, adocenarla, aniquilarla. La Democracia es el poder continuo de «pararle los pies» a la obsesión de la Política para acapararla.

Por encima del Bien y del Mal, la Democracia puede querer la aniquilación de la Comunidad. Ésta puede que-

rer su Mal. No será una Biopolítica la que pueda dictarle su voluntad. Se trata, en el momento actual (ya citamos esto anteriormente), de «saber si la humanidad, demasiado agobiada por sus millones de años, no ha escogido desde algunos siglos el camino de su aniquilación» (VD, 53). Tal vez lo que en el fondo está Nancy dándonos a pensar es que la Democracia, así como tiene que «separarse» de la Política, también debe separarse, sin duda, de la *Biopolítica*. No, no será política alguna la que haya de decidir sobre «Vida» y/o «Muerte», sino la propia comunidad. Al final de *La verdad de la democracia* propone Nancy un ejemplo. Uno de los escasísimos que podrían encontrarse en su opúsculo. Se trata del ejemplo de la salud⁷. ¿Y para qué? Para rescatarla de las bio-políticas, y ofrecer de la Salud una noción «metafísica». Dice Nancy que «no está *dado* que la salud deba (ni pueda) estar regulada por la duración de la vida ni por un equilibrio fisiológico regulado, a su vez, a partir de medidas que respondan a un ideal de duración o desempeño... El significado de «salud» no puede determinarse únicamente en oposición al de «enfermedad», ni en general por lo que para nosotros es la medicina. La medicina, la enfermedad, la salud, tienen valores, sentidos y modalidades que dependen de elecciones profundas efectuadas por una cultura y un *ethos* anterior a toda «ética» y a toda «política». Una política de la salud sólo puede responder a elecciones, orientaciones, que apenas es capaz de modificar. (Por esta razón, el término «biopolítica» se basa en una hipertrofia confusa del sentido de «política».) Una «salud» es una idea, una aprehensión de la existencia: es –para decirlo deliberadamente de una manera que se juzgará hiperbólica y arcaica– una metafísica, no una política. La hipérbole merece desarrollarse: la democracia es en principio una metafísica y sólo después una política. Pero ésta no está fundada por aquella: al contrario, no es más que su condición de desempeño. Pensemos ante todo en el ser de nuestro ser-juntos-en-el-mundo, y veremos qué política permite responder a esa idea. Sin duda, siempre es posible relajar los sentidos de las palabras, hacer que «política» sea igual a «metafísica», pero de ese modo se pierde o se enturbia una distinción cuyo principio debe ser consustancial a la *democracia*» (VD, 58-59).

Y así culmina el texto de Nancy: «Ese principio le quita al orden del Estado –sin perjuicio de sus funciones propias– la asunción de los fines del hombre, de la existencia común y singular» (VD, 59).

VII.

Hay que confiar en la Democracia. Pero es cierto que, a pesar de la fraseología política⁸, que no cuestiona

de veras casi nunca nada, por temor a apartarse de lo «políticamente correcto», lo cierto es que en muchos sectores puede cundir una suerte de desconfianza o, cómo decirlo, desafectación, desinterés, apatía... porque parece que ella, la Democracia, va de suyo. Quizás no haya que llegar tan lejos como Rancière al forzar que bajo esa desconfianza haya odio⁹. Lo cierto es que parece una responsabilidad de las Democracias y de las Políticas el que el Pueblo se eleve en formación, libertad, responsabilidad, lucidez, cultura... y no se adocene, se embrutezca, pierda todo pudor, entronice una rabiosa mediocridad, acabe por dar de sí, en muchas de sus zonas públicas más «representativas», la imagen de ser tramposo y glotón, asuma sobre sí todos los «pecados veniales» y más de uno de los «capitales»... Por eso es necesario que la Democracia vuelva a recuperar otros valores que aquellos que, en nuestro momento, el Capitalismo más feroz le ha brindado, de lo que no sale algo en que se pueda confiar que sea demasiado apreciable. Y si buscando atenuar cualquier prevención, temor o escándalo, se replicase que el Pueblo «siempre fue así», como es hoy, se le habría de contrarreplicar que, si bien es cierto, por el contrario jamás tuvo tantas oportunidades (hoy desaprovechadas) para no serlo. No, no se trata del «odio a la democracia», sino de la desconfianza creciente frente a cierto «modo» de Democracia. Y se puede querer buscar culpables (como hizo Sarkozy con Mayo del 68).

En cierto modo, hay una palabra que resume el propósito de Nancy de separar a la Democracia de la Política, y que quizás bien podría considerarse como la piedra de toque de la generosidad de ésta y de la entereza y verdad de aquella: a saber, el No-Intervencionismo de la Política. ¿Estaría Nancy dispuesto a asumir la idea de una *Comunidad Liberal*?

Y por otra parte: ¿estamos seguros nosotros (no pienso ya en Nancy) de que no fuese necesario que algún día la Política (la denostada Política) hubiese de venir en auxilio de la Democracia?

VIII.

No es difícil de comprender que en el fondo permanecemos aún, respecto a Nancy, en la cuestión difícil del paso a la Política, siendo la Política imprescindible pero también, casi irremediabilmente, el foco de un conflicto milenario, demasiado poderoso: el que suscita el tránsito a lo que llamamos Realidad, donde el Pensamiento tiene que saber enfrentarse con la necesidad de *gestionar: pasar de la posibilidad a la Obra*. Por eso no es descabellado pensar que *la verdad* de la Democracia, como la concibe Nancy, jamás acontecerá. En todo

7 Lo que no es de extrañar en un hombre como Nancy, enfrentado a graves problemas de salud (trasplante de corazón, cáncer, etc.).

8 Recientemente presenté una comunicación precisamente sobre este tema en el IX Congreso Internacional de Fenomenología (Segovia, 10-13 de Noviembre de 2009) con el título de «Fraseología y habladoría. Experiencia lingüística de lo político y mundo de la vida (a partir de Ortega y Heidegger)» (pendiente de publicación).

9 Rancière, J., *El odio a la democracia* [2005], Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

caso, también es cierto que Jean-Luc Nancy no es Jürgen Habermas, y no será convocado por ningún Parlamento para que le brinde algún marco teórico idóneo para la praxis política respecto a las posibilidades de la «Acción comunicativa». A Nancy parece importarle, más que la Gestión, que no sea olvidada ni sepultada la verdad de la Democracia, su utopía, no ya lanzada al Futuro, sino emergiendo de un Fondo *políticamente reprimido*.

En el momento de concluir esta escuetísima aproximación a lo que Nancy ha querido enseñarnos de su propio pensamiento respecto a la cuestión de la «verdad de la democracia», leo en el diario *El País* (13 de Febrero de 2010) una noticia más acerca de la idea de Nicolas Sarkozy de que se defina *qué significa es ser-francés*. Comenzamos, gracias a Nancy, con Sarkozy, y casi estamos a punto de terminar con él. No quisiera, sin embargo, responder a nada hoy. He aquí el texto de la editorial de *El País*:

«El presidente de la República Francesa, Nicolas Sarkozy, ha cumplido una de sus promesas electorales: no dejar en manos de la ultraderecha conceptos como el de identidad nacional. Con este propósito puso en marcha un gran debate que, sirviéndose de las instituciones del Estado, las ha utilizado, sin embargo, en funciones diferentes a las que tienen constitucionalmente asignadas. Los poderes de los prefectos son amplios, hasta el punto de que gran parte del modelo centralista reposa sobre ellos. Pero entre esos poderes no se encuentra recibir sugerencias de los ciudadanos acerca de en qué consiste ser francés, como han tenido que hacer en los últimos meses. Si Sarkozy pretendía elaborar una ley sobre la identidad nacional, para eso está la Asamblea. Y si sólo trataba de realizar una macroencuesta, mejor encargárselo a profesionales de la demoscopia.

No es un debate meramente teórico: lo prueba la última iniciativa de recortar los derechos de los inmigrantes sin papeles. Quien no sea francés tampoco gozará de los mismos derechos. Es casi seguro que la iniciativa obedece a razones electorales ante

los comicios regionales previstos para el mes próximo. Éste es un debate con el que Sarkozy ha conseguido dividir de nuevo a los dirigentes socialistas. La ultraderecha, por su parte, ha sido consciente de que podía perder uno de sus principales banderines

de enganche en un país donde los ciudadanos de origen extranjero rondan el 13%. Pero en lo que Sarkozy tal vez se equivoca es en que existen asuntos que no pueden arrancarse a la ultraderecha porque, sencillamente, son consustanciales a la ultraderecha. Y el de la identidad nacional es uno de ellos. Para el resto de las fuerzas democráticas la noción relevante es la de ciudadanía, que no se compone de sentimientos colectivos, relatos míticos ni cantos patrióticos, sino de derechos y deberes fijados mediante normas elaboradas y aprobadas por el poder legislativo.

El Elíseo esperaba obtener de esta iniciativa un marco de valores sustantivos para definir en qué consiste ser francés. Es decir, dotarse de un instrumento legitimado, no por la regla de las mayorías democráticas, sino por la estadística, para convertir la patria de los ciudadanos libres en la nación de los valores

obligatorios. No es seguro que por este camino se integre a los extranjeros. Aunque cabe el riesgo de que se convierta en malos franceses, o, peor aún, en antifranceses a quienes no comulguen con el nuevo credo»¹⁰.

Creo que el texto de Nancy puede ofrecernos alguna pista no ya para intentar responder, ni siquiera a modo de tentativa, a los interrogantes que este texto (sin duda digno de un detenido comentario) suscita. No voy a introducirme, desde luego, en esa problemática. Pero, en todo caso, no creo que pudiésemos llegar a resolverla ni recurriendo a argumentos procedentes de nuestra centenaria cultura de bellas palabras, ni tampoco a nuestra otra cultura, no menos centenaria, de lo que Roberto Esposito ha agrupado bajo la designación global de *Immunitas*¹¹, que sigue el modelo hobbesiano del vínculo entre Política y Temor.

Aún deberemos seguir haciéndonos algunas preguntas acerca de si el Poder del Pueblo tiene un Dueño o quizás un Sueño. •



Caída del Muro de Berlín.

¹⁰ *El País*, 13 de Febrero de 2010, p. 30.

¹¹ Esposito, R., *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

La libertad de conciencia de los católicos

Por Jacinto Choza (jchoza@us.es)

Catedrático de Antropología de la Universidad de Sevilla.

—Oye, ¿la Iglesia permite la confesión de uno directamente con Dios?

—Directamente, ¿cómo?

—Pues... uno le pide perdón directamente a Dios, y Dios te perdona... y ya está...

—Bueno, pues... depende... según a quién le preguntes te dirá que sí o te dirá que no.

—Bueno, sí, cada uno puede pensar una cosa, pero... pero la Iglesia tendrá una posición definida.

—Pues... verás... no quiero decir que cada hombre de la calle tiene su opinión. Quiero decir que entre los curas, unos tienen una opinión y otros otra, que lo mismo ocurre entre los obispos, y que también el Papa piensa de una manera en algunas cosas y los obispos y los curas de otra. Quiero decir que en muchas cosas la autoridad de la Iglesia, el Papa, o los obispos, o los curas, pueden tener una posición definida, pero que los católicos son cada vez más encauzados a guiarse por la propia conciencia.

Desde el concilio de Trento en el siglo XVI hasta ahora, se ha producido una convergencia cada vez mayor entre católicos y protestantes, que se separaron muy violentamente entonces, cuando los protestantes afirmaban que la salvación dependía de la fe en Jesucristo y cada uno debía guiarse por su conciencia, y los católicos afirmaban que la salvación dependía de la fe pero también de los actos de culto, de los sacramentos y de la obediencia a Roma.

El 30 de octubre de 1999 se firmó la *Declaración conjunta católico-protestante sobre la Doctrina de la justificación* por la que ponía fin a cuatro siglos de discrepancias, y se proclamaba que la salvación depende de la fe en Jesucristo.

Por lo que se refiere a la confesión y a los demás sacramentos, la disciplina y el derecho han cambiado tanto sobre cada uno de ellos a lo largo de la historia, y ahora siguen cambiando tanto que... en la práctica se va imponiendo la doctrina común de que cada uno se guíe por su conciencia.

Después de Trento, lo distintivo de los católicos era la vinculación de su conciencia al Papa, y el disponer de unas directrices precisas para la observancia en todas las cuestiones de fe y costumbres, que se difundieron en el Catecismo de Trento. Hasta el punto se observaba esa

vinculación que, cuando el filósofo británico John Locke escribe su *Carta sobre la tolerancia*, en 1689, declara que, como los católicos eran súbditos del Papa, no podían ser ciudadanos de ningún otro Estado que no fuese Roma, y tampoco los ateos, pues al no creer en Dios carecían de principios morales que les permitieran vincularse mediante juramento a ninguna constitución.

Cuando en 1992 se publicó un nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, en que se difundían las doctrinas del concilio Vaticano II (1962-1965), en lugar de determinaciones muy precisas para la observancia de las cuestiones de fe y costumbres, se recogía una amplia pluralidad de doctrinas y prácticas referentes a esos ámbitos.

Por ejemplo, si uno quiere saber lo que la Iglesia dice sobre la masturbación, se encuentra con que, para empezar, la antigua división categórica entre pecados veniales y pecados mortales, es sustituida por una gradación de la gravedad de las faltas, según las circunstancias, la conciencia, etc. Sobre ese tema concreto, en los diversos sitios en que lo menciona, dice diversas cosas, y en lugar de hacer una afirmación categórica sobre su cualificación moral, dice que durante largos periodos y en bastantes lugares fue considerada pecado grave, que hay circunstancias psicológicas y sociológicas en las cuales no puede considerarse pecado, etc.

Desde luego, los mismos criterios aplicados a la masturbación podrían aplicarse a la fornicación, y, en general, a la mayoría de las acciones humanas con contenido moral. Tiene que irse uno a fuentes más especializadas para informarse de que la masturbación en la Edad Media no existe como pecado, de que la formación de parejas de hecho es una forma válida de matrimonio, o de que la confesión auricular y secreta se desarrolla a partir de Trento.

En realidad, cuando se firma el acuerdo sobre la doctrina de la justificación, la disciplina de los ritos ya está igualmente abierta al pluralismo en las comunidades católicas. De hecho, el más importante de todos los ritos, la celebración de la Eucaristía, ya registraba una pluralidad de ejecuciones todas ellas legítimas. Mucho más los ritos del bautismo, de la confesión o del matrimonio.

El problema para guiarse por el propio criterio es que los católicos no estaban y no están acostumbrados a la libertad de conciencia, y la van asumiendo poco a poco. A veces no la asumen porque su psiquismo no se

lo permite, como el caso de un católico amigo que me decía:

- Mira, yo sé que es una tontería, pero no soy capaz de poner la mano para que me pongan en ella la comunión, no soy capaz. Me entra un sudor frío... y... no puedo... no puedo.

Otras veces esa libertad pueden asumirla precisamente con la ayuda del confesor. Como el caso de una divorciada joven que, cuando mantenía relaciones íntimas con algún varón, podía comulgar porque el confesor, en lugar de absolverla, le insistía en que eso no era pecado, y ella tomaba esa declaración como si de una absolución se tratase.

Quizá quienes antes han asimilado la vigencia de la autonomía de conciencia de los católicos son los sacerdotes. Porque son los que tienen más formación teológica para asimilarlo, y porque son quienes están más en contacto con los problemas y las circunstancias reales de los hombres y las mujeres de la calle. De hecho, ellos empezaron con la pluralidad de ritos y con la apertura de la disciplina de los sacramentos, y son quienes están educando la libertad de conciencia de los católicos.

Por lo que se refiere a la moral sexual, hace mucho tiempo que no hablan de sexo ni de erotismo en los sermones. Obviamente, no pueden predicar que la masturbación y la fornicación no son pecado, pero como llevan más de veinte años guardando silencio al respecto, el resultado es una progresiva autonomización de la conciencia individual en cuestiones de moral sexual.

El caso de los obispos es diferente, porque sus objetivos y sus problemas son otros, tanto ahora como en el pasado. Así, cuando en 1832 el Papa Gregorio XVI publicó la Encíclica *Mirari vos* sobre los errores modernos, en la que condenaba el liberalismo y la desconfesionalización del Estado, los obispos franceses y españoles, bien instalados en estados confesionales católicos, difundieron al máximo la doctrina del Sumo Pontífice. Pero los obispos belgas e ingleses, marginados por los estados confesionales protestantes de Bélgica e Inglaterra, silenciaron la Encíclica y apoyaron a los liberales belgas e ingleses porque le prometían una libertad de cultos, que efectivamente fue beneficiosa para sus respectivas iglesias.

La preocupación de los obispos y lo que les ocupa su mente y su tiempo, ahora como antes, es las relaciones con los estados, la financiación del clero, la distribución de los cargos eclesiásticos, los planes de estudios de los seminarios, el patrimonio inmobiliario histórico y cultural de la diócesis, la composición de las conferencias episcopales, la estructura del colegio cardenalicio, y la conciencia y la vida de los creyentes de la calle les resulta muy distante.



En el siglo XVI la Iglesia Católica y los países europeos se constituyeron como estados absolutos. Fundamentaron su derecho y su disciplina en la revelación divina inmutable y en la naturaleza humana inmutable, respectivamente, y atribuyeron a sus interpretaciones de ambas una inmutabilidad que ninguna interpretación puede tener.

La tarea de interpretación de la revelación divina y de la naturaleza humana, mantiene también a los sumos pontífices y a los reyes muy distantes de los problemas y circunstancias reales de los hombres y mujeres de a pie. Por eso, a veces, para modificar sus puntos de vista necesitan una revolución, con o sin guillotina, o la oposición de uno o más concilios generales o congresos nacionales e internacionales, aunque con ellos no se excluye una posterior restauración y una nueva puesta en escena de los principios correspondientes a los nuevos tiempos.

Los Papas miran más a la Iglesia Universal y a la Doctrina Universal, al orden internacional o a los órdenes continentales, a la actividad misionera, a las instituciones religiosas, a las diversas diócesis y conferencias episcopales, etc., que a los creyentes de la calle. Y dada la estructura administrativa de la Iglesia no es previsible un cambio en esos enfoques ni en los obispos ni en el Sumo Pontífice.

En el caso de la Iglesia Católica, la proclamación un tanto estridente del primado del Papa en el Concilio Vati-

cano I, sirve de legitimación a los católicos que mantienen y difunden las posiciones del Sumo Pontífice. Apoyándose en ella pueden sentirse legitimados para ir incluso al martirio en defensa de la verdad, para lanzar anatemas, descalificar a quienes hacen otro enfoque diferente, y para considerarse víctimas de campañas mundiales con las que sienten reforzada su identidad católica.

No obstante, el clero común y los creyentes de la calle, también pueden sentirse legitimados en la concepción de la estructura más reticular que piramidal de la Iglesia católica, que exhiben el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 y el Código de Derecho Canónico de 1983. Pueden sentirse respaldados por la doctrina de que cada diócesis particular es la Iglesia Universal,

autónoma y autosuficiente en cuanto a los medios de salvación, por la doctrina de la autonomía de la conciencia del creyente, y pueden sentirse respaldados por la doctrina de la relevancia de las conferencias episcopales, de su no vinculación de las conciencias, de la democratización de la Iglesia, etc.

Como es lógico, ese clero común y esos creyentes de la calle no tienen conocimiento ni acceso a ese Código y a ese Catecismo, y si lo tienen no perciben esas doctrinas. Por eso se encuentran unas veces indefensos ante el silencio de las autoridades de la Iglesia, y otras avergonzados ante sus palabras. A veces se sienten profundamente avergonzados por las declaraciones del Sumo Pontífice y de los Obispos, por ejemplo en cuestiones de moral sexual, y entonces frecuentemente se experimentan a sí mismos como herejes o cismáticos.

Así es como lo expresaba Pietro Prini en su libro *El cisma soterrado*, sobre el mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia Católica, que publicó en 2003 la editorial Pre-Textos. Sin duda, se puede entender el distanciamiento entre la jerarquía de la Iglesia y los creyentes de la calle como una herejía o como un cisma, es decir, como una oposición explícita, violenta y persistente a la doctrina o a la disciplina de la Iglesia. Pero en realidad, se trata, más que de un conflicto explícito, de una especie de distanciamiento entre y la jerarquía y la gente de la calle, como si cada sector viviera en sociedades o en épocas distintas y cada vez más distantes. Pero también se puede entender el problema de otra manera.

Se puede entender como el recorrido que los creyentes de la calle van realizando hasta aprender lo que significa libertad de conciencia. Por las circunstancias históricas y socioculturales, los católicos tienen que realizar ese camino desasistidos de la jerarquía de la Iglesia, pero, sin embargo, cuentan con el asesoramiento de sus



pastores inmediatos, y así es como se inician en una nueva manera de entender y vivir la fe y las costumbres, según nuevas y plurales interpretaciones del mensaje evangélico, y no según una única interpretación antigua.

Se puede hablar de herejía y de cisma, aunque son denominaciones algo anticuadas y no demasiado ajustadas a lo que en realidad sucede, que es una diversificación de los enfoques y un desarrollo del proceso de asimilación de la autonomía de las conciencias.

Desde luego, sería preferible que la jerarquía no espantara a los creyentes avergonzándolos, sin advertir que el suelo común sobre el que todos desarrollan sus vidas es una sociedad civil compleja y cambiante, y con sus propias leyes morales (por ejemplo, en el Antiguo Régimen el adulterio era un delito civil, pero la fornicación y la masturbación no, o bien la pederastia no era un delito civil pero en las sociedades democráticas actuales sí lo es). Sería preferible un apoyo de la autoridad legítima en el proceso de asimilación de la libertad de conciencia, pero no compensa condicionar a eso el propio desarrollo moral.

Cualquiera que sea la calificación moral que tengan los actos humanos en el pasado o en el presente de la moral católica, puede no coincidir con la que tengan en la sociedad civil presente. Si hay discrepancia no es necesario tramitarla como herejía o cisma. Se puede tramitar como autonomía de la conciencia creyente.

Por supuesto, todo creyente tiene derecho a la apostasía, y la autoridad eclesiástica tiene derecho a la excomunión, cuando se cumplen las condiciones y se observan los procedimientos establecidos. Cuando no es ese el caso, también el clero común y los creyentes de la calle tienen derecho a la tranquilidad de conciencia, y a la pacífica posesión de su condición de Iglesia. •

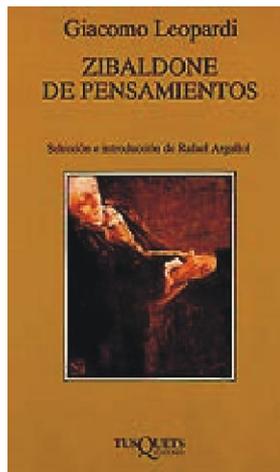
Leopardi

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

Cuando releendo un libro de Leopardi, con motivo de su efemérides: *Zibaldone de pensamientos*. Lo leí por primera vez hace unos quince años. Me sorprende ver mis propios subrayados que seguirían siendo, más o menos los mismos, pero vistos desde otra perspectiva. Cuando leí a Ciorán y a Leopardi, me encontré identificado con todo su pensamiento. Su centro es el pesimismo y una visión desesperada de la vida, así como la visión de la inutilidad de toda existencia, el vacío, la nada. También me ocurrió con Schopenhauer y con Nietzsche. Pero lo curioso es que todos ellos, en mi juventud, a pesar de coincidir con ellos en su pesimismo, me hicieron reír. Es más, me daba cuenta de la sabiduría de estos señores y la compartía sin yo saberlo. Quiero decir con ello que cuando lees un libro que te apasiona y en el que te sueles identificar con lo que se expone es porque, de alguna manera, más o menos explícita, tú has llegado a las mismas conclusiones. Y lo que sucede es algo maravilloso. El autor empieza a hablar por tí. El autor al que lees y con el que coincides plenamente te hace tomar conciencia de tu propio pensamiento a través de su lenguaje. Él ha sido capaz de expresar lingüísticamente aquello que tú sólo has barruntado en tus sentimientos y, quizás, en algún momento, has sido capaz de pensar. Esto me ha ocurrido con algunos filósofos, como son todos los que he citado antes, sería de justicia añadir algunos más que han dado estructura a lo que soy intelectualmente o, por lo menos, me han servido de andaderas para aprender a caminar en este mundo del pensamiento: cabe citar aquí a Platón, Sócrates, Aristóteles (la ética) Hume, Kant, Wittgenstein, Ortega, Unamuno y Popper por citar los más frecuentes. En todos ellos me he ido conociendo a mí mismo y me he ido construyendo, proceso en el que aún ando, y por eso siempre tengo que volver a estos autores, a pesar de bregar con los más contemporáneos, para no perder el paso, digamos. Por eso comentaba el sentimiento al releer a Leopardi después de quince años. Pero quisiera señalar una cosa. Antes decía que esos autores pesimistas me habían hecho reír, pero resulta, que al volver a releer a Leopardi, mi sorpresa ha sido la de una tremenda seriedad ante lo que se me dice, a pesar de que lo comparta. Digamos que los pensamientos han

pasado de ser entendidos a ser sentidos. Es aquello que decía Unamuno de *El Quijote*: *de niño te hace reír, de joven te hace pensar, de viejo te hace llorar*. Porque el *Quijote* también es un libro que trata de la condición humana desde su miseria, y de los afanes del hombre por salir de esta miseria.

Pero quería comentar en estas líneas, muy esquemáticamente, algunas de las ideas básicas del libro en cuestión. Hay un concepto que vertebra toda la obra leopardiana, es el de tedio. La existencia humana es tedio. Es decir, la condición del hombre es la del aburrimiento. El hombre, por naturaleza, se aburre. El hombre es el único animal que se aburre. Y huye del tedio como del mayor de los males. De lo que se trata es de estar ocupados. Tenemos dos salidas, o abandonarnos a la desidia, la indiferencia o la desesperación u ocuparnos. En todos los casos, la existencia es vacía. El único sentido de la existencia es el placer. Algo que descubrieron ya los epicúreos. Donde hay placer no hay dolor. En realidad, lo que se produce en el hombre es un desajuste con respecto a la naturaleza. Es decir, y aquí co-



incidiría con Rousseau y con Ciorán, la razón: el pensamiento, la filosofía y la ciencia, han pervertido la naturaleza del hombre. El resultado de esta perversión es la pérdida de la ilusión. El motor de la acción humana es la ilusión. Y aquí hay una analogía muy interesante entre los antiguos y primitivos y el niño. Lo que ha sucedido a lo largo de la historia de la humanidad es que el hombre se ha desnaturalizado en la medida en la que ha ido conociendo la naturaleza por medio de la razón. Es aquello que decía Weber del *desencantamiento del mundo*. La ciencia, la filosofía, con sus explicaciones causales y argumentales del mundo y de la propia naturaleza humana han desencantado al mundo y al propio hombre. Ya todo tiene explicación, y lo que no lo tiene la tendrá. Quiere decir esto que hemos perdido la ilusión y la esperanza. El mundo se ha desacralizado y se ha objetivado y al propio hombre le ocurre lo mismo. ¿Qué nos queda?: el tedio. El camino ya está trazado. Hemos perdido la capacidad de asombro y de sorpresa. Venimos como si dijésemos de vuelta. Pero el problema es que esto es como el pecado original, una vez mordida la manzana ya no hay vuelta atrás. La humanidad ha perdido su virginidad intelectual, ha perdido la inocencia, y con ella, la ilusión y la esperanza. Tan sólo nos que-

da el tedio. La analogía con el niño y el adulto es interesante. La naturaleza del niño es el juego, la pasión, el deseo, el placer, la inmediatez con todo lo que le rodea, el asombro. No hay sombra de aburrimiento en él. El niño vive el instante. Como diría Nietzsche, el niño es el paradigma del superhombre. Cuando nos hemos descargado de todo el peso de la cultura occidental que es el que procede de la racionalización del mundo, la invención de las ideas, el concepto del bien y del mal, etc. El niño está por encima del bien y del mal. El niño vive en el paraíso en la medida en la que no tiene tiempo, vive en el instante. Y cada instante es pleno de placer. La vida del niño es la vida animal, la vida natural. Aquella que hemos perdido a lo largo de la historia (proceso de desencantamiento del mundo o proceso de desnaturalización del hombre). Como digo, no hay marcha atrás. No nos sirven los discursos de la ecología profunda que nos instan a volver a la naturaleza, como si dijésemos, con el taparrabos. Pero, ¿a dónde ir si ya no hay naturaleza, está plenamente humanizada, la hemos convertido en nuestro mundo?

Insisto, no hay vuelta atrás. La situación del hombre es el desencanto y el desengaño. De la misma manera, el niño, como el primitivo y los antiguos (los que inician la cultura: los orígenes griegos) además de estar cargados de ilusión, de expectativas y esperanzas y de vivir instalados en el placer de la relación inmediata con la naturaleza, están expuestos al máximo dolor. Les ocurre también a los animales. Ni éstos ni los niños son capaces de entender la frustración, la ausencia del placer. El niño se tendrá que resignar, y en esto consiste el proceso de socialización. En extirpar su naturaleza y sustituirla por una segunda naturaleza que es la cultura. Pero ésta, siguiendo a Freud, otro de los autores que tendría que haber citado antes, no es más que el conjunto de normas morales, costumbres, hábitos, etc., que reprimen nuestro ello, nuestros instintos naturales, especialmente el de placer. Por ello Freud, en su obra *El malestar en la cultura*, nos viene a decir que la felicidad humana es imposible, que la propia condición cultural del hombre nos tiene abocados a la frustración, la represión y la infelicidad. En el hombre hay siempre una tensión entre sus deseos y lo que no puede hacer por mandato moral. A su vez hay una búsqueda continua de la felicidad en la que existe una constante, la disolución en el sentimiento oceánico. Esto significa, la anulación del yo, origen del sufrimiento porque su existencia es frustrada y reprimida. La cultura nos puede ofrecer diversos sucedáneos de felicidad, como el misticismo, las drogas, el deporte, la vocación científica y filosófica, etc. Algunas

son más acertadas que otras. Unas pretenden anular al yo, mientras que otras pretenden la distracción, mantenerse ocupado, afanarse. Pero al final, en todas tenemos de fondo el vacío, la nada. De ahí la mística oriental que, a mi manera de ver, es la que más se acerca a una visión naturalizada del hombre y a la redención de su mal que reside en el yo o la conciencia. También está en Freud el concepto de sublimación por el que somos capaces de trascender nuestras frustraciones, fundamentalmente, por medio del arte y la creación científica y filosófica. Por eso dice Nietzsche que el superhombre es un artista que juega, como el niño.

En definitiva, no existe salida. La única escapatoria que tenemos es la del placer. Curiosamente, las religiones monoteístas que han constituido la tradición occidental han renegado del placer y lo han visto como el peor de los males. Como digo, el placer elimina al dolor. Mientras que hay placer hay felicidad. Y si hay felicidad no hay angustia ni necesidad de dios, ni de un más allá. Eliminar el placer es el instrumento mejor de control que ha inventado el

Cristianismo, el Judaísmo y el Islam. Sin placer hay miedo y angustia. Compárese esto con otros males en los que la religión no ha hecho tanto hincapié. Me refiero, por ejemplo, a la condena de la guerra, la violencia, etc., es más, la ha fomentado como vehículo de unión y de identidad, para enfrentarse a otros humanos de cultura y religión distintas. En definitiva, ideologías para fundamentar el poder y el dominio del hombre por el hombre. Y de paso, se mantiene al hombre entretenido, dándole un sentido y un quehacer a su existencia. Pues, como decía, es el placer la única salida. Pero, de ninguna manera se nos podrá volver a dar la felicidad como en los orígenes. La vida debe ser la consecución de los placeres. Pero, como decía Epicuro, fundamentalmente de los placeres necesarios para el vivir y de los estáticos (intelectuales) la contemplación artística y filosófico-científica. Más no nos es dado alcanzar.

Y una última reflexión. A todo esto hemos llegado también a través de la ciencia. Me refiero a la idea de Darwin. Ésta pone en su sitio al hombre. Éste no es más que un ser contingente de la evolución, en pie de igualdad con los demás seres. Su existencia es contingente y mientras que está aquí se empeña en sobrevivir. Toda la cultura, no es más que un mecanismo de supervivencia, que mientras que perdure, lo único que muestra es su eficacia. Pero el objetivo no somos nosotros, sino la replicación de los genes que utilizan a los individuos, organismos, como máquinas de supervivencia. Y eso lo llevan haciendo 3500 millones de años. No somos nada. •



Giacomo Leopardi

Los límites de la percepción

Magritte, arte y luz

Por Antonio Flores
Estudiante de Filosofía

¿Dónde se sitúa aquello que podemos ver y no vemos como tal por nuestras propias condiciones perceptivas? ¿Está dentro de nosotros? ¿Está fuera, en la exterioridad? O en realidad no lo vemos porque no existe, o porque no podemos verlo; o si existe y podemos verlo, lo negamos; por lo tanto, no existe⁽¹⁾. Yendo un poco más lejos, ¿podemos ver más allá de lo que legítimamente podemos ver (o creemos que nos es legítimo de ver, de lo que vemos propiamente dicho)? ¿Cuál es el límite último de nuestra percepción? ¿Somos nosotros, lo exterior, o hay algo más?

Estas son cuestiones de difícil respuesta. Sería necesaria una enorme capacidad de reflexión y visión interior, de interiorización de conceptos y de realidad, y de lo que no es realidad, para llegar a respuestas medianamente aceptables con la finalidad de conocer el hecho en sí del límite de nuestra percepción, más allá de psiquis-mos y biología. Y aún así, los resultados serían tremendamente subjetivos, ya que la vivencia de la percepción de los fenómenos es algo extremadamente personal. Cada uno percibe lo que puede percibir. Sin embargo, la vivencia misma presumiblemente es absoluta.

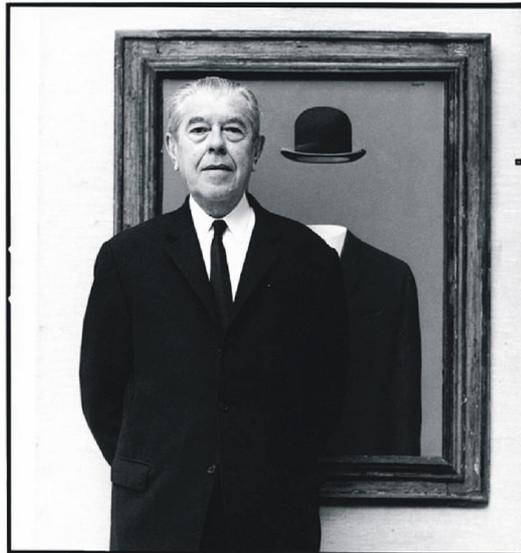
Lo que sigue es la búsqueda de nuestros propios límites, pero ¿con qué me quiero referir a los límites de la percepción? ¿Qué es eso que se encuentra en el borde de lo que percibimos? ¿Dónde se debería empezar a buscar para encontrarnos con una vivencia que nos acercara a la raíz misma del hecho de percibir? Me veo abrumado con tantas preguntas que apuntan en direc-

nes muy diversas, porque en realidad, mi autoconciencia, o mejor dicho, mi autotestimonialidad viene definida mayormente de mi capacidad perceptiva, de lo que me proporcionan mis experiencias sensitivas. Aunque si bien es cierto que interiormente tengo en mi haber intelectual (como cualquier persona) de una serie de juicios y conceptos *a priori*, me veo en la necesidad de subordinar en cierta medida esta interioridad a favor de mi percepción

inmanente, porque aunque mi categorización del mundo, de la realidad, parte *necesariamente* de ese *a priori* interior, la conceptualización que yo impongo al mundo me viene dada sin lugar a dudas de mi experiencia previa con el mundo. A mi parecer, no es posible la existencia de una conciencia inteligente sin la participación en una exterioridad. Yo, para poder pensar *sobre*⁽²⁾ el mundo, debo antes *estar* en el mundo, como ser receptivo de realidad.

De esta manera, ¿cómo acercarme al límite de lo que me es dado como real a través de

mi percepción, para, de alguna manera, encontrar su verdadera esencia? Suponiendo que, por supuesto, «lo real» sea sólo apariencia, que participa de la Idea, del Ser. En este caso, mi labor⁽³⁾ sería la de encontrar la relación del Ser con todo lo que existe, por lo menos en apariencia. Pero, ¿y si en realidad la esencia de las cosas se encuentra directamente sobre su existencia? Entonces serían la reflexión y la percepción de las cosas mismas, tal y como se nos presentan, las que, a través de nuestro discernimiento natural, nos acercarían directamente a su esencia, poniéndonos justo encima de la delgada línea que separaría la esencia de la existencia.



1 Esta inferencia es similar al discurso retórico de Gorgias de Leontini (s. V a.C.) que mantuvo como eje de su obra *Sobre el No-Ser*, basado en las tres premisas: «No existe realidad alguna; si existiese sería fruto de la razón, por lo tanto, incognoscible, porque no es lo mismo pensar que conocer (pensar una mesa no es tener una mesa); y por ello, no es comunicable, porque las palabras son ideas, no el Ser.»

2 No solo como «acerca de», sino también como «por encima de», en tanto que «conciencia objetiva».

3 En realidad, esta es la labor de cualquiera que reflexione mínimamente sobre las cosas que existen, porque esta reflexión se acerca directamente al «porqué» de las cosas como tal.

Este es el problema principal que provoca, según las palabras de André Breton⁽⁴⁾ acerca de la *pintura metafísica* de De Chirico⁽⁵⁾, «la irremediable ansiedad humana», la duda ante lo infinito, o como en las obras de De Chirico, «sentimientos de profundo extrañamiento, una suerte de desesperanza que de tan asumida ya no duele,



sino que se antoja una condena de por vida contra la cual ya no vale la pena ni dolerse ni mucho menos cualquier atisbo de rebelión»⁽⁶⁾. Desde siempre el hombre se ha visto removido interiormente por la dicotomía entre apariencia/idea; existencia/esencia; No-Ser/Ser; en definitiva, el sentido de su existencia, de la vida. Siempre ha estado presente el problema ontológico (la tristeza ontológica), que ha llevado a múltiples búsquedas de respuestas, todas satisfactorias... hasta el momento que dejaron de serlo.

La última gran conceptualización del Ser se encuentra en Hegel. Hegel, en el afán de la Modernidad ilustrada de formalizar la realidad sin dejar espacio a lo espontáneo, habla en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* sobre el desarrollo del «espíritu» (el Ser) en una clasificación geográfica, estando más desarrollado en Europa, y relegando a África y a Asia en un segundo plano, como zonas donde el espíritu era inaccesible debido a sus propias características particulares⁽⁷⁾.

Así, con Hegel, se hablaba de que había dado fin al pensamiento, ya que se había conseguido un pleno desarrollo filosófico del Ser.

Sin embargo, a finales del s. XIX y principios del s. XX, esta concepción cambia en correlación a la crisis y crítica del sujeto moderno, y de toda la modernidad en general. Es en el arte donde se comienza a buscar todo lo contrario al presumible desarrollo del espíritu en Europa. Las vanguardias se vuelven hacia lo extraño, lo informe, el contraste, lo que se había constatado como espíritu no desarrollado. La postmodernidad pretende deconstruir el modelo de orden sociocultural predominante hasta el momento, y para ello busca en el origen de la realidad del hombre, adentrándose en esos mundos donde el «orden europeo» no existe, dando de esta manera una visión más amplia de la verdadera realidad del hombre.

He aquí la razón por la que he citado fuentes provenientes del surrealismo, una de las principales corrientes vanguardistas de principios del s. XX. En el presente trabajo pretendo abordar la problemática de las cuestiones citadas al comienzo, a saber, el límite de la percepción humana y la capacidad, no sólo sensorial del «ver-más-allá», sino entendiendo la percepción y sus límites como toda aquella capacidad de aperebirnos (como si de un juicio sintético *a priori* se tratara) de la realidad tal y como se nos presenta e interiorizarla como algo novedoso y por descubrir, favoreciendo así la capacidad del «pensar-de-otro-modo», abriéndonos a un mundo totalmente nuevo.

Para ello pretendo hacer un análisis, partiendo del surrealismo en general, de la obra de René Magritte, y a través de ella acercarme a esa capacidad del ver como ver-más-allá y pensar-de-otro-modo, atendiendo directamente a los fenómenos que se presentan en pos de intentar discernir si existe algo más allá de la cosa misma que se nos presenta; además de la dicotomía común en la obra de Magritte entre la diferencia entre la cosa misma y la representación de esta⁽⁸⁾.

El Surrealismo es un movimiento artístico y literario surgido en Francia a partir del dadaísmo, en la década de los años 1920. Buscaba descubrir una verdad sin correcciones racionales, utilizando imágenes para expresar sus emociones, pero nunca siguiendo un razonamiento lógico.

La primera fecha histórica del movimiento es 1916, año en que André Breton, precursor, líder y gran pensador del movimiento, descubre las teorías de Sigmund

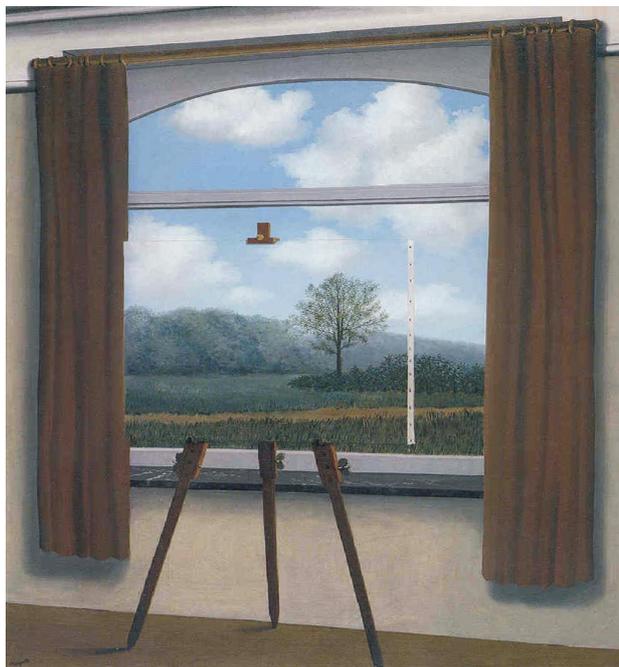
4 André Breton (1898 – 1966), poeta y crítico francés, líder del movimiento surrealista. Tiene en principio una fuerte relación con Tristán Tzara y el Dadaísmo, del que acaba desvinculándose en 1921. Escribe en 1924 el *Manifiesto Surrealista* y se instaura como adalid del movimiento en París. Intentó acercar el surrealismo al comunismo, lo que provocó grandes disidencias internas en el movimiento.

5 Giorgio De Chirico (1888 – 1978), pintor italiano fundador del movimiento *scuola metafísica*, considerado uno de los precursores de la pintura surrealista. Estuvo muy influido por la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche. Sus obras principales (las *piazas d'Italia*) se caracterizaban por una inmovilidad que se acerca a lo angustioso, ejemplificando la denominada «tristeza ontológica».

6 Enciclopedia de Historia del Arte vol. 17, *Las Vanguardias II: Expresionismo y Abstracción*, Salvat, Madrid, 2006, pág. 66.

7 Del Nuevo Mundo habla escasamente, diciendo que es el territorio del porvenir, y como la filosofía no se ocupa del futuro y no hace profecías, no se entretiene con América. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980.

8 Tómese como ejemplo anticipado su cuadro *Ceci n'est pas une pipe* (Esto no es una pipa).



Freud y Alfred Jarry. Durante los siguientes años se desarrolla de la mano del dadaísmo, movimiento artístico antecesor, liderado por Tristan Tzara, en el cual se decantan las ideas de ambos movimientos. Estos, uno inclinado hacia la destrucción nihilista (dadá) y el otro a la construcción romántica (surrealismo), se sirvieron como catalizadores entre ellos durante su desarrollo.

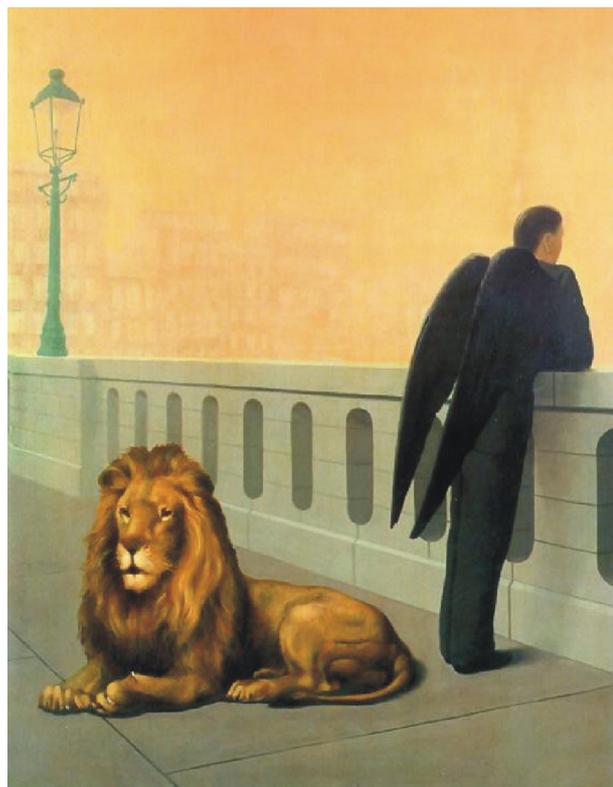
En el año 1924 Breton escribe el primer *Manifiesto Surrealista* y en este incluye la siguiente definición de surrealismo:

Surrealismo: «sustantivo, masculino. Automatismo psíquico puro, por cuyo medio se intenta expresar, verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo, el funcionamiento real del pensamiento. Es un dictado del pensamiento, sin la intervención reguladora de la razón, ajeno a toda preocupación estética o moral.»⁽⁹⁾

Surgió como un movimiento poético, en el que pintura y escultura se conciben como consecuencias plásticas de la poesía. En *El surrealismo y la pintura*, de 1928, Breton expone la psicología surrealista: El inconsciente es la región del intelecto donde el ser humano no objetiva la realidad sino que forma un todo con ella. El arte, en esa esfera, no es representación sino comunicación vital directa del individuo con el todo. Esa conexión se expresa de forma privilegiada en las casualidades significativas (azar objetivo), en las que el deseo del individuo y el devenir ajeno a él convergen imprevisiblemente, y en el sueño, donde los elementos más dispares se revelan unidos por relaciones secretas. El surrealismo propone trasladar esas imágenes al mundo del arte por medio de una asociación mental libre, sin la intromisión censora de la conciencia. De ahí que elija como método

el automatismo, recogiendo en buena medida el testigo de las prácticas espiritistas, aunque cambiando radicalmente su interpretación: lo que habla a través del espiritista no son los espíritus, sino el inconsciente.

A partir de 1925, el surrealismo se politiza. Se producen entonces los primeros contactos con los comunistas, que culminarían ese mismo año con la adhesión al Partido Comunista por parte de Breton. La pretensión de Breton es a partir de entonces producir un progresivo acercamiento al pensamiento comunista, sin embargo, esta politización del movimiento abrirá una honda disputa entre aquellos surrealistas que conciben el surrealismo



como un movimiento puramente artístico, rechazando la supeditación al comunismo; y los que acompañan a Breton en su giro a la izquierda. Hacia 1940, se puede considerar que el movimiento estaba deshecho, a causa de las muchas disidencias, cada artista había tomado su propio camino.

Perteneciente a la segunda generación de pintores surrealistas, la que entra en escena ya en los años treinta, Magritte (1898 – 1967), cuya obra apenas sufrió modificación estilística alguna hasta su muerte, se distinguió entre los miembros de la vanguardia por emancipar las imágenes de cualquier supuesto modelo original y romper así con el sistema de representación artística occidental, enfrentando el realismo consigo mismo. Conocido por sus ingeniosas y provocativas imágenes, pretendía con su trabajo cambiar la percepción preconcionada de la realidad y forzar al observador a hacerse hipersensitivo a su entorno. Magritte dotó al surrealismo

9 Breton A., *Primer Manifiesto Surrealista*, Visor Libros, Madrid, 2002 [1924], pág. 34.

de una carga conceptual basada en el juego de imágenes ambiguas y su significado denotado a través de palabras poniendo en cuestión la relación entre un objeto pintado y el real.

René Magritte nació en Lessines, Bélgica. A los 18 años ingresó a la Académie Royale des Beaux-Arts de Bruselas, donde aprendió técnicas para representar con fidelidad las imágenes y la creación de ilusiones visuales. Se diferenciará de los simbolistas imperantes, puesto que para él el significado de su obra se mostraba en lo visible y no en posibles interpretaciones. A partir de entonces, Magritte decide ser un «pintor realista», siendo lo real el medio para convertir lo convencional en enigma.

A pesar de que Magritte renegaba del surrealismo en el sentido de automatismo psíquico, tanto en pensamiento y acción, Magritte es surrealista. Entendiendo por surrealismo más que un movimiento artístico, un movimiento revolucionario que pretendió sacar a los individuos de la alienación mental en que se encontraban sumidos. Magritte buscó en su pintura, mediante la cotidianidad de los objetos que utilizaba, crear en el observador una sensación de misterio, un sentimiento profundo que lo situase en el mundo verdadero. Su pintura era un medio y no un fin.

La motivación misma de la pintura de Magritte es la existencia del hombre y las interrogantes que suscita en cuanto al sentido de la vida y de la muerte. Con sencillos elementos de la realidad cotidiana, provocaba asociaciones inesperadas para crear un clima poético que nos desconcierta. Por lo que la función de los objetos está dada por la extrañeza que provocan al ser dispuestos de manera poética. Sin embargo, para provocar la extrañeza en la pintura de Magritte era necesario restituir el valor a los objetos en tanto que objetos, dejando de lado las interpretaciones simbólicas que estos podrían tener.

En Magritte se presenta perfectamente todo ese conflicto existencial que aparece a principios del s. XX, la búsqueda del hombre del sentido, en este caso, a través de la extrañeza, de la reformulación de los modelos tradicionales, haciendo de ellos un uso, si no arbitrario, sí inoportuno, o en justicia al paradigma de la modernidad y la racionalidad científica, *ilegal*, porque obvia todas las relaciones lógicas, legítimas hasta el momento, para crear una realidad nueva, ajena, o mejor aún, no hablemos de «crear una realidad», más bien, proponer una alternativa, algo que pueda llegar a sustituir llegado el momento a los viejos modelos y paradigmas.

Así, a través de esta apertura que nos propone Magritte en sus obras, ¿cómo responder a todas esas cuestiones, aparentemente tan alejadas de la pintura, que proponía al comienzo del escrito? De toda la pinacoteca de Magritte, aquí usaré para ayudarme en mi análisis una serie de obras que tratan de un tema recurrente en su pintura: el de una ventana o puerta abierta, con un paisaje de fondo, y superponiéndose a esta escena, un caballete sosteniendo un lienzo, y en el lienzo aparece representado el paisaje de fondo como si fuera una continuación del mismo.

Existen, por supuesto, muchas otras obras que podrían ser comentadas con muchos pormenores, ya que la obra de Magritte es extensa y variada⁽¹⁰⁾, con una temática que da para mucha discusión, además de un recorrido (aunque breve) por otros estilos artísticos como el *fauvismo*⁽¹¹⁾ o el *impresionismo*⁽¹²⁾.

Sin más, el cuadro titulado *La Condición Humana* (1933)⁽¹³⁾ ⁽¹⁴⁾:

Como ya he dicho, ¿cómo responder las cuestiones formuladas a través de este cuadro? ¿Cómo definir, delimitar, nuestra percepción, tomando como punto de partida una obra como esta? Sin duda, esta es una labor ardua y complicada, y no creo que ninguna de mis respuestas pueda adecuarse como universal, porque es un hecho que sale de mí, y para mí es válido en tanto que sale de mí, pero para otra persona...

Sin embargo, esta subjetividad no se me antoja relativismo. Es más, no está en mi carácter dudar de la validez de mi *doxa*, sólo por el hecho de serlo. Me veo aquí auto-obligado a aplicar la máxima kantiana: «obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales»⁽¹⁵⁾.

¿Por qué aplicar esta máxima? Aunque ciertamente descontextualizada, ya que aquí no hablo de ética o moral, es aplicable desde el momento que yo asumo que mi opinión, o mejor, mi testimonio subjetivo, además de ser tan válido como el de cualquier otra persona, yo hago de mis pensamientos un principio discernible y asumible como propio para cualquier persona. Así, mi pequeña investigación acerca del fenómeno de la percepción a través de la pintura surrealista de Magritte, es perfectamente transferible a cualquier individuo dispuesto a tomar el mismo compromiso que yo estoy intentando verter sobre esta materia.

¿Qué veo en este cuadro? No hablo de una mera descripción artística de la pintura, sobre su estructura

10 Para consultar el resto de sus obras, o gran parte de ellas, es interesante la web «La Ciudad de la Pintura», donde además de Magritte, puede encontrarse información de gran cantidad de artistas.

11 Estilo pictórico de carácter expresionista donde destaca el uso de un cromatismo antinatural.

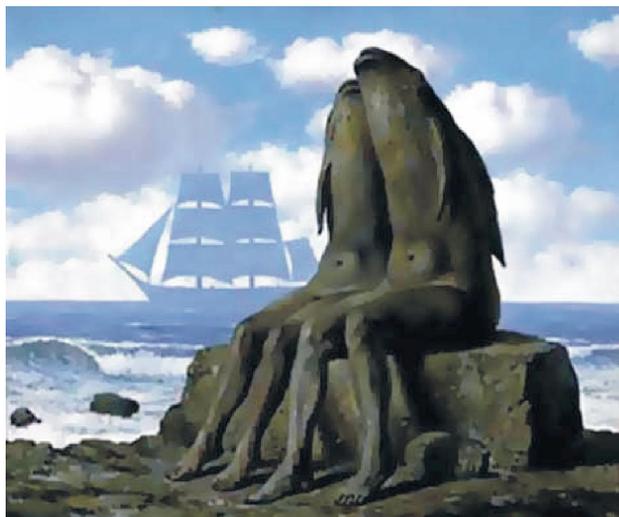
12 Estilo pictórico preocupado principalmente por la captación de la luz en un momento determinado.

13 El título de la obra no debe ser tomado como definitorio de la misma. Para Magritte, el título de un cuadro no significaba nada más allá que el título, no se encontraba (en la mayoría de las ocasiones) integrado en la temática de la obra.

14 Esta obra es la que tomo como referencia, por ser paradigmática en Magritte, sin embargo, también comentaré aspectos de otras obras, que iré nombrando a lo largo del trabajo.

15 Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, [1785], pág. 117.

interna, los colores, la pincelada, el estilo, ni una descripción prosaica. Me pregunto por qué es lo que veo como tal. No busco una interpretación sobre qué es lo que pensaba el autor, o a qué se quiere referir; es más, no busco ni tan siquiera una interpretación propia, aunque sé que mi escrito acabará tornándose así.



Lo que se me presenta es inaudito. ¿Cómo podría imaginar ver la realidad continuada fielmente por una imagen de la misma? La realidad es una, extensa; y, sin embargo, puedo prenderla a través de una imagen. Incluso si se me antoja, puedo substituir la realidad por su imagen, y veré el mismo mar que si mirara directamente desde el borde de una playa al centro del Océano Atlántico. Esta acción puede llegar a tales niveles, que incluso puede llegar el momento en que realidad e imagen sean lo mismo, y no sepamos diferenciarlas, y llegue el momento en que la imagen tome el control, y oculte tras de sí la realidad, como un trampantojo, o las escaleras imposibles de Escher. Y así, acabemos viendo *sin ver*. La apariencia cubre la realidad misma, el Ser. Pero debo saber que lo que veo es una representación, la imagen de la playa y no la playa misma; es más, que veo un cuadro, una pintura, no una realidad posible. Este es un alivio existencial, ya que abre el camino en la búsqueda de las cosas mismas.

Yo me doy cuenta de la ironía de mis acciones, cuando busco o miro imágenes de paisajes, de lugares que me gustaría visitar, o de sitios que me gusta mirar por puro placer estético; y esta ironía surge cuando veo que en realidad no estoy viendo lo que de verdad quiero ver, sino una representación. Llevado al extremo, lo mismo se podría decir de las palabras. Son representaciones en signos de la realidad, no llevan en su esencia nada de lo real. Las imágenes y las palabras simplemente son vías, referentes que llevan hacia la realidad sensible, o hacia los conceptos interiores de la que la componemos. Es la doble intención de las representaciones. Se encuentran en el centro del camino que nos acerca tanto a lo empírico, como a la idea.

La imagen que se nos presenta será entonces un referente para pensar acerca del fenómeno mismo, de la

posibilidad de que eso ocurra como tal en la realidad. No pensar en la imagen como algo inaudito, sino como un atrevimiento. La realidad es lo que se nos presenta como tal bajo nuestra acción perceptiva, y nuestra acción perceptiva en muchas ocasiones se ve cegada por prejuicios naturalistas, psicologicistas, historicistas, culturalistas, sociologicistas, etc. ¿Qué produce esto? Un cerramiento de nuestras posibilidades perceptivas de lo que vemos en tanto que lo vemos. Vetar la posibilidad a los entes de la locura, la imaginación, la fantasía, como entes existentes, con lo cual cerramos toda posibilidad a otra forma de conocimiento, tan válida como la científica. Entonces, lo que se pretende es una apertura del campo de fenomenalidad, poniendo entre paréntesis todos los prejuicios de la razón, y acercarse a la acción de percibir en cuanto tal como acción intencional en sí.

Por lo tanto, ¿qué percibo en esta imagen? Un atrevimiento. Pero un digno atrevimiento de, como dice el título del cuadro, la *condición humana*. Podría haber sido una perfecta representación de un paisaje, sin embargo, presenta algo como normal que nos es ajeno en la realidad. En nuestra imaginación, en la pura intelección interna, podemos suponer, crear esa imagen sobre la pared, pero no podemos verla. No podemos verla porque está por encima de nuestras capacidades perceptivas. Esta, de siempre, ha sido la pregunta del hombre por lo que le desborda.

Recuerdo, a modo de digresión, una vez, yendo en carretera, observando el paisaje. Y recuerdo el paisaje, que se extendía por debajo de mí hasta donde alcanzaba mi vista, y que no terminaba radicalmente en un horizonte definido por una sierra, o algo que lo delimitara, sino que acababa difuminándose, diluyéndose con el cielo en uno. Yo, en mí, cerré lo que veía a lo que veía, y convertí toda esa extensión en un algo cerrado. Pero yo sabía que el paisaje continuaba, aunque no pudiera concebirlo, o contenerlo en mí. Y me vino a la cabeza la idea de una *infinitud imposible*. Imposible por inconcebible, pero por el hecho de saber que existe, ya encauzada en el intento por comprenderla, y por asumirla en el entendimiento como propia.

Las sensaciones que percibo en esta imagen son similares. Es un «atrevimiento inaudito» porque me recuerda esa pregunta sobre lo infinito, algo que yo no puedo discernir como ser finito; porque no puedo enmarcarlo, cerrar, definir lo que me causa la extrañeza, la sensación que me provoca el imaginar lo que ya ha sido imaginado, o incluso, ver lo que puedo imaginar, pero que yo pensaba que sólo podía ser imaginado, y sin embargo, lo veo. Y esa *infinitud imposible* que en la actitud natural cercenabas cerrando lo posible infinito convirtiéndolo en finito, y relegabas a la imaginación, te desborda al verlo como un fenómeno cualquiera. «Es imposible ver lo que estoy viendo», y aunque se intente racionalizar, diciendo que es un «efecto óptico», o que es un juego pictórico, y lo que se ve es una imagen dentro de otra, el hecho es que «estás viendo lo que estás viendo», sin error o equívocos, y aunque suene a tautología estúpida.

¿Por qué esta *infinitud imposible* se da o se encuentra dentro de la *condición humana*, pese a que nos desborde y la intentemos «definir», y siempre poseamos una realidad definida porque es segura? Porque esa es, por lo menos una parte, la *condición humana*. La ambición de lo racional, un llegar-más-allá desde el momento del «puedo», el amor hacia lo inabarcable. Es una tendencia humana el intentar prever, y eso lo acerca hacia lo abstracto, hacia el pensamiento elaborado puramente desde dentro del hombre. En nuestra finitud y realidad definida, tendemos a lo inaudito como superación, a lo extraño, casi que a lo ilegal, por su seducción, por la oportunidad que nos brinda de ver las cosas de otra manera, y de vernos a nosotros mismos, si de verdad tenemos «la verdad» de nuestro lado.

El problema es que la mayor parte de las veces, esta visión de lo extraño no hace otra cosa que reafirmar nuestra antigua postura, porque lo extraño se encuentra en otro plano lejos de la realidad general del mundo. Simplemente, se *duda* de lo que se ve y se necesita de la verificación con la realidad presupuesta, y al no cuadrar, se desecha. Y he ahí el problema, la generalización de la duda como arma verificacionista de la realidad, de lo «normal»⁽¹⁶⁾. Y la incredulidad sobre lo que vemos y dudamos por su «imposibilidad» fáctica, nos hace negarlo. Ante esto, ante la duda como arma, el deber para abrirse ante la posibilidad de esa *infinitud imposible*, o del fenómeno mismo, no es dudar para después negar, o simplemente poner en tela de juicio lo que se ve; ante esto se debería recurrir a la *evidencia* como dador veraz de la información fenoménica que se nos presenta al mirar a la calle desde una ventana, al buscar setas en el campo, o al intentar discernir formas en la oscuridad. Hay entonces un compromiso tomado con lo que se ve en tanto que es visto como tal, sin lugar a dudas: «lo que ves es lo que ves».

Una vez he tomado mi compromiso con lo que estoy viendo desde el momento en que es visto por mí, y ya consciente del «atrevimiento inaudito» de Magritte, ¿de qué forma puede esto acercarme a las preguntas que me hacía al comienzo del trabajo? De lo poco que me vale este acercamiento por lo pronto es que me ayudan a hacer «limpieza en mi visión» y mirar las cosas mismas de la forma más libre que me es posible, aunque no siempre es posible hacerlo de una forma inocua, que no afecte a mi juicio posterior sobre lo que estoy viendo. Con esto, intentaré responder lo más satisfactoriamente, sobre todo para mí mismo⁽¹⁷⁾, a las preguntas formuladas.

Antes de nada, me gustaría comentar previniéndome, que no pretendo de ninguna de las maneras afirmar taxativamente nada. Estas reflexiones nacen de mí en



calidad de pensamiento sin ambición ni trascendencia ninguna, en principio, sino como elucubraciones, investigaciones para acercarme al fenómeno mismo del pensar. Cometeré muchos errores, estoy seguro, si no los he cometido ya. Aún queda camino por leer.

Me hacía las siguientes preguntas al comienzo del trabajo: «¿Dónde se sitúa aquello que podemos ver y no vemos como tal por nuestras propias condiciones perceptivas?; ¿dentro o fuera de nosotros?; ¿podemos ver más allá de lo que legítimamente podemos ver?; ¿qué se encuentra al borde de lo perceptible?; ¿cómo acercarme al límite de lo que me es dado como real para captar su esencia?; ¿qué son (cuál es su condición) los límites de la percepción?»

Al igual que hablo del «atrevimiento inaudito» de Magritte, aquí lanzo mi propio *atrevimiento inaudito*⁽¹⁸⁾: La *Luz* como *condición de posibilidad de la percepción*.

El Tiempo y el Espacio son las condiciones de posibilidad de la experiencia, los juicios sintéticos *a priori* que categorizan y estructuran la realidad desde el entendimiento, y nos permiten movernos a través de ellos dentro de un *cosmos* creado con tales medios. Sin embargo, yo creo que debe haber algo más, que no sólo estructure el mundo, sino que lo conforme en el mo-

16 Que como se sabe, fue introducida en el mundo del pensamiento por Descartes a los comienzos de la modernidad, como factor condicionante en la deliberación sobre lo que es verdadero y lo que no. Más tarde esto le valdría para fundamentar el pensamiento bajo la tutela de la ciencia y la realidad, sin posibilidad de salir de estos ámbitos.

17 Y no es por un afán egoísta, es que ser capaz de alcanzar estas reflexiones, aunque no sean ni mucho menos excelentes, para mí ya es un logro, algo que hace seguirme moviendo hacia la filosofía.

18 Pero el mío sin la seguridad y la licitud de un artista consagrado y con derecho de hacer tales afirmaciones como Magritte, o de un filósofo consumado, por nada del mundo pretendería lo contrario.



mento presente, o más precisamente, que conforme el «instante» presente, cada segundo de existencia en cuanto tal como una eternidad.

Cuando el diafragma de una cámara de fotos se abre, capta a través de la luz de un instante exacto, capturando todos los fenómenos mismos que se presentan delante de ella. El hombre, al igual que la cámara, a través de la luz se abre al campo de fenomenalidad. Y esto no significa que la oscuridad sea una no-percepción, es igualmente percepción desde el momento que puede ser distinguida de otra forma de percepción. La oscuridad es carencia de luz, no un fenómeno contrario a la luz, como una no-luz. La oscuridad es por sí misma una percepción de hecho.

Hablo aquí de la luz porque la visión en el hombre es la herramienta principal de introducción en el mundo y de movimiento y trabajo a través de él: la realidad del hombre se constituye mediante la visión principalmente. No estoy minusvalorando los demás sentidos, sino adecuándome a la realidad del hombre. Más adelante hablaré del resto de alternativas sensibles.

Y para poder afirmar que la luz sea condición de posibilidad de la percepción, he de volverme hacia los fenómenos que son considerados más allá de la realidad por su propia condición, y que, como antes comentaba, son vulgarmente reprendidos por la actitud verificacionista, digamos cientificista, del *la duda*, y que para mí son tres: *los recuerdos*, *los sueños* y *las alucinaciones*. Mi pretensión es tratarlos desde *la evidencia*.

Tanto los recuerdos como los sueños y las alucinaciones, a mi parecer, comparten las mismas características en diferente grado. Todos son procesos, imágenes que se crean dentro de la mente y tienen una mayor o menor repercusión o relación con el entorno que nos rodea o que cada uno está íntimamente relacionado. El recuerdo es una recreación de hechos pasados ya vividos, y es una visión interna, activa y voluntaria, que puede tener relación con un entorno, y que no afectan de ninguna manera al agente que los recrea, tal vez sólo en la reflexión del mismo. El sueño es la creación de distintas «realidades» producidas mientras uno duerme, y su visión es interna, pasiva e involuntaria, y tampoco afecta al agente que los tiene de forma involuntaria, por lo menos de forma física; sí puede tener «consecuencias» después de una reflexión. Y la alucinación es la representación «real» de ciertos «agentes» creados o aparecidos desde la mente



de una persona en el mundo, y su visión es externa, activa e involuntaria, y afectan de manera completa a la actividad en el mundo de la persona que tenga una alucinación, perturbando la vida de ésta.

Pues, con estos fenómenos de la mano, creo poder afirmar la importancia capital de la luz para que se den. Bien es cierto que también se dan otros fenómenos sensibles, sin ir más lejos, el sonido aparece tras la luz en esas acciones de la mente, y posteriormente, el resto de sentidos, pero creo que la luz misma fundamenta de por sí estos fenómenos. Y es en los recuerdos, en los sueños y en las alucinaciones desde donde mejor se puede intentar inferir esto.

Sobre todo, en los recuerdos y los sueños, lo primero que acude para formar la imagen donde se realizan estas acciones es la luz, es lo primero que se recuerda. La percepción de la luz es la que delimita el espacio y el tiempo en el que suceden los acontecimientos que se recuerdan o se sueñan. Describe y delimita el espacio mediante la claridad y la sombra, o dice su naturaleza (si es un espacio interior, el exterior, etc.); y lo mismo con el tiempo, ya que la calidad de la luz habla del momento del día en el que suceden los fenómenos que recordamos o soñamos. En las alucinaciones, es la luz la que, aunque parezca una reducción a efectos psicológicos, ayuda en

ese instante a crear la representación real de la imagen mental, es una proyección, similar a un cine.

Saliendo de estos términos, donde el producto de nuestra visión forma parte de creaciones cogitativas y moviéndonos al mundo de los fenómenos como tal, la luz es la que permite la especial percepción de los fenómenos, y la visión necesita de la luz para adecuarse al mundo dado y dirimir sobre los fenómenos. Nuestra adecuación al mundo proviene de una racionalización de la luz a través de lo que nos muestra, y no solo por su condición de mostrarnos las apariencias del mundo, sino por su capacidad de ser recreada para ofrecer representaciones de las propias apariencias. Creo que para acercarnos a la naturaleza del fenómeno mismo, una vez co-

nocidas las condiciones de posibilidad de los sentidos en relación a la percepción (en este caso, con predominancia clara de la visión), debemos acercarnos a la luz.

La consecución de esto es harto difícil. Antes he comentado las características de los recuerdos, los sueños y las alucinaciones; pues bien, con respecto a estas características, a saber, si es una representación¹⁹ inter-

19 Hablo en términos de representación no porque los considere «no-reales», sino por partir en un primer momento del sujeto pensando antes que del mundo mismo, atendiendo un poco a características psicológicas.

na (vista dentro de nosotros) o externa (vista fuera de nosotros); activa (que participemos de la representación) o pasiva (que seamos meros espectadores); y voluntaria (creada por nuestra voluntad) o involuntaria (que no seamos dueños de la representación). Así, la actitud que deberíamos tener para acercarnos a la idea de *luz como condición de posibilidad de la percepción* e intentar dilucidar las distintas posibilidades de esta propuesta, sería propiciar una actitud que llevara a una visión *externa, activa y voluntaria* de los fenómenos, y por supuesto, desde la *evidencia* de lo que vemos.

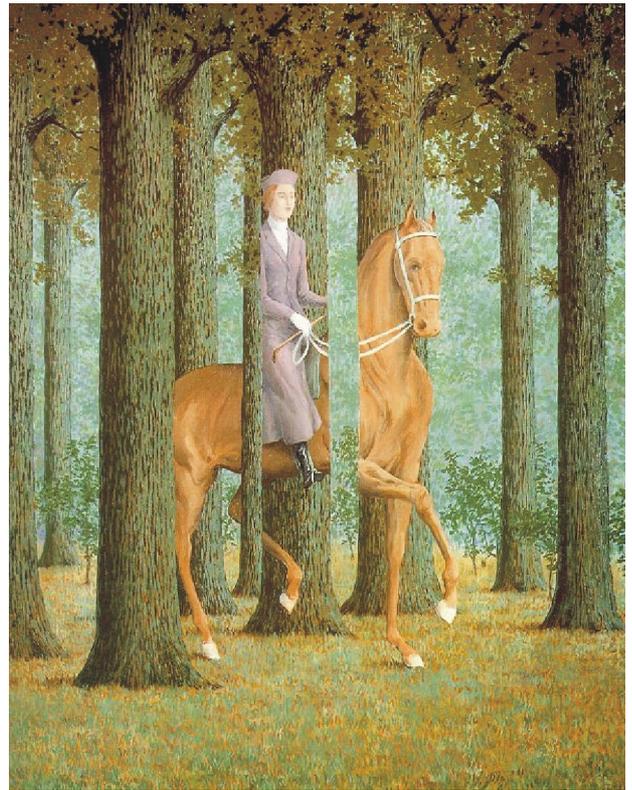
Ciertamente, se correspondería a una situación similar a la de la alucinación, con la diferencia de que en este caso, nosotros deberíamos ser los «dueños» de lo que vemos, es decir, que la visión no se corresponda a una perturbación de la mente y esto desequilibre la acción de ver como si bebiera de algún «prejuicio cognitivo»⁽²⁰⁾, y en la actitud propuesta la visión de los fenómenos sea nítida, ya que al ser voluntaria, el fin de esta actitud será la misma acción de ver, olvidando por un momento si lo que se ve es bueno o malo, real o ficticio⁽²¹⁾.

Y una vez conseguido esto, y respondiendo a alguna de las preguntas, nos damos cuenta que lo que limita nuestras capacidades perceptivas cuando actúan sobre el mundo, somos nosotros mismos. Es la conceptualización del mundo, la estructuración que atiende a las bases puestas en la modernidad que toma como fundamento la ciencia, la verdad en lo empírico, y la realidad como realidad puramente sensible y cuantificable, lo que limita nuestra «capacidad de ver». Por ello, para la consecución de una visión clara y nítida del mundo, es necesario poder liberarnos de estas trabas que nos atan a «lo real» como algo impuesto, y abrir la conciencia a otro modo de pensar, que no requiera de la verificación factual llevada hasta sus límites casi «atómicos».

Y mi referencia a la luz no se debe únicamente a la percepción como percepción a través de los sentidos. Pretendo ir un poco más allá, aunque ya se convierta en retórica y palabras bonitas, y pierda el carácter principal de investigación sobre la percepción como fuente de conocimiento y lo que nos lleva a ella.

Me refiero a la luz como la mostradora de lo que es, de lo que existe como tal en el mundo⁽²²⁾, pero claro, desde el momento que externos a nosotros, ¿cómo podemos tener los conceptos internos de las cosas? ¿Fueron interiorizados de manera posterior, o creados de manera independiente y después asociados? Al igual que tenemos el Tiempo y el Espacio como conceptos interiores *a priori* que son los que nos permiten estructurar y categorizar el mundo, la luz puede ser entendida enton-

ces como «iluminación», como acción que trae a nosotros las realidades para su interiorización. Sería la intuición previa a la visión de lo existencial que nos permite absorber y asumir lo externo hasta su conceptualización. Así, la percepción se da doblemente dentro y fuera de la mente, o expresado de otra manera, se da justamente sobre las sensaciones a la vez que pensadas y sentidas. La percepción se da en la misma acción de percibir (aunque suene a broma).



Y es esta «iluminación» la que en verdad mueve toda acción creativa en el hombre, esta búsqueda por la capacidad de ver de manera clara y distinta, pero no como lo pensaba Descartes, sino clara por libre de cualquier cosa ajena a la cosa misma y distinta por alternativa a la visión «no-clara» que domina el mundo corriente.

Todo el arte, desde su aparición, se ha preocupado por encontrar estas alternativas, y siempre atendiendo a la predominancia de la luz y la visión como testigos principales de la actividad artística antes que cualquier otro sentido, relegados todos a un segundo plano, aunque también promovidos, pero en menor medida.

Desde el momento en que el arte pierde su función ritual y se independiza adquiriendo autonomía en sus capacidades de representación, de abstracción, en su gran mayoría en lo que corresponde a la arquitectura, la pintura

20 Para más información sobre los «prejuicios cognitivos», se puede consultar el extenso artículo de la Wikipedia: www.wikipedia.org

21 Se podría decir aquí que las drogas, en general, propician este tipo de visión, porque la ingesta de dichas sustancias es voluntaria; sin embargo, pienso que no es ni mucho menos lo óptimo, porque se requiere tomar de sustancias que alteren la conciencia para llegar a esa visión, en resumen, no es natural. Pienso que esto está más cerca de la alucinación que de lo otro.

22 Y aunque también lo tenía en mi primer guión, no voy meter en el discurso la discusión acerca de si lo que existe nos acerca a través de su existencia a la esencia, o si la esencia se superpone a la existencia, etc., ya que por ahora veo que me resulta inabarcable.



y la escultura, el arte es la búsqueda de la luz y su manipulación. En la escultura y la arquitectura, mediante entrantes y salientes se buscan efectos de volúmenes, texturas, para crear distintos efectos sobre el que mira las obras, a base de luces y sombras. Así, encontramos en escultura desde los *kuroi* y *korai* de la Grecia Arcaica, que mostraban figuras hieráticas, hombres y mujeres proporcionados y sin apenas sombreados; hasta su mayor complicación como en Bernini durante el Barroco, por ejemplo, en su *Rapto de Perséfone*, donde la maestría del maestro Bernini consiguió representar cómo los dedos de Hades se hundían en la carne de Perséfone tallado en mármol, creando sensación de blandura. Y en la arquitectura, esta representación de la luz la tenemos desde las pirámides, que (supuestamente) en la cúspide estaban coronadas por oro, para reflejar el sol y mostrar el poderío de los faraones; hasta el arquitecto Borromini, también barroco, cuyo uso de las superficies curvas, líneas opuestas, decoración profusa, etc., buscan la exaltación de las sensibilidades. En la pintura, la representación de la luz es diferente, pero es uno de los elementos principales. Sólo decir que la máxima expresión de este afán por la luz lo encontramos a finales del s. XIX en el impresionismo, que intentaba captar la luz de un momento preciso del día de manera unívoca.

Todo este arte estaba destinado a, mediante los distintos tratamientos y usos de la luz, crear distintos efectos y sensaciones sobre los que los observaban⁽²³⁾.

Pero esta situación cambia en el s. XX con la aparición de las vanguardias. Existe una crítica generalizada a los paradigmas de épocas anteriores en todos los ámbitos de la vida, desde el pensamiento a las artes. Estas últimas, aunque siguen tomando la luz como elemento capital, se vuelven hacia los otros sentidos. La arquitectura (con Gaudí, por ejemplo), la escultura (Rodin en el postimpresionismo, o la escultura dadá), y la pintura (todas las vanguardias), y en general todo lo referido a las artes plásticas, se vuelven hacia el tacto, y se preocupan en crear texturas reales, y así el arte también sea para ser tocado. La música, antes regida por sistemas de proporciones perfectas, matemáticas, se vuelve hacia la «música concreta» y las disonancias, donde se introducen ruidos y

sonidos comunes, o la atonalidad (Schoenberg, por ejemplo). Y para el gusto y el olfato, se abren nuevos «artes», que antes también existían, pero estaban muy restringidas a gente pudientes; estas son la perfumería y sobre todo la cocina, donde se innova para conseguir un mayor abanico de sensaciones para el olfato y el gusto⁽²⁴⁾.

Como toda la pintura hasta el momento, era una pintura realista, entendido como que representa las cosas tal y como son, existan en la realidad o no. No mostraba nada «imposible»: si aparecía un ser mitológico en un cuadro, este se encontraba proporcionado, con unas perfectas cualidades para «existir»⁽²⁵⁾. Sin embargo, a partir de las vanguardias, lo representado no apuntaba a una proporción existencial, iba más allá, y con una intencionalidad particular dependiendo de cada corriente pictórica. ¿Cuál es la aportación, la intencionalidad de Magritte en estas innovaciones? Magritte representa las cosas de forma realista, de manera que su existencia sea posible, pero a la vez, inaudita. La pintura de Magritte es un repensamiento de la luz, y de lo que ésta «permite existir», nos permite percibir. Muestra lo extraño.

Magritte nos muestra lo que somos capaces de ver desde el momento que podemos concebirlo, que tenemos la «ambición», la avidez, la aspiración a superar nuestras propias capacidades, de alcanzar esa *infinitud imposible*. ¿Qué veo en los cuadros de Magritte? Tal vez podría decir que veo lo que niego, lo que no quiero ver, más que lo que no puedo ver. Magritte me presenta la totalidad de la realidad posible; en Magritte percibo lo que es.

Sin duda, este tema ha sido tratado aquí, se podría decir, precariamente. Ha sido un acercamiento, una investigación encaminada a los principios de la percepción, pero eso no quiere decir que sea una proposición seria, con miras dogmáticas. Al igual que la obra de Magritte, y en relación con la *condición humana*, que da título al cuadro, la reflexión sobre lo que vemos es tan variable e inesperada como un cuadro que continúa el mar de fondo sobre una pared junto a una puerta, tanto o más que el mar que vemos detrás. Digamos, siguiendo un poco la línea del presente trabajo, que es mi manera de interiorizar, de percibir lo que percibo. •

Bibliografía:

- Breton, A., *Primer Manifiesto Surrealista*, Visor Libros, Madrid, 2002 [1924].
- Choza, J., *Antropología Filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Enciclopedia de Historia del Arte vol. 17, *Las Vanguardias II: Expresionismo y Abstracción*, Salvat, Madrid, 2006.
- Everaert-Desmedt, N., «Introducción», Coloquio Internacional *Magritte ante el riesgo de la semiótica*, Facultés Universitaires Saint-Louis (Bruxelles), 1998 (trad. Emanuel Hernández).

Páginas Web

Sobre el Surrealismo y Magritte

- <http://www.archivosurrealista.com.ar/>
- <http://www.telefonica.net/web2/enriquecastanos//magritte1.htm>
- <http://www.telefonica.net/web2/enriquecastanos//surrealismo.htm>
- <http://www.enriquecastanos.com/chirico.htm>

Sobre Merleau-Ponty

y la «Fenomenología de la Percepción»

- <http://www.scb-icf.net/nodus/059MerleauPonty.htm>
- <http://www.temakel.com/textfilmpony.htm>
- http://www.pucp.edu.pe/cef/docs/fenomenologia_merleau_ponty.pdf

23 Obviamente esta es una visión muy reducida de toda la historia del arte. Sería necesario un mayor análisis de cada estadio artístico y de su contexto y fines para poder fundamentar correctamente esta visión del arte con su razón en la luz.

24 También es este un análisis bastante pobre sobre las innovaciones del s. XX en las artes.

25 Hay claras excepciones, por ejemplo, con el Bosco, o los retratos con fruta de Archimboldo.

Los sofistas y Sócrates frente a la democracia

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

La sombra de Sócrates es alargada. Para entender nuestra civilización occidental tenemos que tomar como referencia dos pilares. Uno es Atenas, que expresa la tradición crítica y racional y el otro es Jerusalén, que nos transmite la tradición religiosa, concretamente el judeocristianismo. Sin estos dos pilares y lo que ello conlleva, añadiéndole lo que de novedad pudieron aportar el renacimiento y la ilustración, no podemos entender nuestra sociedad. Además, hay que tener en cuenta que nuestra civilización occidental se ha globalizado y ese proceso comenzó, precisamente, en el renacimiento, para bien y para mal. Pues igual que los dos pilares se centran en dos ciudades, también los podemos concretar en dos personajes históricos, hasta, cierto punto enigmáticos y legendarios, que producen un giro radical en el pensamiento y en sus tradiciones culturales. Ambos personajes, a su vez, tienen sus semejanzas y sus diferencias. Y de ambos podemos aprender en la tarea de intentar comprendernos a nosotros mismos a través del estudio del origen de nuestra tradición. Me toca ahora hablar de Sócrates, haré algunas referencias a Jesús de Nazaret, a éste último, en su momento le reservaremos una reflexión aparte.

Cada vez que leo algo sobre Sócrates, o que lo tengo que explicar y exponer a mis alumnos encuentro al personaje mucho más seductor y en la misma medida más incomprensible. Cada vez encuentro más claves en su quehacer filosófico para entender la realidad histórica en la que se encuadra su filosofía y, por otro lado, para entender mejor la realidad de la democracia en la que vivimos y sus defectos o imperfecciones. En Atenas nos encontramos con que se había desarrollado una democracia que implicaba el gobierno del pueblo. Era una democracia directa y asamblearia, las decisiones se tomaban directamente por los ciudadanos. Desde luego no era una situación idílica porque no todos los ciudadanos participaban y tampoco eran todos ciudadanos. Pero no vamos a entrar en estas disquisiciones que tienen que ver con la teoría democrática; de lo que hoy quiero hablar es de la personalidad filosófica de Sócrates y su influencia paradigmática para el resto del pensamiento. Los sofistas, a su manera, alimentan la democracia. Lo que podemos decir es que la democracia es la condición de posibilidad política de que se dé la filosofía o el pensamiento, porque la democracia implica la libertad desde la

isonomía y la isegoría. Los sofistas inventan el arte del discurso, a esto le llamamos la retórica que consistiría, grosso modo, en el arte del discurso que pretende convencer, independientemente de la verdad de aquello de lo que se convence. Esto es muy importante y tiene que ver con la esencia de la democracia. Pero aquí precisamente, nos vamos a encontrar la tensión entre los sofistas y Sócrates, tensión que se mantiene en la actualidad. Es una tensión propia de la democracia. Hoy en día podríamos hablar de la tensión entre el político y el intelectual, o, incluso, entre el político profesional y el político en tanto que ciudadano y vocacional (el que quiere el bien de la polis, o el que se dedica a la política, como acabo de leer en frase de Vaclav Havel, por imperativo ético). Y es esta tensión a la que me quiero referir es la que da sentido a la vida y la muerte de Sócrates, pero que trasciende al propio Sócrates porque es una tensión de la democracia como forma de gobierno. Los sofistas inventan la retórica porque parten de un presupuesto filosófico de gran calado y de enorme actualidad. Los sofistas llegan a la conclusión de que el conocimiento es relativo, de que la verdad absoluta no existe, que la verdad, el bien y la justicia, dependen de circunstancias y momentos. Que la verdad, el bien y la justicia tienen más que ver con la utilidad y la conveniencia que con una correspondencia con algo real. Pues bien, este principio relativista es de enorme interés para la democracia porque este sistema de gobierno parte de la idea de que en democracia la verdad absoluta no está de parte de nadie, por eso es necesario el diálogo y el consenso. Por eso decíamos que la democracia es la condición política de posibilidad para que se desarrolle el pensamiento, porque éste último es diálogo. Y por eso decía también que la democracia y la sofística se necesitan mutuamente. Con ello quiero decir que los sofistas, que han pasado por ser los malos de la historia, debido al triunfo de la filosofía platónica a través del cristianismo, no son, en ningún modo, los equivocados. La democracia se desarrolló porque los sofistas la alimentan desde el relativismo. Lo que sucede es que el relativismo puede acabar radicalizándose, de tal forma que, paradójicamente, se convierte en un absoluto en el que la divisa es todo vale; y cuando todo vale, la verdad se basa en la imposición del poder. Es verdadero aquello que defiende el más poderoso. Pero la sofística, aún no degenerada,

defendía, que el discurso retórico debía defender que la verdad, el bien y la justicia eran lo conveniente y útil en ese momento para la polis. Y es esto último lo importante. Una democracia saludable, parte del presupuesto de que nadie tiene la verdad y que por medio del discurso retórico podemos convencer a la ciudadanía de lo que es mejor para el bien común, la polis. Ahora bien, es fácil deslizarse de la retórica a la demagogia. Si el discurso retórico es el que marca qué es lo que debemos considerar como verdadero, es fácil caer, y eso ocurre por las propias tentaciones del poder, en que lo verdadero es aquello que nos beneficia a nosotros particularmente,



nos olvidamos entonces de la polis. Y es aquí cuando caemos en la demagogia, el intento de convencer a los demás para nuestro propio provecho particular, o en las democracias actuales, partitocracias, el beneficio del partido. Es decir, que la retórica que tiene a la base el relativismo tiene en sí mismo el germen de la demagogia; es decir, de la corrupción de la democracia en su propia esencia. Pero profundicemos un poco más en la retórica y la demagogia para poder entender el pensamiento socrático y su enfrentamiento contra los sofistas. La retórica es un discurso que intenta convencer a partir de argumentos racionales, si bien utiliza en el proceso de la argumentación, falacias (argumentos lógicamente incorrectos). Pero, en definitiva, estos argumentos están dirigidos a la razón. Ahora bien, la retórica también se dirige a las pasiones, en este caso la razón ya no juega el papel del filtro por el que han de pasar nuestras decisiones a la hora de elegir. Pues bien, una diferencia importantísima entre la retórica y la demagogia es que ésta última se dirige directamente a las pasiones pasando por encima de la razón. La cosa es de gran calado. Porque si bien, desde la retórica todavía se considera al ciudadano en cuanto tal, un individuo capaz de elegir libremente después de haber escuchado diferentes razones

sobre un mismo asunto, en la demagogia, por el contrario, de lo que se trata es de convertir al individuo en masa. El asunto consiste en que la demagogia instrumentaliza al ciudadano, lo pone al servicio de sus propias pasiones. El discurso demagógico, al estar dirigido al corazón, es inconsciente, impulsivo, cambiante y gregario, recordemos el fragmento de la obra de Shakespeare, Julio César, cuando Marco Antonio convence demagógicamente a la ciudadanía de cosas distintas sucesivamente hasta que consigue que se rebelen contra el poder, fin que él deseaba por venganza y por poder. Y cuando los ciudadanos obedecen sólo a sus

pasiones e intereses particulares entonces se convierten en esclavos de sus propias pasiones, pero resulta que éstas últimas están dirigidas por el poder, con lo que los ciudadanos se convierten en masa homogénea manipulable eficazmente.

Y es aquí, en esta disyuntiva, que se repite en nuestras democracias, por muy distintas que sean a la griega, donde entra Sócrates. Es más, la demagogia en nuestras democracias liberales, formales y capitalistas cuentan con los medios más sofisticados para amplificar la demagogia y domesticar-esclavizar al ciudadano. Sócrates era ciudadano ateniense que desconfiaba de la democracia como posibilidad de ser un gobierno justo en la medida en la que consideraba que la democracia, tal y como se estaba desarrollando, no producía ciudadanos virtuosos, y una sociedad es políticamente saludable si se apoya

en ciudadanos virtuosos. La virtud para los griegos es política o pública. La virtud tiene que ver con ser un buen ciudadano. Para nosotros, hoy en día, existe una individualidad e intimidad que se rige por la ética de la cual sólo nosotros somos responsables; en parte, esto se lo debemos a Sócrates y, en parte, esto tuvo que ver con su muerte. Pero, para la Atenas democrática, ética y política son una y la misma cosa. Es Sócrates el que va a abrir la brecha. Sócrates desconfía de los sofistas, no piensa que todo se pueda defender, ni piensa que no exista la verdad, el bien y la justicia. En todo caso, lo que él piensa es que no los conocemos, que es distinto. Por eso Sócrates arranca de dos principios básicos, éticos y epistemológicos, que son la base de su filosofía y de la filosofía en general. El primero es la máxima del templo de Delfos, conócete a ti mismo y, la segunda, sólo sé que no sé nada. Sócrates, al contrario que los sofistas, considera que no sabe nada, salvo que nada sabe y a ese conocimiento ha llegado a través del estudio de sí mismo. Por tanto, no es que no exista la verdad, es que no la conocemos. El error del sofista es que no sabe que no sabe; y esto es lo que llamamos ignorancia. Frente a la retórica lo que propone Sócrates es el diálogo. La retórica presupone que no hay verdad, el diálogo

presupone que no conocemos la verdad y estamos obligados, en tanto que ciudadanos libres, a buscarla conjuntamente, desde la razón. Sofistas y Sócrates coinciden en la ausencia de la verdad, pero los primeros optan por la retórica, la cual degenera en demagogia y anula al ciudadano, mientras que Sócrates apuesta por el diálogo. Ahora bien, el diálogo, que es la esencia de la democracia, presupone la existencia de ciudadanos libres y, por tanto, virtuosos; esto quiere decir que su interés es el interés de la polis. Ésta es una exigencia tremenda. Nada más y nada menos que Sócrates nos está diciendo que seamos libres, que pensemos por nosotros mismos y que sigamos a la razón, no a la pasión. Las pasiones por sí misma nos esclavizan y sirven como instrumento que el poder utiliza contra nosotros y la democracia. Aunque estamos en el marco de la democracia, los sofistas y Sócrates representarían formas muy distintas de entender la misma y practicarla. Porque no olvidemos que la democracia es práctica, una forma de vida. Lo que se podría seguir de Sócrates es que el modo democrático justo es el de la democracia asamblearia constituidas por ciudadanos libres con capacidad de dialogar siguiendo a la razón en pos de la verdad. Si esto no es posible, entonces no es posible la democracia. Algunos pensarán precisamente esto, por eso optan precisamente por las democracias formales y representativas que fácilmente se convierten en oligarquías partidocráticas. La exigencia de Sócrates es una exigencia ética. Y aquí entramos en el asunto de la condena de Sócrates. Éste último se declaraba el tábano de Atenas. Dedicó su vida a analizarse a sí mismo, llegando a decir que una vida sin análisis no merece la pena de ser vivida. Pero también se dedicaba a analizar a los ciudadanos con los que se encontraba, por medio de su mayéutica, el arte de preguntar indagaba en el fondo de sus interlocutores llevándolos a contradicciones y al reconocimiento de su ignorancia e incluso a hacerles ver que estaban desperdiciando su vida cuando tenían la posibilidad de llegar a ser ciudadanos virtuosos, mientras que, al contrario, malgastaban sus vidas en el vicio, la corrupción, los placeres, el interés particular, las riquezas, el éxito, y olvidaban lo que únicamente merecía la pena, la virtud. Por eso se consideraba el tábano de Atenas, porque aguijoneaba las conciencias de sus conciudadanos. Por supuesto que esto no podía tener un buen final. Sócrates estaba minando las bases de la sociedad ateniense, de la misma manera que hizo Jesús de Nazaret. Ambos sabían a lo que se enfrentaban, pero tenían que ser coherentes y consistentes y esto les llevaría a la muerte. Pero, en ambos casos, la muerte es un

acto pedagógico más. Una exigencia del guión de su propia existencia, una consecuencia inevitable de su pensamiento. Por eso podemos hablar en ambos casos de un suicidio voluntario.

Sócrates es acusado de impiedad y corrupción de la juventud, crímenes que por sí solos lo podrían llevar a la pena capital. Las acusaciones no tienen fundamento real, pero sí justificación filosófica y política. Sócrates era un personaje molesto para el poder y había que callarlo como fuese, era un crítico, un inconformista, un heterodoxo, un hereje, un disidente. Es decir, alguien que está en el polo opuesto del poder. Se le quería dar un escar-



miento. Pero Sócrates será consecuente, no quiere escarmientos, quiere seguir siendo filósofo-ciudadano hasta el final. La base de la acusación, en definitiva, la encontramos en que Sócrates era un personaje peligroso para la democracia-demagogia según la venían entendiendo los griegos. Sócrates decía que tenía un dios particular que siempre le había dicho lo que tenía que hacer y decir. Esto es muy importante porque lo podemos entender como la voz de la conciencia o, como dirá Hegel, el surgimiento de la eticidad. En realidad, Sócrates, lo que está diciendo, es que él, en tanto que ciudadano y hombre libre sólo obedece su ley (ética), aunque en su caso coincide con la ley de Atenas. Pero, claro, esto es romper la unidad griega entre ética y política. Por eso, de alguna manera, igual que sucede con Jesús, los griegos tienen razón al condenar a Sócrates. Los dos personajes están socavando los cimientos de su sociedad. Están dando alas a una nueva forma de entender al hombre. Su muerte, como dirá Hegel, no es conmovedora, sino trágica. En definitiva, la vida de Sócrates tiene que ver con la democracia y su viabilidad. Si ésta no se apoya en ciudadanos libres se convierte en demagogia y entonces la salida es la platónica: los hombres no pueden gobernarse a sí mismos porque no saben, es necesario el gobierno de los sabios, es decir, un gobierno autoritario. •

El poder de la memoria versus la memoria del poder

Por Miguel Manzanera Salavert

Profesor Doctor en Filosofía

La falsificación de la historia es uno de los recursos del poder político –junto con el control de los medios de comunicación social y la manipulación de la conciencia por las instituciones religiosas–; mediante éstos la clase dominante obtiene el consenso de la ciudadanía respecto a su dominación. Del mismo modo que el poder necesita maquillar la política para hacerla aceptable para la ciudadanía, también la historia debe ser contada de manera que favorezca los intereses de la dominación. Como decía Georges Orwell en su novela *1984*, ‘quien controla el pasado, controla el futuro; quien controla el presente, controla el pasado’. El poder maneja la memoria para configurar la imagen que la gente tiene de la realidad social y de sí misma, de modo que mediante la explicación histórica se determinan las motivaciones y deseos que promueven las acciones de las gentes y los pueblos hacia un futuro previsto.

La estrecha relación que existe entre la memoria histórica y los proyectos políticos, fue puesta de relieve por Ortega y Gasset, con la siguiente observación: *las categorías con las que planeamos el futuro son las mismas que usamos para comprender nuestro pasado*. La ciudadanía se hace una idea del futuro, a través de lo que cree que ha sido el pasado, y actúa de acuerdo con esa visión de la realidad que se ha formado. De ahí el enorme interés del poder político en construir una imagen de la realidad que justifique el orden social en el que se encuentra encumbrado.

Una de las manipulaciones más indignantes que he podido encontrar en mis investigaciones sobre la historia de la filosofía, es la falsa genealogía de Juan Luis Vives, inventada por la historiografía del nacional-catolicismo que ha predominado en la narración y la interpretación de los acontecimientos históricos dentro de las universidades españolas durante varios siglos. Esa falsificación consistió en esconder la cuna judía del insigne filósofo valenciano, porque ese origen no le cuadraba a uno de

los principales humanistas del Renacimiento, a quien se presenta como adalid del pensamiento católico. Su judaísmo era un estorbo para reivindicarlo como filósofo cristiano y por eso se eliminó: su valor intelectual para la Iglesia concordaba mal con la persecución de la religión de sus padres en nuestro país, hasta dejarla completamente erradicada tras expulsar a 50.000 judíos de la península Ibérica e incoar más de 200.000 autos de fe contra los judaizantes que quedaron aquí.

Durante la Edad Media y hasta el final de la Reconquista, las tres religiones monoteístas convivieron pacíficamente en la península Ibérica con periodos de mayor o menor tensión, en uno de los momentos de mayor esplendor cultural de la historia europea como fue al-Ándalus musulmán. Eso explica la existencia de una tradición filosófica entre los judíos andalusíes, con pensadores de primera magnitud como Maimónides y Avicebrón. Sin embargo, la ocupación de todo el territorio peninsular por los reinos cristianos fue un golpe de muerte para la filosofía y la ciencia, para la libertad religiosa y de conciencia que habían sido distintivas de la civilización musulmana peninsular.¹ El judaísmo fue perseguido oficialmente en España a partir de su expulsión promulgada en el Edicto de Granada por los Reyes Católicos en 1492, y los filósofos que continuaron la tradición cultural judeo-andalusí ya no pudieron vivir en la península Ibérica; así tenemos a Vives exiliado en Lovaina y un Spinoza o Espinosa que vivió en Holanda.²

La importancia del desarrollo intelectual de la cultura andalusí y musulmana medieval, no ha sido suficientemente ponderada en la historiografía europea; algunos pensadores³ han sido capaces de vislumbrarla, pero su magisterio ha permanecido en una posición de marginalidad dentro de las grandes corrientes de la filosofía. Del mismo modo, esa importancia ha sido ocultada sistemáticamente en la cultura española, que ha sustituido los valores intelectuales por la exaltación del militarismo y el Imperio. El caso de Vives es en este aspecto paradigmático, pues ya

1 No obstante, se produjeron algunos momentos de persecución contra el libre pensamiento en la época almohade a finales del siglo XII, que costaron serios disgustos a filósofos de la talla de Averroes y Maimónides. Pero en ese momento la presión cristiana sobre al-Ándalus era ya insostenible.

2 También el filósofo francés Michel de Montaigne está relacionado con esta corriente, pues su madre Antonia López era judía zaragozana, que exiliada en el sur de Francia se había convertido al calvinismo.

3 Merece la pena citar el estudio de Ernst Bloch sobre la filosofía árabe, *Avicena y la izquierda aristotélica*; el estudio *Dante y el Islam* de Asín Palacios, sobre el origen musulmán del argumento de la *Divina Comedia* de Dante; y el trabajo de los islamistas de la universidad de Granada, así como la colección sobre filosofía musulmana que dirige el catedrático de la U.N.E.D. Andrés Martínez Lorca.

en el siglo XVII se le inventó un origen aristocrático y militar a su familia con el objetivo de borrar la memoria de su judaísmo y poder aprovechar sus escritos. Los esfuerzos de la Iglesia católica y la monarquía española para ocultar el origen judío de este filósofo, fueron renovados durante la dictadura de Franco, creando la confusión no sólo entre los pocos estudiosos españoles que quedaron tras la guerra civil, sino también entre los historiadores del pensamiento europeo.

No es de extrañar por ello que la filosofía académica, con un menosprecio fundado en la ignorancia, desconozca la existencia de esa corriente de pensamiento judeo-andalusí que he mencionado, por lo cual no ocupa el lugar que merece en la historia de la filosofía que predomina en las universidades europeas y americanas, del mismo modo que tampoco los filósofos musulmanes son siempre considerados con toda la atención que merecen sus importantes aportaciones a la historia del pensamiento. Se ignora, por ejemplo, que Spinoza recibe una importante inspiración de los filósofos judíos medievales, Avicibrón y Maimónides, y del propio Vives, traduciendo su pensamiento a la jerga racionalista cartesiana. La filosofía occidental, dominada por un hondo prejuicio eurocentrista, islamofóbico y antisemita, ha ignorado que no es posible entender el Renacimiento sin tener en cuenta la cultura andalusí judeo-musulmana. Y ese prejuicio ha favorecido, sin duda, la falsificación de la biografía de Vives, que todavía circulaba por Europa a mediados del siglo XX.

Cuando hice mis estudios de filosofía tuve el gusto de conocer el pensamiento de Juan Luis Vives, a través de la lectura del *Tratado del alma*, uno de sus más celebrados estudios, considerado como el origen de la psicología moderna. Al hilo de esa lectura conocí su biografía, su origen judío y su exilio en Brujas por la imposibilidad de vivir en España ante la persecución que el Estado había desatado contra los practicantes del judaísmo.⁴ Eso no fue un obstáculo para que alcanzara un importante desempeño en la universidad católica de Lovaina y alcanzara la fama entre los intelectuales europeos. Su obra *De subventionem pauperum* fue escrita para organizar la beneficencia de Brujas y ha sido considerada como el primer impulso para la acción social a favor de los más desfavorecidos. Amigo de insignes filósofos del Renacimiento, forma parte del trío de cabeza del huma-

nismo católico, junto con Erasmo de Rotterdam –influyente pensador entre los católicos de la época que querían renovar el cristianismo, y autor del *Elogio de la locura*– y el canciller inglés Tomás Moro –autor de *Utopía*, fue Canciller de Inglaterra decapitado por Enrique VIII por oponerse a su divorcio y a su reforma religiosa; más tarde fue canonizado como mártir de la Iglesia católica–. A éstos los trató personalmente, compar-

tiendo sus inquietudes morales y su proyecto político. Ese movimiento que tomó el nombre de su intelectual más destacado, *erasmismo*, tuvo una enorme repercusión en toda la cultura europea, proponiendo una renovación espiritual que quería volver al sentido original del mensaje evangélico. Como los franciscanos del siglo XIII pero con un sentido más laico, los humanistas querían reformar el cristianismo católico, para adaptarlo al nuevo orden social burgués que se había desarrollado desde el siglo XV; defendían la tolerancia religiosa para restablecer la paz entre los cristianos, amenazada por el integrista intolerante de la jerarquía eclesiástica.

En ese grupo de humanistas católicos figuran también, Alfonso Valdés, secretario de Carlos V, su hermano Juan de Valdés, Bartolomé de Las Casas, defensor de los indios, Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional, los místicos castellanos, etc. Pero aunque su influencia en la cultura renacentista fue bastante importante, no consiguieron modificar la política imperialista reaccionaria: la paz y la tolerancia fue imposible en Europa, pues lo que estaba en juego era la revolución burguesa que desbancaba a la antigua aristocracia como clase dominante. El desarrollo de un nuevo modo de producción fundado en la ciencia y la técnica dejaba obsoletos los antiguos valores de la nobleza y el clero feudales sintetizados por la teología cristiana medieval, y el combate en el plano ideológico fue tan intenso como en el campo de batalla. La reacción católica contra las nuevas confesiones protestantes fue tan cruel como había sido el cristianismo medieval con los judíos.⁵ La guerra civil en Francia, con la matanza de los hugonotes en la noche de San Bartolomé, la destructiva guerra de los Treinta Años en Alemania, la quema de herejes en el sur de Europa como consecuencia de los procesos inquisitoriales, la sublevación de los Países Bajos contra el Imperio español, son distintos episodios de aquella turbulenta historia



Luis Vives.

4 Juan Luis Vives fue invitado a impartir su enseñanza en la Universidad Complutense de Alcalá de Henares, lo que rechazó por temor a las persecuciones contra los judíos conversos. Vives trabajó en la Universidad de Lovaina, y recibió una pensión de la monarquía inglesa por su amistad con la reina Catalina de Aragón casada con Enrique VIII, a la que sirvió como consejero. Pero fijó su residencia en Brujas, donde casó con una valenciana exiliada como él, Margarita Valldaura. Al morir en 1540 dejaba tras de sí más de setenta escritos.

5 En la llamada Baja Edad Media, desde el XII en adelante, hubo persecuciones y progromos contra los judíos en casi todos los países europeos, con expulsiones en algunos países como Inglaterra y Francia.



y el testimonio directo de la impotencia de los humanistas para rectificar la política intolerante de la Iglesia católica y el Imperio cristiano.

– / –

Como conocía la historia judía de Vives desde mis estudios en la facultad, los lectores pueden figurarse mi asombro cuando, al repasar este verano de 2009 mis conocimientos en la Biblioteca Nacional, me encontré con la versión espúrea de la biografía de Vives en un libro de 1940, que celebraba con gran despliegue de medios el IV Centenario de su muerte con unas publicaciones editadas por el recién creado Estado fascista y la milenaria Iglesia de Roma en perfecta simbiosis. Cuando leí que el padre de Juan Luis Vives había sido un militar que murió luchando por la monarquía católica y que la familia de Vives era un modelo de vida cristiana, me quedé tan estupefacto que no sabía qué pensar. Así que he seguido investigando y recientemente he encontrado los documentos que atestiguan cuál fue la verdad de los hechos –los cuales, por otra parte, se pueden encontrar en cualquier manual de filosofía–.

Recientemente, un amigo y compañero, Esteban Mira Caballos, ha trabajado para sacar a la luz la historia de la conquista americana por el Imperio español; entre las interesantes observaciones que trae a colación en su inmenso estudio, dedica parte de su esfuerzo a registrar la visión que los historiadores del franquismo transmitieron sobre la acción de los españoles en América, para contrastarla con los hechos demostrados por investigación científica. Queda de ese modo en evidencia la desfiguración de la realidad que éstos realizaron para exaltar sus ideales de grandeza, mientras ocultaban el genocidio americano, probablemente el más grande realizado en la historia, incluida la barbarie nazi en la Alemania del siglo XX.⁶ Entre el 85 y 95% de la población indígena pereció, lo que puede significar cerca de 70 millones de personas.

Tras esa ceremonia de la confusión que fue la cultura fascista, ha ido apareciendo la verdad histórica. Américo Castro en su libro *España en su historia* de 1948, expuso sus sospechas acerca de la biografía inventada de Vives; más tarde, en una nueva publicación de 1954, *La realidad histórica de España*, se reafirmó en ellas, siguiendo el hilo de un estudioso de la heráldica, Abdón M. Salazar, que desmentía la supuesta genealogía católica de Vives, fabricada por los ideólogos franquistas.⁷

En 1964, se transcribieron las actas inquisitoriales del proceso de Blanca o Blanquina March, madre de Juan Luis Vives, y fueron publicadas por el Instituto Arias Montano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En ellos se explica cómo esa mujer fue juzgada y condenada después de muerta por el delito de practicar el judaísmo, y sus restos desenterrados y quemados, con el objetivo de deshonorar su memoria. Así pues, Vives sufrió el exilio por su condición de judaizante, mientras su padre tuvo que atravesar un proceso inquisitorial de veintiséis años que le llevó a la hoguera, y el nombre de su madre era vituperado, para desenterrarla veintiún años después de morir y quemar sus huesos.⁸

Aunque la expulsión de los judíos en el Estado español se remonta a 1492 durante el gobierno de los Reyes Católicos, muchos de ellos quedaron en su hogar aparentando una conversión al cristianismo y practicando su religión en secreto. Se sabe que en la casa de la tía abuela de Vives, Leonor Castell, había una sinagoga clandestina donde asistían sus familiares y que fue descubierta en 1502. Su padre fue acusado de practicar el judaísmo clandestino ya en 1500, pero su proceso duró hasta 1526, cuando fue quemado en la hoguera. La madre de Vives murió en 1508, cuando éste tenía 15 años, y al año siguiente su padre le envió a París para seguir sus estudios, y evitarle la persecución que estaban sufriendo los judíos. Vives no volvió jamás a pisar su tierra.

A poco que se piense no es difícil explicar que la verdadera vida de Vives no interesaba al poder estatuido en España tras la guerra civil. Esa biografía, de uno de los pensadores católicos más importantes del Renacimiento europeo, no podía interesar a la Iglesia, pues dejaba en evidencia su intolerancia y violencia contra personas perfectamente decentes y honradas, perseguidas por el mero hecho de mantener creencias diferentes a la católica, o siquiera por tener algún antepasado que no fuera cristiano. El proyecto integrista de la Iglesia fraguado en esos siglos no podía soportar la crítica de los hechos, pues al mismo tiempo intentaba aprovechar el legado intelectual de Vives para su propio prestigio. Todo eso condujo a que se inventara una biografía de este autor, cuyo parecido con la realidad es pura coincidencia.

El origen de la confusión proviene de la existencia de una familia aristocrática de apellido Vives, originaria de Cataluña que se instala en el Reino de Valencia tras su ocupación por los catalanes bajo el rey Jaime I el Conquista-

6 Esteban Mira Caballos, *Conquista y destrucción de las Indias (1492-1573)*, Muños Moya Editores, Tomares (Sevilla) 2009.

7 Abdón M. Salazar, *El escudo de armas de Juan Luis Vives*, Tamesis Book limited en castellano, Talleres Gráficos de Ediciones Castilla S.A., Londres, 1967. Obsérvese el subterfugio de recurrir a una supuesta editorial inglesa para publicar lo que no se podía hacer en España durante el franquismo.

8 *Transcripción textual de los protocolos del proceso inquisitorial de Blanca March, madre de Juan Luis Vives*, José María de Palacio y de Palacio, publicado por Miguel de la Pinta Llorente, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto Arias Montano, 1964. Las fechas de esa aventura se conocen aproximadamente. Parece que Vives nació en 1492, aunque algunos autores señalan 1493 como fecha más probable; la madre murió en 1508 y, al año siguiente, Vives con 17 años, se exilió por recomendación de su padre que lo envió a París; el proceso inquisitorial de su padre comenzó en 1500, pero no fue quemado en la hoguera hasta 1524 ó 26; Blanca March fue quemada en efígie en 1529, según otros autores, en 1530; Vives murió en 1540, en Brujas, sin haber regresado nunca a su patria.

dor. Esa coincidencia histórica fue maravillosamente aprovechada por los historiadores del pensamiento clerical español, quienes, para resolver el arduo problema —que consistía en que el filósofo católico de origen valenciano más reconocido en Europa fuera judío—, le inventaron un padre que no era el suyo. Un capitán del ejército imperial, apellidado Vives, que murió gloriosamente en el campo de batalla, vino a sustituir al judío marrano, comerciante textil y quemado en la hoguera, a quien no le podía caber la gloria de ser el padre de su hijo. Esos milagros hace la Iglesia, un padre que no es padre y un hijo que nace de otro padre que no es el suyo. Y como los lectores ya se habrán percatado, no es una historia de adulterio sexual, sino de adulteración de la verdad histórica.

— / —

En la historia de la filosofía se encuentran muchas interpretaciones diferentes sobre el valor de un autor o la importancia de una idea, interpretaciones, en general, interesadas, por lo que conviene ser precavido a la hora de aceptar alguna de ellas. Eso pertenece a la naturaleza misma del conocimiento humano: siempre comprendemos el mundo desde un cierto punto de vista, pues las limitaciones de nuestro entendimiento y la estrechez de los sentidos, no nos permiten abarcar más que una porción pequeña de los hechos.⁹ Incluso aunque la ciencia nos proporcione un conocimiento objetivo con un alto grado de fiabilidad, los propios científicos adoptan perspectivas diferentes en su investigación y el resultado final de su trabajo es la síntesis de aportaciones diferentes. Del mismo modo sucede en la filosofía, que trata de aspectos de la realidad con un carácter marcadamente subjetivo como son los valores. En filosofía, como en la ciencia, no podemos renunciar a pensar desde cierta perspectiva y por eso la historia de la filosofía es dialéctica, es decir, está hecha de debate intelectual entre las diferentes posiciones de pensamiento. Esto es algo que dejó claro Aristóteles en el libro II de su *Metafísica*, dentro de lo que constituye uno de los pasajes más hermosos de la historia del pensamiento. La filosofía, como la ciencia, es tradición de pensamiento que recoge multitud de aportaciones y observaciones particulares en una síntesis completa que da orden y sentido a la experiencia de la humanidad. El racionalismo aristotélico muestra la superioridad de su sabiduría, cuando afirma que incluso el que se ha equivocado colabora en el desarrollo del saber, pues nos obliga a ejercitar nuestra inteligencia.

No puede evitarse, por tanto, una cierta parcialidad en la descripción de la realidad, e incluso una desfiguración

de los hechos que depende de la perspectiva de cada cual; pero no es admisible la pretensión de eliminar la realidad objetiva, que existe de forma independiente a la perspectiva personal. Por ejemplo, se pueden resaltar unos filósofos u otros, dar más importancia a unas ideas o unas circunstancias, desdeñando o banalizando otras; para el cristiano es importante el tratamiento de la idea de dios, para el científico la evolución del método, para el moralista la genealogía de las costumbres, etc. Eso no se puede evitar, como se ha dicho, por las limitaciones del entendimiento humano. Otras veces, el conocimiento de la propia cultura propicia una historia sesgada por los intereses nacionales, incluso aunque el filósofo no sea nacionalista. De ese modo, la historia de la filosofía que se estudia en Europa está fuertemente cargada de una visión eurocentrista, que apenas toma en cuenta las aportaciones de otras culturas. Más grave es que, en algunos casos, el filósofo que reflexiona sobre la historia pueda llegar a inventarse una etimología, jugando con la polivocidad del lenguaje, como hizo Heidegger para deslegitimar la tradición metafísica occidental a partir de oscuras indagaciones sobre el origen de los conceptos griegos. Y, finalmente, en otros casos se intenta una interesada falsificación de los hechos para modificar el sentido de la historia, como en el caso que nos ocupa de la conmemoración del Centenario de Juan Luis Vives por el Estado fascista español.¹⁰ Pero queda claro que en esa escala de la desfiguración hay grados que pueden medirse y que permiten realizar una discriminación entre las deformaciones de la memoria que provienen de los matices de interpretación, introducidos por las diferentes perspectivas intelectuales, y la falsificación de la verdad. Necesitamos tener un criterio para saber qué es aceptable y qué no lo es dentro de las distintas formas de condicionar los hechos. Pues, ¿qué pasa cuando la deformación intencional de la realidad conduce a una sociedad intolerante que elimina físicamente toda disidencia? Una prueba clara de la mentira suele ser el fanatismo y la intolerancia ante la opinión ajena, pues esa incapacidad para dialogar indica una inseguridad acerca de la verdad propia.

Por otra parte, esta reflexión sobre los problemas de la historia, nos conduce a examinar la pretensión racionalista de que la verdad acabe siempre por triunfar. El racionalismo se basa en una doble creencia, que es indemostrable en sentido estricto, pero que es necesaria para la vida humana: a) existe una verdad objetiva y universal, independiente del sujeto humano e igual para todos los entes pensantes; b) esa verdad puede ser alcanzada por la razón humana. No cabe duda de que en el caso de Vives se ha podido establecer la verdad de los hechos,

9 Hay un cuento para explicar este hecho: un grupo de ciegos reconoce un elefante con el tacto; el que toca el rabo dice que es como un látigo, el que toca la oreja lo compara con un abanico, el que reconoce la trompa lo imagina como una manguera, el que palpa el costado piensa en una pared, uno que reconoce una pata dice que es una columna, etc. El elefante es todo ello al mismo tiempo. Y los sabios son como los ciegos; Aristóteles definía el entendimiento humano como un murciélago que no puede ver la luz.

10 La falsificación de la historia alcanza un grado extremo de refinamiento y crueldad en los ideólogos de la extrema derecha, que se niegan a reconocer el valor de las víctimas del fascismo. Así, los historiadores llamados 'revisionistas' en Alemania niegan la existencia de los campos de concentración y sus millones de muertos. Un historiador español de esa misma calaña ha sido capaz de afirmar que la República era un Estado totalitario y que la dictadura franquista ha traído la democracia a España.

cuando en 1964 se publicaron la actas inquisitoriales donde se mostraba su origen judío. Como diría Spinoza, la verdad siempre se abre paso a través de las nieblas del entendimiento humano.

Pero también podemos preguntarnos si el descubrimiento de la verdad de Vives ha sido fruto de una casualidad afortunada y si en la historia de la filosofía hay más casos como éste, la verdad de los cuales podría haber quedado para siempre sepultada entre los escombros de la historiografía oficial. Umberto Eco en *El nombre de la rosa* plantea el problema, cuando habla del libro perdido de Aristóteles sobre la comedia. También se ha afirmado que Platón ordenó quemar los libros de Demócrito, porque su materialismo resultaba peligroso. La persecución de las herejías medievales —como la de los cátaros y albigenses—, puede haber mutilado la historia del pensamiento de valiosas aportaciones importantes. Y ¿qué decir de las sectas herméticas que ocultaron sus descubrimientos convencidas de que el populacho no es capaz de entenderlas, como viene planteado por el problema de la destrucción de la biblioteca de Alejandría y el asesinato de la filósofa neoplatónica Hipatia?

Quizás se pudiera hacer una tipología de la falsificación en la historia, aunque, como puede verse por la relación que se expone, no hay dos casos iguales. Para ello, lo más inmediato sería tener certeza de cuáles son los verdaderos casos de falsificación: no tenemos pruebas de que efectivamente Aristóteles escribiera un libro sobre la comedia; la afirmación de Platón sobre Demócrito —en caso de existir— necesitaría ser contextualizada; las sectas herméticas no pasan siempre desapercibidas —por ejemplo, los pitagóricos son muy conocidos—, etc. Pero sí se puede intuir a partir de esos y muchos otros ejemplos, que la creación del consenso social sobre un determinado poder político, cultural o religioso, parte de la desfiguración de la historia y la ocultación de ciertos hechos que perjudican la reputación de los poderosos. Así he podido constatar en mi investigación sobre la historia de la filosofía, que las herejías y las heterodoxias suelen formarse entre los intelectuales que están ligados a formas de interpretar la vida humana más o menos vinculadas con las aspiraciones de las clases subalternas. Y la condena de herejía conlleva la desaparición de la historia oficial. En la práctica social, al lado del diálogo y la cooperación, también se encuentra la explotación y lucha de clases, las cuales interfieren en el desarrollo del espíritu humano. Por tanto, tenemos que establecer una racionalidad de la historia a partir de los conflictos sociales, siguiendo los pasos del análisis marxista.



El problema planteado, plenamente posmoderno, es el escepticismo acerca de la capacidad humana para alcanzar la verdad y el equilibrio social en medio de esos conflictos de intereses, que tantas veces toman formas extraordinariamente violentas. Hoy en día, la duda acerca de la racionalidad de la historia humana está fuertemente presente en nuestra cultura. La incapacidad para establecer una paz duradera, la carrera de armamentos, la destrucción medioambiental, el agotamiento de la riqueza terrestre, el enorme desequilibrio en el reparto de la riqueza, la incapacidad para erradicar la pobreza, la enfermedades endémicas, el analfabetismo, etc., son refutaciones de la razón humana en el presente —por no mencionar las abundantes refutaciones del pasado—. Vistas así las cosas el racionalismo manifiesta una confianza ingenua en las capacidades humanas que queda en entredicho. Sin embargo, no se puede negar los enormes avances del conocimiento científico en medio de esa especie de guerra intestina permanente en la que vive la humanidad. Tal vez podamos observar entonces que ese problema aparece no porque sea imposible encontrar la verdad, sino porque no sabemos qué hacer con ella. No falla la razón teórica, sino la razón práctica; el problema no es la ciencia, sino el uso que hacemos de ella.

El propio Marx ha sido malinterpretado, cuando se han querido

ver sus escritos como recetas de técnica política, sin observar la enorme tensión moral de su propia vida personal. Esa interpretación es propia de una modernidad incapaz de concebir que la vida humana necesita un eje vertebrador que es necesariamente moral. Pues la confianza moderna en la razón nace del desarrollo científico y sus aplicaciones tecnológicas, las cuales han demostrado un enorme éxito práctico sin traernos una sociedad mejor organizada. Esto mismo es lo que promueve el escepticismo posmoderno, que en muchos casos no es más que una posición conservadora y enquistada en la propia subjetividad. Pero la única salida verdadera para el ser humano es la consecución de una cultura universal, fundada en la universalidad de los derechos humanos; para ello necesitamos la convicción de que los problemas humanos tienen una solución moral y no técnica. Para construir esa solución moral, podemos echar un vistazo a aquellas culturas que han sido verdaderamente grandes y creadoras, y darnos cuenta de que éstas se formaron sobre la racionalidad humana, entendida como justicia social, como un armonioso sistema de equilibrios, como diálogo y consenso entre posiciones sociales y políticas diferenciadas. •

Magia y Ciencia.

A propósito de «El truco final»

Por Diego Díaz Gragera

Profesor de Física y Química

En la película **El Truco Final** se aborda la supuesta contribución del científico Nikola Tesla¹, personaje de la película (interpretado por David Bowie), a la consecución de un truco de magia consistente en la teleportación del mago², la sublimación del arte de la magia. Según la película, dos magos rivales se pasan su vida profesional intentando cada cual conseguir el truco definitivo que les consagra como el mejor de la historia. Se basa en la novela **El prestigio** de *Christopher Priest* y en ella se aventura la relación entre el mago y el científico. Por supuesto que es un episodio novelado, no reflejando la realidad. Es cierto que Tesla siempre estuvo necesitado de financiación para sus experimentos y esto es lo que la película plantea al novelar el contrato de financiación entre el mago que quiere conseguir su truco y el científico al que le interesa proseguir con sus experiencias de transporte de energía sin cables. Tesla nunca colaboró con el mundo de la magia; lo que se narra en la película es un episodio novelado por el escritor o guionista, un recurso fílmico, pero, sin embargo, la azarosa vida de Nikola Tesla le sitúa en la verosimilitud de este planteamiento, como explicamos en el artículo referido en la nota 1. La propia película es un truco de magia con final obligatoriamente explicado para el espectador, pues gracias a su montaje en flashback nos da pistas para luego desmentirlas, nos oculta hasta el final cómo cada uno de los magos había conseguido verosimilitud para sus trucos de teleportación.

Pero el asunto me da pie para tratar el tema de las relaciones entre magia y ciencia. La magia (como en la película) nos fascina porque siempre va más allá de nuestras expectativas. Nos plantea soluciones extraordinarias para fenómenos que llegan a parecer sobrenaturales, es decir, no cubiertos o no explicados por realidades naturales, o sea científicas. Entonces podríamos empezar por plantearnos: **¿La magia es ciencia?** O incluso: **¿La ciencia es mágica?**

Cierto es que muchos trucos de magia tendrían su explicación en principios o fenómenos científicos como

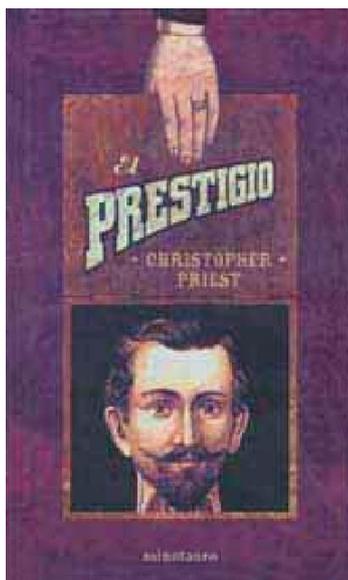
otros que ocurren en la naturaleza. Muchos se basan en la aplicación del conocimiento de la Naturaleza que nos proporciona la Ciencia; incluso aunque en muchas ocasiones, aparentemente violen las leyes de la Naturaleza, más bien consisten en hábiles aplicaciones de dichas leyes, y un análisis preciso de su desarrollo y sus circuns-

tancias permitiría darles la interpretación y explicación científica adecuada. Pero lo más corriente es que se expliquen por la habilidad del mago para hacernos desconocer lo que verdaderamente está pasando ayudado en sus trucos por preconcepciones psicológicas mentales (sin base científica, por tanto) sobre esos mismos hechos que se manifiestan en la naturaleza.

Pero si recurrimos a la definición de magia que nos da la Real Academia de la Lengua Española: *«Arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de espíritus, genios o demonios, efectos o fenómenos extraordinarios, contrarios a las leyes naturales»*, vemos ya que nos califica las actuaciones

mágicas como contrarias a las leyes naturales, aunque nombrándolas como arte o «ciencia oculta». Por eso, a su vez, acudimos de nuevo a la RAE que nos define a las ciencias ocultas como: *«conocimientos y prácticas misteriosos, como la magia, la alquimia o la astrología, que desde la antigüedad, pretenden penetrar y dominar los secretos de la naturaleza»*. Conviene puntualizar que la definición habla de aspiraciones de conocimiento y prácticas para conocer los secretos de la Naturaleza. Sin embargo, la definición que se nos da de las Ciencias en su sentido actual y «científico» es: *«conocimiento cierto de las cosas por sus principios y causas»*.

Aquí está la diferencia radical entre ambos conceptos. La magia ignora la larga cadena de las causas y los efectos y, sobre todo, no se preocupa de establecer, probando y volviendo a probar, si hay una relación entre causa y efecto. Pero no todo lo que se nos presenta como mágico es contrario a las leyes naturales, por eso, ante la contemplación de un truco de magia nos vemos



1 Ver biografía del científico en otro artículo de este número de la revista ESBOZOS.

2 En la película se denomina EL HOMBRE TRANSPORTADO.



retados a encontrar la «trampa» y su correspondiente explicación por medios y razones científicas. La magia, en definitiva, nos sitúa más allá de lo predecible y en la necesidad de buscar explicaciones que reconstruyan la cadena de causas y efectos, nos pone en la tesitura de tener que buscar una explicación a lo inexplicable. Ahí interviene la ciencia haciendo explicable lo que no lo parece y ahí radica su potencial en la educación en ciencias. Por eso mismo intentamos, con nuestra serie de experiencias físicas y químicas mostrar e interesar al alumno a que se vuelque «lúdicamente», a que investigue y busque las causas de los fenómenos y no se quede en la mentalidad mítica, perplejo simplemente ante el misterio de algo que no comprende.

En este supuesto, la magia no es intrínsecamente ciencia, aunque pueda albergar fenómenos hasta «sobrenaturales» que se derivan de aplicaciones y explicaciones científicas. La magia no utiliza métodos, reglas y herramientas científicos en sus presentaciones mágicas de los fenómenos que componen el espectáculo de los magos. De ahí que una de las diferencias entre un mago y un científico venga referida en una frase literal de los

personajes de la película: «**Un genio (científico) es un hombre que sabe hacer lo que los magos fingen hacer**». La traducción sería que el científico sabe los métodos para investigar las causas y explicaciones de los fenómenos naturales, mientras que el mago tiende a obviarlos, finge hacer los fenómenos por sus medios que no son verdaderas investigaciones, sino en todo caso, las necesarias para ocultar la verdad.

Y aquí, con pesar, tengo que argumentar que la tecnología contribuye para que se pierda de vista la cadena de las causas y los efectos. O lo que es lo mismo, parece convertir la ciencia en magia. Pondré algunos ejemplos: Los primeros usuarios del ordenador programaban en Basic, que no era el lenguaje máquina, pero que dejaba entrever el misterio (nosotros, los primeros usuarios del ordenador personal, no lo conocíamos, pero sabíamos que para obligar a los chips a hacer un determinado recorrido había que darles unas difícilísimas instrucciones en un lenguaje binario). Windows ha ocultado también la programación Basic, el usuario aprieta un botón y cambia la perspectiva, se pone en contacto con un corresponsal lejano, obtiene los resultados de un cálculo astronómico, pero ya no sabe lo que hay detrás (y, sin embargo, ahí está). El usuario vive la tecnología del ordenador como magia. Igual podríamos decir de la magia de la televisión: cómo podríamos explicar la aparición de imágenes, personajes y diálogos en la caja tonta si no contáramos con las ondas hertzianas y la tecnología de emisión y recepción correspondiente; sin embargo, todo eso está oculto en algo tan trivial como dar a un botón o un mando (electrónico) y que la caja nos hable. Pero yendo a cuestiones más trascendentes: no se relaciona el recorte en la investigación científica con el retroceso en la investigación de la cianosis o con la poliomielitis, porque la cadena de las causas y los efectos es larga y mediata, no inmediata, como en la acción mágica-curativa de los fármacos. En vista de todo lo cual, no queda más remedio que recordar la cita de Arthur C. Clarke³, de enorme sentido en esta situación: «**Toda tecnología lo suficientemente avanzada es indistinguible de la magia**»

Quizá una de las causas del atractivo de los sucesos que nos parecen mágicos frente a la poca comprensión y aprecio que parecen tener los conocimientos y estudios de las ciencias sea, para las mentes poco críticas (que serían precisamente las menos entrenadas en la alfabetización científica actual), la nula necesidad de plantearse porqués de las cosas, de dejarse simplemente sorprender cuando no engañar⁴. Dejando a un lado el hilo de la película, pero refiriéndonos al soporte mágico de

3 Ver el contexto de la frase en el artículo que escribimos en el número anterior de la revista. Página

4 «**Intentaréis descubrir el truco, pero no lo conseguiréis porque en el fondo no queréis saber cuál es; lo que queréis es que os engañen**», es otra de las frases literales de la película.

los espectáculos tanto fílmicos como reales, debemos advertir que estos son los peligros a que estamos sometidos en esta sociedad tan anestésica y tan determinista para las voluntades de las personas. La mente humana por naturaleza es mítica y admite de buen grado las explicaciones míticas y mágicas y es necesario el esfuerzo de que conquiste por sí misma la racionalidad y así no llegar a ser pasto del poder. La enseñanza de la Ciencia como búsqueda racional y empírica de las causas de los fenómenos es el camino para trascender de la mente sumisa y supersticiosa a la mente crítica⁵.

Hay un pasaje de la película en el que Tesla advierte al mago que quiere comprarle el desarrollo de su truco final, que el fenómeno que él está investigando: «**no tiene truco, es real, por eso no interesa**». Y, aunque fabulado en la película, estaba trasladando un episodio real de la biografía del propio científico. Estaba por aquel entonces intentando producir y utilizar la corriente alterna (que suministraría gratuitamente) frente al uso de la co-



rriente continua que había inventado y patentado T. A. Edison, su gran competidor, tanto en la inventiva como en la comercialización de la energía eléctrica. La guerra que llevaron a cabo ambos fue una confrontación más económica que científica; Edison no estaba dispuesto a perder sus privilegios en las ventas de electricidad continua y acusó a Tesla de visionario y mal científico excéntrico. La película también nos ofrece una pincelada de esta controversia con el sabotaje y destrucción del labo-

torio de Tesla por los esbirros de Edison, cosa que no tiene referente en la realidad.

Existen cualidades comunes que deben resaltar tanto en un mago como en un científico. Uno y otro deben estar imbuidos por la obsesión por encontrar el resultado de sus aspiraciones, deben aceptar el sacrificio⁶ de las penurias que conlleven sus actividades y hasta asumir el riesgo físico de que algo les salga mal. Y todo ello frente a las trabas o las incomprensiones de una sociedad que «**solo tolera los cambios de uno en uno**», como le dice Tesla al mago cuando éste le pide: «**necesito algo imposible**». En esa secuencia, el mago propone que «**un hombre puede ir más allá de su alcance**» pero Tesla le contradice: «**es falso; el alcance va más allá de su valor**».

Así como la Química nació de la Alquimia, la Magia pudo conducir a la Ciencia. No cabe duda de que para la ciencia actual la transmutación de cualquier metal innoble en oro como pretendían los alquimistas, o el *arte* de convertir un pañuelo en una paloma, son sucesos mágicos por imposibles, ya que violan algunos de los principios establecidos para dar cuenta de la conservación de la materia.

Del mismo modo, las levitaciones de los santos, místicos o magos *mentalistas*, o el desplazamiento de objetos sin que intervenga fuerza alguna en el mismo, son acontecimientos mágicos, ya que violan las leyes básicas de la gravitación o la mecánica newtoniana.

Por otra parte, si nos atenemos a una segunda definición para la magia en el diccionario de la RAE: *Técnica o Arte que enseña a hacer cosas admirables o extraordinarias* y si admitimos que la condición para que un fenómeno sea mágico es que resulte admirable o extraordinario, sin

necesidad de violar ningún principio ni ley científica conocida, el abanico de sucesos mágicos se amplía considerablemente, ya que podría incluir no sólo todos los fenómenos anteriores –los que violan y los que no violan los principios de la ciencia– sino también otros muy sorprendentes, pero sin duda *posibles* según nuestro conocimiento.

Porque hay otros sucesos mágicos que, por extraños y paradójicos que parezcan, son perfectamente

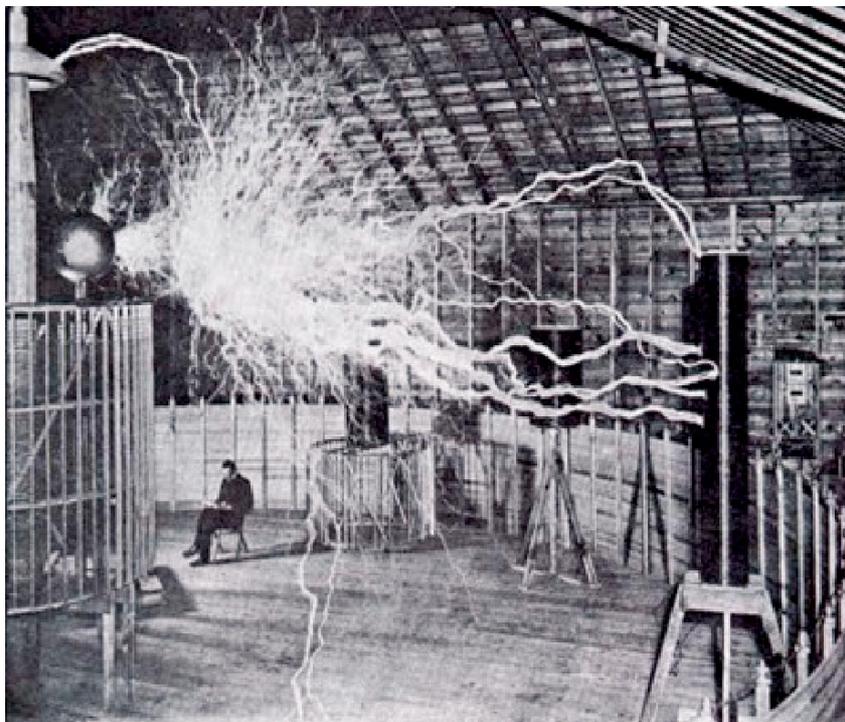
5 Tomo prestada esta idea y frase casi textual de un comentario de nuestro compañero Juan Pedro Viñuela cuando nos contábamos las colaboraciones para el presente número de la revista.

6 «**El sacrificio es el precio de un buen efecto**», dice el mago en relación a la necesidad de la mutilación de los dedos de su doble, su gemelo, para hacer más efectivo el truco de la transportación. También muchos científicos se han dejado la vida o la salud en laboratorios decimonónicos.

predecibles y explicables desde la ciencia que conocemos. Que el agua cambie de color y aspecto sin intervención externa es un fenómeno que cualquier mago incorporaría, sin duda, a su repertorio y, sin embargo, puede corresponder simplemente a una reacción de oxidación-reducción de otras sustancias en disolución. Se nos aparecen como mágicos y, sin embargo, son científicamente posibles, no violan ninguna ley conocida.

Desde teorías y conceptos implícitos resulta imposible, y por tanto mágico, que un objeto se mueva de modo rectilíneo y uniforme sin llegar a detenerse nunca, del mismo modo que es imposible creer que una estrella que estamos viendo en una noche de primavera pueda estar ya «muerta», porque, en realidad, el cielo estrellado que vemos es, considerando la velocidad (también mágica, increíble, impensable para nuestra mente natural) a la que se desplaza la luz, un vestigio del pasado; o más aún, de diferentes pasados, un cielo *arqueológico*. Nuestra mente natural nos dice que vivimos aquí y ahora, en un mundo real, presente, compartido por todos. Y nos dice también –seguramente sin palabras, nos lo dice con la forma en que nuestro cuerpo percibe y reacciona ante el mundo, mediante representaciones encarnadas, con el cuerpo y no con el verbo– que los objetos no cambian de repente de apariencia física o de color, no desaparecen ni se mueven sin que otro objeto actúe sobre ellos. Cualquiera de estos hechos viola un principio de nuestra física intuitiva y por eso es mágico. No son sucesos sólo improbables, como los que pueda producir un malabarista o un saltimbanqui, nos parecen imposibles, aunque algunos de ellos sí sean físicamente posibles. Son simplemente sucesos *psicológicamente imposibles* porque violan uno de esos compromisos sobre los que están sustentadas de forma natural o necesaria nuestras teorías sobre el mundo físico. Y eso es lo que hace fascinante a la magia: *creemos* que no son sucesos reales, que hay *truco*. Aunque sean realmente posibles, aunque no violen ninguna ley natural (hasta donde las conocemos).

De hecho, esta idea de que los sucesos mágicos no son los que violan las leyes de la naturaleza, sino los que violan nuestras creencias intuitivas sobre esa misma naturaleza tiene un gran potencial que ha sido explotado por los investigadores del desarrollo cognitivo y del aprendizaje de la ciencia. Así, gran parte de la investiga-



ción sobre la física intuitiva de los bebés o de niños pequeños, que no pueden aún usar el habla para informar de sus creencias, se apoyan en sesiones de «magia experimental», en las que el investigador se convierte en mago y produce uno de esos sucesos imposibles. Gracias a estas investigaciones, se ha descubierto que los bebés de tres meses tienen ya al menos tres principios (cohesión, continuidad y contacto) para representar el mundo físico en el que viven, a los que muy pronto añaden otros, como la inercia o la gravedad.

Resumiendo: la Ciencia es racional, es mensurable. La Magia es irracional. La materia, el tiempo y el espacio son para la magia simplemente realidades a superar o transformar. Sin embargo, para la Ciencia son su afán de estudio y no descansa hasta encontrar las explicaciones racionales y objetivas que desvelen el comportamiento aparentemente extraño de la Naturaleza.

Uno de los alicientes secretos de las sesiones de magia es el discurso del mago, que nos envuelve con sus palabras y nos lleva a la situación que él quiere⁷, nos hace dudar y pensar, nos permite acercarnos al truco y tener la sensación de que entendemos a la vez que nos remata alejándonos de la explicación y sorprendiéndonos con algo, a su vez, más inesperado y sorprendente⁸. Aquí está la gran diferencia entre el mago y el profesor (de ciencias, en este caso). El profesor siempre descubre el truco porque quiere que el alumno lo comprenda. La Ciencia, aunque algunas veces parezca mágica, no tiene trucos ocultos. •

7ayudado por el escenario adecuado; la parafernalia del truco incluye elementos como el que cita la película: «Una guapa ayudante es la distracción más efectiva».

8 «No reveles a nadie tus trucos. El secreto no importa a nadie, el engaño lo es todo» le dice un personaje a otro al comienzo de la película.

El pasado como campo de batalla: Lucha de memorias (2007-2010)¹

Por Francisco Espinosa Maestre
Historiador

De la dificultad de cumplir las promesas electorales

En diciembre de 2007, con la aprobación de la «Ley de Memoria Histórica» (LMH), se cerró un ciclo abierto diez años antes con las primeras actividades en torno a las Brigadas Internacionales, los maquis, los «niños» de Moscú, etc. Dicha ley, bautizada con un absurdo nombre, fue uno de los compromisos adquiridos por el Gobierno tras su llegada al poder en marzo de 2004. Para conseguir su objetivo se creó, dependiente de Vicepresidencia, una comisión interministerial que debía estudiar las cuestiones pendientes y escuchar a las partes interesadas. Pero el tiempo fue pasando, la legislatura agotándose y la ley no acababa de tomar forma. En esto influían varias razones.

En primer lugar, el rechazo frontal de la derecha, para la cual todo empieza en la amnistía, que borró lo anterior, y en la Constitución, único referente del actual sistema político español. Bajo esta actitud subyacen lazos

fascismo. La existencia de una derecha que no tiene reparo alguno en asumir el pasado golpista y dictatorial representa, sin duda, un escollo insalvable. Observadores externos que han vivido procesos similares, caso de los alemanes, han planteado alguna vez que una ley de memoria sólo puede ser efectiva y duradera si surge del acuerdo mayoritario, de manera que el cambio de partido en el gobierno no altere lo acordado. La cuestión de fondo, la causa de nuestras diferencias con Europa, viene de un hecho clave: el franquismo fue el único de los fascismos que sobrevivió a la II Guerra Mundial, perpetuándose durante más de tres décadas y dándole tiempo de cambiar de máscara cuantas veces lo aconsejaron las necesidades y conveniencias de cada momento.

Otra de las razones de las dificultades planteadas con la LMH procede del propio partido del Gobierno. El PSOE, que estuvo catorce años en el poder, nunca contó, no ya entre sus prioridades sino simplemente entre sus asuntos secundarios, los relacionados con la memoria. Únicamente ya en la oposición, con nuevos dirigentes y en plena II Legislatura Triunfal del PP se lanzó, al calor del movimiento social pro memoria, por una pendiente desconocida que llevaría a la débil y confusa condena del franquismo de noviembre de 2002 (fraguada entre Guerra, Del Burgo y Alcaraz) y a las promesas electorales de 2004. Con esta trayectoria es lógico que en el PSOE, un partido que convirtió en lema el «no mirar atrás» y que nunca quiso ver la relación entre democracia y memoria, exista una corriente mayoritaria contraria a estas políticas. Así, en el partido que ha llevado la LMH adelante, conviven el temor a que el pasado irrumpa en el presente, el miedo a perder el voto de algunos sectores de su electorado que pueden aceptar ciertas medidas pero que no desean que se profundice mucho más, y una leve conciencia de que a estas alturas España necesitaba recoger algunas de las



y fidelidades nunca rotas con la dictadura franquista, que permiten a Fraga Iribarne o a Mayor Oreja justificar e incluso reivindicar ese pasado o a la FAES aznariana mantener que el franquismo no tuvo nada que ver con el

demandas que los movimientos pro memoria y la opinión sensible vienen planteando ya hace años.

Finalmente, otra de las trabas para llevar a buen puerto la ley eran las conversaciones con los demás par-

¹ Este artículo, en versión más reducida, vio la luz en el n° 25 de la revista *Trípodos*, de la Facultad de Comunicación Blanquerna (Universidad Ramon Llull).



tidos políticos, especialmente con la izquierda (IU-ICV) y con los nacionalistas (PNV y CiU). Los primeros, caracterizados por la división interna, posibilitaron un acuerdo con el PSOE, presentado a bombo y platillo, pero que tuvo mucho de artificio; con los nacionalistas se mantuvo la tensión hasta el final. Sin embargo, con todos hubo un pacto previo que pasó inadvertido: fue modificada una ley de 1998 por la que todos los partidos, salvo el PP, recibirían más indemnizaciones por los bienes incautados por el franquismo, incluso de aquellos de los que no pudieran mostrar títulos de propiedad. Esto, que fue gestionado por la comisión que preside A. Guerra y aprobado con carácter de urgencia, supuso un trasvase de muchos millones de euros de las arcas públicas a las de los partidos a pocos meses de las elecciones y constituye el verdadero marco de acuerdo de la LMH.

El contenido de la ley fue conociéndose a golpe de borradores filtrados por la prensa afín. De fondo, los temas que venían sonando desde años antes: las exhumaciones, la revisión y anulación de las sentencias dictadas por la farsa judicial militar, el problema de las huellas visibles de la dictadura, los archivos y los lugares de memoria franquistas. La LMH, finalmente, salió adelante pero los resultados satisficieron a pocos. Dejando a un lado lo referente a los hijos de exiliados y emigrados, el único acuerdo, aunque con ciertas limitaciones, se dio en relación con la desaparición de los símbolos y reliquias franquistas. Por otra parte, y por más que la prudencia aconsejaba no tocar lo que tan bien funcionaba hace ya tanto tiempo, se planteó la transformación del Archivo de la Guerra Civil de Salamanca en el Centro Documental de la Memoria Histórica, hecho que aún no sabemos qué consecuencias tendrá y tras el cual está la batalla política causada por la devolución a Cataluña de los «papeles de Salamanca» y, sobre todo, la carencia de una política archivística a medio y largo plazo.

Sin embargo, finalmente el Estado no se haría cargo de las exhumaciones, ni habría revisión ni anulación de sentencias y el Valle de los Caídos seguiría igual con la salvedad de que se prohibiría el alarde fascista de cada 20 de noviembre. Atrás quedaron la *brillante* idea de que la documentación ofrecida por los archivos a familiares e interesados sería limpiada de nombres de represores y el no menos *genial* proyecto de formación de un «comité de notables» que debía estudiar cada solicitud. De esto sólo quedó la entrega de «un documento de reconocimiento», otro invento para suplir la verdadera reparación. Desde luego, lo que se dejó muy claro, por extraño que resulte, es que sólo habría dinero para los muertos en defensa de la democracia entre enero de 1968 y octubre de 1977 y que la declaración de «injustos» e «ilegítimos» de los consejos de guerra no daría lugar ni a consecuencia jurídica alguna ni, por supuesto, a compensación de carácter económico. Sin duda, la cuestión pecuniaria planeó sobre la LMH, tanto en la generosidad con que se trataron a sí mismos quienes la urdieron

como, sobre todo, en la mezquindad para con los posibles beneficiarios. No hay que olvidar que partidos y sindicatos llevan recibidos miles de millones desde la transición en concepto de reparación por las pérdidas causadas a raíz del golpe militar, privilegio que, salvo excepción, aún no ha alcanzado a las personas afectadas igualmente por el robo de patrimonio.

De la dificultad de llamar a las cosas por su nombre

Una vez aprobada la ley, entre el hartazgo de unos y la decepción de otros, se entró en un período de atonía. La valoración más optimista de la LMH sería la de aquellos que, incluso pareciéndole muy tímida, la consideraron simplemente como un punto de partida. Pero esta ilusión durará poco, ya que no sólo no se desarrolla lo aprobado sino que cualquier propuesta de ampliación es abortada por el PSOE con la ayuda del PP. Las críticas más duras vinieron de organismos internacionales relacionados con los derechos humanos como Amnistía Internacional o Human Rights Watch, quienes criticaron la falta de compromiso del Estado y lo lejos que aún estaba la ley del derecho internacional.

No cabe olvidar un detalle importante muy poco comentado. En la LMH aparecen en diversas ocasiones las palabras Transición y Constitución pero en ningún momento se menciona la II República. Sólo este detalle da la medida de la actitud timorata con que se afrontó la cuestión de la memoria histórica por parte del Gobierno y de quienes colaboraron y dieron el visto bueno al proyecto. Así, tenemos una ley que reconoce los derechos de quienes padecieron daños y violencia a causa de la destrucción de la República a manos del fascismo, pero que nunca alude al régimen político que fue víctima de la agresión. No hay duda de que se trata de una omisión tan voluntaria como absurda pero está claro que, al igual que el PP, se decidió optar por la Transición y la Constitución como referentes de nuestra memoria democrática. Y es que a nadie se le escapa que la carga de fondo que lleva el llamado *movimiento por la recuperación de la memoria histórica* no es otra que restablecer la verdad de lo ocurrido con las víctimas del fascismo y, con ella, la dignidad del sistema político al que sirvieron y por el que dieron la vida. Esto conduce inevitablemente a la restauración de la memoria hurtada a los españoles y a la recuperación de la II República como anterior referente democrático, que es precisamente lo que el PP no puede soportar y el PSOE no está dispuesto ni siquiera a considerar. De ahí que, en definitiva, todo se plantee en términos antitéticos: los defensores de la Transición rechazan la memoria de la República y de su destrucción, y los impulsores de los movimientos pro memoria creen que la transición estará incompleta y la democracia no será plena hasta que no se asuma el pasado oculto y se dignifique la experiencia republicana.

Lo cierto es que, como se ha dicho, una vez aprobada la ley se entró en un tiempo en el que, además de no hablarse de ella, parecía cada vez más lejana. Este *impasse* duraría exactamente ocho meses, es decir, hasta la irrupción del juez Garzón en septiembre de 2008. Sin embargo, en febrero pasó desapercibido un hecho premonitorio: el fiscal de la Audiencia Nacional Javier Zaragoza solicitó el archivo de las denuncias por crímenes de la guerra civil presentadas en diciembre de 2006. Según Zaragoza, no cabía aplicar el delito de lesa humanidad de manera retroactiva. Además, en el caso español, según el Código Penal de 1932, únicamente podrían tratarse como delitos comunes. Y por si quedara alguna duda sólo bastaría con recordar a los denunciantes que la responsabilidad de estos delitos desapareció con la amnistía de octubre de 1977. Finalmente, Zaragoza se reafirmó en esa curiosa norma de nuestra justicia según la cual la Audiencia Nacional sólo tiene competencias para juzgar ese tipo de delitos fuera de nuestras fronteras.

De pronto, los titulares de prensa del primer día de septiembre anunciaron la puesta en marcha de la que algunos consideraron *la mayor investigación sobre desaparecidos del franquismo*. El juez Garzón, mediante providencia y dando curso a las denuncias por desaparición forzosa presentadas en 2006, solicitó información en diversas direcciones: el Gobierno, la Iglesia, varios archivos y organismos públicos, ayuntamientos, etc. Las asociaciones vieron bien la iniciativa y los medios de comunicación se dispusieron a seguir el espectáculo. Sin embargo, visto desde el lado de la investigación, estas medidas, por espectaculares que resultaran, no conducían a sitio alguno. Ninguna de esas instancias iba a pasar a la Justicia documentación sobre las víctimas del franquismo al juez. Unos porque no la tenían; otros porque, aunque la tuvieran, no la iban a dar, y otros porque, aun teniéndola, no podían ni tenían capacidad para gestionar dicha búsqueda. En este sentido puede ser curiosa, por surrealista, la respuesta de Cultura, quien indicó al juez que lo que podía enviar era una copia de los catálogos de sus archivos de Salamanca y Alcalá de Henares.

Sin embargo, si lo que buscaba eran *desaparecidos*, el juez olvidó los tres lugares fundamentales donde podía buscar los *archivos del terror*: el Ejército, la Guardia Civil y la Policía. Posteriormente, y cuando aún existía la comisión de especialistas, pude indagar en esta laguna mostrando a los responsables de los archivos de Interior documentos que probaban que existió una información

completa sobre las víctimas de la represión y pidiéndole información sobre estos fondos. La respuesta no pudo ser más desalentadora: legalmente sólo podemos rastrear documentos oficiales y exigir que aparezcan a partir de la Ley de Patrimonio Documental de 1985. Las noticias que tenemos indican que al menos los archivos de la Guardia Civil y de la Policía fueron trasladados antes de esa fecha. Se ignora dónde acabaron. Es decir, que una de las funciones clave de la comisión como era la de localizar documentación de carácter represivo sirviéndose de la Policía Judicial, no hubiera podido llevarse a cabo.

La respuesta de la derecha política, judicial y mediática no se hizo esperar, atacando al juez y criticando la iniciativa. Saber que la pretensión de Garzón era crear un censo de desaparecidos que demostrara que existió un plan de exterminio que dio lugar a innumerables casos de desaparición forzosa, les producía una gran alteración. Para ellos lo que estaba en marcha era una *revisión sectaria de la historia*. Sólo les tranquilizaba la seguridad con que desde diversos medios se veía que los días del proceso abierto por el juez estaban contados. Con lo que Garzón sí contaba desde un principio era con el *Informe sobre la represión franquista* —una relación exhaustiva de lo que la investigación sobre represión



había dado en los últimos treinta años dividida en tres bloques: cuestiones metodológicas, datos y bibliografía—, realizado para la ocasión por quien esto escribe, y también con los materiales que fueron aportando asociaciones y particulares.

El tratamiento que la prensa hizo de todo esto fue sumamente confuso. Digamos que difícilmente se puede informar acerca de lo que se ignora o se conoce muy superficialmente. Así, por ejemplo, alteró a capricho y siempre al alza las cifras de represión franquista ofreci-



das en el *Informe* (129.472 frente a 38.563 víctimas del *terror rojo*) e, incapaz de separar la paja del grano, dio cabida a todo. El caso más espectacular de mistificación quizás fuera el del Foro de Valencia, quien pretendía hacer pasar por víctimas de los bandos de guerra o de los juicios sumarísimos a las más de veinticinco mil personas inhumadas entre 1939 y 1945 en las fosas comunes del cementerio de la ciudad. Esta *batalla* por ganar en número de muertos ha existido a lo largo de estos años y muestra las dificultades que plantea la mezcla de obras de rigurosa investigación histórica con voluntariosos trabajos realizados por personas con poca o ninguna experiencia investigadora. Siguiendo con el caso de Valencia podemos decir que la investigación de Vicent Gabarda sobre la represión y el trabajo del Foro por la Memoria son incompatibles. En este sentido resultó preocupante, por la desorientación que demostró, que desde el juzgado nº 5 del juez Garzón se ordenara a comienzos de octubre la apertura de tres fosas del cementerio de Valencia.

La iniciativa del juez Garzón subió de tono el 17 de octubre cuando vio la luz el auto que atribuía a Franco y a sus compinches un plan sistemático de exterminio. El documento tiene indudable interés por el acercamiento de la Justicia a la Historia que representa. No tanto por el intento de enjuiciar el franquismo como porque, por primera vez y desde el mundo judicial, alguien llamaba por su verdadero nombre al 18 de julio y a lo que vino después. Dicho lo cual, hay que decir al mismo tiempo que el auto adolece de cierta endeblez y de un considerable desequilibrio entre los objetivos y los argumentos y fuentes puestos a su servicio. Dio la sensación de que el equipo que lo preparó se perdió un poco en la bibliografía sobre represión franquista. Las reacciones no se hicieron esperar: la derecha en pleno, Iglesia inclusive, se lanzó contra Garzón. Ver a Franco y los suyos tratados como golpistas y criminales desde una instancia judicial les parecía una aberración insoportable. Curiosamente, esta reacción no vino sólo de quienes cabía esperar que respondieran así, sino también de gente como Santiago Carrillo, Alfonso Guerra, Fernando Savater, Joaquín Leguina (el de «Garzón y sus mariachis»), Rodríguez Ibarra e, incluso, del propio Rodríguez Zapatero, quien dijo que Franco ya había sido juzgado por la historia. O sea que aquí tenemos al PSOE en sus diferentes modalidades, hombro con hombro con la derecha y prestos todos a salvar las esencias patrias. Querían ya olvidar la *garzonada*, como decía la derecha, y volver a la olvidada LMH, sobrepasada por el proceso iniciado por el juez Garzón y que hasta ese momento sólo había desarrollado ciertos puntos (el documento de reconocimiento, las indemnizaciones y la concesión de nacionalidad a ciertos colectivos).

Respaldado en el ambiente mencionado y en los argumentos ya dados anteriormente, el fiscal Zaragoza inició entonces su ataque final. El 21 de octubre pidió la nulidad del proceso y, en un exceso que sólo la exageración o la ignorancia pueden justificar, acusó a su compa-

ñero de abrir una *causa general* contra el franquismo y de iniciar una *inquisición general*. Zaragoza fundamentó su actitud en que la vía penal no era la adecuada. Más tarde añadirá, y más de uno le dará la razón, que el asunto puesto en marcha por el juez no era cosa del poder judicial sino del ejecutivo. Lo que sí demostraron todos, Garzón, Zaragoza, los *media* y los políticos que trataron el tema en el Congreso, es que de historia de la represión franquista sabían muy poco, lo cual tampoco es de extrañar.

El auto del juez Garzón dispuso la formación de tres grupos, uno de especialistas para evaluar y depurar la información acumulada, otro de Policía Judicial al servicio del primero y del Juzgado, y un equipo informático que ordenara y facilitara el manejo y la consulta de toda la documentación que había ido llegando al Juzgado. El juez designó como especialistas a los juristas Carlos Jiménez Villarejo y Antonio Doñate Martín. Por su parte, la plataforma de asociaciones, que no pudo evitar tensiones en su interior que llevaron a su ruptura, nombró finalmente a cinco peritos (Francisco Etxeberría, Francisco Espinosa Maestre, Julián Casanova, Queralt Solé y Manuel Escarda) y dos suplentes (Mirta Núñez Díaz-Balart y Ricard Vinyes). La corta vida del proceso abierto por Garzón sólo permitió una reunión el día 5 de noviembre que sirvió para poner en contacto a los grupos antes indicados y poco más. Pese a lo cual, a finales de diciembre de 2008 se pudo leer en la prensa que los peritos habían presentado un avance del informe definitivo sobre el número de víctimas, informe que concluirían en breve plazo. Naturalmente, todo esto era falso: los supuestos *peritos* no eran sino los informáticos y el número de víctimas era simplemente el número de registros de la base de datos que habían creado, que incluyó probablemente a los 25.000 de Valencia. La confusión seguía campando libremente. Se realizó un escrito de queja al Juzgado pero no hubo respuesta.

Un asunto del que se habló brevemente en la reunión y que hubiera sido clave fue el concepto de desaparecido. Es muy probable que de haber existido un segundo encuentro hubiese estado dedicado a definir y acotar el objeto de nuestro trabajo. La clave radicaba en si se iban a incluir solamente las personas asesinadas sin más trámite que una orden superior (cuyo rastro documental no conocemos) o, si además de éstas, se tendrían también en cuenta a los sentenciados a muerte por consejo de guerra, por más que dichos juicios careciesen de valor jurídico alguno. Algunos organismos de derechos humanos piensan que el hecho de que una víctima fuera inscrita en el Registro Civil –caso de los que pasaron por consejo de guerra e incluso, a otro nivel, de buena parte de las víctimas de la represión salvaje– no es óbice para que no se pueda hablar de un delito de desaparición forzosa. De cara a la tarea pendiente, la decisión no era baladí, ya que, según lo que se decidiera, el campo de acción sería algo más de medio país (el territorio donde el golpe triunfa) o su totalidad, con Madrid, Barcelona, Valencia, etc.

De la dificultad de luchar por lo evidente

Luego, de sopetón –ni sus propios peritos fueron advertidos–, el 18 de noviembre supimos que el juez Garzón se inhibía en favor de los juzgados territoriales. El nuevo auto del juez constituía un ejercicio de malabarismo: ahora sacaba el asunto de los niños desaparecidos del franquismo. Los *media* marchaban a su ritmo: antes tocó *desaparecidos* y ahora tocaba *niños perdidos*... La sociedad igual: las asociaciones y proyectos relacionados con la memoria histórica notaron la avalancha de consultas y peticiones en el momento del boom: todos querían estar en *la lista de Garzón*. Luego, tras la inhibición, se produjo un tremendo retroceso que llevó al movimiento pro memoria a niveles muy anteriores al del inicio del espectáculo mediático que se acababa de vivir. ¿Por qué no dejó que fuesen sus propios compañeros de la Audiencia los que lo declarasen incompetente, retratándose como lo que eran ante la opinión nacional y, sobre todo, ante la internacional? Se ignora. Por otra parte, la inhibición no sólo desvirtuaba el objeto para el que se había enviado toda la información a la Audiencia sino que la ponía en manos extrañas para las que no estaba dirigida. No hay que olvidar que, aunque sin depurar, se trata de la documentación más completa sobre represión que existe en España.

De nuevo la LMH volvía a la actualidad, y con ella el fracaso continuo –casi siempre por el apoyo del PP al PSOE– de los grupos minoritarios en su intento de ampliarla. Finalmente, el Gobierno decidió que serían las comunidades autónomas las que cargasen con las exhumaciones. La actitud de fondo del PSOE quedó perfectamente definida, en febrero de 2009, en su defensa ante el Comité de Derechos Humanos de la ONU del modelo de transición y, cómo no, de la amnistía de 1977. Lo hacía por un motivo: lo mal que sentó que en octubre de 2008, en plena marea, Garzón, el organismo solicitara al Gobierno español que derogase dicha amnistía para que la investigación de los crímenes franquistas se hiciese sin trabas legales. En su airada respuesta –digna de otros empeños–, el Gobierno recordó al Comité que dicha ley constituyó un pilar de la transición y añadió: «El Estado español quisiera resaltar que el Comité está descalificando una decisión respaldada por toda la sociedad española», que además «fue una de las primeras leyes aprobadas por consenso por las mismas Cortes que aprobaron la Constitución de 1978». Y como broche final: «No sólo la sociedad espa-

ñola, sino también la opinión pública mundial, es cono- cedora y ha respaldado siempre el proceso de transición en España, que fue posible, en parte, gracias a dicha ley».

Todo esto conduce a una dura conclusión. La LMH constituye una buena muestra de las limitaciones que la vía parlamentaria plantea de cara al establecimiento de una política de memoria y, en última instancia, para la formación de una memoria que enlace con la anterior experiencia democrática. No es papel del Estado imponer una historia oficial pero sí sentar las bases para que la sociedad se eduque en valores democráticos, en los derechos humanos y en las enseñanzas de la historia, que debe ser objetiva y rigurosa pero no neutral.

Por otra parte, el fracaso en poco más de dos meses de la iniciativa del juez Garzón demuestra simplemente que tampoco vale la vía jurídica y que, por tanto, no hay posibilidad de establecer una *verdad jurídica* acorde con la *verdad histórica* en constante construcción desde hace

tres décadas. Las aguas vuelven a su cauce y el peso de las iniciativas recae de nuevo sobre las asociaciones y proyectos surgidos a lo largo de estos años, cuya existencia depende en gran parte de la ayuda pública. El panorama no incita al optimismo, pues lo cierto es que los movimientos pro memoria, después de más de diez años de lucha, no han conseguido que pasen a la ley prácticamente ninguna de sus principales reivindicaciones. Los triunfadores de esta lucha de memorias han sido sin duda los amplios sectores favorables al *espíritu de la transición*, que no son sino la mayoría política y los poderes del Estado, que vendrían a representar una especie de derecha permanente siem-

pre alerta para la defensa de las esencias patrias.

En el fondo, el proceso que se acaba de exponer es totalmente coherente con lo que ha sido la historia de nuestro país desde la transición para acá. Había una posibilidad de romper con esa línea pero finalmente se ha desechado. En este contexto, y sin entrar en particularidades regionales, el carácter minoritario del movimiento social y su dependencia de los fondos públicos auguran un futuro tan negro como el pasado que se quiere recuperar. Digamos, pues, que al menos ese pasado, del que ya la historia tanto nos ha contado, sigue a otros efectos atado y bien atado.



Final

Cuando los sectores contrarios a la actuación del juez Garzón parecían ya calmados tras el desmantelamiento de todas sus iniciativas nos encontramos con una novedad: a finales de mayo de 2009 el Tribunal Supremo admitía contra el criterio de la Fiscalía y en medio del alborozo de las derechas (desde el PP al Frente Nacional) una querrela por prevaricación en la investigación de los crímenes del franquismo contra el juez Garzón presentada por el sindicato ultraderechista «Manos Limpias». A la querrela se sumarían posteriormente, y serían aceptadas sin problema, la Asociación «Libertad e Identidad» y Falange.

El que firmó la aceptación a trámite de la querrela, con el acuerdo de sus compañeros de la Sala Penal del Supremo, fue el magistrado Adolfo Prego de Oliver Tolivar, patrono de honor de la Fundación para la Defensa de la Nación Española, estrechamente relacionada con el sindicato mencionado y cuyo presidente pertenece al PP. Tanto Carlos Dívar, llevado a la presidencia del Tribunal Supremo por Rodríguez Zapatero, como Prego participan en actividades de la hermandad del Valle de los Caídos y el último de ellos, aparte de estar radicalmente en contra de la Ley de Memoria Histórica –la calificó de «perversión ética» y fue uno de los firmantes del llamado «Manifiesto por la Verdad Histórica», uno de los engendros del entorno de *Libertad Digital*– no solo participa de las ideas del tal Moa sino que, incluso, ha intervenido en la presentación de alguno de sus libros. Por su parte, el querellante, un Miguel Bernard, funcionario del Ayuntamiento de Madrid, procede del círculo de Fuerza Nueva, fue secretario del Frente Nacional y es un experto en poner demandas desde hace años. Todo parece indicar que este individuo y su sindicato fantasma no han sido más que el instrumento utilizado por el Supremo para justificar su actuación contra Garzón.

Las otras querrelas no habrán servido sino para ocultar el verdadero objetivo: la causa abierta contra el franquismo y sus crímenes. No es de extrañar que, en este contexto, a mediados del pasado año, PSOE y PP pactaran sin problema alguno restringir la intervención de España en los casos de jurisdicción universal y, poco después, eliminar de entre los asuntos perseguibles por la justicia española una mención a los «crímenes de guerra». Por otra parte, de burla final cabría calificar el hecho de que el instructor Luciano Varela haya permitido a

los querellantes acceder a la documentación reunida por el juez Garzón. Dicho de otra forma, Varela ha dado información sobre las víctimas a elementos afines al golpe militar que las causó, hecho escandaloso denunciado por las asociaciones sin resultado alguno. Entre septiembre de 2009, en que el instructor llama a declarar a Garzón, y febrero de 2010, en que permite la entrada de Falange

en el proceso en marcha «en defensa del derecho al honor de nuestro movimiento y sus miembros», la atención gira hacia otro lado: el culebrón montado en torno a la búsqueda de la fosa de Lorca y el estrepitoso fracaso.

El fin se acerca. Los muchos enemigos del juez se frotan las manos y preparan fiestas para celebrar su defenestración. He aquí el final del único intento serio que se ha hecho en España por crear una *verdad jurídica* en consonancia con la *verdad histórica* en permanente construcción desde hace tres décadas. En la situación actual, la derecha permanente no puede impedir la publicación de libros sobre las consecuencias del golpe militar de julio del 36 –bastante ya se ha hecho y se hace aún por ocultar documentación y poner trabas a la

investigación–, pero sí puede, porque para eso es predominante en zonas clave del aparato judicial, bloquear y expulsar del Cuerpo al juez que intentó llevar un poco de verdad, justicia y reparación a ese pasado.

La oposición frontal de la derecha, las críticas surgidas desde el propio partido socialista y las dificultades de acuerdo con los partidos que podían apoyarla acabaron por producir una ley de memoria tardía y que no satisfizo a nadie. Pero han sido, sin duda, todas las maniobras de los poderes establecidos desde la transición, en general procedentes de la dictadura, las que nos han proporcionado el increíble y bochornoso espectáculo de ver cómo, de la manera más descarada y chapucera posible, se ponía fin a una iniciativa molesta. No en vano algunos analistas (José María Ruiz Soroa, Patxo Anzueta) ya percibieron hace tiempo que el cambio de visión sobre la transición producido en torno al cambio de siglo nos debería alertar «sobre las consecuencias aparentemente no buscadas pero altamente desestabilizadoras que podrían derivar de ese cambio de visión: el cuestionamiento de la legitimidad de la Monarquía, dada su relación pasada con el franquismo, y la desautorización moral de la derecha política como heredera del régimen del General, lo que a su vez deslegitima la posibilidad de alternancia».

Serán, pues, la Historia y la Memoria las que sigan supliendo estas carencias. •



El premio Príncipe de Asturias de Investigación Científica y Tecnológica de 2009

Martin Cooper y Raymond Tomlinson crearon una relativa revolución en las comunicaciones

Por **Diego Díaz Gragera**
Profesor de Física y Química

Ya se habían concedido sendos Premios Príncipe de Asturias en el ámbito científico y de las comunicaciones a los «inventores» de Internet (año 2002) y a los creadores del buscador de Internet más universal, el Google (año 2008); en este año pasado de 2009 el Premio ha recaído, como ya todos sabemos, en esta pareja de ingenieros estadounidenses que han colaborado en la extensión y universalización del sistema de comunicaciones mundial.

Martin Cooper fue el inventor del teléfono móvil y Raymond Tomlinson el creador de la forma de comunicación por correo electrónico actual. Es un premio compartido, pero no por estudios conjuntos o complementarios. Este no es el caso de trabajos en equipo que muchas veces suelen ser premiados en estos eventos. En esta ocasión se ha aprovechado para dejar reconocidos los méritos de ambos en el campo de las telecomunicaciones, aunque en materias que, en principio, no tienen nada que ver entre ellas salvo el motivo de su desarrollo, el hecho de transmitir información a larga distancia por distintos medios, pero que han quedado enlazadas, gracias a la tecnología, por el empleo del móvil en la recepción y envío de todo tipo de información (mensajes electrónicos SMS y e-mails) por medio de conexiones inalámbricas a Internet.

El teléfono móvil

Posiblemente el dispositivo electrónico más común, extendido, vendido y usado en la actualidad sea el teléfono móvil.

La telefonía móvil usa ondas de frecuencia parecidas a las de radio para poder ejecutar las operaciones desde el móvil a la base, ya sea llamar, mandar un mensaje de texto, etc., y esto es producto de lo que sucedió hace algunas décadas.

La comunicación inalámbrica tiene sus raíces en la invención de la radio por Nikola Tesla en los años 1880, aunque formalmente presentado en 1894 por un joven italiano llamado Guglielmo Marconi.

El teléfono móvil se remonta a los inicios de la Segunda Guerra Mundial, donde ya se veía que era nece-

saria la comunicación a distancia; es por eso que la compañía Motorola creó un equipo llamado Handie Talkie H12-16, que es un equipo que permite el contacto con las tropas vía ondas de radio cuya banda de frecuencias en ese tiempo no superaban los 60 MHz. Durante ese periodo y 1985 se comenzaron a perfeccionar y amoldar las características de este nuevo sistema revolucionario ya que permitía comunicarse a distancia. Fue así que en los años 1980 se llegó a crear un equipo que ocupaba recursos similares a los Handie Talkie pero que iba destinado a personas que por lo general eran grandes empresarios y debían estar comunicados; es ahí donde se crea el teléfono móvil y marca un hito en la historia de los componentes inalámbricos ya que con este equipo se podría hablar a cualquier hora y en cualquier lugar.

Estos fueron los comienzos de una de las tecnologías que más avances tiene, aunque continúa en la búsqueda de novedades y mejoras. Con el tiempo se fue haciendo más accesible al público la telefonía móvil, hasta el punto de que cualquier persona normal pudiese adquirir un terminal. Esto se debe a la intervención de Cooper que desarrolló el primero de los móviles de uso personal.

Martin Cooper (nacido en 1928, en Chicago, Illinois) es considerado el padre del teléfono móvil. Cooper es el fundador de ArrayComm, una compañía que trabaja en la investigación de antena inteligente y en la mejora de la tecnología inalámbrica de redes, y fue el director corporativo de Investigación y Desarrollo de Motorola. Recibió su licenciatura en ingeniería eléctrica del Instituto Tecnológico de Illinois en 1950 y su título de maestría de la misma institución en 1957.

En 1995, Cooper recibió el Wharton Infosys Business Transformation Award por sus innovaciones tecnológicas en el ámbito de la comunicación. Cooper ha confesado que fue viendo al Capitán Kirk usar su comunicador en la serie *Star Trek* lo que le inspiró para desarrollar el teléfono móvil.

En el año 1973, mientras trabajaba para Motorola, Cooper patentó un 'Sistema de radio teléfono', una idea que le llegó a partir de su trabajo en la división de **telefonía para coches** de dicha compañía. El de Chicago



Martin Cooper

pensó que se podía dar un paso más allá y **en sólo 90 días creó el primer prototipo**. Poco después, el 3 de abril de 1973, se convirtió en la primera persona en llamar por teléfono desde un móvil. Fue en Nueva York, acompañado por la prensa, **telefonó a Joel S. Engel, director de investigación de la competencia: Bell Labs**. Tras el prototipo llegó el histórico **DynaTAC** de Motorola, el primer teléfono móvil, un verdadero «ladrillo» con **un kilogramo de peso y 35 minutos de conversación**. En 1983, el peso se redujo aproximadamente a la mitad aunque el precio aún era prohibitivo: unos 4.000 dólares. Hoy, todo el mundo lo lleva en el bolsillo y muchos modelos prácticamente los regalan; y **en la mayor parte de ellos se puede leer un correo electrónico gratuito**. Otro milagro de la tecnología.

El correo electrónico

Aunque bien podría haber sido otro símbolo, sin la idea del uso de la '@' en las direcciones de correo electrónico **hubiese sido mucho más difícil enviar mensajes de un ordenador a otro**. O, mejor dicho, de un servidor a otro. E incluso puede que la popularización del servicio hubiese sido diferente.

Mientras trabajaba para ARPANET, en 1971, Ray Tomlinson recibió el encargo de modificar un programa que servía para que los militares enviaran **mensajes de**

un terminal a otro de modo que funcionase en un nuevo sistema operativo.

Y lo que se le ocurrió para **identificar a qué equipo pertenecía cada mensaje** fue incluir un símbolo que no se utilizase nunca en nombres para separar el del usuario que envía el mensaje -o lo recibe- del que tiene la red a la que pertenece su terminal -servidor-, la '@'. Una decisión que desde entonces **ha marcado el desarrollo de Internet**.

Aunque los de Tomlinson sólo fueron los primeros pasos, su idea sentó la base de **un sistema que hoy casi ha desterrado las cartas en papel**, los sobres y los buzones. Y que ha generado graves problemas para la Red y los internautas como el envío masivo de correos no deseados ('spam') o la rápida difusión de los virus. Sin embargo, sus ventajas, como la **inmediatez** o el carecer de limitaciones físicas o temporales, son innegables.

Ray Tomlinson (nació en 1941). Graduado en ingeniería eléctrica del **Massachusetts Institute Technology (MIT)**. A poco de acabar su formación en 1967 ingresó en la empresa **BBN (Bolt, Beranek and Newman)**, la cual recibió el encargo de trabajar para la red de computadoras «**ARPANET**» (**Advanced Research Projects Agency Network**) con un sistema de intercomunicación militar. Una vez integrado al equipo de trabajo, desarrollaron un programa llamado **SNDMSG** para enviar mensajes entre las distintas terminales de una misma computadora.



Ray Tomlinson

Al inicio de la década de 1970, los usuarios militares o de grandes empresas, utilizaban mayormente la informática mediante «terminales tontas o bobas» (*una pantalla y un teclado, sin la capacidad de procesamiento ni almacenamiento*), conectados a un servidor. En septiembre de 1971, cuando la BBN ya estaba conectada al ARPANET, Tomlinson adaptó el programa SNDMSG de forma tal que sirviera para enviar mensajes entre diferentes usuarios conectados a una red más amplia, pero sin que sean conocidos (*Lo que hoy día se conoce como correo electrónico o e-mail*). Así fue como se le ocurrió utilizar un símbolo, el @ (**arroba**). La idea era utilizar un símbolo que estuviese en todos los teclados pero que no apareciera en los nombres propios de las personas o empresas ni de los servidores. El @ estaba en los teclados pero no tenía utilidad alguna, por lo que no entraba en conflicto con nada estipulado anteriormente. El primer mensaje que envió no pudo ser más simple porque sencillamente tecleó: «QWERTYUIOP».

Tomlinson sigue trabajando en BBN, ha realizado también otros desarrollos importantes con el diseño de computadoras, arquitectura de redes, protocolos en la red y síntesis digital.

Durante las ruedas de prensa y la campaña de actos institucionales en que intervinieron en los días anteriores a la concesión del premio, los agraciados estuvieron por España y Cooper recordó la importancia de «hacer comprender el uso del teléfono móvil y su capacidad para ayudar a los países más pobres», en referencia a la actividad desarrollada por la Universidad de Oviedo. Haciendo gala de un gran sentido del humor, el ingeniero norteamericano pidió disculpas por «la complejidad del teléfono móvil o la molestia que supone que a uno lo llamen en un momento o lugar no apropiado». «Quizás no esté de más recordar que los teléfonos móviles tienen un

botón de encendido y apagado», añadió, provocando las risas en el público. Por su parte, Tomlinson reconoció que «hace 40 años, cuando envió el primer correo electrónico, no se imaginaba la importancia que acabaría teniendo». «Pero las redes se han ampliado y los ordenadores son cada vez más baratos», añadió, matizando a continuación que «le preocupaba que esta tecnología no llegase a las zonas más pobres y más rurales». «Es muy gratificante el trabajo que se está realizando en esta Universidad para que esta tecnología se impulse y acabe llegando a todas estas zonas», concluyó.

Cabe destacar que en estos dos desarrollos tecnológicos, al igual que en otros muchos (el propio invento de la red www, el del radar, el de la sustancia teflón o la síntesis del amoníaco o el caucho) el origen se encuentra en la demanda de cubrir las necesidades militares. Luego, casi siempre, acaban derivando en aplicaciones civiles y uno se pregunta si no se hubieran producido de todas formas. Pero a estas alturas ya queda muy claro: o no se hubieran desarrollado o habrían tardado muchísimo más. Mi valoración no por ello es positiva ni negativa. Si bien es cierto que han representado importantes beneficios en el desarrollo de la sociedad, no siempre reducen los inconvenientes inherentes como los que relatábamos respecto al teléfono móvil en el número anterior de la revista Esbozos, el batiburrillo de patrañas que se extiende por Internet junto a las informaciones veraces, el consumismo desbocado de elementos electrónicos y el negocio liberalizado que sustenta, el hecho de agrandar aún más la brecha digital del conocimiento y el bienestar entre los mundos desarrollado y subdesarrollado (por mejores buenas intenciones que muestren los impulsores de la tecnología en las declaraciones que dejábamos antes).•

Teorías éticas

Por Juan Francisco González López

Alumno de 1º de Bachillerato

Los filósofos han reflexionado sobre la dimensión moral de los seres humanos y han creado distintas teorías. Podemos entenderlas como propuestas acerca de cómo tenemos que comportarnos si queremos vivir bien. Todas las teorías utilizan prácticamente los mismos elementos aunque cada una los organiza o articula de distinto modo, porque utilizan métodos diversos y porque cada uno considera alguno de estos elementos como central y los restantes como dependientes de él. Ejemplo: algunas teorías consideran que lo más importante en moral son los valores, otras creen que son los deberes, otras piensan que es la felicidad.

Las teorías que vamos a estudiar se pueden dividir en **dos grupos**:

- Las dos primeras –la aristotélica y la hedonista– nacen en Grecia en el siglo IV a.C., con la convicción de que **lo moral consiste en la búsqueda de la felicidad**. Por eso –piensan– la ética ha de descubrir qué tipo de racionalidad nos llevará a conseguirla y qué criterio ha de utilizar esa racionalidad.
- Las dos segundas teorías –la kantiana y la dialógica– surgen, respectivamente, a finales del siglo XVIII y en el último cuarto del XX. Aunque para ambas resulta obvio que los seres humanos deseamos ser felices, consideran que no es ése el verdadero problema moral: la verdadera cuestión moral es si existe algún tipo de seres a los que no se debe manipular, a los que hay que reconocer una **dignidad**, y qué criterio debemos aplicar al tomar decisiones para respetar realmente esa dignidad.

LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA

Según Aristóteles, los seres humanos realizamos nuestras acciones por un fin: ser felices. Así pues, **la felicidad es el fin último que todo ser humano tiende a alcanzar**. Por otro lado, como seres dotados de



capacidad racional, no hemos de tomar decisiones precipitadas, teniendo en cuenta sólo el momento presente, sino que hemos de deliberar serenamente y elegir los medios que más nos convienen para alcanzar la felicidad. Quien así actúa, dice Aristóteles, ejercita la virtud de la prudencia. Quien elige pensando sólo en el presente y no en el futuro es imprudente. La persona prudente domina otras dos artes:

- Aplicar los principios morales a los casos concretos. En moral es imprescindible saber aplicar lo general a las situaciones concretas con prudencia, porque cada caso es distinto e irrepetible.
- Discernir qué deseos deben ser satisfechos, porque nos proporcionarán felicidad, y cuáles no (por ejemplo, el deseo de asesinar o el de ser hipócrita y servil). Y, en los que deben ser satisfechos, hasta dónde.

Obra racionalmente –hace uso de su recta razón o actúa con prudencia– quien elige el **término medio entre el exceso y el defecto**, porque en eso consiste la **virtud**. Según Aristóteles, el valor es un término medio entre la temeridad (exceso) y la cobardía (defecto); la generosidad, un término medio entre el despilfarro y la tacañería, y así en las restantes virtudes. Para ser prudente es necesario entrenarse:

- Saber recordar. La prudencia se funda en la experiencia. Podemos hacer que mejore nuestra vida

presente recordando las enseñanzas de la pasada. La memoria es aquí el arte de conservar los recuerdos que se pueden necesitar más tarde.

- Instruirse, aprendiendo cuáles son los medios adecuados en cada caso. El prudente estudia y se informa.
- Ser circunspecto. Tener en cuenta el mayor número de circunstancias posibles a la hora de tomar una decisión. Los principios son importantes, pero los datos de la situación son fundamentales a la hora de tomar decisiones racionales.
- Agudizar la capacidad para prever el porvenir. Las personas decidimos en condiciones de incertidumbre; quien sea más capaz de prever el futuro hará elecciones más razonables.

LA TRADICIÓN HEDONISTA

- **Epicuro de Samos**, al responder a la pregunta «¿cómo podemos ser felices?», inició otra tradición ética: la **hedonista (de hedoné, placer)**. Esta tradición se asienta sobre tres puntos que ya Epicuro señaló: - Todos los seres vivos buscan el

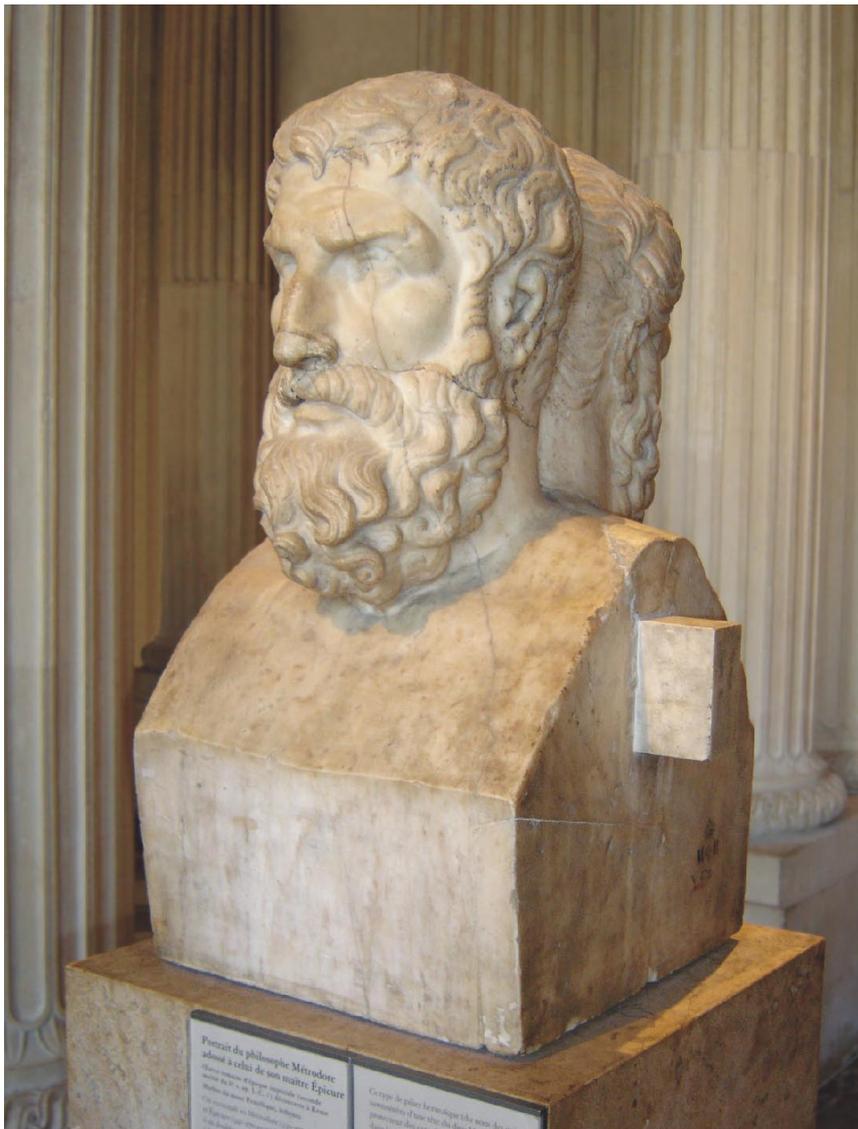
placer y huyen del dolor. Por tanto, el móvil del comportamiento animal y humano es el placer. - La felicidad consiste en organizar de tal modo nuestra vida que logremos el máximo de placer y el mínimo de dolor. - Precisamente porque se trata de alcanzar un máximo, la razón moral será una **razón calculadora**.

- El hedonismo epicúreo es individualista (se trata de lograr el mayor placer individual). Sin embargo, en la Modernidad, el hedonismo se convertirá en social y recibirá el nombre de utilitarismo.
- El **utilitarismo** considera que los seres humanos estamos dotados de unos sentimientos sociales, cuya satisfacción es fuente de placer. Entre ellos está el de **simpatía** (capacidad de ponerse en el lugar de cualquier otro, sufriendo con su sufrimiento, disfrutando con su alegría), que nos lleva a extender a los demás nuestro deseo de obtener la felicidad. El principio de la moralidad es entonces «la mayor felicidad (el mayor placer) para el mayor número posible de seres vivos» y funciona a la vez como criterio para tomar decisiones racionales.

Epicuro distingue entre los placeres estables, que consisten en la armonía producida por ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma, y los placeres positivos, como la alegría. Para Epicuro los placeres más importantes son los placeres estables, porque, si tenemos hambre y la calmamos, se produce el placer de suprimir ese dolor; pero si seguimos comiendo, no aumentamos el placer. Por eso, la razón ha de calcular qué placeres son más intensos y duraderos, y cuáles producen menos consecuencias dolorosas, para obtener así el máximo placer posible.

LA TRADICIÓN KANTIANA

A fines del siglo XVIII, **Immanuel Kant** propone un criterio moral distinto a todos los demás. Considera que, ciertamente, los seres humanos desean ser felices y que para lograrlo han de hacer uso de una razón prudencial y calculadora. Sin embargo, como **las personas imaginamos nuestra felicidad de formas distintas**, una razón de este tipo no puede formular sino consejos. No obstante, hay determinados **mandatos** que pensamos **que debemos seguir, nos haga o no felices obedecerlos**. Cuando digo que «no





se debe matar» o que «no hay que ser hipócrita», no estoy pensando en si seguir esos mandatos hace feliz, sino en que **es inhumano actuar de otro modo**.

Así pues, la razón nos impone unas leyes que obligan sin condiciones, es decir, no prometen la felicidad a cambio: solo prometen realizar la propia humanidad. De ahí que se expresen como **mandatos (imperativos) categóricos, no condicionados a que alguien quiera ser feliz** de un modo u otro. Ser persona es por sí mismo valioso, y la meta de la moral consiste en querer serlo por encima de cualquier otra meta: en querer tener una buena voluntad. La razón que da esas leyes morales no es la prudencial ni la calculadora, sino la razón práctica, que orienta la acción humana de forma incondicionada.

El test del imperativo categórico

Para saber si una norma es una ley moral, dada por la razón práctica, Kant propone someter cada norma a un test, que tiene tres pasos:

- 1.- **Universalidad.** Será ley moral aquella que yo creo que todos los seres humanos deberían cumplir, porque respeta y promociona a seres humanos que son valiosos en sí mismos, es decir, que no valen para otra cosa (acción autotélica). De ahí el sentido del segundo paso.
- 2.- Ha de proteger a seres que son **finés en sí mismos** por tener valor absoluto y que, por lo tanto, no deben ser tratados como simples medios. Los únicos seres que son fines en sí mismos son los seres racionales.
- 3.- Ha de valer como norma para una **legislación universal en un reino de los fines**. Dicho de otra forma: para dilucidar si una norma es ley moral, he de comprobar si querría que estuviera vigente en un reino en que todos los seres racionales se trataran entre sí como fines y no como medios.

Formulaciones del imperativo categórico

Los tres pasos de este test se recogen en las llamadas formulaciones del imperativo categórico. Cada formulación se refiere a uno de los pasos del test que acabamos de estudiar, pero, en realidad, todas se implican mutuamente, pues cumpliendo una de ellas, se cumplen también necesariamente las otras dos. Los tres pasos son:

- 1.- Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.
- 2.- Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio.
- 3.- Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines.



En opinión de Kant, **una persona es autónoma** cuando no **se rige** por lo que le dicen, pero tampoco sólo por sus apetencias o por sus instintos, que al fin y al cabo, no elige tener, sino **por un tipo de normas que cree que debería cumplir cualquier persona, le apetezca a él cumplirlas o no**. Esas normas serán las propias de cualquier ser humano. Un ser capaz de actuar de este modo y que es valioso en sí mismo no puede, según Kant, venderse en el mercado por un precio, porque para eso habría que fijarle un equivalente. Pero, ¿por qué podemos intercambiar a un ser humano?, ¿cuál es su equivalente?, ¿cuál es su precio? La respuesta de Kant es clara: **los seres humanos no tienen precio**, no pueden intercambiarse por un equivalente, sino que **tienen dignidad. Son dignos de todo respeto**.

LA TRADICIÓN DIALÓGICA

La tradición dialógica arranca de **Sócrates**, filósofo griego del siglo V a.C., y resurge con fuerza en la **ética discursiva creada por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas**. Ambos autores creen que la aportación kantiana es óptima, pero adolece de un defecto: considerar **la racionalidad moral** «monológica», cuando en realidad **es dialógica**. Las personas no llegamos a la conclusión de que una norma es ley moral o es correcta individualmente, sino a través del diálogo con los demás. Supongamos que queremos averiguar si una norma es moralmente correcta o no. La ética del discurso propone someterla a un **diálogo en el que participen todos los**

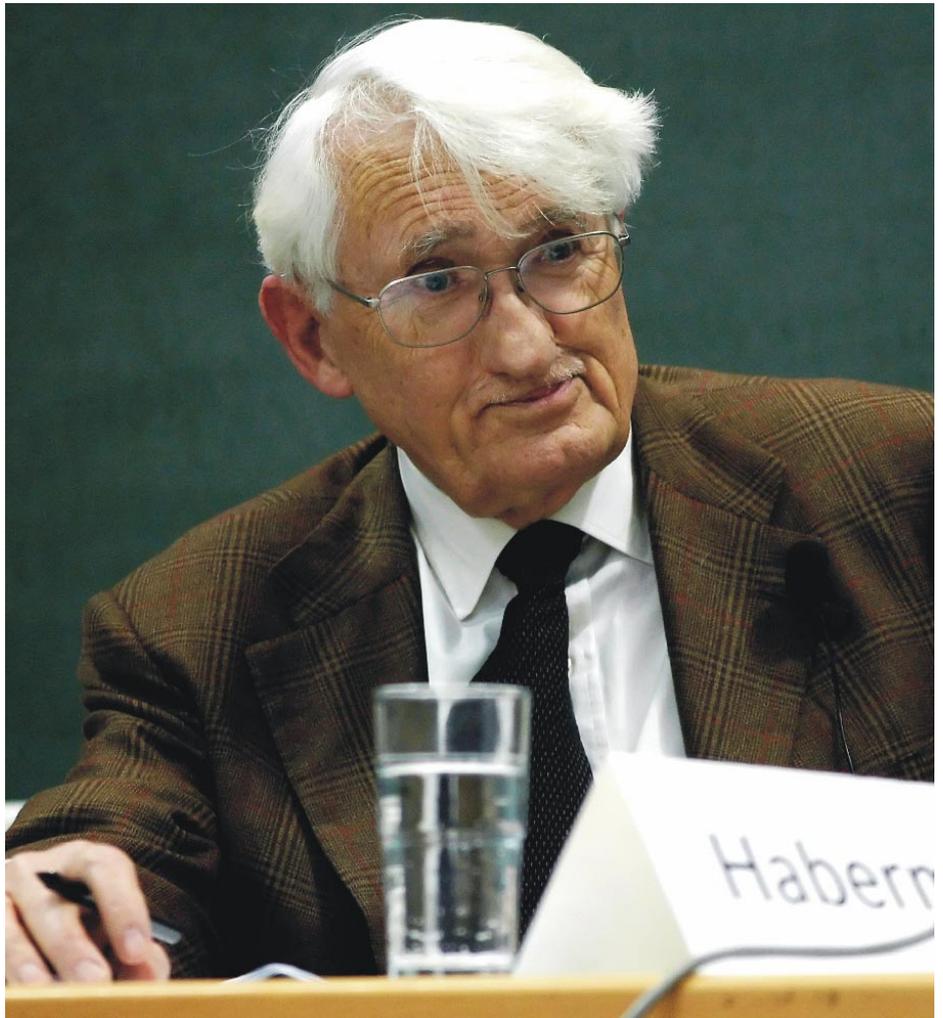
afectados por la norma, diálogo que recibirá el nombre de **discurso**. Ahora bien, una vez finalizado el discurso, **la norma sólo se declarará correcta si** todos los afectados por ella están de acuerdo en darle su consentimiento, porque **satisface**, no los intereses de la mayoría o de un individuo, sino **intereses universalizables**. **En ese diálogo especial al que hemos llamado discurso han de respetarse, como mínimo, las reglas siguientes:**

- 1.- Puede participar en el discurso cualquier sujeto capaz de usar el lenguaje y actuar.
- 2.- Cualquier participante puede problematizar o cuestionar cualquier afirmación que haya formulado él mismo u otro.
- 3.- Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación pertinente, lo que implica libertad para argumentar, presentar pruebas o introducir nuevos datos que tengan importancia respecto a aquello de que se trata.
- 4.- Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos, necesidades o intereses en relación con el asunto del que trata el discurso.
- 5.- No se puede impedir que ningún participante en el discurso ejerza sus derechos (establecidos en las reglas anteriores) mediante ningún tipo de coacción (fuerza o violencia que se hace a alguien para obligarlo a que diga o ejecute algo). Esto excluye el uso de amenazas, insultos, violencia, sobornos, extorsiones, etc..., ya sea por otro participante o por alguien externo.

Los principios del discurso

Para que la norma resultante del discurso pueda ser considerada como moralmente válida, es necesario que se atenga a dos principios:

- 1.- **El principio de universalización**, que se corresponde con el imperativo kantiano de la universalidad, pero que ahora se formula teniendo en cuenta la situación del discurso: «Una norma será válida cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían, previsiblemente, de



su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno».

- 2.- **El principio de la ética del discurso**, que se corresponde con la autonomía kantiana, pero reformulada dialógicamente: «Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico.

Al igual que Kant, los partidarios de la ética del discurso centran su preocupación en la **dignidad humana**. Ahora bien, **¿de qué somos dignos los seres humanos?** La ética del discurso afirma que cada persona ha de reconocerse como interlocutor válido en cuantas normas le afecten. Por lo tanto, cuando se delibere sobre la corrección de esas normas, somos dignos **de ser tenidos en cuenta en las decisiones**: tenemos que poder participar en los diálogos en las **condiciones más próximas posible a la simetría**: – Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso – Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación – Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación – Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades – No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso. •

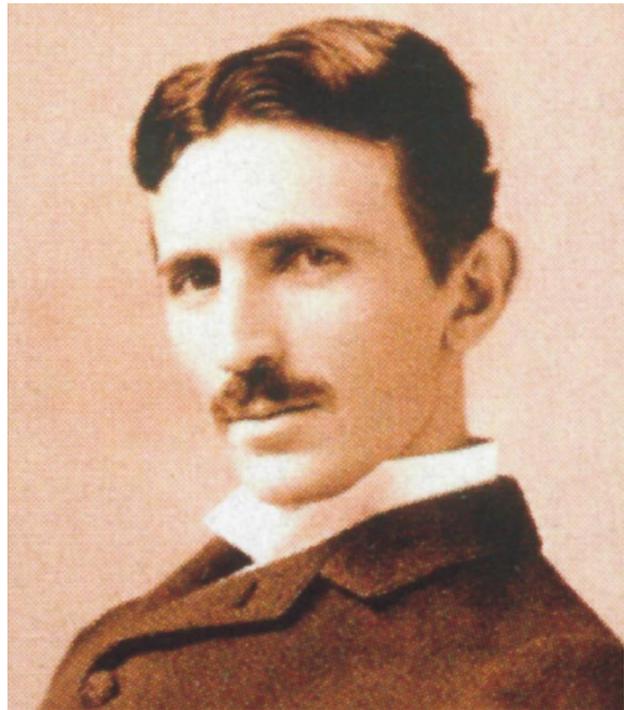
Nikola Tesla, un genio olvidado

Por **Diego Díaz Gragera**
Profesor de Física y Química

Quizá sea Tesla uno de los personajes científicos más controvertidos, con mayores claroscuros en su biografía y mayor diversidad de aristas en su personalidad. Desde sus orígenes, primeras etapas de formación, su emigración a América, sus confrontaciones con Edison, hasta sus múltiples y raros inventos y su solitaria vida y muerte, el conjunto de su biografía es apasionante y, como poco, muy especial, como veremos.

Nikola Tesla, nació el 9 de julio de 1856 en Smiljan, la actual Croacia que, por entonces, formaba parte del Imperio Austrohúngaro. Su padre, de nombre Milutin Tesla, era un clérigo ortodoxo que amaba profundamente a sus hijos y no obstante, mantenía una disciplina dura con ellos. Su madre, de nombre Djuka, tenía una memoria prodigiosa a pesar de su analfabetismo. Se dice que podía recitar largos poemas clásicos que su marido le había enseñado. También su madre era muy hábil en la construcción de «inventos» que ayudaran en el quehacer doméstico, como por ejemplo, un batidor de huevos mecánico; esto quizá evidenciaría la fuente del carácter inventivo e ingenioso de **Nikola Tesla**. Con tal herencia y circunstancias, era de esperarse que el joven Tesla desarrollara un hambre de conocimiento que lo llevaría muy pronto a realizar pequeñas invenciones, como un motor impulsado con insectos o un molino de viento de palas lisas. Desde sus primeros años de estudiante destacó la genialidad de Tesla, apasionado por las matemáticas y las ciencias, capaz de realizar complejos cálculos mentales matemáticos para desconcierto de sus profesores o de memorizar libros completos. Se dice que era un ávido lector y que a los 12 años ya había consumido las lecturas disponibles en su comunidad y se dedicó a ordenar los datos obtenidos en su mente gracias a su memoria fotográfica.

Sin embargo, el joven **Nikola Tesla** tenía problemas de salud, los cuales, desde muy corta edad, le presentarían obstáculos para desarrollar su genialidad. Esa es una de las razones por las que su padre quería encauzarle en los estudios religiosos. Sin embargo, **Nikola Tesla** hizo prometer a su padre que si sobrevivía a los males que lo aquejaban podría ingresar en ingeniería, cosa que acabó haciendo en Graz (Austria); pero, de nuevo, volvió a tener problemas de salud, los cuales le llevaron a regresar al hogar paterno; poco después fue excusado del servicio militar gracias a las influencias de su padre. Continuó



Nikola Tesla.

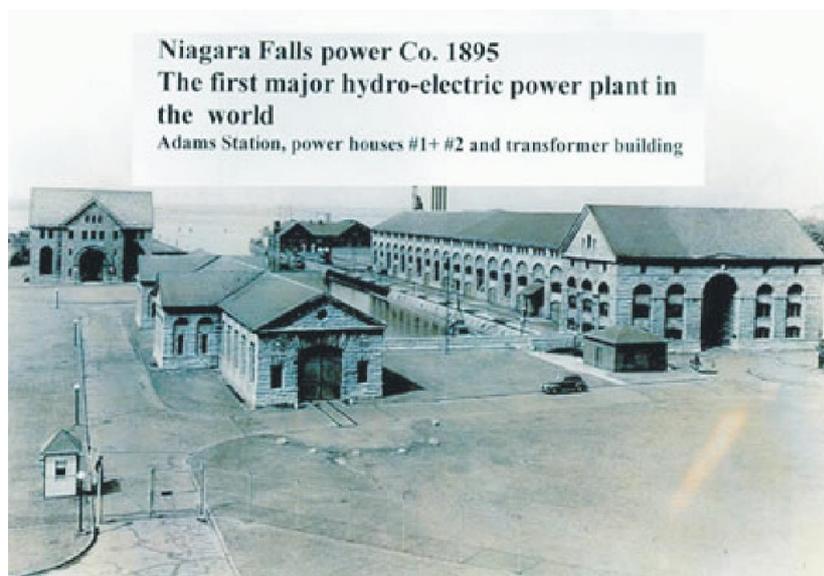
estudiando física en Checoslovaquia, pero cuando el dinero disminuyó, tuvo que abandonar sus estudios sin acabarlos. Poco después, en 1881, en Budapest, **Nikola Tesla** se encontraba trabajando en una compañía de telégrafos norteamericana. Durante ese tiempo sucedió un episodio extraño: se encontraba caminando por un parque sumergido en sus ideas cuando comenzó a dibujar los diagramas de un motor polifásico de corriente alterna sobre la arena con ayuda de una pequeña rama. Emocionado por el acontecimiento y ávido de experimentar y desarrollar su idea, fracasa en encontrar apoyo financiero en Europa y es forzado a acudir al representante de **Thomas Alva Edison** y comunicarle algunas de sus ideas para conseguir el apoyo del inventor americano. Poco después, **Nikola Tesla** se trasladó a París para trabajar en una de las compañías de Edison y al poco tiempo, en 1884, emigró a Estados Unidos (contaba 28 años de edad) para trabajar directamente con **Edison**.

NIKOLA TESLA Y SU DISPUTA CON THOMAS ALVA EDISON

Había llegado con menos de un dólar en el bolsillo (ya que le habían robado el equipaje), un libro con poe-

mas y una carta de recomendación de uno de sus socios europeos para Edison que decía: «*Querido Edison: conozco a dos grandes hombres y usted es uno de ellos. El otro es este joven*».

Fue poco el tiempo que duraron las relaciones entre ambos, puesto que sus personalidades y rivalidades profesionales les separaron. Desde hacía algunos años, los generadores de **corriente continua** de Edison iluminaban Nueva York y otras ciudades americanas. Para Edison, el interés de Tesla por la **corriente alterna** (que estaba estudiando y desarrollando, como luego veremos) era una competencia directa. Sin embargo, lo contrató para mejorar sus propios diseños prometiéndole una recompensa de 50.000 dólares si lo conseguía. En poco menos de un año lo logró, proporcionando a Edison diversas y lucrativas nuevas patentes. Pero Edison se negó a pagarle la cantidad diciéndole que había sido sólo «una broma americana». Peor aún fue que se opuso a subirle el sueldo a 25 dólares a la semana, lo que hizo que Tesla se marchase, profundamente decepcionado. Herido en su orgullo y sin trabajo, tuvo que subsistir durante un tiempo como peón caminero. El enfrentamiento fue continuo a partir de entonces.



Niagara Falls power Co. 1895
The first major hydro-electric power plant in the world
Adams Station, power houses #1+ #2 and transformer building

El sueño de Nikola Tesla era la Corriente Alterna. Había concebido la idea de aprovechar la tremenda caída de agua de las cataratas del Niágara como fuente inagotable de producción de corriente alterna. Dentro de sus primeras acciones en Estados Unidos, **Nikola Tesla** presentó la patente del motor de inducción de corriente alterna (basado en el que había concebido en Europa), cuyo uso se sostiene aún en la actualidad. En aquellos tiempos, la idea de la Corriente Alterna era inusual y no contaba con mucho apoyo de la comunidad científica; incluso era al revés. Edison se estaba encargando de desacreditarla y llegó incluso a usar su influencia para que fuera utilizada en la silla eléctrica y se dedicaba a electrocutar públicamente a perros y caballos para demostrar los peligros de la idea defendida por Tesla, siendo ésta

una manera de darle mala publicidad; también trató de pasar una iniciativa al congreso para que prohibieran el uso de la corriente alterna alegando que era un riesgo para la salud, a lo que el propio **Nikola Tesla** respondió exponiendo su propio cuerpo a la corriente y verificando que era completamente segura. Luego **Nikola Tesla** creó su propia compañía y comenzó a trabajar para **George Westinghouse**, cuyo capital fue utilizado para impulsar el uso y desarrollo de la corriente alterna. Las primeras grandes aplicaciones de la corriente alterna fueron aplicadas a la industria de Westinghouse. Pero la corriente alterna era una mejor alternativa que la corriente continua y acabó imponiéndose. En 1895, **Nikola Tesla** ve realizado su sueño e instala un generador de corriente alterna junto al Niágara. Posteriormente, los generadores instalados servirían para iluminar la ciudad de Búffalo exclusivamente con corriente alterna.

PERSONALIDAD Y EXCENTRICIDADES DE NIKOLA TESLA

Pero no sólo era **Edison** quién ridiculizaba la idea, sino varios entre la comunidad científica. No obstante, **Nikola Tesla** se vio beneficiado por su voluntad, su personalidad sobresaliente y por otras personas que vieron en sus ideas grandes oportunidades. De carácter generoso y más bien orientado a la humildad, **Nikola Tesla** es hoy uno de los personajes más olvidados pero más influyentes en la historia reciente de la humanidad.

Es importante subrayar el episodio en el que **Nikola Tesla**, habiendo conseguido una patente sobre los generadores de corriente alterna que le darían millones de dólares (ganados justamente) decide recibir menos dinero, romper su contrato de colaboración y ayudar a **Westinghouse**, cuya compañía estaba cerca de declararse en bancarota. Este es un hecho que nos habla de la desinteresada personalidad de un genio que sabe devolver los favores, ya que durante la «guerra de las corrientes» era Westinghouse quien había confiado en él. De esta manera, **Nikola Tesla** se granjea el respeto de la comunidad científica contemporánea de su tiempo.

Otra prueba de su generosidad fue su preocupación por procurar que la energía fuera gratuita y sus ideales pacifistas que siempre abogaban porque sus inventos no fueran utilizados con fines bélicos, aunque esto es discutible, como veremos.

Al igual que otras mentes brillantes que tienden a realizar grandes cálculos e invenciones en su cabeza, **Nikola Tesla** se vio presa de un desorden obsesivo-compulsivo en la última parte de su vida. Vivió en distintos hoteles durante la mayor parte de su vida y murió relativamente pobre. Se dice que pedía exactamente 18 toa-

llas; en el restaurante Delmonico's pedía 18 servilletas y en el hotel Alta Vista escogió la habitación 207, ya que era divisible por 3; siempre buscaba cifras divisibles por 3. Adoptó una dieta especial de vegetales y leche con el objetivo de alcanzar los 100 años de edad. En invierno se encerraba en su habitación a temperatura tropical sellando las rendijas con cinta.

Periódicamente convocaba a la prensa para presentar algunos de sus inventos, a cuál más excéntricos. Por ejemplo, propuso iluminar parte del desierto del Sahara para que los marcianos comprobasen que la Tierra estaba habitada y contenía seres inteligentes. En sus últimos años vivió solo, huracán y desconfiado.

Nikola Tesla tenía el hábito de comenzar un proyecto, desarrollarlo y no descansar hasta terminarlo, siendo frecuente que durmiera tan solo 3 horas diarias, lo cuál, eventualmente, lo llevó al agotamiento y a desarrollar enfermedades psicósomáticas y neurosis obsesivas. Sus nervios estaban alterados sobremedida y era hipersensible a los estímulos externos del mundo, particularmente, a los auditivos: cualquier ruido podía perturbarlo.

Nunca estuvo especialmente atraído por las mujeres ni se le conocen relaciones femeninas. Las veía como una distracción de su verdadera pasión: la ciencia. Al final de su vida, Nikola Tesla tenía pocos amigos y los frecuentaba poco; tenía más contacto con aves, como las palomas de las calles de Nueva York.

La opinión popular convirtió a Nikola en un romántico inventor, desquiciado y excéntrico, que ya no ofrecía más que locuras al mundo de la ciencia, a pesar de haber realizado aportaciones de interés capital para el mundo industrial y tecnológico. Aunque escaso de dinero, Tesla continuó con sus inventos, la mayoría de los cuales duermen un largo sueño en los almacenes de las oficinas de patentes. Rozando muchas veces el límite de la locura, propuso máquinas para fotografiar los pensamientos o para recibir señales de otros mundos. A su muerte, en la habitación de un hotel de Nueva York, cuenta la leyenda que el FBI requisó toda su documentación, cayendo su figura en un largo olvido.

Tesla era una gran mente para la ciencia. Algunos de sus estudios nadie podía descifrarlos debido a su enorme capacidad inductiva. Para la mayoría de sus proyectos ideaba los documentos de cabeza, le bastaba con tener la imagen de dicho objeto sin saber cómo funcionaba, simplemente lo elaboraba sin saber que podía suponer un gran avance para la humanidad.

La Academia Sueca premió a Nikola con el Premio Nobel en 1912 por sus aportaciones en el campo de la electricidad, pero lo rechazó al considerar injusta la concesión del mismo galardón, tres años antes, a Marconi por la invención de la radio que él ya había intentado patentar.

En el año 1915, la agencia Reuters adelantó que Tesla y Edison compartirían el Premio Nobel de Física de aquel año. Sin embargo, la distinción jamás fue reci-

bida por ellos y una de las interpretaciones más extendidas fue la de que Tesla se negó a aceptar el premio porque Edison era un simple *inventor* mientras que él se consideraba superior como «descubridor» de nuevos principios científicos.

INVENTOS Y DESCUBRIMIENTOS DESTACABLES

Tesla podría ser considerado el mayor y mejor inventor de la historia. Supera a Edison, si no en número, sí en autoría personal puesto que muchas de las patentes de aquel son obra de sus laboratorios y empleados, mientras que Tesla trabajó casi siempre solo y por sus propios medios. Entre su amplia lista de creaciones, se comenta que llegó a patentar 700 y que pudo llegar a inventar sobre 1600 dispositivos, de los cuales la gran mayoría se desconocen o sus patentes no han llegado a ponerse en uso. Entre los más destacables, y que han llegado al conocimiento del público en general, podemos destacar:

- En 1899, en Colorado Springs, Tesla realizó su descubrimiento principal (recreado en el filme 'El truco final'): el '**Oscilador Vibracional Mecánico**'. Probó que la tierra podía usarse como un conductor y responder como un diapason a determinadas vibraciones eléctricas. Dicho sistema se basaba en la capacidad de la ionosfera para conducir electricidad;



la potencia se transmitía a una frecuencia de 6 Hz con una enorme torre llamada *Wardenclyffe Tower*, para valerse de la resonancia Schumann como medio de transporte. Hoy día se sabe que esta frecuencia es de 7,83 Hz y no de 6, lo que explica la gran necesidad de Nikola Tesla de usar enormes potencias para sus experimentos. Generando 4 millones de voltios enviados a su Wardenclyffe Tower pudo encender 200 bombillas sin cables a una distancia de 40 Km y crear rayos de más de 40 metros. Era la base para su proyecto de suministro generalizado de energía gratis sin cables mediante ondas electromagnéticas. Dicha torre fue destruida dado que se exigía que la electricidad debía ser cobrada a cada ciudadano que la consumía y que, el envío de energía eléctrica de forma gratuita, no entraba en los planes de quienes financiaron su proyecto.

- **Corriente alterna, corriente de impulso y corriente oscilante.** Ya hemos comentado su descubri-

miento y aplicación de la generación de corriente alterna en la central hidroeléctrica de Niágara. Tesla fundó en Nueva York un laboratorio de investigaciones electrotécnicas, donde descubrió el principio del campo magnético rotatorio y los sistemas polifásicos de corriente alterna. **Creó el primer motor eléctrico de inducción de corriente alterna:** En 1887, y como consecuencia del descubrimiento llevado a cabo por John Hopkinson en 1880, según el cual tres corrientes alternas y desfasadas entre sí pueden ser trasladadas de manera más sencilla que una corriente alterna normal, Tesla inventó el motor de inducción de corriente trifásica. En ese motor, las tres fases actúan sobre el inducido de forma que se logra que éste gire al generarse un campo magnético rotatorio. No obstante, el rotor se movía con un cierto retraso respecto a la frecuencia de la corriente. Basándose en este invento, el sueco Ernst Danielson inventó en 1902 el motor sincrónico, en el que sustituyó el material del inducido, que no era magnético, por un imán permanente o electroimán, lo que le permitió conseguir un motor que rotaba con un número de revoluciones por minuto igual a las de la frecuencia de la corriente.

- **Bobina de Tesla.** En 1891 Tesla inventó la bobina que lleva su nombre, que consiste en un transformador que consta de un núcleo de aire y con espirales primaria y secundaria en resonancia paralela. Con esta bobina fue capaz de crear un campo de alta tensión y alta frecuencia. Dos años después descubrió el fenómeno de carácter ondulatorio denominado «luz de Tesla» en las corrientes alternas de alta tensión y alta frecuencia; mediante el estudio de estas corrientes, observó que las lámparas de incandescencia de un único polo emiten luz cuando se las aproxima a un conductor por el que pasa corriente eléctrica, y que los tubos de vidrio vacíos brillan aunque carezcan de electrodo si se les conecta por uno de sus extremos y se aproxima el otro a un conductor por el que fluye corriente de alta frecuencia. También se percató de que el cuerpo humano es capaz de conducir estas corrientes de alta frecuencia sin experimentar daño alguno.



- **Armas de energía directa: Rayo de la Muerte.** Nikola Tesla, en los inicios de la Primera Guerra Mundial, basándose en su invento de la Bobina, presentó un proyecto para crear un aparato capaz de lanzar un rayo electromagnético a cientos de kilómetros de distancia con la presunta capacidad de derribar aviones y lo ofreció al ejército. Tras la contestación negativa, escribió al presidente Wilson informándole de la posesión de un rayo capaz de destruir grandes extensiones

de tierra. Los escritos de Tesla hacen numerosas referencias al uso de una energía poderosa de control por radio que algunos han relacionado esto con la famosa explosión de Tunguska que luego comentaremos. Con el inminente inicio de la II Guerra Mundial la prensa se hizo eco del proyecto del «Rayo Mortal» de Tesla, un pulso electromagnético de tal potencia que sería capaz de derribar una flota de 10.000 aviones situada a 400 kilómetros de distancia. Tesla creía que si entregaba éste arma a cada país para que lo utilizase como arma defensiva terminarían las guerras que él tanto odiaba. Y aunque, aparentemente, únicamente Rusia mostró cierto interés en la idea de Tesla



y, en general, se considera que el rayo mortal es irrealizable, el invento se asemeja bastante al arma de rayo de partículas supuestamente desarrollada, posteriormente, durante la Guerra Fría. Pero las armas, aunque se denominen de autodefensa, no dejan de ser un contrasentido para un científico al que consideran antibelicista. Tesla había escrito su teoría sobre las armas de energía dirigida antes del inicio del siglo veinte. Su famoso «rayo de la muerte», pensaba, instalaría la paz en la Tierra porque podría destruir ciudades enteras en todo el mundo, e instantáneamente. **Tesla** anunció: «Mi dispositivo proyecta partículas de dimensión relativamente grande o, por el contrario, microscópica, permitiéndonos transmitir sobre una pequeña superficie, a gran distancia, una energía trillones de veces superior a la de cualquier otro rayo. Así, resulta posible transmitir millares de caballos de fuerza por medio de un haz más delgado que un cabello, de tal forma que nada puede resistírsele». Así describía Nikola Tesla a lo que se considera como un precedente del rayo Láser que podría destruir cualquier cosa que estuviera dentro del radio de los 320 Km.

- En cuanto al invento de la **radio**, atribuido a Marconi, Tesla había hecho el invento y lo había patentado en Europa, solicitando la patente en Estados Unidos cuatro años después. Sin embargo, no le fue concedida hasta 1900. Este tema fue muy conflictivo, pues Marconi se disputaba con Tesla el invento. Más aún, Tesla tuvo que ser testigo de que en 1909 se le concediese al italiano el premio Nobel. La realidad era que el invento de Marconi utilizaba hasta 17 patentes tecnológicas propiedad de Tesla y que la patente de Marconi fue presentada muy posteriormente a la de Tesla, el 10 de noviembre de 1900, siendo desestima-



da por la Oficina de Patentes por considerarla una copia de la de Tesla. Pero la Marconi Wireless Telegraph Company no se conformó con esto. El complejo litigio se extendió por años y por miles de páginas que incluían testimonios de brillantes científicos a favor de Tesla. En junio de 1943, la Corte Suprema de Estados Unidos dictaminó que la patente presentada por Nikola Tesla era la única válida. Pero Nikola había fallecido poco antes, en enero, en Nueva York, en la habitación del hotel en la que vivía. Paradójicamente, este reconocimiento llegó, pese a ser de justicia, debido a la **demanda** que Marconi interpuso al **Gobierno** americano por la utilización de la radio en la **I Guerra Mundial** y, claro: lo hicieron, más que nada, para **no pagarle derechos**.

- **Bombilla sin filamento** o **Lámpara de pastilla de carbono** presentada en 1891. Está formada por un tubo al vacío (pero que contiene algunos iones en estado gaseoso) de 15 cm. Acabada por un pequeño globo de cristal, dotado de una pieza minúscula de material sólido, montada en el extremo de un hilo de conexión única con la fuente de alta frecuencia. La pastilla central del material propulsa electrostáticamente las partículas del gas que la rodea hacia el globo de cristal, luego las atrae de la misma manera, al ritmo de la fuente de alta frecuencia alterna. Al golpear la pastilla a su regreso, las moléculas la calientan hasta la incandescencia, en un proceso que se repite millones de veces por segundo. El calor de la pastilla incandescente se transfiere a las moléculas de la pequeña cantidad de gas del tubo, y así se produce la luz. Esta bombilla es muy barata, y con el mismo gasto energético, es *20 veces más brillante que la bombilla de incandescencia de Edison*, la que utilizamos en la actualidad. El único problema es que se necesita una fuente de corriente de alta frecuencia, lo que, desgraciadamente, no es compatible con los 50 Hz de la corriente alterna tradicional. Es la precursora de las lámparas fluorescentes. El tubo de neón se inspira en los descubrimientos de Tesla, pero su rendimiento no es tan interesante.
- Invención de un **avión de despegue y aterrizaje vertical**. Fue en 1928, a sus 72 años, cuando Tesla construyó un modelo de avión de despegue y aterrizaje vertical. El modelo de Tesla es un primer paso innegable en la búsqueda en este terreno. Es notable que hubiera tenido esa idea en una época en la que la aviación estaba en mantillas, por las mismas fechas en que los hermanos Wright hacían sus primeros vuelos. Los planos de Tesla han sido posteriormente utilizados en las investigaciones americanas para el desarrollo de sus aviones.
- **Sistemas de propulsión por medios electromagnéticos** (sin necesidad de partes móviles). En 1898 probó con éxito, en el Madison Square Garden, una pequeña nave capaz de recibir desde la Wardencliff Tower energía eléctrica inalámbrica que era

almacenada en unas baterías, siendo la nave controlada a distancia (un sistema análogo al del vehículo Sojourner usado para la investigación superficial de Marte).

- **Principios teóricos del radar**. El radar es el instrumento base de defensa en todos los países modernos del mundo. **Tesla** descubre el principio del radar en 1900, lo pone a punto y, a pesar de sus problemas financieros, publica los principios de lo que se convertirá, casi tres décadas después, en el radar. Funciona como los ultrasonidos de los murciélagos: se envía un rayo concentrado de una corriente de minúsculas cargas eléctricas vibrando a una frecuencia muy grande, para que rebote en el objetivo, luego se recibe de nuevo el rayo reflejado y, tras analizarlo, se obtiene una imagen del objetivo. Quince años después de la descripción del radar por Tesla, equipos de investigadores americanos y franceses trabajaron paralelamente sin descanso para poner a punto un sistema de funcionamiento según sus principios. En 1934, un equipo francés pone a punto e instala el radar en barcos y en estaciones terrestres, utilizando aparatos concebidos precisamente según los principios enunciados por Tesla. El radar fue de gran ayuda a los ingleses durante la segunda Guerra Mundial para prevenir los ataques aéreos de los alemanes.
- **Submarino eléctrico. Control remoto**. Tesla sentó las bases de los teleautomatismos. Concibió que un día se podrían dirigir vehículos a centenares de kilómetros sin que estuvieran tripulados, utilizando la telegrafía sin hilos. Creó naves-robot teledirigidas, una de las cuales era sumergible. Sus patentes de 1895 contienen en realidad las especificaciones de un barco torpedero no tripulado, equipado con seis torpedos de 4,30 metros. Afirma que un reducido número de estos ingenios basta para, «atacar y derrotar a toda una armada en una hora, y sin que el enemigo pueda nunca localizar ni identificar la potencia que le ha destruido». Pero las ideas de Tesla se hallan demasiado avanzadas para la época, y los responsables de la defensa americana consideran su proyecto como un sueño irrealizable, que califican como experimento de laboratorio.
- **Máquina para causar terremotos**. Estudiando las oscilaciones mecánicas y las vibraciones armónicas y la resonancia, en 1898 prueba un oscilador minúsculo que acopla a un pilar de hierro fundido que atraviesa un inmueble. Se produce una vibración en todo el inmueble y el pánico de todos los inquilinos que creen que se trata de un terremoto. Tesla acaba de demostrar el efecto de la resonancia mecánica.
- En 1899 inventó un aparato que bautizó como **Teslascopio** con el que afirmaba haber recibido *señales de Marte*, aunque algunos científicos piensan que lo captado era el ruido cósmico. Por esta razón, también se ganó no pocos desprecios y enemistades.

- **Ondas Tesla.** El 3 de julio de 1899 es el día que Tesla descubre el fenómeno de las **ondas estacionarias**. En Colorado, se pueden observar regularmente numerosas descargas naturales de relámpagos. Ese 3 de julio observó que, a veces, sus aparatos reaccionaban más fuerte a las descargas muy lejanas que a las más cercanas. Este fenómeno es típico de las ondas estacionarias. También llamada «onda Tesla», la **onda estacionaria**, como su nombre indica, no se desplaza, al contrario de las ondas hertzianas. Sumando dos ondas hertzianas se obtiene una onda estacionaria. Si se define un punto del espacio, y una onda pasando por este punto, el punto recorrerá toda la onda y por tanto, el punto y la onda tendrán un movimiento relativo. Si a ello se añaden dos ondas hertzianas de igual frecuencia, se obtiene una onda estacionaria. El punto definido con anterioridad quedará fijo, sin vibrar, en relación a la nueva onda así formada.
- Envío de electricidad con un solo cable: aparte del convencional sistema que se usa, el cual requiere 2 cables, para el suministro eléctrico a los dispositivos, Tesla demostró en multitud de ocasiones que es posible el envío de energía eléctrica a través de un único cable de un solo hilo. Por tanto, en este ejemplo, el concepto común de voltaje (diferencia de potencial), podría calificarse simplemente diciendo que voltaje es cualquier potencial y no necesariamente la diferencia.
- Sistemas precursores de los actuales microscopios electrónicos, de las fotografías láser y de lo que él llamó las *sombragrafías*, unas placas logradas con Rayos X que Roentgen (el descubridor de los rayos X) constató que eran similares a las obtenidas por él mismo con posterioridad, y 75 años antes de que el investigador Kirliam diera su nombre a la máquina capaz de fotografiar el cuerpo energético de seres vivos y plantas, Nikola Tesla ya experimentaba con instrumentos parecidos desarrollados por él.
- En los inicios del siglo XX ya afirmaba la factibilidad de lograr la televisión tal como la concebimos hoy. A los 76 años declaró que deseaba poder fotografiar el pensamiento humano; dijo en 1933: «espero poder fotografiar pensamientos. Realizando ciertas investigaciones, me di cuenta que una imagen definida formada en la mente, debía, por reacción refleja, producir su imagen correspondiente en la retina. A partir de ahí llegué a mi sistema de televisión. Mi idea era emplear una retina artificial que recibía la imagen del objeto observado, un nervio óptico y otra retina en el lugar de reproducción.»
- Sus diseños para una turbina sin aspas y una bomba sin ningún tipo de parte móvil (modelada a partir de un diodo) continúan intrigando a los ingenieros contemporáneos, entre muchísimos otros dispositivos patentados por él y que nadie ha conseguido descifrar o entender. Prácticamente, todo lo que hoy utiliza electromagnetismo está derivado de las patentes originales de Tesla y no sería muy aventurado afir-

mar que fue Tesla el origen de muchos de nuestros inventos actuales.

MUERTE DE NIKOLA TESLA Y LA INCAUTACIÓN DE SUS DOCUMENTOS POR EL FBI

Nikola Tesla muere el 7 de Enero de 1943, al parecer de una trombosis coronaria, solo y en relativa pobreza, en un hotel de Nueva York. Hubo una gran multitud en su funeral donde una gran cantidad de respetables científicos acudió al evento. Se dice que antes de su muerte agentes alemanes habían robado algunos documentos de sus investigaciones y el FBI vigilaba de cerca su paradero. Inmediatamente, el FBI entró en su habitación y confiscó la mayor parte de los documentos de sus investigaciones que hasta el día de hoy continúan clasificados como «secretos de estado», dando pie a que se produzcan especulaciones acerca de su contenido.

Se le ha relacionado en más de una ocasión con la explosión ocurrida en Tunguska (Siberia). Cuentan algunos de sus biógrafos que le dijo a un amigo, que hizo una expedición al Ártico, que le saludaría con un destello de luz. El mismo día en que iba a llevarse a cabo dicho aviso se produjo la misteriosa explosión en esta zona de Rusia. Se ha querido ver una relación entre Tesla y el evento de Tunguska, que pudo haber tenido su origen precisamente en los experimentos relacionados



con el rayo mortal, aunque actualmente la teoría más aceptada al respecto es que dicho evento se debió a un meteorito que se destruyó en la atmósfera sin llegar a tocar el suelo. Quizás los documentos confiscados pudieron haber contenido la información del diseño de dicho proyecto.

Otro episodio en el que se atribuye participación a Tesla es en el enigmático Experimento Filadelfia, aunque he de advertir que se considera ante todo una especie de leyenda urbana. Tan es así que recurrentemente suele dar pie a su tratamiento en programas como los de Iker Jiménez (Milenio 3), películas de ciencia ficción e informes casi con la misma calificación. El hecho es que, allá por 1943, la Marina de los EE.UU. puso en práctica, supuestamente, el Proyecto Rainbow para el que equipa-



ron al destructor El-
dridge con bobinas de
Tesla y otros aparatos
electromagnéticos
con el objetivo final
de hacerlo totalmente
invisible a la detección
por parte del enemigo,
en principio, a las mi-
nas (magnéticas) o
cualquier clase de ra-
dar, pero no se des-
cartaba la invisibilidad
óptica del destructor.

Se cuenta que se consiguió, no solo la invisibilidad física sino que, accidentalmente, se consiguió la teleportación del barco desde los astilleros de Filadelfia hasta los de Norfolk en Virginia, a 600 Km; después de unos minutos de desaparición volvió a reaparecer en su lugar de origen. Dicen que la noticia hasta apareció veladamente en los periódicos, pero a pesar del éxito científico, los resultados fueron catastróficos para la tripulación. De haber sido cierto no es de extrañar que las pruebas se suspendieran.

Esta historia, junto a muchas otras actuaciones «raras» relacionadas con Tesla, pueden explicar que, cuando murió, el Gobierno de los Estados Unidos intervino todos sus documentos y estudios que aún no han sido desclasificados. Entre ellos se encontraban sus proyectos de suministro gratis de energía y del llamado «rayo de la muerte». Sea como fuere, faltan todavía por estudiar todos esos papeles que Tesla dejó y quién sabe si en ellos hay más de lo que realmente sospechamos, sobre todo, teniendo en cuenta lo que se adelantó a su tiempo.

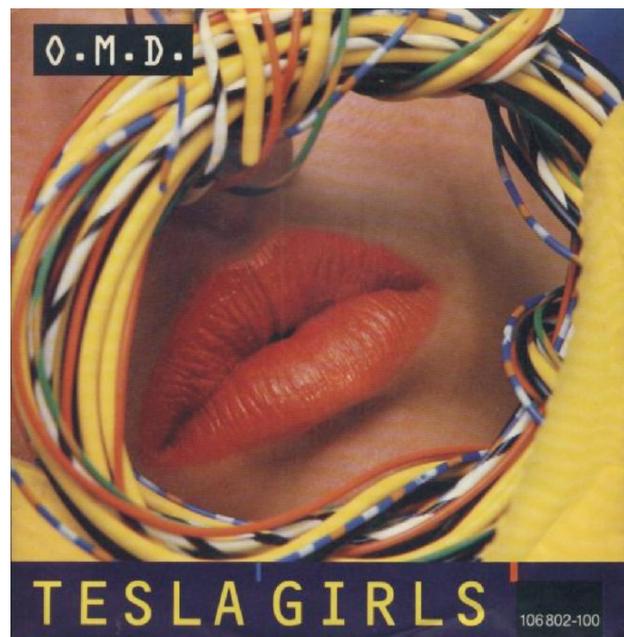
TESLA, EN LA ACTUALIDAD

A pesar del olvido científico y de la sociedad de su época, Tesla tiene asegurada su presencia en la historia científica y en la cultura popular. En su honor se ha denominado *Tesla* a la unidad de medida de la intensidad o inducción del campo magnético en el sistema internacional (S.I.).

En su novela *El Prestigio*, Christopher Priest, autor inglés contemporáneo, utiliza el personaje de Tesla, convirtiéndolo en inventor de un ingenioso aparato eléctrico utilizado por uno de los ilusionistas que protagonizan la historia. Esta novela fue adaptada para el cine por Christopher Nolan con el título de *El Truco Final*. En la adaptación (cuyo título original es *The Prestige*), David Bowie interpreta al personaje de Tesla, a quien recurre Robert Angier, pidiéndole que invente una máquina de teletransportación. Tesla, en ese momento, se hallaba (en la ficción) trabajando en un proyecto para teletransportar electricidad de un punto a otro. En la novela *Hyperion* de Dan Simmons, se mencionan en el primer capítulo los árboles Tesla, que almacenan electricidad y la liberan en forma de tormentas. Existen bastantes obras literarias o

cinematográficas que mencionan a Tesla y sus inventos. Una curiosidad: en el capítulo de la serie *House* titulado «Elegidos para la gloria» (el segundo capítulo de la cuarta temporada), aparece escrito «Tesla was robbed» (A Tesla le robaron) en la pizarra del aula que utiliza para la selección de los candidatos a formar parte de su nuevo equipo. Dicha inscripción se puede ver varias veces a lo largo del episodio. Se refiere, lógicamente, al episodio de la invención de la radio y otros que le fueron adjudicados a alguien sin su autoría.

Grupos musicales han tomado su nombre y escrito canciones con eventos relacionados con el inventor. El grupo de música electrónica *Orchestral Manoeuvres in the Dark* sacó en 1984 una canción titulada *Tesla Girls*, basada en el inventor.



En multitud de los actuales videojuegos los personajes utilizan elementos inventados o imaginados por Tesla, como el sistema de transmisión de electricidad inalámbrico (*Lara Croft Tomb Raider: Legend*), algo parecido al rayo de la muerte (*Command&Conquer: Red Alert*), un Tesla Rifle, una Garra Tesla, Armaduras Tesla, etc. •

Referencias:

- Ciencia y Vida. Dossier «La Guerra de las ondas». Octubre 2001.
- Las Ciencias y el Futuro. Dossier «Los herejes de la ciencia». Enero 2002.
- <http://www.astroseti.org/vernew.php?codigo=2326>
- http://es.wikipedia.org/wiki/Nikola_Tesla
- http://es.wikipedia.org/wiki/Bobina_de_Tesla
- <http://www.monografias.com/trabajos30/nikola-tesla-cientifico-sabio/nikola-tesla-cientifico-sabio.shtml>
- http://www.dgdc.unam.mx/fisilab1_b.html
- <http://www.multimania.com/quanthomme/>
- <http://www.multimania.com/pascuser/energie.html>
- <http://www.parascope.com/en/1096/tesindex.htm>
- <http://users.skynet.be/kurtgode/>
- <http://depalma.pair.com/index.html>
- <http://www.pbs.org/tesla>
- <http://caminoalsaber.wordpress.com/>
- <http://www.freewebs.com/duende1818/haarppteslaring.htm>

Good Bye, Lenin! O la madre patria

Por José María Santiago

Profesor de Lengua Castellana y Literatura

«El país que dejó mi madre era el país en el que ella creía, un país que sobrevivió hasta su último suspiro, un país que nunca existió de esta manera, un país que en mi recuerdo siempre asociaré con mi madre», dice la voz en off, que conduce toda la película, de Alex (Daniel Brühl) al final de **Good Bye, Lenin!** (Wolfgang Becker, Alemania, 2003), mientras, en la pantalla, se suceden imágenes de Berlín oriental, que se funden significativamente en negro, y una escena que ya apareció en la primera parte en la que Christiane, la madre (Katrin Sass), en 1978, prepara la cámara para hacerse una foto con sus hijos y otros niños disfrazados en una fiesta infantil, imagen que queda congelada, como símbolo de un tiempo pasado, y continuada con las que inciden en lo mismo, la de la estrella comunista rota y la del reloj internacional de la Alexanderplatz sobre las que aparecen los créditos finales.

Como sucede en algunas películas de R. W. Fassbinder, *El matrimonio de Maria Braun* (*Die Ehe der Maria Braun*, 1978), *Lola* (1981) o *La ansiedad de Veronika Voss* (*Die Sehnsucht der Veronika Voss*, 1981), en las que sus protagonistas representan a la RFA, aquí la madre encarna a la RDA, que nace en octubre de 1949 y muere con la reunificación alemana el 3 de octubre de 1990.

«Mi madre sobrevivió tres días a la transición. Creo que está bien que nunca supiera la verdad, así murió feliz», dice también la voz de Alex casi al final, por lo que la fecha de la muerte de Christiane coincidiría con la del 7 de octubre, día de la RDA, cuyo aniversario (el cuadragésimo) se celebró por última vez el año anterior (en 1989), como nos informó en su momento Alex.

En esa fecha, su hermana Ariane (Maria Simon) ha tenido ya una hija (Paula) y mientras Christiane y una vecina, la Sra. Schäfer (Franziska Troegner), ven por televisión los desfiles conmemorativos, Alex expresa su descontento con el régimen (llama panda de inútiles a los altos mandos y le dice a su madre si no se da cuenta de lo que está pasando).

«La noche del 7 de octubre de 1989 varios cientos de personas salieron a la calle para manifestarse en defensa de su derecho a pasear sin verse detenidos por el muro». Alex acude a la manifestación y allí conoce a Lara (Chulpan

Khamatova), una enfermera rusa de quien se enamora, cuando, más adelante la vuelve a encontrar en el hospital donde su madre permanece en coma tras la impresión que le produce ver a su hijo entre los manifestantes.

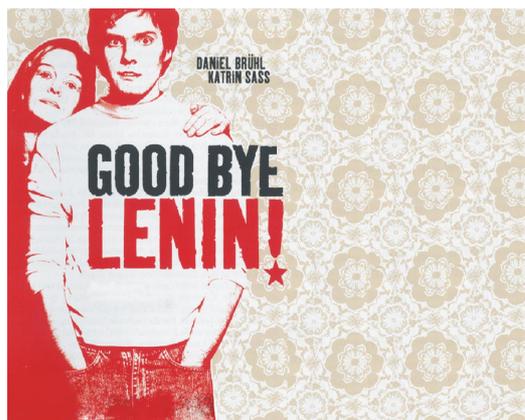
Tras ocho meses, despierta y Alex trata de salvar su vida ocultándole lo que ha sucedido durante ese tiempo en el que ha desaparecido todo en lo que ella creía con la caída del muro y el posterior proceso de occidentalización de la RDA que cambia sus vidas: Alex forma ahora parte de un equipo de instalación de antenas parabólicas y Ariane trabaja en un Burger King y tiene un nuevo novio de la RFA, un enemigo de clase, Rainer (Alexander Beyer).

La casa donde viven se convierte entonces en una especie de «Club de veteranos socialistas» (como dice en un momento Ariane, harta de la situación, los espejos connotan metafóricamente sus contradictorios sentimientos) donde se representa para la madre y otros camaradas, que previo aviso, la visitan, el mundo que no quieren que haya terminado. «Ojalá algún día todo vuelva a

ser como antes», dice uno de ellos; «Está igual que cuando la dejé», exclama Christiane al volver a su casa sin saber que se trata de una mentira que acaba enredando en su utopía al propio Alex, su urdidor, que en un momento llega a decir: «Debo admitir que mi plan había adquirido vida propia. La RDA que había recreado para mi madre se había convertido en la RDA en la que me hubiera gustado vivir».

En todo esto juega un papel esencial su compañero de trabajo Denis (Florian Lucas) que, en connivencia con él, se hace pasar por locutor de televisión y da noticias convenientemente manipuladas para la madre.

Denis tiene vocación cinéfila («Algún día rodaré una película en serio») y ha hecho un montaje en el que un ramo de novia tirado al cielo cae sobre un pastel de boda, a imitación de la famosa elipsis entre el hueso lanzado por un mono en la prehistoria y la nave espacial del futuro de *2001: Una odisea del espacio* (*2001: A Space Odyssey*, Stanley Kubrick, 1968) que en la película tendrá dos referencias significativas: la del cohete espacial de juguete que Alex lanza en 1978 y marca la transición a 1989, y la del lanzamiento de las cenizas de la madre como último acto de un pasado socialista transformado ya definitivamente en capitalista.





El carácter de representación se anticipa desde la primera escena en la que, filmados por el padre, vemos a Alex y Ariane niños en 1978, jugando en la casita (que se convertirá en una especie de paraíso perdido), lo que marca, además, un distanciamiento entre los espectadores y la película, curiosamente a través del oficio de cineasta, aunque sea *amateur*.

Después aparecen los títulos de crédito sobre imágenes del reloj internacional, la torre de la televisión (fundamental en la historia)... que se viran en rojo en contraste con los fondos azules, como el del póster de astronomía (la afición de Alex) en el que aparece Sigmund Jähn, el primer cosmonauta alemán que viaja al espacio, y sobre el que da vueltas la figura de Lenin.

La astronomía da a la historia un cierto sentido relativista y algo mágico al apuntarse la posibilidad de poder ser los personajes contemplados desde arriba como «*minúsculas manchas*», la visión que tendrá la madre, como antes el cosmonauta al que Alex encuentra años después (aunque este le dice que no es él) convertido en taxista (Stefan Waltz) y curiosamente lo conduce adonde vive el padre (Burghart Klaussner).

«*El 26 de agosto de 1978, nuestro país fue noticia: Sigmund Jähn, ciudadano de la RDA, era el primer alemán en el espacio. Aquel día todo empezó a ir mal en nuestra familia*». Y es que el padre se pasa a la RFA y ellos quedarán marcados por esta ausencia de la que se deriva todo el entramado de secretos y mentiras.

La madre cae en una depresión. Cuando vuelve a casa, después de ocho semanas ingresada (dos veces ocho, esta y los ocho meses en coma ¿los veintiocho años de muro?), vuelca todas sus energías en la realidad del régimen socialista. «*Desde entonces estuvo casada con nuestra patria socialista, se hizo activista del progreso social, activista entusiasta en pro de las inquietudes del pueblo, luchando contra las pequeñas injusticias cotidianas*». Mientras la voz de Alex dice esto, tiene lugar la escena cuya imagen queda congelada al final.

En medio de la representación se cuelan imágenes de la realidad presente, como cuando a través de la ventana la madre ve un anuncio de Coca-Cola o como cuando Alex se queda dormido y ella sale a la calle donde contempla los cambios (llegada de gente distinta, anuncio de IKEA, los nuevos coches o el helicóptero transportando la estatua de Lenin que parece saludarla a su paso).

Denis prepara entonces unos informativos que justifiquen a la madre lo que acaba de ver. Así dirá que la receta de Coca-Cola había sido desarrollada en los años 50 en laboratorios de RDA y occidente se aprovechó, o que el Comité Central del Partido Socialista ha concedido

asilo político a los alemanes occidentales refugiados en las embajadas de Praga y Budapest que prefieren el régimen socialista a su vida capitalista. También la familia utiliza otras estrategias, como taponarle los ojos a la madre fingiendo darle una sorpresa cuando por deseo de esta hacen una excursión a la casita.

Todo esto llega a su punto máximo cuando Alex decide acabar con la farsa con un final digno. Para ello adelanta, por temor a que su madre muera, la fecha de celebración del aniversario de la patria socialista, curiosamente al 2 de octubre, víspera de la reunificación oficial alemana, y cuenta con Denis, quien realiza para la ocasión su mejor trabajo («*Es una pena que solo pueda verlo tu madre*», exclama) al informar de que Erich Honecker presenta la dimisión y propone como sucesor a Sigmund Jähn (representado por el taxista) que en su discurso dice: «... *Visto desde el espacio es un país muy pequeño que ha acogido a miles de personas consideradas enemigos. Nuestro país no es perfecto, pero los ideales en los que creemos siguen inspirando a gente de todo el mundo. (...) Ser socialista no significa estar cerrado al mundo, ser socialista es aceptar a los demás y saber convivir con ellos. No basta*



con soñar en un mundo mejor, hay que hacerlo realidad, por esta razón he decidido abrir las fronteras de nuestro país». Y el locutor/ Denis continúa: «*Inmediatamente después de que el muro cayera, miles de alemanes de la zona occidental han aprovechado la oportunidad de visitar la RDA. Muchos desean quedarse como alternativa a la dura lucha por la supervivencia en el absurdo mundo capitalista*».

Fuera, los fuegos artificiales celebran justo lo contrario, la reunificación (en un momento Alex había señalado la importancia del fútbol al respecto cuando dijo que «*un pequeño balón consiguió aunar una sociedad todavía dividida y fomentó la reunión de lo que antes había sido un todo*»), y el rostro de Christiane iluminado por ellos se funde en negro, como símbolo de muerte y falso final de esta comedia, crónica de la transición, con gran carga sentimental, acción trepidante a base de escenas cortas en las que se insertan algunos *flashbacks* y momentos a cámara rápida, y en la que se mezclan las imágenes rodadas con las de archivo manipuladas mediante comentarios diferentes para conseguir esa relectura de la historia que se propone.

Entre todas ellas, la de la ecografía del nuevo hijo que espera Ariane («*Un bebé nacido de la reunificación alemana*») se erige en auténtica esperanza futura tras la despedida, entre irónica y nostálgica, al pasado indicada en el propio título, curiosamente, en inglés. •

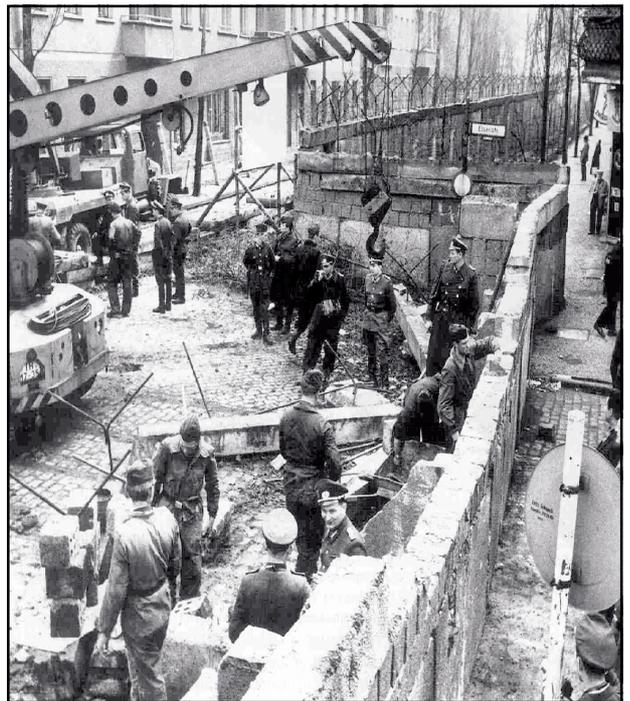
Muros

Por Miguel Manzanera Salavert
Profesor y Doctor en Filosofía

Este año 2009 la prensa europea y americana celebró los veinte años de la caída del muro de Berlín, que separaba las dos zonas de la ciudad; la parte occidental, controlada por la O.T.A.N. (Organización del Tratado del Atlántico Norte), formaba parte de la República Federal, y la oriental pertenecía a la R.D.A. (República Democrática Alemana), aliada a la antigua U.R.S.S. (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas). Tras su derrota en la Segunda Guerra Mundial, tanto Berlín como Alemania quedaron divididas: la parte que permaneció bajo control de los aliados occidentales mantuvo una economía capitalista, y la parte de influencia soviética adoptó una orientación socialista. En los años 50 hubo propuesta de reunificación de Alemania —que incluía su desmilitarización—, pero no fue aceptada desde el lado occidental, interesada la O.T.A.N. en mantener la tensión bélica para presionar sobre los Estados socialistas. Por eso, después de la guerra, Europa central se convirtió en foco de tensión política y militar durante décadas, y la frontera entre ambas regiones fue bautizada por la prensa occidental como el ‘Telón de Acero’. El conflicto latente entre occidente y oriente se denominó *la guerra fría*, y produjo una escalada de amenazas entre la alianza militar defensora de la economía de mercado y el campo socialista, la cual incluyó una carrera de armamentos y el desarrollo de una enorme potencia atómica, capaz de destruir varias veces el planeta.

Berlín occidental era un enclave capitalista en el interior de una República Democrática que buscaba construir el socialismo, un territorio estratégico que ofrecía múltiples facilidades para la infiltración y el espionaje por parte de los agentes de la O.T.A.N. Esto explica que estuviera rodeada por un doble muro de cientos de kilómetros de longitud, vigilado por soldados armados que hacían difícil, si no imposible, su tránsito; a lo largo de los 38 años que duró el muro de Berlín, hubo decenas de individuos que intentaron atravesarlo, pagando su hazaña con la vida. Se construyó en 1961, en un momento de máxima tensión entre ambos bloques militares, pues fue el mismo año en el que se produjo la *crisis de los misiles* entre la República de Cuba y los EE.UU.

Durante años, la táctica occidental fue hacer de esa situación un arma de propaganda. Se acusaba a la R.D.A. de mantener aislados o prisioneros a un grupo de ciudadanos y se creó un sistema de abastecimientos y comunicaciones que sostenían a la población berlinesa occidental. El propio presidente Kennedy hizo una visita



al Berlín occidental de aquellos años, para pronunciar la frase que se hizo famosa, *‘todos somos berlineses’*, y organizar la defensa de la ciudad sitiada. Se hizo de Berlín un símbolo de la resistencia contra la expansión del socialismo. Como si Berlín fuera el fuerte Álamo atacado por los mejicanos, o el Alcázar de Toledo sitiado por los republicanos en 1936.

Pero en 1989, el Estado de la R.D.A., como el resto de Europa oriental, no fue capaz de sostenerse frente a la presión occidental, a lo que contribuyó en parte los propios errores políticos del llamado ‘socialismo real’. Comenzó el desmantelamiento de aquel orden social; el cambio político se hizo apoyándose en una movilización ciudadana, que tomó la forma de huida masiva. Cientos o miles de ciudadanos salían de la nación a través de Hungría o Checoslovaquia para refugiarse en Alemania occidental. Un buen día los berlineses se subieron encima del muro y los soldados ya no dispararon un solo tiro. El muro quedó obsoleto y fue demolido. Comenzó el proceso de unificación de Alemania.

La propaganda ha durado incluso después de la caída del muro, como hemos podido ver este año en los medios de comunicación. En los años 90 el *souvenir* favorito de los turistas que se acercaban a Berlín era comprar pedacitos de muro, conservados por gente que había visto el negocio. Al fin y al cabo, ese muro se

había convertido en símbolo de la victoria del capitalismo sobre los primeros intentos de construir el socialismo, un régimen acusado de totalitario por los apologistas del libre mercado, para quienes no hay libertad sin propiedad privada (lo importante es el dinero para consumir). Cuando este otoño, la prensa, las radios y las televisiones de todo el mundo celebraban el hundimiento del muro de Berlín, al mismo tiempo estaban recordando a los ciudadanos de los países desarrollados que no hay otra opción para mantener su confortable vida que continuar bajo el régimen capitalista. Como señaló Fukuyama, el ideólogo liberal de los años 90, la democracia de mercado representa el *'final de la historia'*, el sistema social más avanzado posible y no hay alternativa posible frente a éste. Es la cantinela del *'pensamiento único'*, que se repite incansablemente en las últimas décadas por parte de los medios de comunicación de masas en Occidente.

Pero la falsedad de esa propaganda puede comprobarse en la enormidad de los problemas que están planteados a la humanidad actual en la actual coyuntura histórica. Entre ellos, especialmente grave es el desastre ambiental, la destrucción del medio ambiente terrestre, que es necesario para la vida humana. El intento de resolver uno de sus aspectos más graves, la Cumbre de Copenhague sobre el cambio climático, ha terminado en un rotundo fracaso, que muestra la incapacidad del capitalismo para resolver esos problemas. Además del armamento atómico, la injusta distribución de la riqueza, la falta de derechos humanos para miles de millones de personas, etc.

Por cierto, la escritora de la R.D.A, Krista Wolf, le dio la vuelta al argumento en una novela titulada

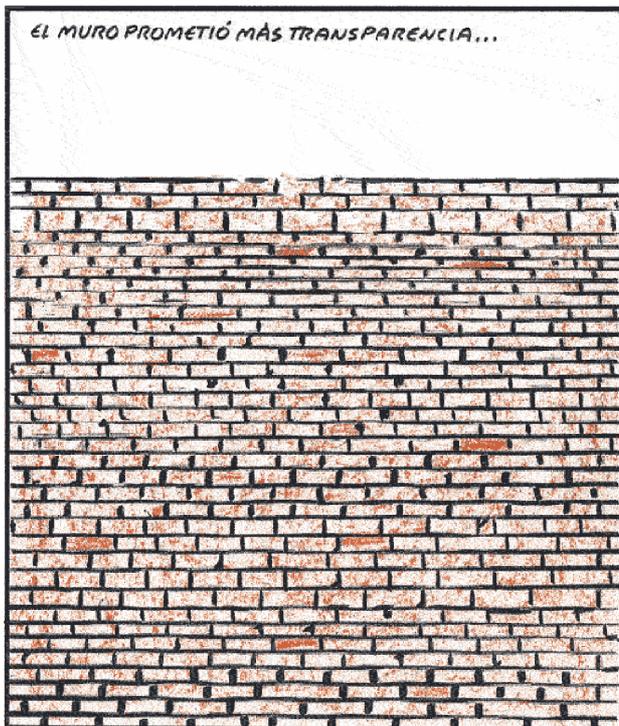


Cassandra, en la que se puede ver la metáfora de la sociedad socialista alemana sitiada por los ataques capitalistas, como la ciudad de Troya sitiada por los griegos. Se podía interpretar que Berlín occidental era el Caballo de Troya de las potencias aliadas contra la R.D.A., y entonces la propaganda sobre el muro parece uno de esos trucos en que el agresor se presenta como víctima.

- / -

Un tema, para mí, importante, y que está relacionado directamente con la propaganda sobre el muro de Berlín, es el tratamiento de las víctimas producidas por la violencia humana en los conflictos políticos. Se trata de una realidad muy delicada que ha venido a ser manipulada sistemáticamente por el poder, para alcanzar sus objetivos con el consenso de la población. Entre las personas moralmente bien formadas, las víctimas despiertan un sentimiento de simpatía, que motiva la adhesión a la causa que defienden. Por ejemplo, eso es algo que la Iglesia Católica ha utilizado abundantemente, sembrando de mártires nuestros calendarios. Pero, en cambio, han sido olvidados los que murieron torturados por la acusación de herejía o los asesinados por la violencia fascista, para evitar las simpatías subversivas que podrían despertar.

La hipocresía de la propaganda alrededor del muro se puso de manifiesto, para mí, en una simple anécdota. Cuando fui a visitar Postdam, a la salida de la estación de ferrocarril, pude ver un monumento a las víctimas del fascismo. Hagamos memoria: 6 millones de judíos, un millón de gitanos, cientos de miles de republicanos, comunistas y socialistas asesinados en los campos de concentración, los 60 millones de muertos en la guerra, la mayoría de ellos civiles rusos y chinos, la destrucción brutal de la economía europea, etc... Esa profunda herida en la historia de la humanidad debe ser recordada con respeto y veneración por las víctimas. Pero en ese monumento, alguien había escrito con un aerosol negro: *und auch die opfer der wall* ('y también las víctimas del muro'). Un centenar de personas que intentaron violar una ley, tal vez injusta, pero seguramente necesaria, son comparadas a millones de víctimas de la intolerancia y el fanatismo. Me llenó de indignación: la desproporción me



elroto.elpais@gmail.com

pareció inmensa; la pretensión, ridícula; la falta de sentido, absurda. Una frase tan estúpida sólo puede ser comparada con los versos de Rabindranath Tagore: *He perdido mi gota de rocío –gritaba la rosa al sol del amanecer-. Y el cielo había perdido todas sus estrellas.*

Sin duda, hay víctimas del socialismo que merecen ser recordadas. Yo puedo citarles algunas de ellas, y se me ocurren por ejemplo los nombres de Trotski y Bujarin, víctimas que no son del agrado de la propaganda occidental. En cambio, esas víctimas del muro que se quieren comparar con las víctimas del fascismo, parece una forma de demagogia confusa y oportunista. Una manera de aprovechar el horror y la monstruosidad del fascismo en beneficio propio. Algo parecido a lo que hoy en día hace el Estado de Israel, para justificar el genocidio palestino.

Del material de esa propaganda ridícula están hechos los prejuicios de los ricos y la insensibilidad de los poderosos. Como en el caso de las víctimas de la guerra civil española, se banaliza la violencia fascista para poder acusar a los partidarios del socialismo. Todos en el mismo saco: el violador de una ley socialista es equiparado a las víctimas de una ley criminal, como fue el régimen nazi en Alemania; se pierde el más mínimo sentido del equilibrio. Pero la sabiduría es precisamente eso, equilibrio, medida, proporción. Y es por eso que un intelectual judío perseguido por los nazis y que murió intentando atravesar la frontera entre España y Francia, Walter Benjamin, pudo decir: *el capitalismo es extremo, el comunismo es la moderación.*

– / –

La propaganda continúa y no es inocente. Hablando del muro de Berlín se nos quieren hacer olvidar otros muros. Los muros de los campos de concentración nazi, por ejemplo, cuya existencia se encuentra perfectamente documentada en la *Staats Bibliothek* de Berlín. Pero también otros muros que están presentes y causan miles de víctimas: los muros contra la emigración, contra el libre tránsito de personas por el planeta, que es un derecho reconocido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos en su artículo 13: el muro que recorre la frontera mejicana con los EE.UU., los muros que cercan Ceuta y Melilla. Los muros construidos por Estados auténticamente fascistas, como el muro que Israel construye en Palestina, creando un inmenso campo de con-



centración de varios millones de personas sometidas a un genocidio que dura ya 60 años. El muro de arena, alambradas y minas antipersonales que cruza el Sahara occidental para impedir a los saharauis el tránsito por una tierra en la que siempre han vivido. Se da el caso de que entre los saharauis hay ciudadanos españoles de la época en que aquello fue provincia del Estado español, como Aminetou Haidar que tuvo que hacer una huelga de hambre para que le dejaran regresar a su país, con lo que los muros se levantan contra personas con ciudadanía española. Pero estos muros no cuentan, pues Marruecos e Israel son nuestros aliados. De nada sirve a la propaganda capitalista recordarnos su existencia.

Tampoco cuenta el muro de Guantánamo, la base de la OTAN en Cuba, donde se ha instalado un campo de exterminio para prisioneros islámicos acusados de terrorismo; ni otros campos similares en bases americanas como la prisión secreta de la isla de Diego García en el Océano Índico. Tampoco la ciudadela amurallada que en el centro de Bagdad protege el barrio oficial y la embajada americana frente a la insurgencia irakí contra la invasión. La guerra de civilizaciones justifica esos muros; es decir, la guerra del norte contra el sur para controlar las fuentes de materias primas, y sostener el consumo insostenible de las sociedades ricas, justifica todos los genocidios y violaciones de los derechos humanos.

Esos otros muros vergonzantes no tienen la cobertura mediática que se merecen, no merecen la condena moral de los dirigentes políticos, porque la dignidad moral se instrumentaliza en función de los intereses políticos. Frente a esa constatación, la reivindicación de las víctimas del muro de Berlín no puede dejar una banalización de las tragedias de la historia. •

Crisis económica. Aproximación a un modelo económico y social alternativo

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

La crisis económica que padecemos desde 2007 es una de las más profundas del capitalismo. En realidad, es la más profunda porque en la crisis del 29 se pudo refundar el capitalismo desde la economía keynesiana de la que tenemos mucho que aprender y en éste y en otros escritos hablaremos de ello. Lo que sucede y tiene de particular esta crisis es lo siguiente. En primer lugar, no es sólo una crisis de la economía real o productiva, sino de la economía financiera. Una creación esperpéntica del capitalismo salvaje de los últimos cuarenta años, del llamado neoliberalismo. En realidad, siguiendo a Naredo, no es un neoliberalismo ni un neoclasicismo, porque esto significaría aceptar las tesis del liberalismo. Y esto es algo que tiene que ver con la moral. Es un capitalismo sin bridas ni correcciones, fruto de la ambición del hombre y de sus vicios más corruptos, además de un error teórico, que también analizaremos aquí. De modo que la crisis no es sólo de la economía real, sino de la financiera, de la especulación sobre el propio dinero. A ello hay que sumarle también, que lo que entra en crisis es el modelo de la economía clásica que no tiene en cuenta para nada la ecología y las leyes básicas de la física. Por eso, el modelo de esta economía capitalista es el del crecimiento ilimitado. Una auténtica barbaridad desde el punto de vista de las leyes de la física y la ecología. Por otro lado, también hay que sumarle a este asunto la crisis medioambiental en la que nos encontramos, teniendo como problema de fondo el cambio climático. Y, por último, nos encontramos con otro problema que no tenía la crisis del 29, el de la superpoblación. En definitiva, lo que sucede es que además de tener sus semejanzas y sus diferencias, y en el sentido de las semejanzas la economía keynesiana nos puede ayudar, pues lo que ocurre es que la crisis económica es global. Es una crisis sistémica que es necesario abordar desde múltiples disciplinas. En definitiva, lo que

se requiere es el cambio en el sistema de producción y en el sistema político e ideológico que lo sustenta. También he puesto el calificativo de crisis Terminal en el sentido de que estamos asistiendo al final de una forma de producción que viene marcada por la imposibilidad física del crecimiento ilimitado que conllevaría un colapso civi-



elroto@unicia.es

lizatorio a nivel global. Como sostiene Desmond, muchas de las crisis civilizatorias se pueden entender desde la perspectiva ecológica. No se tomaron las medidas ecológicas oportunas y a tiempo y ello acarrió el empobrecimiento y el fin de las civilizaciones; son muchos los ejemplos de ellos y la obra monumental de este autor, *Colapso*, da buena cuenta de ello. Lo que sucede es que

nuestra civilización es global y, por tanto, el colapso, por primera vez, se plantea de forma global. A no ser que haya una conspiración del poder político y económico en el que se plantee la subsistencia de unos 1500 millones de personas con crecimiento cero. Ésta es una idea de política-ficción que se insinúa en la obra de Susan George, *El informe Lugano*. No tenemos pruebas ni a favor ni en contra de ello, pero lo que sí es cierto, como he sugerido en ocasiones, es que si damos el brazo a torcer a las teorías conspirativas de la historia, nos quedamos sin la racionalidad. Y sin ésta, nos quedamos sin la posibilidad de actuar y, en última instancia, estamos renunciando a la libertad.

De modo, pues, que tenemos claro que nuestra crisis es Terminal, única, aunque semejante en ciertos aspectos a otras crisis cíclicas del capitalismo, pero global y con unas notas ideosincrásicas que la hacen global y más grave. Una crisis frente a la que no sólo sirven las medidas económicas de rectificación, sino que se exige el cambio del propio sistema de producción, esto no implica el final del capitalismo, y el del sistema político. Esto último conlleva la refundación de la democracia en un sentido republicano. Y, por último, una nueva ética, que sustituya a los valores imperantes de la competitividad, el egoísmo e individualismo consumista, la fama, la juventud eterna y el éxito fácil, que ha conllevado el desarrollo del capitalismo salvaje que ha caído en crisis. Pero antes de proponer una aproximación de modelos económicos y sociales alternativos, quiero aproximarme un poco a los factores sociales, filosóficos y económico-políticos que han desencadenado la crisis. Después analizaré las raíces históricas de la economía clásica, siguiendo a José M. Naredo. Y luego terminaré con una serie de propuestas.

Tras la crisis del 29 que acaba desencadenando la Segunda Guerra Mundial (las crisis económicas tienden a solucionarse por medio de lo que se llama la economía de guerra. Ésta ha sido la situación de los EEUU en los últimos años), sale la nueva economía basada en las propuestas de Keynes. Éste sugiere una regulación del estado en los procesos económicos, sin caer en la socialización de los medios de producción, ni en una regulación absoluta del mercado laboral, pero quiere tener las manos de los empresarios atadas por medio de la regulación del mercado. El mercado no es libre. Lo que se pretende es el pleno empleo, con un crecimiento lento y progresivo, pero que garantice el estado de bienestar y un déficit público moderado. Pero, tras treinta años de crecimiento y de consolidación del estado de bienestar, se produce la crisis del petróleo que, a su vez, trae consigo, el cambio del patrón oro. Esto significa que la moneda de referencia mundial, el dólar, que era el acuerdo al que se había llegado en Bretton Woods, deja de estar respaldada por el oro de la reserva federal. El cambio es al petróleo. Ello conlleva también que la moneda más fuerte entra a formar parte del intercambio y la dinámica monetaria internacional. La respuesta a la crisis es el pensa-

miento neoliberal. Se dice que el problema es el estado. Antes, el estado era la solución; ahora se considera que es el problema. De ahí resurge el neoclasicismo y el neoliberalismo que tiene sus bases filosóficas en Hayek y su base económica en Friedman y en el consenso de Washington. Hayek considera que el máximo valor es la libertad. Y la máxima expresión de libertad es la de la propiedad privada. Son herederos esta escuela del pensamiento de la teoría de la propiedad de Locke que comentaremos después. El estado no debe inmiscuirse en la libertad individual, por tanto, el estado debe desregular, de tal forma que el estado se reduzca a la mínima expresión. Lo único que se demanda del estado es la política de seguridad. Estas tesis también se alimentarían de la teoría del estado (anarquismo liberal) de Nozick. En definitiva, el estado debe ser reducido a su mínima expresión, como se solía decir, *que quepa en una bañera*. Por su lado, los economistas lo que plantean es que la salida de la crisis debe venir dada por la liberalización absoluta del mercado en sus múltiples dimensiones. Se recupera la teoría clásica de la mano invisible que considera que el mercado tiene la posibilidad de la autorregulación. Así surge un credo y un catecismo neoliberal (véase Stiglitz) que se ha aplicado a los países en desarrollo por parte del FMI y del BM y que ha llevado a múltiples países a la quiebra. Esta situación comienza en los setenta y alcanza su máximo apogeo con la caída del muro de Berlín. Esto significó la muerte de la alternativa del socialismo real —en definitiva, no era más que el capitalismo de estado— al capitalismo tras lo cual se instaura el famoso pensamiento único y la teoría del fin de la historia y de las ideologías. Sólo existe una forma política y económica de organizarnos que es la sociedad democrática neoliberal. Y una única forma de pensar, el neoliberalismo. No hay sistema político alternativo, ni ideología que pueda reemplazar al sistema político hegemónico. Pero el sistema político hegemónico, instaurado como pensamiento único, es una justificación y apalancamiento del poder económico; es decir, la catapulta del poder económico, aquello que mantiene las manos libres de los grandes empresarios y ricos. Una de las ideas rectoras de esta economía neoliberal es la del crecimiento ilimitado. Además de ser una idea es una necesidad. El sistema necesita del crecimiento para aumentar su propia voracidad, el ansia de acumular riqueza. Porque hay que tener en cuenta que lo que realmente crece no es la economía de un país, esto ocurre de rebote. El crecimiento es el de las grandes empresas y es el que aumenta el PIB de un país. Otra medida universal donde las haya, que elimina la política y la ética; en definitiva, el bienestar y la felicidad. Pero, como sabemos, el crecimiento económico, según mantienen los liberales, es una cuestión matemática y numérica, neutral, exenta de las valoraciones políticas y éticas. En definitiva, la economía neoclásica se ha convertido en la nueva teología y sus defensores en los nuevos redentores. Pero para alimentar el crecimiento ilimitado es necesario del consumo innecesario



rio y superfluo. El sistema económico, parapetado en el político, crea las necesidades de consumo transformando los valores sociales. Aparece el individuo consumidor compulsivo que se olvida absolutamente de la existencia de los otros y, sobre todo, de la existencia de la injusticia y el mal. Vive en una burbuja de pseudofelicidad, porque se basa en los deseos insatisfechos. El consumo le hace caer en la dinámica del deseo que es una espiral que no tiene fin. Pero sin consumidores no hay crecimiento. Estos son la base. Así, la economía neoliberal se asienta sobre el pensamiento único que nos viene a decir que la única forma de organizarnos es la que tenemos y que la única vida posible es la que tenemos. De esta manera, el ciudadano está teledirigido y se convierte en un siervo-señor, que diría Quesada, *La era del siervo señor*. Esto significa que la ciudadanía deja de ser tal y se convierte en esclava. El desarrollo del neoliberalismo llega a su paroxismo con la economía financiera. Y ésta es realmente la idea de la globalización. La única globalización ha sido la del mercado financiero y la de las multinacionales. Pero el crecimiento financiero es un crecimiento que no tiene una base real en la economía productiva. Es una especulación sobre los valores del mercado. De ahí que la economía financiera no sea una economía real, sino virtual. Pero que sí tiene consecuencias en la economía real cuando se produce una crisis financiera como ha ocurrido a partir del 2007. Y ello tiene lugar con las hipotecas subprime que animan al con-

sumo (en este caso, la adquisición de viviendas) a las rentas que no pueden pagar esas hipotecas y después, para repartir los riesgos, se titularizan esas hipotecas y se pueden comprar. Claro, esto es introducir un veneno en los bancos porque estos no tienen pasivos para responder a la demanda. A partir del 2007, se empieza a sospechar esto y en 2008 entramos en plena crisis. El resto es bien conocido. Aunque sí quiero hacer una matización. En los momentos de crisis –y, en realidad, hemos estado al borde del colapso económico mundial si no se interviene públicamente a tiempo, y esto por la avaricia de unos cuantos ricos que poseen entre unos pocos los bienes de casi todo el planeta– los neoliberales ya no lo son tanto. Es aquello tan famoso de «privatización de las ganancias y socialización de las pérdidas». La solución al problema creado por la libertad absoluta del mercado viene dada por el estado que socializa las pérdidas. Ahora bien, las ganancias se reparten entre unos pocos. El neoliberalismo no contempla ningún estado de bienestar. Considera, gran error del que tenemos evidencias históricas, que el mercado produce justicia y equilibrio social por sí solo. Como sabemos, y no es ningún mantra, es todo lo contrario.

Pasamos ahora a las raíces histórico-filosóficas de la economía clásica. En un principio, la economía no estaba desvinculada ni de la moral ni de la política, ni de la naturaleza. Es a partir del siglo XVII y XVIII cuando esto se produce y se consolida en el XIX con los desa-

rollos teóricos de la economía. En principio, la economía estaba dentro de los fisiócratas y estos consideraban que las relaciones económicas formaban un todo con la naturaleza. Qué es lo que sucede. Pues que aparecerá el sistema productivo que lo que hace es desvincular a la actividad económica de la naturaleza. Y ahí es donde aparecen por primera vez las ideas de crecimiento ilimitado y de progreso, alimentadas por la idea ingenua y secularizada de progreso de la Ilustración. Se empieza a considerar que el sistema productivo es autónomo y tiene sus propias reglas, con lo cual se desvincula del sistema político. Y esto tiene lugar con la revolución francesa y americana, sobre todo, la primera. De lo que se trata es de desbancar al antiguo régimen, es decir, sus privilegios, que son, económicos y a raíz de ahí político-sociales. Por eso se dice que la revolución francesa fue una revolución burguesa y por eso no se pudo llegar a un triunfo definitivo. De lo que se trataba era de un cambio en los privilegios que ahora pasarían a la burguesía. Es decir, que el sistema burgués, su ideología, que veremos en parte, lo que hace es justificar su posición de privilegio. Y esto conlleva la separación del sistema de producción, del sistema político, en el sentido de que éste último no interviene pero sí garantiza el estatus quo del primero. De la burguesía emerge la ideología que justifica su situación de poder y de privilegio. Pero lo que podemos sacar en conclusión de aquí es que al separarse ambos sistemas se desnaturaliza la economía descontextualizándola de su origen dentro de las relaciones naturales —algo que habrá que recuperar en la nueva economía— y se separa del sistema del poder político proclamando su independencia. Ello implica de pasada la ausencia de la ética en la economía. Y, precisamente, junto con la desnaturalización, éste es uno de los grandes problemas de la economía, se ha pretendido formar una ciencia que elimina al hombre, que es el sujeto (las acciones económicas, decisiones, expectativas, predicciones) que la hace. Hay que recuperar la economía como ciencia humana y social, que tiene como centro al hombre, y no como ciencia natural. Esto ha ocurrido porque la economía ha intentado imitar, en su intención de garantizar su cientificidad, la metodología de las ciencias naturales. Pero esto es un error que nos ha llevado a la deshumanización de la economía, teniendo en cuenta que lo humano es su raíz, y a la separación de la acción política. Es más, el sistema político se ve supeditado al económico y, de rebote, el ciudadano-esclavo se ve dirigido por los intereses particulares de ambos.

Otro punto importante a tratar sobre las raíces del sistema económico actual es el del origen del concepto de propiedad. Éste lo encontramos en Locke que es el padre del liberalismo económico y político. La propiedad es para este autor un derecho natural. Todos los bienes pertenecen a todos, pero si yo me apropio dentro de la libertad natural de un bien, ya pertenece a mi propiedad. Ahora bien, hasta aquí podríamos estar de acuerdo. Pero el problema es cuando Locke afirma que la hierba

que come su caballo y las frutas que recolecta su sirviente son de su propiedad. Ahora sí que nos encontramos con una paradoja y con un intento de justificar la propiedad privada, no basada en la naturaleza, sino en los privilegios sociales admitidos. Y esto es la base filosófica de la propiedad y el fundamento de la justificación de la misma y su progresiva acumulación en detrimento de los otros. Es una aporía, porque el mismo Locke defiende la igualdad. Ahora bien, si lo que recolecta mi sirviente cogiéndolo libremente de la naturaleza me pertenece, es que entonces mi sirviente no es libre. En realidad, lo que está justificando Locke es la riqueza adquirida por privilegios, no la propiedad privada como algo natural. Y, de paso, se justifica la propiedad sobre los hombres y se fundamenta el sistema de producción capitalista. El obrero intercambia su mercancía, el trabajo realizado, por un salario para poder comer. No es propietario de lo que produce. Esto lo vieron claro Marx y los anarquistas. Si queremos igualdad hay que abolir la propiedad privada. Por eso, Marx ataca al concepto de propiedad de Locke y prefiere a Rousseau. Pero el problema del marxismo es que no escapa al paradigma, a pesar de la crítica a la propiedad, de la economía como sistema de producción separado de la naturaleza. Habrá que esperar al final del siglo XX para que algunos teóricos del marxismo, como Manuel Sacristán, introduzcan el problema ecológico dentro de los parámetros del marxismo. Pero esto requiere un cambio de fondo en toda la concepción económica del marxismo que en su fundamento interno es la misma que la del capitalismo. Por eso, la apuesta sería por el ecosocialismo, o una economía eointegradora que dice Naredo o de la autocontención, en su versión más ética, que dice Riechmann.

Otra idea que está a la base de la economía clásica es la relación de explotación del fuerte por el débil. Es el modelo parásito huésped. Una herencia de una lectura interesada del darwinismo. La economía capitalista neoliberal se ha entendido como competencia. Lo que garantiza el crecimiento, que es la idea rectora, como venimos diciendo, es la competencia. Ahora bien, esto ha llevado al shock a la economía capitalista porque no ha tenido en cuenta los principios físicos y biológicos de limitación. Si el parásito acaba con el huésped, se acabó tanto uno como otro. Hay que introducir el concepto de cooperación, de simbiosis, en el sentido en el que explica la evolución Margulis, en las relaciones económicas. Y aquí también es necesario introducir una de las ideas más importantes. El límite del crecimiento es el límite marcado por la entropía. Al desnaturalizar a la economía, hemos olvidado un principio que lo rige todo y es el de entropía. Hemos considerado que los sistemas económicos funcionan independientemente de la naturaleza y hemos matematizado su dinámica sin el límite que al crecimiento pone la propia naturaleza, por ser limitada y por estar regida ella misma y la economía por el principio de entropía. Y ésta es la gran novedad, que rompe con el paradigma clásico y que aún no se enseña en las



elroto@inicia.es

facultades, salvo tímidamente con el asunto de las externalidades, que introduce Rogen –Reugescu en su obra *Entropía y economía*. Un cambio paradigmático en la economía requiere la introducción del principio entrópico lo cual supone la vuelta a la naturalización de la economía y la aceptación de que el crecimiento ilimitado es una utopía. Una utopía que se nos está convirtiendo delante de nuestras narices, en una utopía negativa que puede terminar con todas las conquistas ético-políticas de la humanidad.

Con el concepto de simbiosis y cooperación y con el de la entropía hemos puesto las bases de lo que debería ser una nueva economía que no esté separada de la naturaleza. Se requeriría también una acción directa, siguiendo a Naredo, para dar el paso a una economía sostenible o del decrecimiento en el que el lema sería «mejor con menos», sobre la propiedad, el trabajo y el dinero. Habría que replantearse el sentido de la propiedad refutando a Locke y haciendo posible un reparto más equitativo de las grandes riquezas, cosas como la tasa tobin y demás... Lo mismo podemos decir del trabajo. Es necesario, urgentemente, en una sociedad de la auto-

contención, reducir el trabajo. No se trata de producir mucho, éste es un camino inviable. Se trata de que todos puedan trabajar mínimamente para vivir de forma feliz y satisfecha. Y en cuanto al dinero, es necesario un sistema financiero internacional regulado por los estados. Pero, como se puede percibir, para la reforma en estos tres aspectos es necesario voluntad política y para que haya de esto es necesario un cambio político.

La democracia, como la entendemos y la vivimos hoy en día, es insuficiente. Es una plutocracia de partidos en la que los ciudadanos son teledirigidos. Es necesario una reforma radical de este sistema político que está justificando el sistema económico de explotación y que además es inviable. Es necesario recuperar el concepto de ciudadanía y para eso es necesario arbitrar los mecanismos institucionales que hagan posible una mayor participación de los ciudadanos. Lo cual requiere, de entrada, una modificación de los partidos y de la ley electoral. La reforma de los partidos debe ir encaminada a la democratización de los mismos y la de la ley electoral debe garantizar el pluralismo. Estas dos reformas harían posible una mayor participación de los ciudadanos en la cosa pública. Lo cual conllevaría una mayor virtud civil. Y esta reforma de la democracia va aparejada también con una reforma de la ética. Y ésta tiene dos dimensiones. En primer lugar, su vena política. Fomentar la virtud pública, el compromiso del ciudadano con los problemas de la polis y, en segundo lugar, fomentar la ética del placer, del hedonismo, en el sentido de los epicúreos. El placer se puede obtener y se puede obtener con poco. Los placeres naturales, los de la alimentación y el vestido, son fácilmente accesibles. Ante lo superfluo hay que ser austeros. Es necesario fomentar la amistad para ser feliz. Los mayores placeres son los derivados de la contemplación. Los que proceden de la ciencia y el arte. No hay que afanarse en tener, sino en ser. Y estos placeres que hemos expuesto escuetamente son los de la autocontención, que es la idea que baraja Riechmann.

Son varios los aspectos que he señalado y que pretendo desarrollar en escritos y reflexiones posteriores. Podemos tomar todo esto como una guía de trabajo para el futuro que nos permita entender por qué hemos llegado a donde hemos llegado y cómo podemos salir del agujero. •

De la crisis financiera a la crisis ecológica

Por Miguel Manzanera Salavert
Profesor y Doctor en Filosofía

En el Informe Planeta Vivo 2008, el director de la ONG ecologista Adena-WWF, James P. Leape, afirmaba que la actual recesión de la economía es apenas un pequeño contratiempo, si lo comparamos con la inminente crisis ecológica que se avecina para dentro de unos años. Según las investigaciones de los científicos ecologistas, cada vez es más estrecho el margen de maniobra para salvar el planeta de una destrucción medioambiental catastrófica, que afectará duramente el futuro de la humanidad. Leape concluía que la solución a dicho problema pasa por superar los límites de la propiedad privada y de las actuales fronteras políticas.

Cito este Informe, porque Adena-WWF se caracteriza no por tener una postura radical ni extremista, sino bastante moderada. Refleja la opinión de un movimiento social que está dando señales de alarma ante una situación que se vuelve cada día más peligrosa. Para traducirlo en términos de nuestra tradición política marxista, eso significa que las posibilidades del reformismo se hacen cada vez más estrechas en la actual coyuntura mundial, porque se hace cada día más necesario y urgente adoptar medidas radicales que nos permitan salvar el planeta.



Como se muestra a las claras en la política del presidente del gobierno español Zapatero y el presidente de los EE.UU. Obama, los programas reformistas son meras

promesas cada vez más difícil de cumplir. Esta situación nos interpela directamente a los comunistas acerca de la política que debemos establecer ante la crisis. Un problema que quiero tratar en dos partes: una primera, que describe la coyuntura presente, para arrojar luz sobre la táctica que debemos adoptar ante la depresión actual, que continuará en España al menos un año más; y una segunda, que afronta la crisis ecológica de carácter mundial, y cuya solución tiene carácter estratégico, su comprensión debe servirnos como fundamento de la estrategia que debemos diseñar a medio y largo plazo.

1 La coyuntura económica y política

Como ha sido explicado ya, las causas de la actual recesión enraízan en el carácter especulativo de la economía capitalista de los últimos 30 años, desde que el capital financiero internacional fue capaz de hacer estallar el corsé del Estado de Bienestar gracias a instalarse en el poder político la corriente neoliberal de extrema derecha, mediante los gobiernos de Reagan y Thatcher en la década de los 80. Esto ha conducido a una crisis de sobreproducción típica, especialmente, en el sector de la construcción, tanto en los EE.UU. como en España –donde se ha hablado de un millón de casas vacías, sin que bajasen los precios de la vivienda–; lo que se ha traducido en una desestabilización financiera, que comenzó con sonadas quiebras de importantes instituciones, las cuales motivaron una intervención del Estado para salvar la banca.

En España, el gobierno del PSOE, dirigido por Zapatero, ha impulsado el ‘plan E’ para contrarrestar la recesión, lo que básicamente ha consistido en el endeudamiento público, creando un importante déficit en las cuentas del Estado. Desde el punto de vista de la izquierda, eso podría parecer positivo; pero, en realidad, ese endeudamiento no tiene nada de progresista, porque ha consistido básicamente en una campaña de gastos dirigida a incrementar el consumo y a la financiación del déficit de las entidades privadas. El plan E ha presupuestado 50 millones de euros para la banca privada, aunque otras fuentes hablan de un regalo a la banca de hasta 100 y 150 millones de euros. Por otra parte, se ha buscado estimular el consumo en ciertos sectores, por ejemplo, financiando la compra de coches, de modo que las ventas de automóviles han subido este año a pesar de la crisis. Y a pesar también de los tratados internacionales



que exigen poner límites a la emisión de gases de efecto invernadero por la combustión del petróleo y que deberían aconsejar disminuir el tráfico rodado de carácter privado.

El único aspecto del plan E que parecía interesante, el préstamo de fondos a los Ayuntamientos para estimular las obras públicas, ha sido malgastado en numerosas actividades innecesarias e inútiles, por falta de capacidad intelectual y moral para planificar una inversión productiva, lo que es otra muestra más del bajo nivel de nuestro sistema político, corrompido hasta la médula por la ausencia de una auténtica democracia y la falta de control de los poderes del Estado por parte de la ciudadanía.

Por otra parte, la intención es sufragar el déficit con impuestos indirectos, para gravar el consumo mediante un incremento del IVA, de modo que los gastos caigan de nuevo sobre las espaldas de los trabajadores. La regresión en términos fiscales favorecerá de nuevo a los ricos, y hasta pudiera ser que los impuestos directos a las rentas más altas se vieran disminuidas. En resumen, las medidas económicas para salir de la crisis neoliberal, seguirán siendo neoliberales.

Lo más sorprendente de la situación es la escasa respuesta de la clase obrera ante tal situación. La debilidad organizativa de los trabajadores en nuestro país es evidente desde hace tiempo, pero quizás no se hubiera mostrado antes tan clara como en este año de crisis. Aparte de las Asambleas de Parados, especialmente activas en Cataluña y País Vasco, y las acciones del SAT en Andalucía, fuertemente reprimidas por la policía, de algunas oposiciones locales a los ERE's, y poca cosa más, los trabajadores parecen dormidos, esperando que les llegue el maná de los cielos, como ha estado sucediendo hasta ahora. En Extremadura, por ejemplo, se han constituido Asambleas de Parados que, sin embargo, no han conducido todavía a movilizaciones importantes.

Una parte importante de la desmoralización de los trabajadores es debido a la falta de una conciencia de clase acerca de los problemas que crea el capitalismo, como son la explotación del trabajo y la esquilmación de la naturaleza. Hoy en día, los trabajadores dan por bueno el sistema mercantil, como modo de producción de la riqueza y abundancia de la que se disfruta en los países llamados desarrollados, puesto que muchos miembros de la clase obrera han asumido los valores económicos del consumo y el despilfarro propios del neoliberalismo. Y eso, hasta el punto de que la corrupción no hace mella en los mecanismos de dominación, ni erosiona la credibilidad de la monarquía juancarlista, ni apenas levanta protestas entre la ciudadanía. La corrupción aparece como un fenómeno normal y cotidiano. Lo que nos lleva a la pregunta de cuántos ciudadanos participan de ella de una manera u otra, a través de la economía sumergida, con la falsificación de las peonadas, los contratos de trabajo en negro para eludir la Seguridad Social, etc.

La situación es tan grave, que en varios países europeos está gobernando una derecha con claros ribetes

fascistas, como son Sarkozy en Francia, Berlusconi en Italia, varios países del Este europeo, etc. ¿Significa esto que la recesión actual puede traer un nuevo giro a la derecha de la política europea, como por otra parte ha sucedido ya en Galicia, por ejemplo? No quiero hacer el agorero, pero en el futuro podría haber giros inesperados de la política mundial en medio de una coyuntura de crisis agravada por el desastre ambiental.

Para explicar este fenómeno de la conformidad de los trabajadores con el sistema capitalista, debemos recurrir a la teoría del imperialismo de Lenin, cuando este afirmaba que la clase obrera de los países imperialistas está de acuerdo con el sistema político y económico del capitalismo, porque se trata de una 'aristocracia obrera' que participa de los beneficios del sistema, aprovechándose de una parte de las riquezas extraídas por los empresarios en los países sometidos. Que España se ha convertido en un país imperialista además de neoliberal, se comprende cuando se conocen ciertos datos que no se suelen difundir demasiado: la tercera parte de los títulos negociados en la Bolsa de Madrid son las inversiones españolas en América Latina y esas inversiones producen más del 40% de los beneficios de las empresas españolas. REPSOL, Telefónica, ENDESA, Agbar, Iberia, BSCH, BBVA, etc., han invertido grandes capitales en América obteniendo a cambio pingües beneficios. El capital español ha conseguido ocupar un puesto en el panorama internacional, y no sólo por la foto de Aznar en las Azores con Bush y Blair. Lo que nos lleva a las cuestiones internacionales y estratégicas que ocupan la segunda parte de esta exposición.

2 La crisis ecológica internacional

Hace ya casi 30 años que el Informe del Club de Roma de 1971 advertía de los peligros del desarrollismo capitalista a medio y largo plazo. Hoy en día, esas previsiones son posibilidades reales en un futuro cada vez más próximo, sin que haya sido posible modificar las tendencias fundamentales del sistema político y económico dominante. Tres son los grandes problemas ecológicos: a) el agotamiento de las materias primas por el consumo excesivo; b) la destrucción de la biosfera por la extinción de especies vivas; c) la contaminación medioambiental. Los tres juntos e inextricablemente unidos pueden llevar al desastre de la civilización industrial.

Hace ya tiempo que se acuñó la expresión 'desarrollo sostenible', como aquella economía que garantiza el bienestar de las generaciones presentes sin comprometer el bienestar de las generaciones futuras. Pues bien, el Informe Planeta Vivo 2008 señala que la economía mundial se encuentra un 30% por encima de la sostenibilidad; en el Informe anterior de 2006, se señalaba que nos encontrábamos un 25% por encima de la sostenibilidad. Lo que significa que vamos de mal en peor, nos encaminamos hacia el desastre.

Eso sucede mientras nuestros gobernantes se comprometen públicamente a atajar el problema, se alcanzan

acuerdos internacionales para resolver la contaminación y se pretende concienciar a la ciudadanía responsable para actuar de manera consecuente. Es evidente que son palabras vacías, cuando comprobamos que las medidas para salir de la crisis estimulan a los consumidores para comprar coches, o más ampliamente cuando nos enteramos que la economía española ha incumplido sistemáticamente los compromisos internacionales del gobierno español en materia de reducción de los gases de efecto invernadero, derivados del Tratado de Kyoto. Quizás se espera que la iniciativa privada, convertida en varita mágica, obre el milagro de resolver los problemas ambientales, cuando es esa misma iniciativa privada la principal causante de los mismos. Es loable creer en la buena voluntad de las gentes, pero confiar en que los empresarios van a sacrificar sus intereses privados por el bien público es una insensatez, que está en contra de las premisas aceptadas por la propia economía liberal.

El problema ambiental no se puede entender si no se analizan sus diferentes componentes. Uno de los aciertos del Informe de Adena-WWF es haber analizado el índice general de la insostenibilidad global en sus componentes particulares. Y ahí se descubre que los mayores contaminantes y destructores son los países ricos y desarrollados, mientras que los pobres viven en una situación perfectamente sostenible. Lógico, puesto que el consumo derrochador es el principal responsable de la crisis ecológica. El problema ecológico es también un problema de clases sociales, donde los ricos explotan y se aprovechan de los pobres, arrancando las riquezas de sus territorios y dejando a cambio una situación de extrema contaminación. Por poner de nuevo el ejemplo de España, se ha denunciado en varias ocasiones los destrozos que las empresas de capital español están produciendo en los ecosistemas sudamericanos. Es evidente que esos destrozos no son imputables a los habitantes de aquellas tierras, que no tienen nada que ver con la destrucción de su territorio, sino con los consumidores que se benefician de la actividad de las empresas españolas en el extranjero. El bajo consumo es sostenible, porque demanda poco al medio ambiente; pero en los países imperialistas, tanto trabajadores como empresarios estamos viviendo del crédito ecológico generado en otras partes del mundo que son sostenibles, porque sus habitantes llevan una vida austera alejada de los fastos del capitalismo. Y es aquí donde llegamos al problema de la aristocracia obrera que planteaba Lenin, de la

participación de los trabajadores en los beneficios del imperialismo y, por lo tanto, la conciencia alienada de la clase obrera en esos países. Esa conciencia alienada se manifiesta hoy en día, sobre todo, como incapacidad para resolver el problema ecológico y ambiental.

Si observamos la distribución de los países pobres y los ricos, podemos ver que, con excepciones, los ricos están en el Norte y los pobres, en el Sur. Eso nos puede llevar a la conclusión de que el eje de la tensión internacional ha girado 90 grados desde la época de la Guerra Fría entre el Este y el Oeste. Podemos concluir que la 'guerra de civilizaciones' planificada por el Pentágono en los años 80 —después de que la OTAN ganara la guerra fría al bloque del Este, llamado 'socialismo real'—, se ha convertido en una tensión Norte-Sur, escapando a la planificación del imperialismo americano. Eso se manifiesta de forma paradigmática en América, partida en dos entre el norte imperialista y el sur gobernado por la izquierda, y donde algunos países se han propuesto evolucionar hacia el socialismo. Hace 50 años, toda América estaba en el bloque occidental con la excepción de Cuba; hoy la mayoría de los países del sur está confrontada al comando imperialista mundial.

Y no es una diferencia sólo política. Hoy en día se tiende a pensar que no hay diferencias entre los países, porque todos han adoptado el modo de producción capitalista de los Estados hegemónicos imperialistas. Esto es verdad sólo a medias. No sólo porque el Estado es una institución que juega un papel importante en muchos países del Sur; en China todavía gobierna la nación un PCC, el cual ha adoptado importantes medidas de economía mercantil, pero en ningún momento ha caído en las trampas del neoliberalismo y la financiarización de la economía. En ese país, la clase obrera todavía es fuerte y está bien organizada, a pesar de las enormes presiones contrarias que tiene que soportar en aras del desarrollo económico de la nación. Pero lo más decisivo no es eso, sino que los países del sur todavía son

sostenibles, mientras que los países del norte desarrollado e imperialista no lo son. La diferencia entre el Norte y Sur es económica, porque el Norte no es sostenible, y el Sur todavía lo es.

Eso quiere decir, también, que las tensiones políticas y militares en las próximas décadas serán por los recursos escasos del planeta. La guerra de Irak y Afganistán, el soporte del Estado de Israel y, en general, el control



de Oriente Medio por la OTAN es un modelo de la dominación imperialista para la nueva época, cuyo objetivo principal es adueñarse de los recursos petrolíferos de la región. La guerra en América Latina —que Chávez ha anunciado y que ha llevado a una carrera de armamentos en la región—, seguirá un dispositivo parecido al de Oriente Medio. El objetivo es apoderarse de los recursos de la gigantesca cuenca amazónica que las grandes empresas imperialistas ambicionan.

Sin embargo, esa estrategia imperialista tiene sus dificultades. Existe una alianza internacional de países del sur, en la que entran Brasil, China, Sudáfrica, India, etc., que han demostrado tener una importante capacidad para oponerse a los planes imperialistas. Por ejemplo, la oposición de estos países a la invasión de Irán, inhibió el deseo de atacar ese país por parte de la OTAN. O más recientemente, el golpe de este último verano en Honduras no ha concluido en un baño de sangre por la presión internacional en contra de los militares. Los dos golpes de Estado anteriores en Venezuela y en Bolivia acabaron en un rotundo fracaso y esperamos que ahora suceda lo mismo en Honduras.

Esto no significa que el imperio de la OTAN esté vencido, sino que de momento han encontrado algunas dificultades. Podemos estar seguros de que en los próximos años reorientarán sus tácticas políticas y militares para la dominación del planeta. La dominación económica mundial por el capitalismo, la escasez de recursos y oportunidades, el agotamiento de los ecosistemas y las dificultades con que se enfrenta un cambio de orientación en los países más desarrollados, nos presentan un panorama harto complicado para las próximas décadas. Es posible que estemos entrando en una nueva guerra fría que ahora se fundamenta en la citada tensión Norte/Sur.

Eso es también evidente por el agotamiento de las políticas reformistas y el estrechamiento del margen de maniobra para los partidos socialdemócratas, que se hace cada día más evidente. El capitalismo no admite reformas; simplemente es necesario acabar con él. Pues el modo de producción capitalista se funda en la eficacia, esto es, en el constante aumento de sus resultados —el objetivo de cada ciclo económico es incrementar el PIB nacional, y, en caso contrario la economía capitalista entra en recesión—; eso es así, porque el incremento sin pausa ni término de la producción es la propia esencia del sistema, que se basa en la reproducción ampliada del capital. Pero desde el punto de vista ecológico, no necesitamos esa eficacia para resolver los problemas de medio ambiente, sino la eficiencia, es decir, obtener los mismos resultados de bienestar y derechos humanos que proporciona el capitalismo, pero disminuyendo los costes ecológicos que este sistema

produce. El sistema socialista se funda en la eficiencia, porque el mercado está subordinado a la utilidad social, el dinero, al valor de uso de las cosas, pues de lo que se trata es de conseguir una economía que proporcione bienes útiles a la población, y no una economía que se desarrolle a través de la expansión del valor de cambio, como es el capitalismo.

Cuando llegue la crisis ecológica, o incluso antes, la propia China que ha adoptado los valores económicos de la eficacia capitalista, tendrá que volver a una política fundada en la planificación de la economía que es la



única forma que conocemos de alcanzar la sostenibilidad económica. Confío en que el partido comunista chino se encuentre preparado para dar ese paso cuando llegue el momento oportuno.

En cuanto a los países imperialistas, las posibilidades de un cambio en la dirección de la política económica son muy remotas. Dado que el capitalismo puede manejar importantes hilos económicos por la explotación de los países dominados, tiene un margen suficiente para contentar a la población de los países avanzados. Sólo a través de la confrontación entre el Norte y el Sur, vendrán los cambios en estos países, cuando la periferia dependiente sea capaz de reclamar su soberanía, sus ciudadanos rechacen la explotación de sus recursos por las empresas capitalistas, y los Estados del Sur puedan autocentrar la política económica en el bienestar de sus pueblos. Entonces se recortarán los beneficios del capitalismo imperialista, que verá así reducido su margen de maniobra; los beneficios capitalistas ya no alcanzarán para engañar a los trabajadores y se caerán las escamas en los ojos que ciegan a las poblaciones del norte; entonces la clase obrera podrá reconstruir sus organizaciones y podrá aspirar a dirigir los destinos de una humanidad renovada.

Mientras tanto, soplan vientos de guerra. •

Los moriscos de Hornachos: La larga lucha de un pueblo por su libertad¹

Por Esteban Mira Caballos
Profesor y Doctor en Historia

1.- INTRODUCCIÓN

Siempre se ha sostenido que la expulsión de los moriscos no sólo se debió a una cuestión de xenofobia sino también a un problema de seguridad nacional. En 1569 declaró un morisco ante la Inquisición de Granada que ellos pensaban *que esta tierra se había de tornar a perder, y que la habían de ganar los moros de Berbería*. Un año después, algunos cristianos viejos de Hornachos escribieron una misiva a Felipe II en la que manifestaban su temor ante una posible rebelión de los hornachegos en colaboración con otros moriscos de Extremadura y Andalucía con los que mantenían contactos. Realmente, estos hechos no tenían nada de particular; López de Gómara insistió reiteradamente en su crónica sobre la *inteligencia* y comunicación que había entre los moriscos españoles y los corsarios berberiscos. Y para apoyar dicha tesis, citó el caso de un ataque enemigo al río de Amposta en el que un morisco hizo de guía.

Sin embargo, el problema morisco –percibido por la sociedad– era más ficticio que real. Se trataba de unos temores exagerados, provocados por las rebeliones del pasado y por los continuos ataques berberiscos a las costas mediterráneas. La literatura posterior se encargó de poner el énfasis en el problema morisco para justificar de alguna forma una decisión tan drástica como perjudicial para los intereses económicos del Reino. Por ello, se les culpó de instigar los ataques corsarios de turcos y berberiscos lo que acentuó y justificó el rechazo creciente de la población hacia esta minoría.

Hoy sabemos que los moriscos no tenían potencial militar, ni armas suficientes, ni tan siquiera apoyo externo. La ayuda de los berberiscos y turcos fue muy escasa, pues, los ataques corsarios a las costas mediterráneas no se debieron a un plan de reconquista, con la ayuda interna de los moriscos, sino a meros actos individuales de rapiña. Probablemente, nunca pasó por la cabeza de los corsarios magrebíes la posibilidad real de recuperar la Península Ibérica, ni muchísimo menos de devolver el poder a los moriscos.

El caso de Hornachos es muy singular porque, como veremos a continuación, la mayor parte de su vecindario era morisco. Su resistencia al cambio fue muy tenaz.

2.- LOS MORISCOS HORNACHEGOS ANTES DE LA EXPULSIÓN

En 1502 se publicó un decreto por el que se obligó a todos los moriscos a elegir entre destierro o bautismo. Como era de esperar, casi todos optaron por convertirse al cristianismo; comenzaba la era morisca, pues todos los mudéjares fueron oficialmente bautizados. Desde ese momento no sólo se dio por finalizada la convivencia pacífica entre cristianos viejos y conversos sino que se inició una fractura definitiva que acabaría trágicamente con la expulsión del más débil, es decir, de la minoría morisca. Como es bien sabido, la conversión fue sólo aparente, pues, la mayoría siguió practicando la religión mahometana. El humanista zafrense Pedro de Valencia explicó estas conversiones ficticias muy significativamente:

Como saben que Mahoma no quiso mártires ni esperó que ninguno hubiese de querer morir por su mentira, niegan luego y dicen ser o querer ser cristianos, sin por ello perder la fe con Mahoma ni la honra con los suyos, ni dejar de ser moros como antes.

En Hornachos, el decreto de 1502 debió provocar no solo una gran resistencia sino también diversos altercados. Nada menos que 35 hornachegos decidieron huir a Portugal, tras ser obligados a recibir el sacramento. Pedro Muñiz, vecino de Mérida, fue comisionado para que los persiguiera y apresara. Y así lo hizo, cobrando por sus servicios 25.540 maravedís. Al parecer, el inquisidor del arzobispado Hispalense, Álvaro de Yebra, puso, algunas objeciones a la venta, por lo que los cautivos permanecieron durante 31 días en las atarazanas de la Casa de la Contratación de Sevilla. Finalmente, la transacción se concretó en 684.352,5 maravedís que pasaron a las arcas de la Corona. La relación de estos moriscos, con sus nombres y apellidos, ha sido dada a conocer recientemente:

En 1526, tras un decreto prohibiendo todo culto que no fuese el cristiano, los hornachegos volvieron a rebelarse, resistiendo durante semanas en la fortaleza de la localidad. Tras ser sometidos, Carlos V encargó al arzobispo de Sevilla Alonso Manrique de Lara, que repoblara la villa con 32 familias de cristianos viejos. Eso significa que más de medio centenar de familias cristianas se es-

¹ Este artículo se basa en otro trabajo más extenso sobre los moriscos de Hornachos que mereció el premio José María Pérez de Herrasti y Narváez en su edición de 2009.



tablecieron en Hornachos a lo largo del siglo XVI. Y esa debía ser la base de la minoría cristiana –en torno al 10% de la población– frente a las más de 1.000 familias moriscas que residían en la localidad.

La situación de estos hornachegos a lo largo del siglo XVI se fue tornando cada vez más complicada. Muy significativo es la existencia en la villa de un lugar llamado el *Desbautizadero de los moros*, desde donde, para agradar a Alá, se despeñaban aquellos moriscos bautizados contra su voluntad. Por tanto, suicidios, huídas, y procesamientos por el Tribunal de la Inquisición; éste era el dramático cerco que se fue cerniendo a lo largo del quinientos sobre esta desdichada minoría.

Es cierto que, pese a su aparente conversión –prácticamente todos recibieron las aguas del bautismo–, siguieron observando sus costumbres y rezándole a su verdadero dios, Alá. Además, era ostensible que no comían carne de cerdo, que ayunaban durante el mes del



Vista actual de la villa de Hornachos.

Ramadán y que le practicaban la circuncisión a todos los varones. Y es que la concentración de más de tres millares de moriscos en una misma localidad en la que, además, controlaban los cargos públicos les daba una mayor libertad para practicar sus viejas costumbres mahometanas. Todo ello suponía la excusa perfecta para actuar contra ellos, constituyendo una fuente excepcional de ingresos para la Inquisición y los inquisidores. Cuando, finalmente, los expulsaron se acabó, como dice el refrán, con *la gallina de los huevos de oro*.

3.– EL EXILIO

Como es bien sabido, Felipe III decretó finalmente la expulsión de los moriscos el 9 de diciembre de 1609. Los varones adultos fueron en su mayoría expulsados muy a pesar de que había al menos una minoría que se consideraban conversos sinceros. En cambio, hubo un mayor número de excluidos entre otros grupos: a las mujeres, tanto si eran moriscas como cristianas desposadas con un morisco, se les consintió quedarse con sus hijos, contando con el consentimiento de su esposo y

con la aprobación de los cristianos viejos de cada localidad. También fueron excluidos los niños menores, pues se intentaba proteger a aquellas personas que todavía se consideraban *recuperables*. De hecho, en el decreto del 22 de septiembre de 1609, se estableció lo siguiente:

No serán expelidos los menores de cuatro años y sus padres, si quisieren. Los menores de seis años, hijos de cristiano viejo, se pueden quedar y su madre con ellos, aunque sea morisca. Si el padre fuera morisco y la madre cristiana vieja, él será expelido y los hijos quedarán con la madre.

Una vez que acabó la expulsión de los moriscos valencianos, en diciembre de 1609, se procedió a expulsar, ya en 1610, a los residentes en Extremadura, Andalucía y Murcia. El bando de expulsión de los moriscos hornachegos, fechado el 16 de enero de 1610, fue llevado personalmente a la villa por el alcalde de la Corte

Gregorio López Madera. Existen muchos aspectos controvertidos sobre los que intentaremos arrojar algo de luz: ¿qué población tenía la villa?, ¿cuántos de ellos eran moriscos?, ¿cuántos se exiliaron? La primera pregunta tiene una fácil respuesta, pues, aunque no disponemos de censos sobre la población de Hornachos en el siglo XVI, contamos con otras fuentes que hablan de una población en los años previos a la expulsión de entre 1.063 y 1150 vecinos. Por ello, existe casi unanimidad a la hora de fijar su población entre los 4.500 y los 5.000 habitantes.

En cuanto al número de moriscos, disponemos de abundantes datos; aunque Hornachos no se incluyó en el famoso censo de moriscos extremeños de 1594, disponemos de fuentes alternativas. En una carta de los inquisidores de Llerena dirigida al Consejo Real, fechada poco antes de la expulsión, afirmaban que casi todos sus habitantes eran moriscos y que tan sólo había unas ocho casas de cristianos viejos. Más testimonios encontramos en las fuentes secundarias; así, por ejemplo, el capitán Alonso de Contreras, en su autobiografía de finales del siglo XVI, dijo que toda la villa era morisca excepto el cura. Poco después, en 1608, Ortiz de Thovar afirmó que de los 1.000 vecinos que había en la localidad casi todos eran moriscos, salvo unos cuantos cristianos viejos. Ello explicaría de paso por qué controlaban totalmente el gobierno municipal, pues, tras la expulsión, quedaron vacantes nada menos que 19 regidurías y escribanías de cabildo así como dos procuradurías del número.

Disponemos de otras pruebas más circunstanciales que confirman esta presencia casi simbólica de cristianos viejos. De hecho, en casi tres siglos de emigración a las Indias, donde más de 20.000 extremeños cruzaron el charco tan sólo una veintena fueron naturales de Hornachos, la mayoría frailes del convento franciscano.

Excluyendo a estos últimos, prácticamente emigraron dos familias: la de Diego López de Miranda y la de su hermano Pedro Gómez de Miranda. Este bajo índice migratorio nos refuerza la idea del bajísimo número de cristianos viejos que residían en la localidad, pues los moriscos tenían prohibida la emigración al Nuevo Mundo. En definitiva, es obvio que existía una alta concentración de moriscos, que podían suponer entre el 90 y el 95% de la población. Dicho en otras palabras, de las 4.500 o 5.000 personas que habitaban la villa casi todas, excepto varias decenas de familias de cristianos viejos, eran moriscas.

Solventada la primera cuestión, debemos abordar la segunda: ¿cuántos de estos moriscos hornachegos marcharon al exilio? La mayoría de los especialistas han sostenido que fueron unos 3.000. Teniendo en cuenta que en Hornachos vivían, aproximadamente, en torno a 4.000 moriscos, y entre 300 y 500 cristianos, podríamos pensar que, aproximadamente, un 25 % de los moriscos permaneció en la villa. Sabíamos por algunas referencias que muchos moriscos entregaron a sus hijos y a sus mujeres antes de marchar. Las palabras del cronista Ortiz de Thovar resultan muy significativas:

Publicado el bando que ya tenían ellos sospechas, se quitaron muchos la vida a sí mismos, y otros vendían a sus propios hijos para aliviarse de la carga; otros dejaban a sus mujeres; y otros entregaban a sus hijos para ir de este modo más desembarazados.

Sin embargo, hay una fuente adicional que puede aportarnos luz sobre el número de moriscos que permaneció en la villa, es decir, los libros sacramentales de la parroquia de la Purísima Concepción de Hornachos. Nuestras conclusiones son muy elocuentes: entre 1590 y 1609 se bautizaron una media aproximada de 115,45 niños, mientras que entre 1611 y 1613 la media descendió a 53. Es decir, una caída en los bautizos del 54,1%. El dato nos parece sumamente revelador, pues si la mayoría de la población era morisca, como defiende prácticamente la totalidad de la historiografía, entonces habría que pensar que un porcentaje importante permaneció en la villa.

Comparemos los bautizos de Hornachos con los que se celebraban en una villa pequeña como Feria. En esta última localidad se estimaba que, por aquellos años, tenía entre 1600 y 1800 habitantes y bautizaba un promedio de entre 60 y 65 niños anuales. Dado que la media de bautizos, tras la expulsión, se mantuvo en unos 53, es factible deducir que la población de Hornachos se redujo a unas 1.400 o 1.500 personas. Teniendo en cuenta que tan sólo había entre 300 y 500 cristianos viejos, supondría la permanencia en la villa de entre 1.000 y 1.200 moriscos, es decir, entre un 25 y un 30% de la población morisca original.

Otros datos verifican esta misma idea; tras el exilio se inventariaron 1.000 casas abandonadas. Eso equivaldría más o menos a 1.000 vecinos o fuegos. Se ha estimado en general que la familia media morisca se situaba por debajo de cuatro, sin embargo, es seguro que el

número de emigrados debió ser inferior por varios motivos, básicamente, porque los niños menores de edad se quedaron en la localidad en manos de cristianos viejos o de moriscos de una conversión probada. Por ello, aunque la casa morisca quedase vacía, algunos miembros de esa unidad familiar pasaron a engrosar las familias de los cristianos viejos. Incluso, contaban los cronistas que algunos entregaron hasta sus mujeres para evitarles la dura experiencia del exilio. Por tanto, a nuestro juicio es obvio que, pese a las 1.000 casas abandonadas, los exiliados debieron estar en torno a 3.000.

Pero crucemos estos datos con los de los matrimonios; la media de matrimonios antes de la expulsión era de 35,5 mientras que después se situaba en 17,75. Ello equivaldría a un descenso aproximado de un 50,7%. En definitiva, los bautizos descendieron un 54,1% y los matrimonios un 50,7%. Ello volvería a ratificar la idea de que un buen número de moriscos, a mi juicio entre 1.000 y 1.200, permanecieron en Hornachos. La hipótesis no deja de ser novedosa, pues, siempre se pensó que los llamados *moriscos de paz*, aquellos conversos sinceros que se quedaron, fueron muy excepcionales. Se confirmaría la intuición que ya manifestó Bernard Vincent hace más de dos décadas cuando afirmó que posiblemente, después de 1610, *permaneció en la Península una población morisca más numerosa de lo que generalmente se admite.*

Pero volviendo al hilo de nuestra narración, la situación de los deportados debió ser trágica. Tenemos relatos que nos pintan escenas verdaderamente dramáticas sobre las condiciones del viaje. Al parecer, sufrieron en los caminos el acoso de bandidos que les robaron lo que pudieron. En 1611 se encontraban en Sevilla, un acontecimiento que fue destacado por el cronista hispalense Diego Ortiz de Zúñiga quien, por un lado, alabó el celo religioso de Felipe III al expulsarlos y, por el otro, denunció la penosa situación de los deportados hornachegos. De hecho, escribió que algunas personas piadosas lamentaron la situación, *viendo embarcar criaturas que movían su lástima y compasión.* El pasaje se lo pagaron ellos mismos con el dinero líquido que habían obtenido malvendiendo algunas de sus propiedades antes de la partida. Concretamente, gastaron unos 22.000 ducados en financiar su pasaje con destino a las costas del actual Marruecos. Unos ayudaron en el pago a los otros, confirmando nuevamente la gran solidaridad existente entre los moriscos en general y entre los hornachegos en particular. La mayoría desembarcó en el puerto de Tetuán desde donde se dirigieron a Salé, antigua villa, integrada actualmente en el perímetro metropolitano de la ciudad de Rabat.

4.- LA VILLA DESPUÉS DE LA MARCHA DE LOS MORISCOS

Se ha creado un falso mito sobre las riquezas dejadas por los moriscos tras su exilio. Pero esta creencia no es nueva, pues, los propios contemporáneos se equi-

vocaron al estimar las rentas y las propiedades de los moriscos muy por encima de su valor real. Los moriscos distaban muchos de ser *pobres de solemnidad* –utilizando un concepto de la época– pues la mayoría eran trabajadores eficientes que se repartían en los tres sectores económicos: el primario, el secundario y el terciario. Sin embargo, a lo largo del siglo XVI se habían empobrecido considerablemente, debido a la excesiva presión fiscal, a las multas y a la confiscación de sus propiedades. Todo esto está bien documentado en diversas regiones moriscas de España. En el caso de Granada, entre 1559 y 1568 se revisaron los títulos de propiedad de todas las fincas de los moriscos, cambiando de manos unas 100.000 hectáreas. En Almería, tras la expulsión de los moriscos, después del alzamiento de 1568, se supo que la mayor parte de sus propiedades estaban fuertemente cargadas con censos perpetuos.

El caso de Hornachos no fue una excepción. Los moriscos hornachegos se habían empobrecido considerablemente a lo largo del quinientos. Y las causas están bien claras: una presión fiscal excesiva, las condenas pecuniarias de los inquisidores de Llerena que convirtieron la problemática morisca en una excepcional fuente de ingresos, y finalmente, el hecho de que, temiendo su expulsión, muchos malvendieran sus propiedades. Precisamente, con motivo del decreto de febrero de 1502 muchos hornachegos vendieron sus fincas al mejor postor, pensando que sería expulsados. Finalmente, la mayoría aceptó el bautismo y se quedó, pero el quebranto económico estaba ya hecho.

Felipe III había contraído una deuda de 180.000 ducados con la familia Fugger, a los que les seguía debiendo algo más de 30 millones de maravedís. Por ello, se tasaron bienes de los moriscos de Hornachos para pagar esa deuda. Sin embargo, los tasadores reales valoraron al alza muchas de las propiedades de los moriscos lo que generó una reclamación por parte de estos prestamistas. Inicialmente, las rentas y propiedades de los moriscos de Hornachos fueron estimadas en 180.000 ducados. Domínguez Ortiz y Bernard Vincent analizaron un inventario de los bienes dejados por los moriscos y estimaron su valor en unos 122.300 ducados. Pero también esa cantidad nos parece excesiva. Los Fugger se quejaron de que las propiedades que les entregaron estaban fuertemente censadas, tanto por particulares como a favor de los inquisidores de Llerena. De hecho, en una Real Cédula expedida el 17 de septiembre de 1611 se afirmó lo siguiente:

Que el tribunal de Santo Oficio de la Inquisición de la villa de Llerena tenía cantidad de censos sobre aque-

llas haciendas y no se habían presentado sus escrituras para saber lo que montaba y por parte de los Fúcares se agravió en mi Consejo de Hacienda...

Incluso, muchos de sus bienes inmuebles tenían contraídas deudas censales por un importe muy superior a su propio valor. Por todo ello, fue necesario volver a tasar las propiedades, haciendo previamente concurso de acreedores de todas aquellas personas e instituciones que tenían censos a su favor. Para ello, se comisionó a Tomás de Carleval para que se encargase antes que nada de hacer pagar las deudas y censos que estaban cargados sobre las haciendas que dejaron los moriscos de Hornachos. Su trabajo era complicado y duró varios años por lo que el 9 de enero de 1614 se le volvió a renovar su prórroga para continuar la venta de bienes para el pago de los acreedores. Una vez pagadas las deudas se debía entregar a los Fúcares el valor pactado con ellos. Pero nunca se completó el pago porque los bienes dejados por los moriscos no fueron suficientes.

Aunque muchos cristianos acudieron a poblar la villa, pues ofrecía grandes posibilidades de enriquecimiento por el hundimiento de los precios, lo cierto es que nunca se recuperó totalmente. En 1646 seguía teniendo tan sólo 500 vecinos, es decir, poco más

de 2.000 habitantes. La situación no mejoró en la segunda mitad del siglo XVII pues los bautizados nunca alcanzaron las cifras anteriores al decreto de expulsión.

5.- LA REPÚBLICA DE SALÉ

Desde Sevilla llegaron a Ceuta y de aquí a Tetuán. El sultán de esta ciudad, incómodo por la presencia de este contingente tan cohesionado, decidió establecerlos en la frontera sur de Marruecos. Sin embargo, terminaron desertando, ubicándose por su propia cuenta en la pequeña villa de Salé la Nueva, en la orilla izquierda del río Bou Regreg, muy cerca de Rabat. Se trataba de una pequeña aldea que fue revitalizada con la llegada de los hornachegos. Allí se unieron a otro contingente menor de andaluces y todos ellos formaron, desde 1627, la república independiente de Salé. Culminaba así la larga lucha de los hornachegos por su libertad.

Los hornachegos formaron allí un pequeño Estado corsario que vivió su esplendor en la primera mitad del siglo XVII. Una curiosa y efímera república, entre mora e hispana, tan diferente al reino de España como al de Marruecos. Para entenderlo basta con citar el nombre de su primer gobernador: Brahim Vargas, una curiosa combinación de un nombre moro con un apellido netamente castellano. Actuaban en la zona del estrecho de Gibraltar por su



Vista de la fachada del Imafrente de la iglesia de la Purificación de Hornachos.

propia cuenta o aliados con los turcos, causando graves daños a la navegación hispana en el Mediterráneo.

En 1631, a través del Duque de Medina Sidonia, propusieron a Felipe IV un pacto: ellos entregarían la ciudad a la Corona castellana a cambio de permitirles la vuelta a Hornachos en las mismas condiciones en las que vivían antes de la expulsión, recuperando, por supuesto a sus hijos. Obviamente, el plan no salió adelante y, desechados, no tardaron en ofrecerle algo parecido al rey de Inglaterra. Sin embargo, este proyecto fallido nos aclara mucho sobre el sentimiento y la añoranza del exilio español en Salé.

Después, esta república de Salé languideció hasta su integración en el reino marroquí en el tercer tercio de ese mismo siglo. Sin embargo, todavía en el siglo XXI, muchos descendientes de aquellos moriscos llegados en el siglo XVII, combinan sus nombres árabes con apellidos como Zapata, Vargas, Chamorro, Mendoza, Guevara, Álvarez y Cuevas entre otros.

6.- VALORACIONES FINALES

Del estudio de los moriscos de Hornachos podemos extraer varias conclusiones: primero, los moriscos en general, y los hornachegos, en particular, se mostraron inasimilables. Padedieron todo tipo de presiones: bautismos forzados, multas, confiscaciones y un cerco asfixiante contra sus costumbres pero, pese a ello, la inmensa mayoría jamás renunció a su cultura. En Hornachos, el hecho de que existiese un contingente total en torno a 4.000 moriscos provocó una especial cohesión entre todos ellos que favoreció el mantenimiento de sus tradiciones grupales. Una cohesión que mantuvieron después del exilio y que les sirvió para ayudarse y protegerse mutuamente. Una vez alcanzado su destino en Salé, permanecieron juntos, fundando la famosa república corsaria. Allí encontraron su particular tierra de promisión donde pudieron cumplir sus deseos de mantenerse fieles a sus raíces islámicas.

Segundo, una de las conclusiones más sorprendentes de este estudio es que no todos los hornachegos fueron obligados a marchar al exilio. El descenso de los bautismos en solo un 54,1% y el de los matrimonios en un 50,7% nos está indicando que una parte de la población permaneció en la villa. Es imposible establecer una cifra concreta porque, probablemente, ante las posibilidades de comprar casas y tierras a bajo precio, algunas familias cristianas se apresuraron a avecindarse en la localidad. Pese a ello, a mi juicio, y dados los indicios de que disponemos, más de un millar de moriscos eludieron el exilio. Y no sólo fueron niños y mujeres porque siguieron celebrándose matrimonios y bautizos. Es probable que algunos varones adultos, los que participaban, al menos públicamente, en los cultos cristianos y los que mantenían buenas relaciones con los franciscanos y con los cristianos viejos del lugar, se quedasen en la localidad con el consentimiento de las autoridades. Quiero insistir en que se trata solo de hipótesis a partir de los indicios que nos ofrecen los libros Sacramentales. Habrá que es-

perar a futuras investigaciones o a futuros hallazgos documentales para ratificar estas hipótesis iniciales. Obviamente, ignoramos también cómo fue la integración de estos moriscos que, finalmente, se quedaron en una sociedad tan intransigentemente cristiana.

Tercero, los bienes dejados fueron mucho menos cuantiosos de lo que la Corona estimó en su momento y de lo que incluso la historiografía contemporánea ha defendido. Sus rentas no eran tan cuantiosas, sobre todo, porque habían sido fuertemente lastradas con censos, básicamente provocado por las multas que periódicamente les imponían los inquisidores de Llerena.

Y cuarto, su largo viaje en busca de la tierra prometida les costó caro, carísimo: la pérdida de todos sus bienes, el abandono forzado de sus vástagos más pequeños y un largo recorrido en el que padecieron todo tipo de calamidades. Nunca pensaron que su cultura y sus tradiciones eran una curiosa mezcla entre elementos predominantemente berberiscos e islámicos con otros de honda tradición hispánica. Ocho siglos en la Península Ibérica los había transformado irremediamente. De hecho, encontraron serias dificultades para entenderse con los habitantes de Rabat, pues su idioma era una compleja mezcla entre el árabe y el castellano. No se podían identificar con la España de los cristianos viejos, pero probablemente tampoco con los berberiscos intransigentes del norte de África. Eran islámicos, sí, pero españoles, no africanos. Por ello, mientras vivió uno solo de ellos nunca se olvidaron de su tierra de origen. Algunos, incluso soñaron con la remota posibilidad de poder retornar algún día a su querida y añorada villa de Hornachos. E incluso, los actuales descendientes todavía conservan cierta nostalgia, transmitidas de padres a hijos, de su origen hispano.

Estos siglos de presencia moruna en Hornachos, unido a la permanencia de algunos de ellos en la localidad, contribuyeron a perpetuar el bagaje cultural y artístico moro en esta peculiar villa pacense. •

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- CARDAILLAC, Louis: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid, 1979.
- COINDREAU, Roger: *Les corsaires de Salé*. Rabat, Institut des Hautes Études Marocaines, 1948.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y Bernard VINCENT: *Historia de los moriscos*. Madrid, Alianza Universidad, 1997.
- FERNÁNDEZ NIEVA, Julio: «Un censo de moriscos extremeños de la Inquisición de Llerena (año 1594)», *Revista de Estudios Extremeños* T. XXIV, Nº 1. Badajoz, 1973.
- FERNÁNDEZ NIEVA, Julio: «Inquisición y minorías étnico-religiosas en Extremadura», *Revista de Estudios Extremeños* T. XLI Nº 2. Badajoz, 1985.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Alberto: *Hornachos, enclave morisco*. Mérida, Asamblea de Extremadura, 2001.
- GUERRA CABALLERO, Antonio: «Moriscos de Hornachos y República de Rabat», en <http://www.elfarocetamelilla.es> (Consulta del 26-V-2009).
- MOLÉNAT, Juan-Pierre: «Hornachos fin XVe-début XVIe siècles», en *La España Medieval* Vol. 31, 2008.
- SÁNCHEZ PÉREZ, Andrés: «Los moriscos de Hornachos, corsarios de Salé», *Revista de Estudios Extremeños* T. XX, Nº 1. Badajoz, 1964.
- VINCENT, Bernard: *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada, Diputación Provincial, 1987.

Hypatia, el «faro» de Alejandría

Por Joaquín Martín Martín

Profesor de Primaria y Licenciado en Filosofía

Los testimonios acerca de Hypatia (355 ó 370 – 415 d.C.) y su época son escasos. Cuando se encuentra algo, siempre existen dudas que se completan con suposiciones. Todo lo que rodea a la figura de Hypatia de Alejandría es parcial e inseguro. Pero esto no es un obstáculo para comprender el gran ejemplo que supusieron su vida y su muerte. Es una muestra de cómo la inteligencia no entiende de épocas ni de sexos. A pesar de la tumultuosa vida que le tocó vivir, demostró un don especial para las matemáticas y la docencia. Vamos a bucear un poco en la existencia y el pensamiento de la última gran filósofa de la Antigüedad.

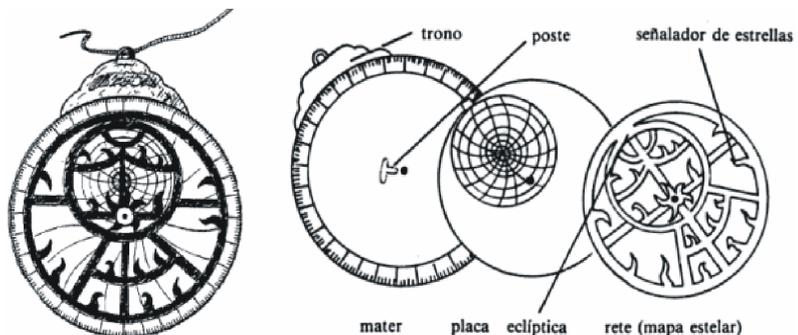
Las tres únicas fuentes que poseemos sobre Hypatia son el diccionario enciclopédico bizantino del siglo X –la llamada *enciclopedia Suda*–, la *Historia eclesiástica* de Sócrates Escolástico, del siglo V d.C. y la correspondencia entre Hypatia y Sinesio de Cirene, amigo y admirador de nuestra matemática.

Sócrates Escolástico escribe: «Hubo en Alejandría una mujer de nombre Hypatia, hija del filósofo Teón. Ésta alcanzó tanto saber que superó en mucho a todos los filósofos de su tiempo; sucedió a Plotino en la escuela platónica por él fundada y expuso a sus oyentes todas las ramas de la filosofía. Por eso, a ella acudían de todas partes los estudiosos de la filosofía. Además, a pesar de la confianza en sí misma y de la autoridad que le confería su saber, también, con singular modestia, aceptaba a veces las críticas. Y no tenía pudor de presentarse a menudo entre los hombres».

Según Suidas, Hypatia escribió tres obras matemáticas y astronómicas; también parece haber compuesto algunas obras filosóficas con tendencia teúrgica¹. Escribió un comentario a la *Aritmética* de Diofanto de Alejandría. También compuso un Canon astronómico y un comentario a las *Secciones cónicas* de Apolonio de Perga. Trabajó en unas tablas astronómicas (una revisión de las del astrónomo Claudio Tolomeo) y, por último, ayudó a su padre en su comen-



tario a los *Elementos* de Euclides. Además, cartografió cuerpos celestes, fabricando un planisferio, inventó un destilador –para medir el nivel del agua–. También mejoró el diseño de los primitivos astrolabios y construyó un hidrómetro, instrumento para medir la densidad de los líquidos. Su discípulo, Sinesio de Cirene, describe así este instrumento en una de sus cartas: «...es un tubo



¹ La teúrgia es la creencia en la influencia de los dioses o los demonios en los fenómenos naturales. Eso suponía la posibilidad de realizar prácticas destinadas a buscar el favor de dichos dioses o demonios. Para Dodds, las prácticas teúrgicas podían ser de dos naturalezas: por un lado, la magia por medio de símbolos; por el otro, la que suponía el uso de médiums. En la primera, se animaban estatuas para obtener oráculos de ellas y está relacionada con el uso de talismanes y con la alquimia. En la segunda, se suponía la presencia o encarnación temporal de un dios en el hombre (espiritismo).

cilíndrico con la forma y dimensiones de una flauta, que en línea recta lleva unas incisiones para determinar el peso de los líquidos. Por uno de los extremos lo cierra un cono, adaptado en posición idéntica, de manera que sea común la base de ambos, la del cono y la del tubo. Cuando se sumerge en el líquido ese tubo, que es como una flauta, se mantendrá recto, y es posible contar las incisiones, que son las que dan a conocer el peso.»

Hans Wussing, en su historia de las matemáticas en la Antigüedad, afirma que de no ser por la labor desempeñada por Hypatia, toda la *Aritmética* griega de la época se hubiese perdido, es decir, todo el saber matemático a excepción de la geometría, que se conservó gracias a los *Elementos* de Euclides. Su valía como matemática la coloca en un lugar tan privilegiado como el que un milenio más tarde tuvo Marie Curie. Parece mentira entonces que Hypatia fuese una desconocida hasta el siglo XVIII, momento en que la rescató del olvido el movimiento de la Ilustración. Por poner un ejemplo, sus estudios sobre las secciones cónicas se desecharon como ejercicios inútiles, hasta que en el siglo XVII los científicos se dieron cuenta de que algunos fenómenos de la naturaleza, como las órbitas planetarias, podían explicarse gracias a las curvas formadas por las secciones conseguidas al cortar un cono con un plano. El hecho de que el nombre de Hypatia no aparezca apenas por las enciclopedias sólo se debe a que éstas han sido escritas por manos masculinas, y no por la poca valía de su pensamiento. ¡Cuántas mujeres inteligentes no nos habremos perdido a lo largo de la historia por ese machismo selectivo!

Como hemos visto, las fuentes sitúan a Hypatia en el neoplatonismo. Lo que es algo contradictorio es que siga a Plotino, como piensan algunos. El neoplatonismo es el último intento del paganismo helenista de oponerse al cristianismo. Una matemática brillante abrazando la débil filosofía de Plotino es, cuando menos, difícil de aceptar. El neoplatonismo es una amalgama de elementos pitagóricos, aristotélicos, estoicos y platónicos. Con él comienza la escolástica, como filosofía que trata de comprender racionalmente las verdades religiosas. El auténtico fundador del neoplatonismo, Plotino, acentúa hasta el extremo la trascendencia de Dios. Dios está «más allá del ser». Es trascendente respecto a todas las cosas, aunque las cree y las mantenga en su mismo ser. Dios es la unidad, la causa simple y última de todo. Define a Dios desde lo que no es. Es decir, lo determina asignándole atributos contrarios a la finitud, lo que no deja de ser un

artilugio y un intento débil de definición. Pese a todo lo que pueda parecer, Plotino no defiende el monoteísmo, sino que el politeísmo es una consecuencia necesaria de la infinitud del poder de Dios. La creación se produce por emanación, como la luz cuando se difunde en torno a un cuerpo luminoso. Plotino interpreta esa emanación como el pensamiento que el Uno piensa de sí mismo. Este Uno, al pensar, da origen al Intelecto; el Intelecto, pensándose, da origen al Alma, que es la imagen del Intelecto. Se trata de un proceso de degradación, por lo que los seres que emanan de Dios son inferiores a él.

Como se ve, todo son artilugios para racionalizar la idea religiosa, la verdad revelada. El Alma del Mundo es la responsable de la creación de la materia, que es concebida como negación, como privación de realidad, como no ser, como mal. Estos conceptos no parecen encajar en los datos que tenemos sobre Hypatia, como veremos más adelante. Para Plotino, hay que mirar el conjunto, el todo. En ese todo, el mal, el vicio, están justificados, pues también tienen su función.

Sin embargo, hay un concepto de Plotino que sí podría convenir a nuestra matemática: el de conciencia, entendida como la actitud del sabio, que no necesita salir de sí mismo para conocer la realidad, para encontrar la verdad. Por ello, el sabio siempre tiene la mirada dirigida hacia dentro. La conciencia es Dios. El sabio se dirige hacia Dios cuando se dirige hacia sí mismo y se aleja de la materialidad. Y lo hace por medio de la sabiduría y la inteligencia. Desde luego, estos dos atributos pertenecían, sin duda, a Hypatia. Además, otras cualidades necesarias para hallar el camino hacia Dios son la templanza y la fortaleza. Y las formas más elevadas de acercamiento a Dios son la música, el amor y la filosofía.

Hay fuentes que afirman que Hypatia habría seguido más a Jámblico que a Plotino. Jámblico es un neoplatónico, pero de una vertiente diferente, la siríaca. Es más bien un teólogo, como diríamos hoy día. Multiplica aún más las emanaciones de Plotino, llegándolas a equilibrar con las deidades populares. Sigue siendo, por tanto, un intento agónico de mantener un paganismo en claro declive. Insiste en las prácticas teúrgicas, como medio de acceder a los favores de los dioses a través de la magia. En dichas prácticas mágicas debieron basarse los destructores de Hypatia para acusarla de brujería. Como veremos más adelante, las circunstancias de su muerte tienen el carácter de ceremonia de expiación o de ritual contra la magia o la brujería.





Faro de Alejandría.

Sin embargo, no parece probable que la magia tuviera mucho que ver con los claros intereses científicos de Hypatia. Sí podría ser que Hypatia se decantase por una variante neoplatónica porfiriana, opuesta a la teúrgica de Jámblico y a la práctica de los antiguos cultos helenos, pues no se trataba de una pagana militante. Precisamente por ello, era mejor aceptada entre los cristianos. Yo creo que también su carácter abierto, sincero, aséptico, podría haber facilitado el acercamiento a su casa, un verdadero templo del saber, de pensadores de todas las ideologías y creencias, lo que dice mucho en su favor. La biblioteca de Alejandría había sido destruida por los cristianos y por eso daba las clases en su propia casa. El fanatismo cristiano no solo acabó con el Museo de Alejandría, sino que todos los templos paganos fueron destruidos y utilizados como materia prima para otras construcciones. Se trataba de una maniobra de escrupulosa limpieza de la herejía pagana. Si nos damos cuenta, todos los movimientos de «limpieza» fomentan la destrucción del saber que se les opone. Recordemos la censura inquisitorial o la quema de libros en el Berlín de los nazis. Se ataca al conocimiento porque se conoce su poder frente a la superstición y el fanatismo.

La razón y la fe siempre estarán en orillas opuestas, a pesar de Santo Tomás y de la escolástica. La nueva Iglesia sigue estando, hoy en día, anclada en su pasado. Y sigue siendo reaccionaria después de muchos siglos de errores. Un dios tal vez no tenga por qué aprender de sus criaturas, pero, ¿por qué se atreven algunas de esas criaturas «privilegiadas» a decir que están en posesión de una verdad dada? Ya no son tiempos de supersticiones. Es la época del superhombre «ilustrado» de Nietzsche. Y si no, ¿cuánto tiempo más hemos de esperar?

Suidas –en la *enciclopedia Suda*– cuenta de Hypatia que era muy hermosa y que despertaba pasiones entre sus discípulos, que venían de todas partes para recibir

sus enseñanzas. Hay una anécdota al respecto muy curiosa: «A uno de sus oyentes, que moría de amor por ella, Hypatia le mostró los paños manchados de las menstruaciones y le dijo: ¡De esto estás enamorado, oh, adolescente!, y así sanó el ánimo de éste.» También dice Suidas que Hypatia fue la mujer del filósofo Isidoro, pero que, a pesar de ello, permaneció virgen. Aunque esto puede ser parte de la leyenda. Sinesio de Cirene, su amigo y admirador, que se carteaba con Hypatia, la llamaba madre, hermana, maestra, benefactora... Sinesio de Cirene fue, posteriormente, obispo Ptolemaida y moriría antes que Hypatia. Fue el discípulo predilecto de nuestra pensadora, por lo menos antes de convertirse en un sanguinario que utilizaba las ideas de Hypatia para fabricar armas contra sus enemigos.

Este interés por la virginidad o no virginidad de Hypatia es otro síntoma más de la gran enfermedad de machismo con la que ha estado contagiada la humanidad desde tiempos ignotos. Si Hypatia hubiera sido un varón nadie se hubiera interesado por su vida sexual. Afortunadamente, aunque aún queda mucho camino por delante, poco a poco vamos entendiendo los errores cometidos en este sentido y concediendo a la mujer el lugar que ha debido tener hace mucho tiempo en la historia del pensamiento. Es interesante constatar que, a pesar de los inconvenientes y trabas masculinas, haya habido mujeres que han destacado en el mundo del pensamiento y de las ciencias, muy por encima de muchos historiadores y pensadores menores, que se han atrevido a minimizarlas o simplemente ignorarlas en sus obras. Eso demuestra su gran valía y la poca de estos últimos. Y es que, no nos engañemos, los que valen o no, son las personas, independientemente de que sean hombres o mujeres.

En el siglo V, Egipto era la sede de una de las comunidades cristianas más importantes del Imperio Romano. Su patriarca tenía un poder enorme y una influencia igualable a sus colegas de Jerusalén, Antioquía, Constantinopla y Roma. Ello dio lugar a luchas constantes entre Alejandría y Constantinopla. Teodosio I había convertido el catolicismo en religión de Estado en el Edicto de Tesalónica, en el 380, imponiendo la llamada ortodoxia nicena, que supuso la inclusión en la herejía tanto de las prácticas paganas como de las distintas interpretaciones del cristianismo. En un ambiente de presión religiosa que a veces llegaba a la violencia, Hypatia se negaba a convertirse a la nueva religión. Eso no obstaculizó sus buenas relaciones con el prefecto de Alejandría, llamado Orestes. Sin embargo, tuvo la mala suerte de no ser muy bien vista por Cirilo, el nuevo patriarca de Alejandría, que tomaría al pie de la letra el espíritu del Edicto de Tesalónica, sembrando la violencia y la destrucción con su ejército de monjes y parabolanos. Nada se mantenía en pie frente al patriarca Cirilo, ni los edificios ni las personas. La pensadora levantó, posiblemente, la envidia del soberbio y ambicioso arzobispo, que utilizó a sus huestes para acabar con ella.

La muerte de Hypatia es un episodio triste e inmerecido, del que la Iglesia católica debería pedir perdón, retractarse y avergonzarse, aun después de tanto tiempo. Vamos a leer la narración que hace de la misma Nicéforo Calixto (s. XIV): «[...] Todos la reverenciaban y la respetaban por su excelente pudor. Era la admiración de todos, hasta que contra ella se desató la envidia. Pues platicaba a menudo con Orestes, prefecto de Alejandría, y este hecho provocó la calumnia en su contra dentro del clero de Cirilo, arzobispo de Alejandría. Además, ella misma fue también un impedimento para que hubiera un acuerdo entre el arzobispo y el prefecto. Por esto, algunos de los fervorosos y apasionados seguidores de Cirilo, entre los cuales se hallaba un tal Pedro, del orden del lectorado, al observar un día que Hypatia regresaba en su carruaje, la sacaron de allí y la llevaron por la fuerza a una iglesia que tiene el nombre de César, y allí, despojándola de sus vestidos, con fragmentos de cerámica la torturaron hasta matarla. Luego, desmembrada, la llevaron al lugar que se llama Cinaron y la quemaron». Son hechos muy duros, sobre todo, si se piensa que su única culpa fue la de ejercer el libre pensamiento y estar a favor de la verdad (científica).

Un tal Filostorgio (ca 368 – ca 430), que era un cronista de la época de Hypatia y un arrianista, declaró que fue torturada por los partidarios de la *homousía* –doctrina que dice que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre–.

Hesiquio de Mileto (s. V-VI), un historiador, dice que la muerte de Hipatia fue debida a la envidia que la pensadora provocaba por su amplio conocimiento científico, sobre todo, en astronomía.

Un prelado llamado Juan, obispo de Nikiu, se alegró de la muerte de Hypatia, que parecía justificar con las siguientes palabras: «En todo momento fue devota de la magia, de los astrolabios y de los instrumentos musicales». Esto no merece ni un comentario.

Ferrater Mora la coloca como a la primera mujer importante que se dedica a la filosofía. Y dice que su dramática muerte se debió a una acusación de conspiración contra el poder eclesiástico cristiano de la época, representado por el obispo Cirilo. Pero esa acusación fue desmentida más tarde por el neoplatónico Damascio en su *Vida de Isidoro el filósofo*.

Es muy interesante el artículo de Bertrand Russell sobre la filosofía de los siglos V y VI en su *Historia de la Filosofía*. Cuenta Russell que el V fue un siglo de invasiones bárbaras y del desmoronamiento del Imperio Occidental. San Agustín muere en el 430 y después de él no hay apenas filosofía. En este siglo, los ingleses invadieron Bre-

taña y la transformaron en Inglaterra. Los francos invaden Galia y crean Francia y los vándalos invaden España. El correo imperial romano cesó; se descuidaron las carreteras; la guerra terminó con el comercio a gran escala y la vida se transformó de nuevo en algo local. En esa situación, sólo la iglesia cristiana intentaba mantener algo de centralismo. En esta confusión, la Iglesia estaba ocupada por una controversia sobre la Encarnación. La controversia la protagonizaban dos clérigos, Cirilo y Nestorio. Cirilo

fue declarado santo, mientras que Nestorio fue acusado de hereje. San Cirilo era patriarca de Alejandría. Nestorio lo era de Constantinopla. Se debatía la cuestión de la relación de la divinidad de Cristo con su Humanidad. ¿Había dos personas, una humana y otra divina? Así opinaba Nestorio. Este tipo de cuestiones provocaron una gran pasión y una furia sin precedentes entre el clero. Se daba una gran discordia entre los que unían la divinidad con la humanidad y los que las mantenían separadas. San Cirilo era partidario de la unidad y un hombre lleno de fanatismo. La mala suerte de Hypatia fue vivir en la época de este ser indeseable, que no será ni el primero ni el último que se ha dado en el seno de la Iglesia. Este precursor de la Inquisición destruyó a Hypatia por cuestiones peregrinas, o, peor aún, por querer tomar el poder total de la nombrada institución. Fue una de las primeras «cazas de brujas» de la historia. Allí donde haya pureza y pensamiento sereno, habrá débiles de mentes estrechas para destruirlos. Se intentó investigar la muerte de Hypatia a manos de los descerebrados esbirros de Cirilo, unos monjes fanáticos llamados parabolanos y comandados por Pedro el Lector. Pero la investigación fue detenida por medio de elevadas sumas de dinero. La rutina mafiosa de costumbre. Ya no había molestos filósofos en Alejandría. Triunfaba el fanatismo de Cirilo, un personaje del que sí se han escrito muchos libros. En alguno de ellos se dice una característica distintiva de esta clase de sujetos: sentía un odio profundo por toda la filosofía, a la que calificaba de «paparruchada helenística». Él solo, sin ayuda de sus fanáticos asesinos, se colocaba con esta afirmación en su lugar natural: el de la brutalidad inculta. Gentes del tipo de Cirilo fueron los responsables de la inmersión de Europa en su época más oscura, en la que la religión llevaba el timón del mundo. Fueron los asesinos de la civilización y la cultura occidentales, que no volvieron a florecer hasta bien entrado el siglo XII. Fiel testimonio de ello podrían dar los doscientos cincuenta mil judíos que fueron asesinados por orden de Cirilo.

Si creer en seres trascendentes trae como consecuencia la intolerancia y la soberbia, prefiero a los ateos con buenos sentimientos. •



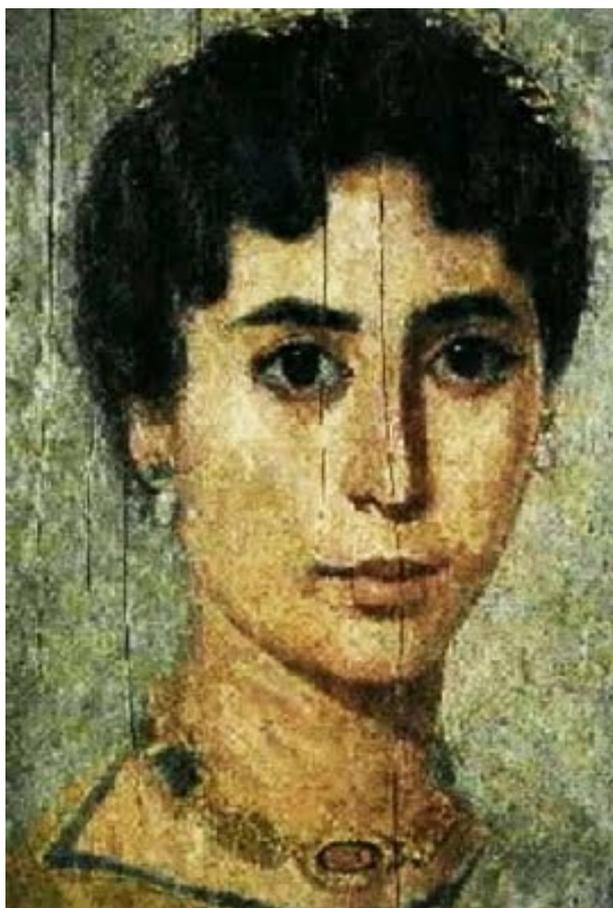
Cirilo.

Hypatia. El fin de la tolerancia y el comienzo del fanatismo

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

Gran figura la de Hypatia de Alejandría. Su muerte es el fin de una época de pensamiento y el inicio de la intolerancia. Su muerte en el siglo IV a. C. representa el fin del helenismo y el comienzo del cristianismo. El surgimiento de la filosofía —o el conocimiento racional en general— representó el surgimiento de la tradición crítica. Y esta tradición es la tradición del diálogo. Y para que el diálogo se pueda llevar a cabo es necesario poseer una virtud moral que es la de la tolerancia. Esta tradición es el gran invento del helenismo y por eso la democracia fue necesaria para que cuajase la filosofía y la ciencia. La democracia introduce una sana relativización del pensamiento que abre las puertas al pluralismo y la necesidad del diálogo. El surgimiento de la ciencia es el surgimiento de la crítica a la superstición. Fue una conquista progresiva de siglos. Y su pérdida fue algo de siglos también. La muerte de Hypatia, que se ha hecho famosa con la película de Amenabar, *Ágora* (lugar de encuentro y diálogo, sede de la enseñanza y la política, plaza pública) no es más que el símbolo último del fin de una época: la época del pensamiento libre.

Hypatia fue matemática e hija del matemático Teón, último director del museo de Alejandría. Esta ciudad, fundada por Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles, fue el centro del saber durante ocho siglos, justo hasta la muerte de Hypatia, que se convirtió en la última profesora e investigadora de Alejandría. Alejandría fue la sede de la gran biblioteca que lleva su nombre, la mayor de la humanidad hasta los tiempos modernos, y del museo, centro de enseñanza e investigación al más estilo moderno universitario. Durante sus ocho siglos de existencia, tanto la biblioteca como el museo, aunque sufrieron grandes avatares, se mantuvieron como los centros del saber del mundo conocido de entonces. Sólo la intolerancia del poder político y de la religión acabarían con este ejemplo de libertad de pensamiento que sumirían a la humanidad en una época de oscuridad intelectual y espiritual en la que el saber fue eliminado prácticamente de la faz de la tierra. Precisamente, fueron los musulmanes españoles, junto con los judíos, pero más los primeros, los que iniciaron un primer renacimiento de este saber recopilando y ampliando las obras perdidas de la biblioteca de Alejandría. Y este renacimiento, en un cierto clima de tolerancia que hizo posible hasta la teoría de la doble verdad de Averroes, fue el que hizo posible el re-



nacimiento europeo del que ya hemos hablado aquí desde distintos ángulos.

La tremenda muerte de Hypatia, a manos de la intolerancia, el machismo, la superstición, el ansia de poder, el delirio de grandeza, nos hace pensar en la naturaleza humana. Y nos hace pensar también en lo difícil que es la conquista de los valores de la libertad del pensamiento, la dignidad de la persona y lo fácil que es caer en la intolerancia. Toda religión, toda ideología no son más que opiniones establecidas por el poder en las que se cree. El hombre es más un ser de creencias que de razones. Las creencias no necesitan del esfuerzo del análisis. Las razones necesitan del continuo escrutinio, de la evaluación, la verificación, la refutación, la búsqueda de nuevas explicaciones. Las razones implican una tarea y un respeto al otro. Necesitan de la igualdad. Las creencias, por el contrario, son fruto de la pereza. Nos ofrecen la explicación y el sentido de nuestra existencia sin la necesidad



del mayor esfuerzo. Cuando estamos en una creencia (ideología política o religiosa, vienen a ser lo mismo al caso) no podemos reflexionar. Somos esclavos de ellas. Y somos capaces de dar la vida y matar por ellas. Las creencias, todas, tienen en sí el germen de la intolerancia que genera por sí misma el fanatismo y la violencia. La época helenística, con todos sus altibajos, fue una época en la que surge el pensamiento crítico y se relativiza el poder religioso y político. Pero igual que floreció desapareció. Nosotros somos herederos, a través de los musulmanes españoles, como no me cansaré de decir (porque el mismo fanatismo y la misma capacidad de modernización hay en ella como en el cristianismo frente a lo que mantiene la ideología del choque de civilizaciones) de la modernidad. Y ésta es el símbolo de la nueva conquista del pensamiento en su dimensión intelectual y ética. Y, por ello, nos debe servir como advertencia el fin del helenismo. Creo que nuestra cultura está en peligro debido a ciertas ideologías que se han instalado en el poder y que están creando muerte. Recuerdo el título de una obra que precisamente se llama: *El crecimiento mata*. Y, efectivamente, la ideología del crecimiento ilimitado, del neoliberalismo, del estado mínimo, ha producido muerte y miseria. Pero, quizás, las cosas no han hecho más que empezar. El siglo XX fue el siglo de los totalitarismos que estaban basados en ideas que se transformaron en ideologías totalitarias que sustituyeron el

pensamiento y la ética por la barbarie y la violencia. El siglo XXI, naciente del seno mismo del XX, se nos muestra incierto. Se proclama el fin de las ideologías, pero esto no es más que una ideología para producir un pensamiento único, una creencia, con la que justificar el poder. Los discursos oscurantistas y supersticiosos abundan por doquier, el relativismo radical del todo vale, justifica el vacío del pensamiento y la barbarie de la acción violenta, guerras, intervenciones armadas con la excusa de la democracia. Quiero decir con todo esto que estamos necesitados de una profundización en la ilustración. Estamos necesitados de la recuperación del pensamiento como actitud intelectual y ética: la crítica y la tolerancia. Si no conocemos nuestro pasado estamos condenados a repetirlo. La muerte de Hypatia fue terrible, pero no menos que la de millones que han muerto por las ideologías, las creencias, el fanatismo y la intolerancia. Me pregunto, siempre, ¿cómo pueden entender esto nuestros alumnos?, ¿cómo puedo enseñarles el valor básico de la tradición crítica nacida en Grecia, la tolerancia?, ¿y si quizás el hombre necesite repetir la barbarie en sus propias carnes para aprender? ¿o, quizás, dentro de un clima de tolerancia, por contagio, aprenderá este valor? No lo sé, pero mientras tanto, la barbarie continúa y el mundo –salvo excepciones– sigue siendo injusto y cruel; pero no porque deba ser así, sino por nuestra culpa. •

Homenaje a José Luis Aranguren en el primer centenario de su nacimiento. Extraído de la página en Internet de la UNED¹

Texto: Sol Polo

Fotos extraídas del libro «Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía»

Organizado por la Sociedad Estatal de Conmemoraciones (SECC), las universidades Complutense, Autónoma y Carlos III de Madrid, la UNED y el Instituto de Filosofía del CSIC.

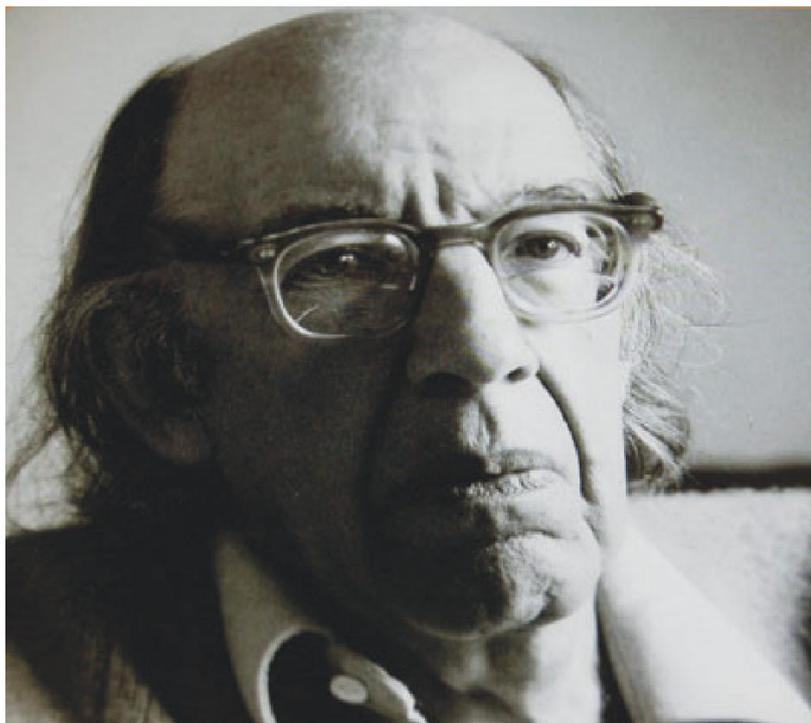
Itinerario religioso

Este itinerario comienza desde una experiencia íntima e intensa, probablemente reforzada por algún suceso que le acaeció durante la Guerra Civil, relata Manuel Fraijó, y queda definido con la idea del tránsito del catolicismo al cristianismo.

En 1952 publica *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* donde ofrece una visión de conjunto del pensamiento religioso que constituye el primer intento sistemático en España por entender el protestantismo. Aranguren pretende provocar un nuevo despertar religioso, abrir una nueva ventana alejada del dogmatismo imperante, que Carlos Moya evoca con el término nacional-catolicismo. El libro despierta las suspicacias de los guardianes de la fe, a quienes no les hace ninguna gracia que un seglar invada el campo de la teología. «Se trata de una obra maestra de la filosofía de la religión», afirma Fraijó, en la que Aranguren analiza y compara la forma de existencia católica y la protestante, hasta llegar a definirse como un cristiano existencialista.

Más tarde, Aranguren reivindica el papel del laicado. Está convencido de que la religión no es «sólo cultura», es «también cultura» y combate el oscurantismo, la ignorancia y la intolerancia de la Iglesia española de su época. Casi desde el principio fue considerado como un heterodoxo y él mismo se concibe así. Incluso llega a rechazar el término católico porque «es una palabra que subraya unilateralmente lo «universal», uniforme, general, y deja en la sombra lo singular, pluriforme, particular de cada modo de ser cristiano». Y nunca pudo olvidar el extraño matrimonio entre la Iglesia y el franquismo.

Si bien su interés se fue deslizando hacia los temas éticos y sociopolíticos, en opinión de Fraijó, Aranguren nunca se despojó de su dimensión religiosa, aunque re-



conoce que quizá atravesó una noche oscura. Hacia el final de su vida, en el transcurso de una entrevista, su discípulo y amigo Javier Muguerza le preguntó si creía que existía otra vida después de esta. Aranguren responde «Repito que no sé. Si me tienta pensar en ello es, más que nada, por la posibilidad de seguirla compartiendo con los seres queridos. Pero habría que dejarlo, me parece, en puntos suspensivos». Y, así lo dejaron.

«El relato posee, al menos para mi —escribe Fraijó— algo de estremecedor. Es la última estación, titubeante y dubitativa, de un itinerario religioso que había comenzado bien arropado por la seguridad y la firmeza de las convicciones religiosas. Entre Ávila y Ávila (allí nació y allí está enterrado Aranguren), entre el comienzo y el final, fueron surgiendo dudas, quebrantos, oscuridades, soledad, preguntas, noches oscuras, muertes que dejan huella. Peldaños, en definitiva, hacia los puntos suspensivos...»

¹ Extraído de la web de la UNED, Facultad de Filosofía.

**Actividad académica:
Madrid - California**

En 1955, Aranguren gana la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad Complutense y comienza su singular docencia.

Su visión de la universidad española es muy negativa y llega a denunciar «La universidad española <...> carece de función o ésta es meramente burocrática – despacho o expendeduría de títulos». Aranguren reclamaba una universidad positiva, como expone Juan Manuel Navarro Cordón, que en el caso de la Facultad de Filosofía suponía una clara apertura a las ciencias humanas y de la naturaleza sin perder, por supuesto, su función crítica y analítica.

Javier Muguerza asegura que Aranguren fue un maestro que no quiso tener discípulos. Relata que su docencia era muy poco frecuente porque alentaba las inquietudes de sus alumnos y les animaba a criticar y cuestionar las mismas doctrinas que enseñaba. O lo que es lo mismo, porque les enseñaba a filosofar. Y resume así su experiencia personal del magisterio de Aranguren: «hasta mis discrepancias con él podían considerarse fruto de dicho magisterio».

Fiel a sus ideas, Aranguren puso en marcha el Seminario Eugenio d'Ors, un ensayo de universidad libre y crítica que puso en alerta al régimen franquista. Cuenta Pedro Cerezo que «aquellos seminarios <...> se movían en la frontera entre la filosofía, la religión, la política y su punto de encuentro con la literatura, y muy a menudo se comentaron en ellos textos literarios, en la convicción de que en la literatura estaba el documento más vivo y pregnante de nuestra época».

En 1962, Aranguren se suma a la Asociación de Profesores para la Reforma Universitaria y en el 65 participa, junto a Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo entre otros, en una marcha de protesta por la falta de libertad de asociación. Es sancionado y apartado de la universidad española.

Aranguren se traslada a California e inicia su experiencia americana, aunque nunca perdió el contacto con España. «Llega en un momento –relata Antonio García



Santesmases— donde todavía está vivo el movimiento contra la guerra del Vietnam y descubre la otra América, la América donde los estudiantes cuestionan el sistema escolar y la cultura dominante, donde el movimiento hippie logra impactar en la vida política, donde se asiste a un repunte de una forma de religiosidad que a él le atraerá enormemente».

California es una explosión de vitalidad. Se integra en el Departamento Español que mantiene un enfoque interdisciplinar y fronterizo: Estética, Sociología, Literatura contemporánea... todo lo opuesto a la erudición de la que Aranguren estaba tan harto. Allí comparte la biblioteca con los alumnos, da clases sobre la hierba del campus, conoce la sociedad de la comunicación y se relaciona con profesores de todo el mundo. Una experiencia que marcó su evolución posterior.

En 1976 se le repone la cátedra (también a José María Valverde que había abandonado la suya en solidaridad con Aranguren) y vuel-

ve a España. Cuando el PSOE gana las elecciones en 1982, le presta manifiestamente su apoyo, pero sigue manteniendo una posición crítica que le aleja aún más del gobierno tras el referéndum sobre la OTAN, mucho más interesado en los movimientos por la paz, la ecología o el feminismo. Aranguren es un disidente. Cuestiona el presidencialismo del ejecutivo, el corporati-



vismo de los partidos, la reconversión industrial... Como él mismo se vislumbra: «mi camino será, empero, una disidencia moderada pero firme».

La impronta de su docencia la reconoce Fernando Savater cuando escribe: «A lo largo de 19 años, Aranguren fue para nosotros el vivo ejemplo de que es posible otra universidad, otra enseñanza y otra dignidad docente. Ahora que ya no está, le agradezco su aliento y también que un día caminase, a la cabeza de muchos de nosotros y por la avenida Complutense, hacia lo gris: contra lo gris».

El maestro de la Ética en España

Si bien la preocupación religiosa no abandonó nunca a Aranguren, su otra preocupación fue la política, aunque nunca se dedicó a ella como actividad, en palabras de Muguerza: «A lo único que Aranguren siempre estuvo dispuesto a contribuir, dentro o fuera de la universidad, fue a la lucha por los Derechos Humanos <...> que él vivía como la natural prolongación de su dedicación profesional a la Ética».

Aranguren distingue claramente la conducta ética moral de la reflexión filosófica sobre tal conducta, es decir, entre la práctica y la teoría. La doctrina ética de Aranguren parte de la idea de que el hombre ha de hacerse una vida, que no le viene dada como al animal. Los hombres tenemos preferencias que mediatizan nuestras respuestas y por ello no podemos ser amoraes, puesto que gozamos de cierta libertad, y nuestras acciones se rigen por pautas morales o inmorales. No están los hombres buenos a un lado y los malos al otro, sino que se van haciendo tales a través de nuestra actitud ante la vida.

Cuenta Victoria Camps que a Aranguren «le gustaba hablar del talante y supo cultivar el suyo hasta hacerlo ejemplar. Creía que la moral era eso: la formación de un carácter, de un estilo de vivir, más que el ajuste a unas normas o deberes inflexibles». Antes de la llegada de Aranguren, el panorama ético español resultaba desolador, apunta Adela Cortina, él supuso una bocanada de aire fresco y supo recordar que «la Ética se ocupa fundamentalmente de la forja del carácter encaminada a lograr una vida buena, una vida feliz».

Aranguren resalta la moral como actitud pero va más allá de la ética individual y personal hasta llegar lo que denomina la *ética social*, que Javier Muguerza describe como «la ética en la que el individuo se abre al otro o, por mejor decir, a los otros».

Tampoco la política está libre de la ética; Aranguren siempre defendió la democracia, pero entendía que se debe construir cada día, que la democracia como moral sería *lo todavía por hacer* pues, como anota Javier Muguerza, «nada en la democracia se halla exento de la crítica, ni está vedado a la reforma, ni resulta susceptible a la reforma, a diferencia de lo que acontece bajo las tiranías». Así la define Aranguren: «La democracia no es un status en el que pueda un pueblo cómodamente instalarse. Es una conquista ético-política de cada día que sólo a través de una autocrítica siempre vigilante puede mantenerse. Es más una aspiración que una posesión, tarea infinita que si no se progresa se retrocede».

EL DON DE LA FELICIDAD (fragmento)

José Luis López Aranguren

«En todos los tiempos, en todas las culturas ha sido constante el anhelo del ser humano por alcanzar la felicidad. Todos aspiramos a la felicidad y la buscamos de mil maneras. ¿Lograremos encontrarla?»

Buscamos la felicidad en los bienes externos, en las riquezas, y el consumismo es la forma actual del bien máximo. Pero la figura del 'consumidor satisfecho' es ilusoria: el consumidor nunca está satisfecho, es insaciable y, por tanto, no feliz. Podemos buscar la felicidad en el triunfo, en la fama, en los honores. Pero ¿no es todo eso sino pura vanidad, en definitiva, nada o casi nada? Otro modo de búsqueda de la felicidad es la autocomplacencia: así, el goce del propio placer, el deseo de perfección o la práctica de la virtud. Aspiramos a la felicidad, pero aspirar no es lo mismo que 'buscar' y, todavía menos, que 'conquistar', ni fuera ni dentro de nosotros mismos. La felicidad es un don, el don de la paz interior, espiritual, de la conciliación o reconciliación con todo y con todos y, para empezar y terminar, con nosotros mismos.

Para recibir el don de la felicidad, el talante más adecuado es, pues, el desprendimiento: no estar prendido a nada, desprenderse de todo. La felicidad, como el pájaro libre, no está nunca en mano, sino siempre volando. Pero tal vez, con suerte y quietud por nuestra parte, se pose, por unos instantes, sobre nuestra cabeza.»

intelectual, «hereje moderno» de la sociedad, de toda sociedad —oriental y occidental— puede desempeñar esta necesaria, aunque tal vez desairada función».

A lo largo de este homenaje la huella de Aranguren, más allá del legado de una larga lista de publicaciones, ha brillado en el recuerdo de su *talante*, el cariño de sus amigos y el orgullo de sus discípulos. José Luis L. Aranguren murió en marzo de 1996. En este año que transcurre habría cumplido cien años. Como apunta Roberto Rodríguez, Aranguren supo descubrir, en medio de muchos ruidos, un tono de voz que alentó a los hombres de su tiempo. •

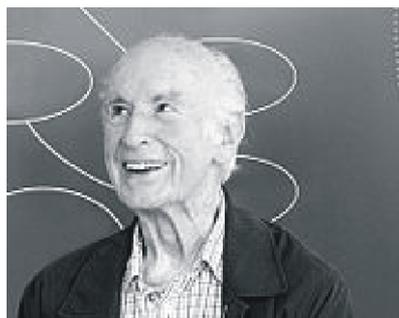
Albert Hofmann, el descubridor de la LSD

Por Diego Díaz Gragera
Profesor de Física y Química

Hoy en día son pocas las noticias y referencias que se manejan en los medios de información o estudios científico-médicos y tampoco es muy conocida a nivel popular la sustancia llamada LSD (Amida del ácido D-Lisérgico); es una droga alucinógena del grupo de las psicodélicas. Este alcaloide con aplicaciones médicas, derivado del hongo Cornezuelo (*Claviceps purpurea*) parásito de algunos cereales como el trigo o el centeno, fue descubierto por el investigador suizo Albert Hofman. Pero antes de seguir describiendo aspectos químicos o farmacológicos de esta sustancia veremos algo sobre su descubrimiento, la personalidad de su descubridor y la incidencia sociológica que tuvo esta sustancia hacia las décadas de los 50 y 60 del siglo pasado.

Albert Hofmann falleció el 29 de Abril de 2008 a los 102 años. Había nacido en Basilea (11 de Enero de 1906) y durante su infancia tuvo experiencias un tanto místicas (de contacto y unión con la Naturaleza) y aficiones lectoras. Con esos precedentes creía estar destinado a seguir estudios de temática humanística pero, hasta para su propia sorpresa, acabó eligiendo estudios de Química. Según cuenta en posteriores autobiografías, cree que esto sería así porque se habría despertado en su espíritu la experiencia de su niñez que le había dejado una enorme curiosidad por la relación entre la materia y el espíritu del mundo natural.

Lo cierto es que ya su tesis doctoral presagió una brillante carrera. Durante sus estudios doctorales descubrió (en apenas tres meses) la estructura molecular de la quitina, sustancia de la que están hechas las conchas de moluscos y crustáceos, alas y garras de insectos, etc. Con su rápido y brillante doctorado comenzó a trabajar en 1929 en los laboratorios farmacéuticos suizos Sandoz (en la actualidad, la multinacional Novartis). Su intención, al entrar en este laboratorio, fue la de trabajar con productos naturales en particular porque los otros dos laboratorios que se hallaban en la ciudad de Basilea trataban con productos sintéticos. Había comenzado estudiando el hongo del cornezuelo como parte de un programa para purificar y sintetizar componentes activos de plantas medicinales para su uso en fármacos.



Durante cinco años, la dietilamida del ácido lisérgico permanecería en un cajón. Pero extrañamente tuvo «la sensación de que esta sustancia podría poseer otras propiedades además de las establecidas en las primeras investigaciones», lo que le condujo a sintetizar de nuevo la LSD-25 para que el departamento farmacológico llevara a cabo más pruebas. Según sus propias palabras, «esto era bastante poco habitual; las sustancias experimentales, como regla, se retiraban definitivamente del programa de investigación una vez se había determinado que careciesen de interés farmacológico».

Mientras purificaba y cristalizaba la LSD, sufrió una serie de sensaciones extrañas. Había absorbido una pequeña cantidad a través de la punta de sus dedos, y describiría las consecuencias en el informe que envió en aquel momento a su jefe, el Profesor Stoll: *Viernes, 16 de Abril, 1943, me vi forzado a interrumpir mi trabajo en el laboratorio a media tarde y dirigirme a casa, encontrándome afectado por una notable inquietud, combinada con cierto mareo. En casa me tumbé y me hundí en una condición de intoxicación no desagradable, caracterizada por una imaginación extremadamente estimulada. En un estado parecido al del sueño, con los ojos cerrados (encontraba la luz del día desagradablemente deslumbrante), percibí un flujo ininterrumpido de dibujos fantásticos, formas extraordinarias con intensos despliegues caleidoscópicos. Esta condición se desvaneció dos horas después.*

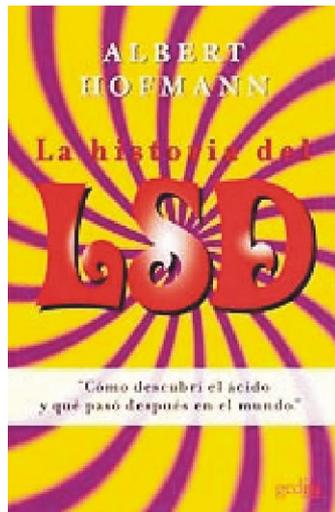
La única explicación que encontró fue que hubiera absorbido a través de la piel parte de la solución de LSD mientras se cristalizaba; la LSD-25, dedujo, debía ser una sustancia de potencia extraordinaria si había hecho eso con una cantidad tan pequeña. Decidido a llegar al fondo del asunto, resolvió llevar a cabo un experimento sobre sí mismo. Así, tras una prueba con una cantidad menor, tres días después consumió 250 microgramos de LSD. Esta vez los efectos serían mucho mayores y el Doctor Albert Hofmann necesitaba hacer grandes esfuerzos para poder hablar. Pidió a su asistente en el laboratorio, quien estaba al tanto del experimento, que le acompañase a casa; fueron en bicicleta, dando pie a lo que (ya es leyenda) quizá sea el más famoso de los paseos en bicicleta.

Albert empezó a asustarse, viéndolo todo en su campo de visión ondulado y distorsionado, como si se tratara de un espejo curvado, y con la sensación de no estar moviéndose (aunque sería realmente lo contrario y llegaron rápidamente a casa): era el **desdoblamiento temporal inducido**. Los efectos eran lo bastante fuertes como para que Albert no pudiera sostenerse en pie, y tuvo que dejarse caer en el sofá mientras solicitaba leche y su entorno se transformaba, los muebles girando y en continuo movimiento y adquiriendo formas grotescas que lo asustaban.

Más preocupante que el remolino de alrededor era el vórtice que amenazaba con absorber a Hofmann en su interior. Todo intento de ejecutar su voluntad y detener, según sus palabras, «la desintegración del mundo exterior y la disolución de mi ego», era en vano. Sintió como si un demonio le invadía y poseía su cuerpo, mente y alma, gritando y hundiéndose en su impotencia, aniquilado por la sustancia que había experimentado; ¿estaba muriendo?, ¿era esto la transición? ¿Iba a morir por su atrevimiento experimentando con esta sustancia que había reaccionado de forma inesperada, aunque lo hubiera hecho con las mayores precauciones que había sido capaz?

Sin embargo, su médico particular no fue capaz de detectar ningún síntoma anormal más allá de unas pupilas muy dilatadas, a pesar de las intensas indicaciones de Albert Hofmann acerca del peligro mortal en el que se encontraba. El viaje fue diluyéndose poco a poco, y el Doctor Hofmann pasó a un sentimiento de gratitud y de poseer una inmensa suerte, empezando a disfrutar de los colores y juegos de formas que se desplegaban ante sus ojos, de los sonidos que se convertían en ilusiones ópticas fantásticas.

Tras la experiencia de este mal «viaje» no podría concebir Hofmann el uso de la LSD-25 más allá de la medicina, una vez había percibido su cara más terrorífica. Sin embargo, no tenía nada de «resaca», al contrario, se encontraba limpio y radiante al día siguiente. Pero no sería hasta posteriores experimentos que empezaría a ser consciente de su potencial «visionario» e incluso curativo. En su libro *La historia del LSD*¹, Hofmann comenta que aquellas extrañas sensaciones acabaron desembocando en una experiencia sin igual que no se podían correlacionar con ningún tipo de ebriedad del que tuviera noticia. Así fue



como descubrió por casualidad los efectos de la LSD-25. A partir de ese entonces Albert, sin abandonar jamás su trascendental descubrimiento, vio unidos sus dos intereses en un sólo ámbito de estudio: el humanismo/misticismo por una parte, y la ciencia/estudio de la materia, por la otra.

Sin embargo, por aquellas fechas Europa se desangraba aún en una guerra que parecía interminable y no se prestó mucha atención a ese fármaco que a mediano plazo, habría de revolucionar el acervo cultural y espiritual de Occidente. Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial, la casa Sandoz se dedicó a difundir el descubrimiento, bajo el nombre comercial de **Delycid**. Hofmann contribuyó activamente a su difusión compartiendo la sustancia y sus descubrimientos acerca de ella con diversas personalidades que mediante su propia fama y en sus respectivos campos de trabajo, colaboraron a difundir este y otros psicoactivos. En el libro antes mencionado, Hofmann relata las primeras investigaciones que se llevaron a cabo con la LSD, sobre todo, en el campo de la psiquiatría, por el potencial de esta sustancia de desvelar lo oculto que hay en la mente humana (el inconsciente). Es por ello que la LSD pronto suscitó el interés de los psicoterapeutas, quienes pensaron que su estudio podría ayudar a facilitar el conocimiento de la enfermedad mental. En la década de los sesenta se escribieron cientos de artículos científicos sobre los efectos de la LSD en los sistemas biológicos, en el comportamiento animal, en pacientes con una amplia variedad de enfermedades físicas y mentales. Psiquiatras como Humphry Osmond, filósofos como Jünger y Huxley, el antropólogo Roger Heim, el botánico Shultes, el matrimonio Wasson que lo presentó a María Sabina², enlazaron sus vidas a la de Hofmann en un «círculo mágico» para trabajar conjuntamente en el redescubrimiento de lo que dieron en llamar «las plantas de los dioses», según la biografía personal del propio Albert Hofmann.

Los hippies y la LSD

Los aspectos científicos de la experimentación con drogas se fueron desarrollando entre los años 50 y 60 por distintos departamentos universitarios de Psicología, especialmente conocido el del Doctor Timothy Leary en Berkeley y Harvard. El proyecto de Leary arrebató a Hofmann el control del futuro de su descubrimiento, como ahora veremos. Tuvo gran aceptación social y, un año después, entre el numeroso grupo de «psiconautas» que acudían los fines de semana a reunirse con Leary y experimentar los efectos de esa droga, se mezclaban alumnos y profesores de las diversas facultades de la univer-

1 Gedisa. Madrid. 1994.

2 Curandera indígena, natural de la provincia de Oaxaca (México), experta en el uso curativo de los hongos alucinógenos. Se convirtió en un icono para muchos seguidores y simpatizantes del movimiento hippie; pero antes que nada fue una mujer exploradora, sencilla, pobre y tendente a la curación gratuita de sus conciudadanos. María Sabina es un símbolo de búsqueda y perseverancia; un modelo inspirador para aquéllos que desean encontrar su camino de conocimiento y sabiduría.

sidad con varios escritores de la corriente *beat* y algunas personalidades de la farándula y los negocios. Según cuenta Antonio Escohotado en el tercer tomo de su *Historia de las drogas*, las actividades del grupo se vieron entonces escindidas por dos tendencias opuestas: una era la del escritor inglés Aldous Huxley, quien proponía permanecer dentro del encuadre médico actuando con cautela, y la otra estaba representada por el poeta norteamericano Allen Ginsberg, que pugnaba por democratizar el uso de sustancias psicoactivas para consumir una revolución en el plano sexual y en el político. Leary presentó las proposiciones huxleyanas —muchas de ellas coincidentes con las de Marcuse— en términos accesibles a nivel popular como expresión de un espontáneo rechazo ante formas anacrónicas de vida y de organización social



que tenía su principal apoyo en la juventud y sólo adoptaría tintes dramáticos si tratara de frenarse irracionalmente, con simples medidas represivas. La propuesta farmacológica y política de Leary trascendía el ámbito meramente lúdico, «pues en cierto modo invitaba a la renuncia de las obligaciones impuestas por el principio de realidad, a rechazar la moral puritana vigente y a desligarse de la lucha por el poder, la riqueza y el *status*». Esta política de éxtasis era tan ingenua e idílica para sus adeptos como delirante y peligrosa para aquello que entonces empezaba a llamarse el *Establishment*. Sin embargo, la ingenuidad no era sólo de Leary, quien no tardó en recibir un ultimatum por parte de Harvard. La ingenuidad era de toda la juventud que constituía «su principal apoyo». Leary fundó entonces la Federación Internacional para la Libertad Interna, cuyo objetivo era convertir a la LSD en un instrumento educativo para alcanzar el conocimiento pleno del individuo y su liberación del control del *Establishment*. Vinieron grabaciones de Leary con John Lennon y Yoko Ono, propuestas de Bob Dylan en sus canciones, experiencias lírico-musicales como las de Grateful Dead y Jefferson Airplane que fueron de los grupos iconográficos del movimiento hippie. Por un tiempo se desarrolló el movimiento contracultural (no solo hippie) cuyo objetivo era convertir a la LSD en un instrumento educativo para alcanzar el conocimiento pleno del individuo y su liberación del control del *Establishment*.

Pero mientras en la costa pacífica de América, en California y otros lugares, los hippies y otros estratos de la sociedad se enfrentaban con el poder y pedían a gritos el cese de la guerra de Vietnam, en Europa también se apuntaban al movimiento más rebelde con personajes como David Bowie, Keith Moon y los Who, los Rolling Stones. Las actuaciones del conjunto de estos grupos solían acabar con enfrentamientos de los jóvenes contra la policía y provocaban condenas y reacciones escandalizadas de la población adulta. Hasta que llegó la prohibición de la LSD por parte de los gobiernos, como contraofensiva ante los peligros que para su estabilidad suponía su uso por parte de la contracultura hippie.

Hofmann, que consideraba a Timothy Leary ‘un tipo interesante pero con un exceso de protagonismo’, se sintió terriblemente frustrado con la prohibición, argumentando que durante una década había sido utilizado con resultados espectaculares en el psicoanálisis. Consideraba que la sustancia había sido secuestrada por el movimiento hippie y que podía ser utilizada de forma irresponsable, pero que después había sido injustamente demonizada por el sistema al que el movimiento se oponía. Años después escribía en su libro: *Si fuera posible detener su uso inapropiado, su mal uso, entonces pienso que sería posible dispensarlas para su uso médico. Pero mientras siga siendo mal utilizada, y mientras la gente siga sin entender realmente los psicodélicos utilizándolos como drogas placenteras errando a la hora de apreciar las muy profundas experiencias psíquicas que pueden inducir, su uso médico seguirá parado. Su consumo en las calles ha sido un problema durante más de treinta años. En las calles las drogas se entienden mal, y ocurren accidentes. Esto hace muy difícil que las autoridades sanitarias cambien su política y permitan el uso médico. Y aunque podría ser posible convencer a las autoridades sanitarias de que los psicodélicos podrían ser utilizados con seguridad en manos responsables, su uso callejero sigue haciendo muy difícil que estas autoridades sanitarias estén de acuerdo.*

Hoffman denomina a su descubrimiento «**Medicina para el alma**» y cree que la sociedad, cada vez más mecanizada, se aleja de la Naturaleza. Y su invento, el ácido, ayuda a acercarse a la Naturaleza, según afirma. Sin embargo, en una entrevista, ante la pregunta de si cree que el ácido le ayuda a entender la muerte, la respuesta ha sido negativa. A lo largo de la entrevista se deja entrever un profundo respeto y una admiración por la sustancia, y los alucinógenos en general. Se posiciona más en torno a la posición filosófica, casi religiosa, de Huxley que a la moda psicodélica y descuidada que representa Leary. El científico destaca que el ácido, desterrado ya por la medicina y la farmacología, fue durante 10 años tremendamente útil en el psicoanálisis, y que tendría que tener un status similar al de la morfina. No obstante, cree que su popularización por parte de Timothy Leary y los hippies, ha sido negativa, ya que cree, con razón, que el ácido puede llegar a ser muy

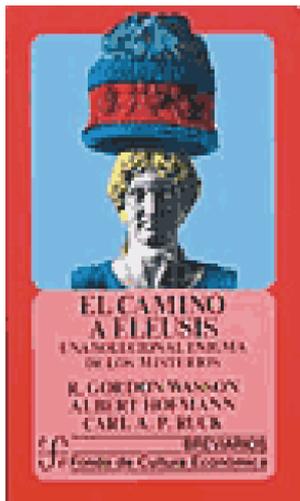
peligroso, por una parte, y que ha sido satanizado por los gobiernos, por la otra. Esta satanización, esta persecución legal, es por la cual se lamenta de que la vida de laboratorio de la sustancia fuera tan corta.

El Doctor Hofmann continuó estudiando productos naturales en Sandoz, así como con el estudio de las sustancias alucinógenas halladas en las setas y plantas mexicanas utilizadas por los aborígenes. Esto le llevó a sintetizar por primera vez en 1958 en un laboratorio la sustancia conocida como «**psilocibina**», componente activo de setas alucinógenas como la «*Psilocybe mexicana*» o la «*Psilocybe cubensis*». Se interesó también por la «*Rivea Corymbosa*», cuyas semillas son usadas por los nativos y llamadas «**Oloihqui**», cuya estructura psicoactiva, la Amida de Ácido D-lisérgico (LSA), halló muy cercana a la LSD. También investigó la planta conocida como «*Salvia Divinorum*», aunque no consiguió identificar sus componentes activos (las Salvinorinas) como pretendía.

Los misterios de Eleusis

En lo referente a la parte humanista, colaboró en la hipótesis del uso de los alcaloides del cornezuelo del centeno en los misterios iniciáticos de Eleusis.³

Los **misterios eleusinos** eran ritos de iniciación anuales al culto a las diosas agrícolas Deméter y Perséfone que se celebraban en Eleusis (cerca de Atenas), en la antigua Grecia. De todos los ritos celebrados en la antigüedad, éstos eran considerados los de mayor importancia. Estos mitos y misterios se extendieron posteriormente al Imperio Romano. Los ritos, así como las adoraciones y creencias del culto, eran guardados en secreto, y los ritos de inicia-



ción unían al adorador con el dios, incluyendo promesas de poder divino y recompensas en la otra vida.

Otras fuentes aportan que los misterios menores y mayores de Eleusis, famosos en todo el mundo antiguo, se fundaron alrededor del siglo XIII A.C. La tradición dice que los instituyeron Orfeo y los que le seguían. Pero según otras fuentes, son mucho más antiguos. Se dice que fueron confiados a las mujeres pelasgias por los iniciados en Egipto. Más tarde, los invasores dóricos los destruyeron y Orfeo los reformó.

En algún momento de la ceremonia de iniciación, los participantes compartían una bebida ritual de características psicoactivas llamada *kyqueón*. Esta bebida estaba preparada con espigas de cereales y otros ingredientes cuya identidad quedó perdida cuando dejaron de celebrarse.

Los antiguos testimonios acerca de los misterios que allí se celebraban son unánimes y poco ambiguos: «Eleusis era la suprema experiencia en la vida de un iniciado». Por esta iniciación pasaron Platón, Sócrates y prácticamente todos los grandes pensadores del esplendor de la cultura griega.

Aunque no todos se unieran a los iniciados, en la Grecia clásica, y en cierta manera todos sus trabajos vienen a representar la unión entre el mundo científico y el mundo de lo trascendente. Convencidos de que la bebida ritual era la clave del enorme impacto de los misterios eleusinos, el descubridor de la LSD, Albert Hofmann, junto con el banquero Gordon Wasson y el antropólogo Carl A. Ruck, emprendieron un estudio interdisciplinario basado en la etnomicología, los estudios clásicos y la química para ofrecer una respuesta a los ritos secretos de la antigua Grecia que constituyeron un enigma durante 4.000 años.

En *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*, Wasson, Hofmann y Ruck aportan convincentes elementos para apoyar la hipótesis de que la sustancia utilizada en las sesiones era el hongo *Claviceps purpurea* o el *Claviceps paspaldi*, ya que se ha comprobado que ambos parasitaban las parcelas de cebada que se cultivaban en las inmediaciones del templo de Eleusis

3 Los **misterios eleusinos** eran ritos de iniciación anuales al culto a las diosas agrícolas Deméter y Perséfone que se celebraban en Eleusis (cerca de Atenas), en la antigua Grecia. De todos los ritos celebrados en la antigüedad, éstos eran considerados los de mayor importancia. Estos mitos y misterios se extendieron posteriormente al Imperio Romano. Los ritos, así como las adoraciones y creencias del culto, eran guardados en secreto, y los ritos de iniciación unían al adorador con el dios, incluyendo promesas de poder divino y recompensas en la otra vida. Otras fuentes aportan que los misterios menores y mayores de Eleusis, famosos en todo el mundo antiguo, se fundaron alrededor del siglo XIII A.C. La tradición dice que los instituyeron Orfeo y los que le seguían. Pero según otras fuentes, son mucho más antiguos. Se dice que fueron confiados a las mujeres pelasgias por los iniciados en Egipto. Más tarde, los invasores dóricos los destruyeron y Orfeo los reformó.

En algún momento de la ceremonia de iniciación, los participantes compartían una bebida ritual de características psicoactivas llamada *kyqueón*. Esta bebida estaba preparada con espigas de cereales y otros ingredientes cuya identidad quedó perdida cuando dejaron de celebrarse. Los antiguos testimonios acerca de los misterios que allí se celebraban son unánimes y poco ambiguos: «Eleusis era la suprema experiencia en la vida de un iniciado». Por esta iniciación pasaron Platón, Sócrates y prácticamente todos los grandes pensadores del esplendor de la cultura griega. Aunque no todos se unieran a los iniciados.

Se decía que participar en la ceremonia era una experiencia física y mística en la que tras ingerir el *kyqueón*, se experimentaban: «temblores, vértigo, sudor helado y una visión que hacía parecer todo lo antes visto como ceguera, una sensación de sorpresa y maravilla ante una brillantez que causaba un profundo silencio, pues lo que acababa de ser visto y sentido no podía comunicarse jamás; las palabras no estaban a la altura de la tarea.»

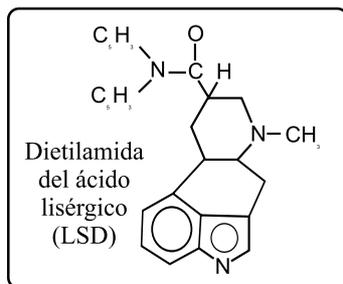
en aquellos tiempos. Además se han hallado vasijas conmemorativas de los misterios ornamentadas con figuras humanas sosteniendo e intercambiando espigas evidentemente parasitadas.

En 2006, cuando cumplía los 100 años de edad, se celebró un simposio en su honor en el que fueron distinguidas las charlas de Mark McCloud conocido como el «padre» del Blotter Art⁴ (y el mayor archivero hasta el momento), y del Instituto de las Imágenes Ilegales. El 11 de enero de 2008 el Dr. Hofmann cumplió 102 años de edad. El martes 29 de abril de 2008 fallece en Basilea, Suiza, donde vivía hasta la fecha, a causa de un ataque al corazón. La semilla del Doctor Albert Hofmann no se extingue: para su regocijo, en la que quizá fue su última victoria, las autoridades suizas permitieron en diciembre de 2007 que se lleven a cabo experimentos en psicoterapia con pacientes que sufren de enfermedades físicas terminales. Este será el primer estudio sobre los efectos terapéuticos de la LSD en el mundo después de 35 años.

Química y Farmacología de la LSD

La dietilamida del ácido lisérgico o LSD es un compuesto semisintético derivado del hongo *Claviceps purpurea* que se encuentra en estado silvestre parasitando cereales o se cultiva en laboratorios criogénicos para preparar fármacos hechos a base de ergotamina y dihidroergotamina como el Cefargot® y el Bellerгал®, medicamentos que se utilizan contra la migraña y trastornos nerviosos.

LSD-25, es una abreviatura del alemán *Lyserg Säure-Diäthylamid 25*, pues ese era su número entre una serie de 26 derivados sintéticos que fueron aislados a partir del cornezuelo y estaban siendo investigados en el laboratorio de Sandoz.



La LSD era la droga más potente descubierta hasta entonces; tanto que su dosis debía medirse en millonésimas de gramo. La dosis activa en humanos iba de 0.000003 a 0.000001 por kilo de

peso. Su margen de seguridad era anormalmente alto: en la heroína puede ser de 1/5, en el barbitúrico de 1/4, mientras en la LSD era de 1/600. Además, resultaba ser un fármaco desprovisto de tolerancia que al usarse con asiduidad diaria simplemente dejaba de hacer efecto. Es por ello que pronto suscitó el interés de los psicoterapeutas, quienes pensaron que su estudio podría ayudar a facilitar el conocimiento de la enfermedad men-

tal. En la década de los sesenta se escribieron cientos de artículos científicos sobre los efectos de la LSD en los sistemas biológicos, en el comportamiento animal, en pacientes con una amplia variedad de enfermedades físicas y mentales, además de un sinnúmero de voluntarios «normales» que alentados por el ambiente contracultural de la época, montaron todo un «culto psicodélico» alrededor de la dietilamida del ácido lisérgico.

En la actualidad, la LSD-25 se presenta y consume (en casos excepcionales o ilegalmente, pues está prohibida como droga) en dos modalidades: las dosis altas, que son similares a las que se ingerían durante la época de los hippies, los llamados *ácidos* o *tickets* y las dosis bajas que reciben los nombres callejeros de *micropuntos* o *tripis*, o simplemente la denominación del grabado que traiga el papel que los contiene: *soles*, *bartsimpsons*, *gatosfélix*, *planetas verdes*, etc.

Su principal vía de administración es la oral. Sus efectos comienzan entre los 15 y 30 minutos después de la ingestión y se prolongan hasta por 12 horas, cosa bastante desconcertante para los científicos ya que la metabolización se lleva a cabo en un tiempo récord (aproximadamente dos horas), comparada con la de otros psicoactivos,



y aunque técnicamente ya ha abandonado el organismo, sus efectos se prolongan durante, aproximadamente, 10 horas más. Se sabe que la LSD actúa de forma selectiva como agonista en el receptor de 5-HT, con ello disminuye la actividad espontánea del Sistema Nervioso Central pero aumenta la actividad por estímulos periféricos, provocando alteraciones importantes en la esfera perceptiva, principalmente, a nivel visual.

En cuanto a su potencial de dependencia, la tolerancia no existe, puesto que la administración de dosis sucesivas hace totalmente insensible al sujeto en un par de días, incluso usando cantidades descomunales. La insensibilidad se revierte tras tres días de abstinencia. La dietilamida del ácido lisérgico no crea dependencia física ni psicológica. El patrón más común es el viaje ocasional, separado por intervalos de meses o años. Los usuarios de tripis que pasan una racha experimentando más seguido con ellos, usualmente llegan a un punto en el que les resulta imposible manejar las experiencias y optan por suspender su consumo voluntariamente y sin problema alguno. •

4 Si bien el **blotter Art** es una técnica artística totalmente viable y autónoma, podría decirse que es la técnica más underground de todas (más que el graffiti). Mezcla el procesado de papel secante con el diseño gráfico de colores, formas e imágenes sobre un papel especial que puede ser dividido en cuadritos de 5x5 cm. Pero, se convierte en tan marginal porque comenzó a ser usada en los años 60' para alojar LSD (también conocido como tripi o ácido) en el papel secante, debido a las propiedades absorbentes de este material. Año tras año, los creadores ilegales de Blotter Art destinaban sus creaciones única y exclusivamente para distribuir LSD. Sin embargo, pronto, esta técnica se convertiría en todo un arte, y totalmente ajeno al procesado de LSD.

Carlos Castilla del Pino: ¿El tiempo juzgará?

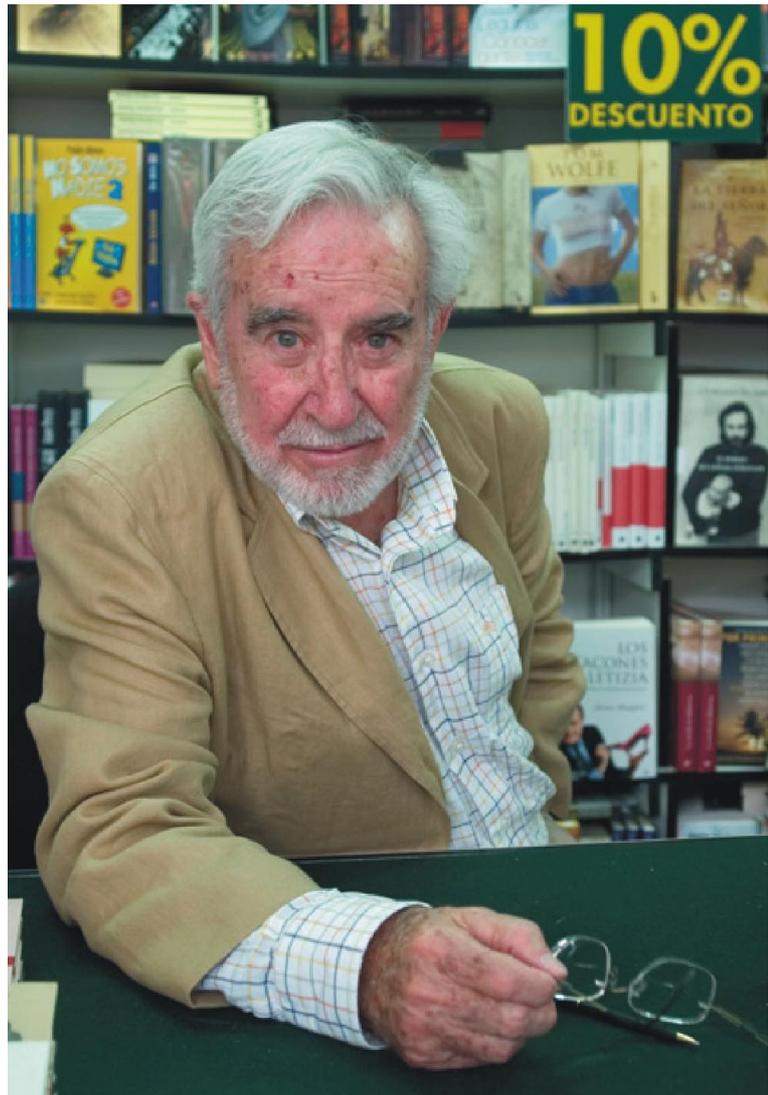
Por Lucas García Thuring

Psiquiatra

La psiquiatría me interesó por primera vez cuando leí la *Psicopatología de la vida cotidiana* de Freud, en la que el autor establece una secuencia de causas y efectos que explica de forma muy seductora el porqué de los actos fallidos cotidianos (olvidos de citas o del nombre de una persona, errores en el lenguaje... todos los casos de «¿en qué estaría yo pensando?»). Después, *La interpretación de los sueños* me convenció de que el psicoanálisis era la explicación de todo padecimiento de la mente humana. Aquello duró unos años, mientras estudiaba medicina. Con el ánimo alto, leí otros trabajos de Freud, cómodamente agrupados en libritos de *Alianza Universitaria*. Incluso me seducía la idea de ser psiquiatra.

Sin embargo, tras el feliz noviazgo, al intentar profundizar en el conocimiento de la teoría freudiana empecé a naufragar en la lectura desordenada e intuitiva de sus escritos y los de sus seguidores. Cada vez que pensaba que entendía la doctrina psicoanalítica en relación con algún aspecto de la psique, aparecían tres o cuatro voces autorizadas que negaban en sus escritos lo que sustentaba mi opinión... Y eso cuando comprendía lo que leía... Las más de las veces debía leer una y otra vez cada párrafo para terminar dudando de mis entendederas. Durante unos meses tenía la sensación de que en la interpretación de la conducta y de sus motivaciones no se podía uno sostener sobre terreno seguro, todo lo leído me parecía constituido por opiniones subjetivas y muy dependientes de la intuición.

A un lado, pues, el desorden... al otro la falsa tranquilidad de la psiquiatría biológica, ordenada y *científica*, pero que se me antojaba víctima de una ceguera voluntaria a la importancia de los avatares de la historia de cada individuo, si estos no quedaban plasmados en la acción de un virus, neurotransmisor o de otro agente físico (teniendo en cuenta que la acción de estos agentes en el sistema nervioso es desconocida en un porcentaje muy alto, la exclusión afecta necesariamente a muchos



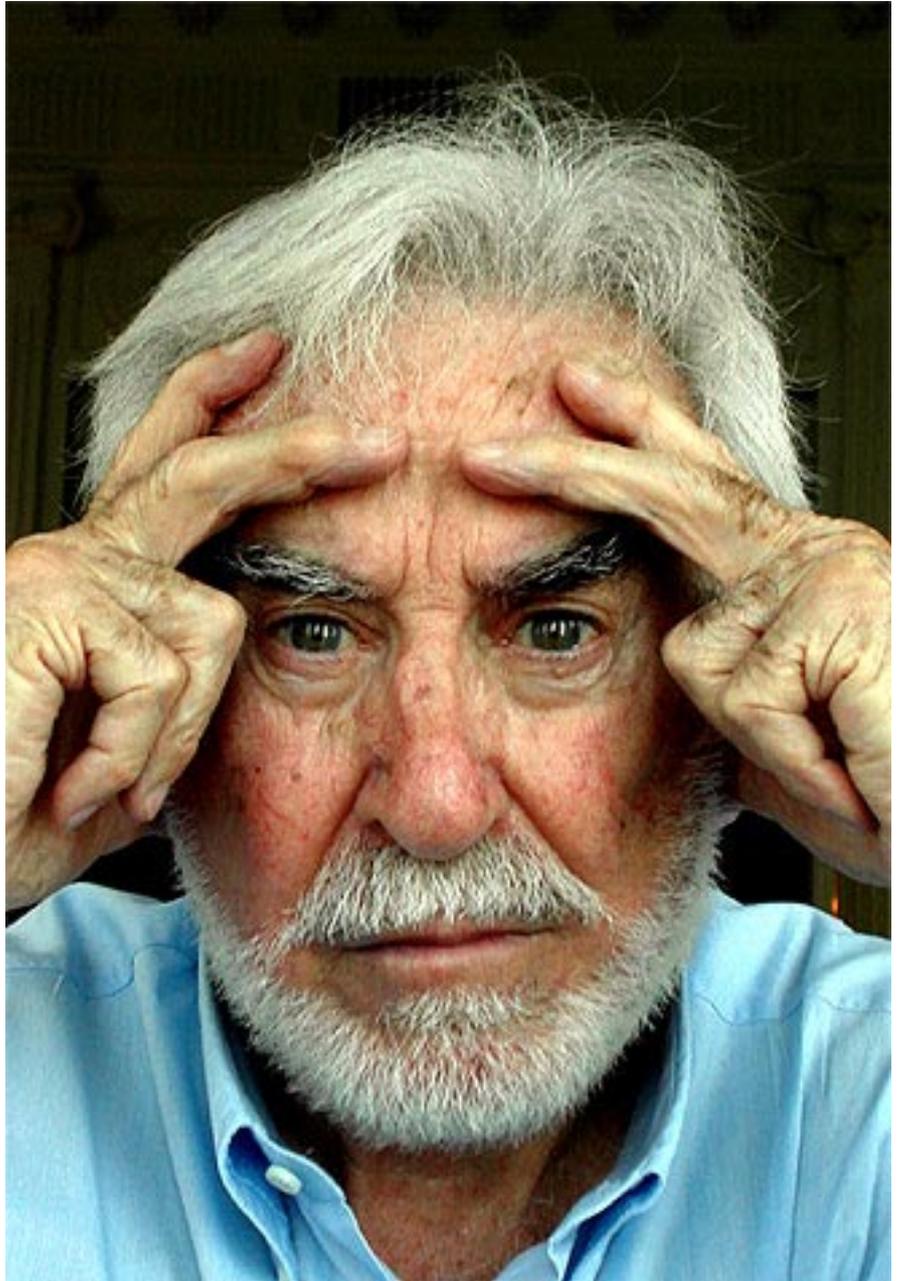
factores que influyen en el qué y en el cómo de la mente humana). En esa época quería entender las bases de la conducta de las personas sanas y de aquellas con enfermedades mentales, o por lo menos, tener la expectativa de que el conocimiento de las mismas era posible.

Cuando descubrí a Carlos Castilla del Pino, a quién, pese a no haber conocido en persona, podría bien considerar mi primer maestro en mi aprendizaje de la psiquiatría, comenzaba mi formación como psiquiatra. Castilla del Pino fue lectura obligada para empezar a aprender, por obra de los consejos de más de uno de los

que a la sazón eran mis referentes en pensamiento psiquiátrico. El año previo a iniciar los cuatro de residencia había estudiado su *Introducción a la psiquiatría*, y había leído varias de sus publicaciones monográficas, con especial impacto en el caso de *El delirio, un error necesario*. En la primera, Castilla hace una exposición ordenada de los principales síndromes psiquiátricos, que incluye una descripción de sus causas y una orientación de las necesidades de quien los padece. Las monografías me parecieron brillantes. Había descubierto el autor que me ofrecía solución a lo que más me preocupaba: El discurso de la mente podía ser explicado de forma plausible, con claridad y en orden.

En este contexto hay que entender mi interés por comentar al autor entre los psiquiatras con los que comenzaba a trabajar, a los que veía más interesados en otros autores (incluso para entender los fenómenos de la comunicación entre las personas, que, pensaba yo, no necesitaban más explicación después de Castilla). ¡Qué sorpresa me produjo constatar la escasa importancia que le otorgaban a quien en ese momento era, en mi valoración, el *Freud español*! En resumen, casi nadie conocía su obra. Era valorado como una *celebrity* de la psiquiatría de finales del siglo pasado, un personaje cuya relevancia venía más de sus andanzas extracientíficas (su *affaire* con su maestro, López Ibor, sus declaraciones alrededor del fallecimiento de su padre o de varios de sus hijos...) que del *corpus* de su obra psiquiátrica. Uno de los pocos que conocía en profundidad su obra me ofreció una clave: «Castilla del Pino ha creado un pensamiento original, algo que casi nadie más ha hecho en la psiquiatría patria (salvo, tal vez, Bartolomé Llopis, y su *Psicosis única*) pero, entre la envidia de los propietarios del saber académico, y sus propios esfuerzos por crear un personaje que trascendiese y se significase, han destruido buena parte de la perdurabilidad de su obra».

El 15 de mayo de 2009 murió en Córdoba Carlos Castilla del Pino, neuropsiquiatra, psicoterapeuta, escritor y humanista. Deja veintiún libros que teorizan sobre el ser humano y sobre las motivaciones de su conducta, dos novelas, una autobiografía en dos volúmenes y nu-



meros artículos publicados en revistas especializadas en psiquiatría y neuropsiquiatría. Después de su muerte, su importancia sigue siendo ponderada, al menos en muchos foros, más por sus opiniones en otros ámbitos, así como por su filiación política, que por la trascendencia de su obra, la originalidad de su pensamiento o el valor de sus aportaciones a la concepción de la enfermedad mental y de su tratamiento.

En el contexto geográfico e histórico en el que debemos juzgar al autor y a la persona, perdemos la facultad de hacerlo sin pasión cuando adjetivos como *rojo*, *progresista*, *social* forman parte del sumario. Castilla desarrolló una parte muy importante de su pensamiento en el contexto opresivo de un país sin democracia, y su planteamiento de la locura y de las necesidades de los locos trasladó al ámbito de la salud mental las necesidades de libertad y dignidad de la mayoría de sus contem-

poráneos. Carlos Castilla, el *Psiquiatra Rojo*, injustamente relegado por el *establishment* académico, seguido y respetado de forma acrítica por aquéllos que vieron en él más al teórico de la sociedad que al psicoterapeuta, a la espera del valor real de su producción intelectual, se nos muestra como una figura llena de matices y de un claroscuro casi inextricable, cuyo ego abruma y devora la innegable originalidad de su obra, que sólo podrá ser medida con el paso del tiempo.

BIOGRAFÍA

Los hechos de la vida de Carlos Castilla del Pino se recogen de forma magistral en la que probablemente es su mejor obra desde un punto de vista literario, su autobiografía en dos volúmenes *Pretérito imperfecto* y *La casa del olivo*, a los que remito al lector deseoso de conocer sus pormenores biográficos. Baste aquí reseñar que en los primeros años de su vida aparecen varios elementos que acompañarán a su forma de ser en lo sucesivo.

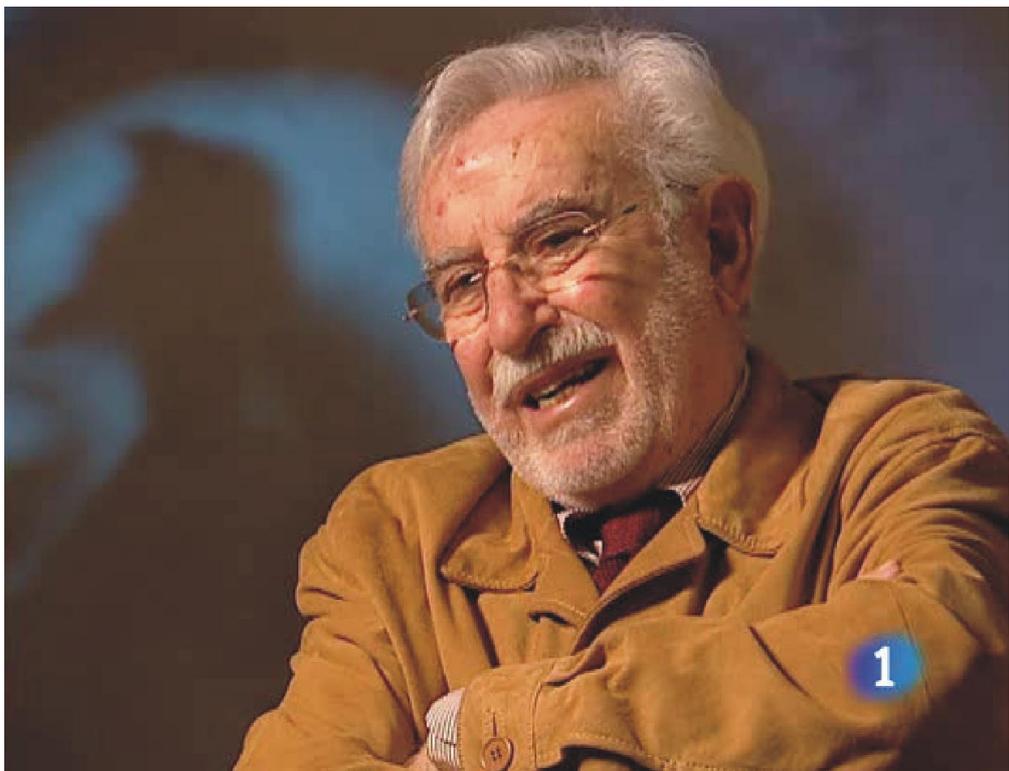
Observamos en su forma de ver el mundo una vocación muy precoz por la racionalización (intelectualización) de las vivencias amenazadoras desde la esfera emotiva: valga como ejemplo la descripción que hace el autor del fusilamiento de su primo y de dos de sus tíos (uno de ellos tutor de Castilla a la sazón, desde el fallecimiento de su padre). Se describe el desplazamiento afectivo que realiza de forma inconsciente tras la pérdida. En su momento no llora, y más tarde revive su dolor, eso sí, también sin llorar, el día que por accidente pierde la pluma que había heredado de su tutor. En ese momento se queda paralizado, incapaz de manejar la emoción de esta segunda pérdida. El autor de la *Teoría de las emociones* intenta desde muy pequeño mantener en un ámbito controlado las propias, empleando para ello su poderosa capacidad de racionalizar.

También observamos una huída de la pérdida de su padre, anticipada por la interminable agonía de su enfermedad crónica. Cuenta Castilla que, siendo un niño, su padre comenzó a compartir cuarto con él, enfermo del corazón y de los pulmones. Este hecho definió su relación, provocó que en ella siempre se incluyese la pérdida, y probablemente eliminó de ella la tranquilidad y la sensación de confort. Cuando salió de casa,

destruía las cartas que le remitía, y su proyecto vital se desarrolló sin incluir los deseos de su padre, al que siente desde la no pertenencia, como un ser ajeno a sí mismo. En una entrevista concedida al diario *El País*, conducida por el periodista Arcadi Espada en septiembre de 2002, Castilla del Pino hace balance del dolor sentido con su muerte y del que le supuso la no obtención de la Cátedra de Psiquiatría, entendiendo que éste último fue mayor, ya que el fallecimiento de su padre le liberó en cierto sentido, para realizar su proyecto vital (su padre quería que fuese arquitecto), y la tardanza en la obtención de su Cátedra le impidió avanzar en pos del mismo durante muchos años.

Esta es la tercera constante que se ofrece en la biografía de Castilla desde sus primeros años de vida: su deseo de trascender a través de su obra, su deseo de alcanzar la inmortalidad, que se cristaliza en el proyecto vital de «crear una escuela de psiquiatría en toda regla». Castilla hace suyo el mandato de Goethe «llega a ser el que eres», y su peso es casi siempre superior al de las necesidades en su entorno inmediato.

Aparece también su sensibilidad social, que le hizo abominar de la guerra civil que vivió en primera persona, y decantarse desde los primeros momentos del franquismo por las posiciones de protesta y resistencia contra el régimen. En sus 38 años como psiquiatra del Dispensario de Psiquiatría de Córdoba, se encarga de aliviar el sufrimiento de los menos protegidos dentro de los enfermos mentales, y combina esta actividad clínica con la militancia política e intelectual en contra del régimen franquista, al que contesta con su obra (textos sobre psiquiatría social y marxismo) y desde el atril de conferenciante en numerosas ocasiones.





LA CÁTEDRA

Uno de los episodios más recordados de la vida de Castilla del Pino fue la negativa de la psiquiatría académica a reconocer sus méritos otorgándole la cátedra de psiquiatría de la Universidad de Córdoba.

Castilla se formó como psiquiatra en el Hospital Provincial de Madrid, bajo el brazo de Juan José López Ibor, que en los primeros tiempos era su mentor. Sus primeros trabajos, publicados en revistas especializadas en neurociencia son fruto de la influencia de su maestro, de quien fue alumno interno. Posteriormente, su obra siempre mantendrá un referente neuropsiquiátrico, hecho sólido en esta época.

Pero las ideas del maestro y las del alumno se ubicaron en caminos francamente divergentes, en lo científico, en lo clínico y en lo terapéutico. La psicoterapia, aunque ecléctica, la vocación de esclarecer el discurso íntimo y subconsciente de los que padecían las consecuencias de la enfermedad mental, y el «rabioso antifranquismo» supusieron un abismo entre ambos.

Tras la no obtención de la cátedra en las convocatorias de 1952, 1956, 1959, 1969, a nadie escapaba que la influencia del maestro ejercía un efecto contrario al crecimiento del discípulo. ¿Razones políticas, rivalidad personal, excesiva emancipación intelectual del discípulo? Castilla del Pino se inclina por esta última: «alguien como López Ibor sabía que yo nunca iba a ser su cómplice, y en el tribunal de oposición entraba más en juego la adhesión incondicional que un determinado saber». Aunque el pro-

pio autor, y la mayoría de sus seguidores, enmarcan la necesidad de asumir la complicidad o la adhesión incondicional al *maestro* en un contexto eminentemente político.

En todo caso, para Castilla el retraso en la obtención de la cátedra (no le fue otorgada hasta el año 1983, «tres antes de jubilarme») supuso un obstáculo insalvable para la realización de su proyecto vital, que quedó truncado: la universidad era el único ámbito en el que su escuela de psiquiatría podría desarrollarse, pero la puerta de la misma se le cerró hasta que, a los 61 años, sólo podía cruzarla para recibir el homenaje que su trayectoria había ameritado.

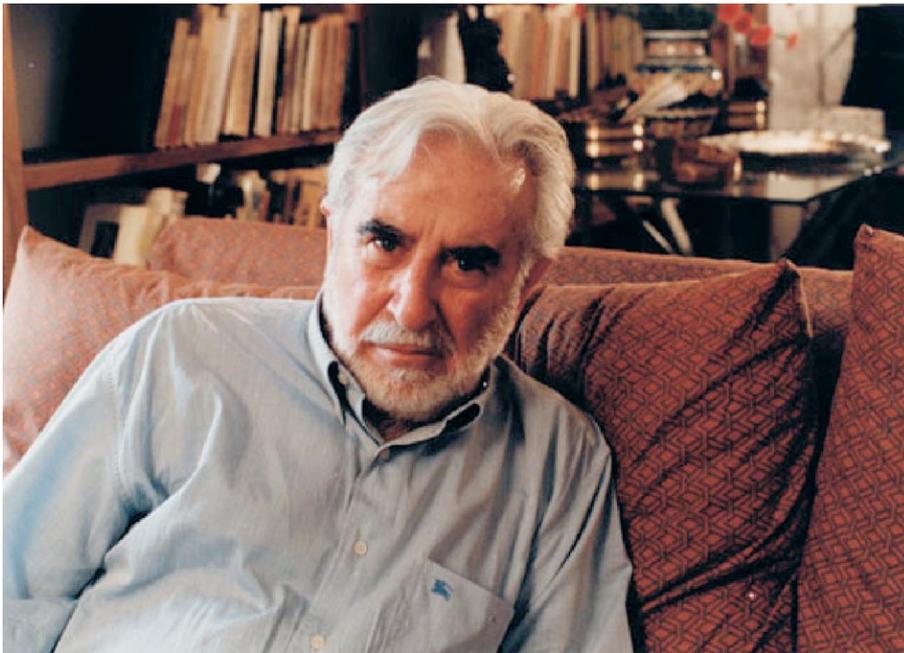
LA TRAGEDIA EN SU FAMILIA

Uno de los rincones más oscuros del personaje es la tragedia que rodea a su paternidad, de la que no se evade en sus memorias: 5 de los 7 hijos que tuvo murieron de forma prematura. Un suicidio, una negativa a combatir el cáncer, dos SIDA en el contexto de drogadicción y un accidente de tráfico acabaron con sus vidas. Castilla resume que nunca se sintió padre, y asume que tuvo hijos de una forma quizá imprudente. Ante la tragedia se refugió en el trabajo, volcó su pasión en sacar adelante ese «proyecto vital» al que se encomendó desde su adolescencia. Continuó teorizando sobre la esencia de la vida de los seres humanos, sobre su tristeza, su aislamiento, sus emociones, sus motivaciones...

El planteamiento que hace en la descripción de su dolor es honrado, duro en forma extrema, pero honrado:

el sufrimiento de la pérdida de sus hijos es un avatar, pero no la única pérdida trascendental, la de la razón del ser: «el verdadero fracaso en la vida es no poder realizarse: el escritor al que nadie lee, el poeta que no encuentra la poesía, el matemático que no es capaz de resolver el teorema de Fermat... Y eso no tiene nada que ver con el duelo. Todas las muertes de mis hijos me causaron un gran pesar, pero no impidieron mi proyecto de vida... ¡Sólo habría faltado añadir eso al drama! Lo que impidió realmente mi proyecto de vida fue no lograr la cátedra» (a El País, Miguel Mora, 15 de noviembre de 2004). Se confiesa un educador incompetente y afirma que «Mis hijos y yo fuimos convirtiéndonos en extraños y llegó un momento en que hablar sólo lo empeoraba todo. Hubieran surgido reproches mutuos, era mejor callar... Era un silencio que apesadumbraba, sí, pesaba mucho. Mi salvación fue el trabajo».

Existen varias interpretaciones de esta postura de Castilla, casi siempre adscritas a la ideología del que las sostiene. Se ha criticado la dureza del personaje, culpándolo de ser excesivamente distante con su familia. En el polo opuesto se ha alabado la valentía de quien afronta sus emociones y sus debilidades, no sólo en el momento de introspección, sino en la puesta de sus miserias a disposición del público.



¿PSICOANÁLISIS MARXISTA?

En la década de los 70, después de la efervescencia del año 1968, algunos psiquiatras progresistas profundizaron en la semilla de un freudomarxismo establecida por W. Reich (1897-1957), un discípulo de Freud que, antes de perderse en extravagancias desaforadas que le valieron el diagnóstico de esquizofrénico, pretendió formular el fundamento del psicoanálisis desde un planteamiento marxista.

En la corriente de los setenta destaca la obra de Marcuse, pero también son significativas las aportaciones

de Fromm y de Guattari, éste último de pensamiento muy afín al de Castilla.

La tesis de los freudomarxistas (que derivaron en lacano-marxistas) es, *grosso modo*, que la rigidez represiva es inherente a la sociedad capitalista, por lo que el capitalismo es la causa de la neurosis.

Los psicoanalistas clásicos rechazaron de plano las afirmaciones de Reich, que perdía la concepción individualista de la cura psicoanalítica y consideraba incompatibles con su planteamiento algunos de los dogmas del psicoanálisis (el más grave, la universalidad del complejo de Edipo). De hecho, Reich fue expulsado del Partido Comunista y de la Sociedad Psicoanalítica.

Los escritos de Marcuse fueron más moderados, ya que contextualizaron la universalidad del Edipo en la rigidez de la sociedad decimonónica, abriendo la posibilidad a una utópica ausencia de represión. Y de este modo se formó una corriente de cierta entidad en la década de los setenta.

Carlos Castilla del Pino, que no era un psicoanalista, escribió en 1972 *Psicoanálisis y Marxismo* y el libro fue un éxito. En sus páginas hace un análisis de las posibilidades de confluencia de ambas corrientes, y aporta una síntesis muy esclarecedora de los fundamentos de ambas. La lectura permite un acercamiento preliminar a la

obra de Marcuse, aunque no aporta elementos novedosos de significación. Es, como todos los libros de Castilla, claro, ordenado, coherente y didáctico. Sin embargo, dudo que se deba considerar un hito en la ya prolongada batalla por engarzar el psicoanálisis y el marxismo, que probablemente tengan como único punto en común su condición de proscritos en determinados contextos históricos.

EL PSIQUIATRA ROJO

Más allá de la protesta contra el régimen en diversos actos, y de su teorización sobre el marxismo, el principal elemento contestatario y progresista de Carlos Castilla del Pino, presente en la totalidad de su trayectoria

profesional, es su labor como *psiquiatra social*, su defensa de la dignidad y de la autonomía de las personas con enfermedad mental, a las que trataba en su dispensario y en su consulta privada, y de las que escribía en sus textos sin un ápice de paternalismo o de censura moral, y cuya mejoría lograba con un planteamiento perfectamente asumible por la psiquiatría comunitaria del siglo XXI. En los años 50, 60 y 70 este país, al igual que todo el continente, almacenaba y cuidaba (a veces mejor, a veces peor) a sus locos en frenopáticos desco-

munales (mil, mil quinientas plazas, por supuesto nunca mixtas). Mientras tanto, en Córdoba las cosas no se hacían así, y los enfermos mentales vivían en la comunidad, apoyados por el dispensario, en un modelo equiparable al que ahora se profesa en todo el primer mundo. Más tarde llegó el cierre masivo de manicomios, y la *antipsiquiatría*, y ahora a todos los psiquiatras nos parece necesaria la intervención desde la comunidad. A Carlos Castilla del Pino quizá le costó su cátedra.

EL LEGADO DE CASTILLA

Pero, con mucho, lo más importante que deja Carlos Castilla del Pino a la posteridad es su explicación de la conducta humana, su obra psiquiátrica, sobre la que no es pertinente que me extienda aquí. Sólo haré referencia a los que, a mi juicio, son los elementos más enriquecedores de su psicopatología.

La conducta como lenguaje.

La conducta es un lenguaje, la relación es comunicación. De este modo, la psicología y la psicopatología, en tanto y cuanto disciplinas que pretenden explicar la conducta, deben tener en cuenta esta realidad. La conducta es la compleja resultante de pulsiones (necesidades emergentes propias), de las actitudes yoicas y del juicio de la realidad (de uno mismo y de lo externo).

La conducta no es un lenguaje universal, ni siquiera lo es en un contexto determinado. El propio individuo desconoce la totalidad del lenguaje de sus propias conductas. De este modo, el lenguaje de las conductas del sujeto hacia un objeto construye mensajes que condicionan la respuesta del objeto, que a su vez ofrece conductas que han de ser descifradas por el sujeto. La denotación de la conducta pierde valor ante la connotación del que la interpreta. Parafraseando a Wittgenstein, *el significado de la conducta es su uso*. La labor del psicoterapeuta es acompañar al individuo en un análisis hermenéutico de su conducta, permitiéndole desengarzar los discursos que la componen: la judicación de la realidad (elemento denotativo), la tendencia que establece el sujeto hacia el objeto (consecuencia de la construcción de su yo, basado en experiencias previas) y la pulsión de instancias inconscientes (estos dos últimos, componentes connotativos).

Las aportaciones a la psicología del self.

Los que critican la figura y la obra de Castilla acuden con frecuencia a la predominancia del narcisismo en su concepción de la salud y de la enfermedad psíquica, asociándolo malévolamente a algunas afirmaciones del autor para componer la imagen de un narcisista extremo. Es un argumento de valor similar al de aquéllos que critican a Freud por la presencia de la libido como motor pulsional en su obra... No se encuentra un argumento

convinciente para rebatir la obra, y se usa su contenido como arma arrojadiza contra el autor.

Es evidente que la forma en que se intenta explicar un fenómeno complejo y poliédrico depende de y se sustenta en la subjetividad del que lo hace, y la biografía de Castilla nos inclina a pensar que la construcción de un *sí mismo* sólido y valioso era muy prioritaria para él. Podríamos decir que trabajó durante toda su vida para lograr ejecutar una Obra (con mayúsculas) que aportase consistencia a su self, entendiendo que el fracaso en ello constituía, a través de la herida narcisista producida, el fracaso vital por excelencia.

Sin embargo eso no resta valor a su teoría del self, que aporta muy significativas novedades a los trabajos de los psicoanalistas que profundizaron en el estudio del narcisismo (Kohut fue el más relevante).

Para Castilla, el self es la propuesta de identidad que uno hace en el contexto relacional, que a su vez acepta o rechaza dicha propuesta. La pérdida del self puede ser causa de una crisis que produce un gran sufrimiento psíquico. Uno debe proponer un self adecuado a la realidad, capaz

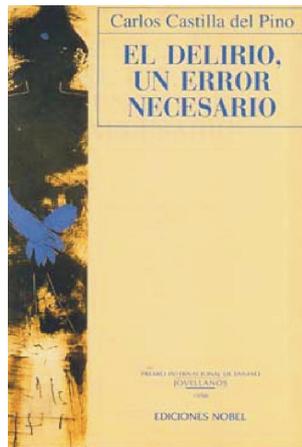
de confortar y dar seguridad en el rol que interpreta, pero resistente al examen exterior.

El self se construye con cuatro sistemas: corporal (estética, energía o fisiología), intelectual, erótico (femenino o masculino) y actitudinal (bondad/maldad o simpatía/antipatía), y los cuatro pilares evolucionan en su importancia en la construcción del self.

Evidentemente, este resumen es injustamente escaso, y enormemente subjetivo. La teorización de Castilla sobre la sexualidad femenina, sobre las emociones, sobre la tristeza, sobre el delirio... La elección de los dos aspectos referidos se basa en su originalidad y su importancia en la clínica.

Carlos Castilla del Pino fue un brillante psiquiatra, con una carrera condicionada por su necesidad de trascender a través de una obra magna y por su defensa de valores poco acordes con quien tenía el mando (político y académico), cuya vida personal fue víctima de la combinación de ambos factores, y cuyo legado intelectual queda oscurecido por la polarización de las opiniones de sus seguidores (que suelen olvidar su trascendencia científica enarbolando su combatividad política) y de sus detractores (que juzgan con severidad destructiva a la persona, invalidando u olvidando su obra).

Como digo, Castilla fue el primer teórico que me permitió sentir la psicopatología como algo abarcable y con sentido. Sin un contacto personal, fue mi primer maestro. Posteriormente, muchos otros autores me han interesado y han relativizado parcialmente la importancia de sus obras, pero queda su enorme capacidad para ordenar el caos y enseñar de forma entretenida y clara. Es seguro que su Escuela de Psiquiatría en Toda Regla habría sido un éxito, de haberla podido construir. •



Veinte años del asesinato de Ignacio Ellacuría y celebración de su legado

Por Reyes González Castaño
Profesor de Historia

El 16 de Noviembre de 2009 se cumplieron 20 años de la muerte, tiroteado por el ejército, de Ignacio Ellacuría, junto con cinco compañeros, una empleada y su hija.

Es posible que después de ese tiempo, salvo en bibliotecas, hemerotecas o en los recuerdos de algunas personas, haya poca gente que ignore la existencia de un hombre que decidió cargar con la realidad en el corrupto y represor país de El Salvador.

Ellacuría podría pasar por un jesuita comprometido con la causa de los más débiles ante la prepotencia capitalista.

Sin embargo, aparte de ser sacerdote, Ellacuría era un pensador, un filósofo que decidió, desde su cátedra de filosofía de la Universidad Centroamericana de El Salvador, poner su conocimiento a favor de la justicia, denunciando a los dirigentes salvadoreños y, por extensión, a las presiones norteamericanas.

Hagamos, en principio, un repaso a su historia y formación para después ahondar en su pensamiento.

Nació en un pueblo de Vizcaya, en Portugalete, en 1930; estudió bachillerato con los jesuitas, formándose de manera austera y recia, siguiendo las directrices de su padre.

Pasó a ser novicio de la Compañía de Jesús, ante la sorpresa de algunos, con apenas dieciocho años (1942), fue enviado a El Salvador, a Santa Tecla.

La realidad de esta nueva tierra nada tenía que ver con la dejada en la cuna de su nacimiento.

Una persona, que dicho por el propio Ellacuría, le haría ver realidades diferentes sería Miguel Elizondo, maestro de novicios. El Padre Miguel era un hombre de profunda espiritualidad y sentido común, dos rasgos que acabarían destacando en el propio Ellacuría.

Asimiló en esos años algo tan propio de los jesuitas como «la libertad de espíritu», «Grande ánimo y libertad», que diría el fundador de los jesuitas.



En esos años, la educación jesuítica era rígida y seguía las pautas de la formación al sacerdocio propias, en esos años, en España.

En El Salvador, las cosas eran algo diferentes bajo la dirección de Elizondo. Si algo asimiló, que vivió e hizo suyo, fue la libertad a la hora de pensar y actuar: «que sea necesaria para lo que va a venir, sin saber lo que va a venir».

El humanismo, sin duda, le fue transmitido por Aurelio Espinoza Polit, un hombre profundo que no solía pasar de puntillas por la vida. Además, sabía combinar su profundidad intelectual y humana con su vida, con su implicación en el entorno en que vivía.

Transmitía Espinoza que lo importante era la educación, una educación no íntima sino comprometida, fuera de convencionalismos y al servicio del entendimiento hacia la vida.

Ahora que en nuestras aulas se insiste en aprender a aprender, Espinoza inculcaba en sus clases aprender a pensar, y en esto Ellacuría era un alumno aventajado.

Como podemos ver, Ellacuría aprendía en un ambiente descaradamente comprometido con la realidad.

Espinoza supo transmitirle la necesidad de crear, conservar y transmitir cultura por todos aquellos lugares donde fuera, y bien que supo hacerlo; baste citar la biblioteca de la UCA en El Salvador, que se convirtió, gracias a Ignacio, en la reserva de lo publicado sobre el Salvador.

No dejó Ellacuría de dejarse sorprender por personas, por muy alto que hubiese llegado en su vida al nivel humano e intelectual.

En su vida se cruzó Ángel Martínez, uno de los grandes poetas nicaragüenses, de origen navarro. De él aprendió a huir del ensimismamiento personal y cultural para encontrar una versión de las realidades más comprensiva, que, al tiempo, despertaban visiones personales e íntimas.

En Ángel descubrió cómo se puede aunar concepto, vida, palabra, hipótesis; le hizo pasar de la palabra a lo hondo de la superficie, al meollo de las cosas y la posibilidad que esto ofrecía para poderlas transformar.

Toda esta experiencia vivida le capacitaría para pasar de ser receptor de grandes pensadores y personas, a poder transmitir, a través de sus clases de filosofía y tutorías a sus discípulos, lo pensado y lo vivido.

Combinó magistralmente convivencia con experiencias lúdicas, con lectura de clásicos y grandes pensadores.

Su formación no se limitó a América. Ignacio brillaba intelectualmente con su sola presencia. Es por eso por lo que, probablemente, fue enviado a Innsbruck a formarse bajo una formación que algunos consideran conductista. Entendiendo esto en el sentido de reconducirlo a paradigmas más clásicos y apartarlo de aquellos con tintes progresistas de sus maestros americanos.

También allí, hasta en las cosas más prosaicas, mostró su espíritu y conductas transgresoras. Sin duda, era un catalizador, no sólo de pensamiento, sino de actividades consideradas más prosaicas como el fútbol.

Era fácil jugar con él al tiempo que sentirse excluido de su entorno por su nivel intelectual y exigencia.

Alguno de sus formadores dijo: «Al lado de ser altamente talentoso, su carácter es difícil, su espíritu de juicio crítico es persistente y no está abierto a otros».

Esta extraña mezcla entre lo de furtivo y una intelectualidad excluyente hacía que no se le viese con buenos ojos.

Sin embargo, aprovechó su estancia allí para aprender uno de los grandes teólogos del siglo XX, Karl Rahner.

Si las personas mencionadas le influyeron, no iba a ser menos la que conocería después, con motivo de elegirlo para hacer su tesis doctoral: Xavier Zubiri. El encuentro inicial y los sucesivos serían de trascendental importancia, no sólo para Ellacuría, sino para el propio filósofo que, a partir de ese momento, no dio una conferencia ni publicó nada si antes no lo había discutido con Ignacio.

Filosofía... Teología; Teología y Filosofía... De todas formas, y según él mismo dijera, la teología era lo más urgente para América Latina.

Todo le llevó a «Hacerse cargo de la realidad y cargar con ella», así sintetizó él mismo su vida y su acción. Así, todo su saber filosófico, teológico y humano lo invirtió en descubrir y hacer la realidad y la verdad, en suma, en la implicación incondicional en un país donde la verdad hacía ver una realidad que no era la oficial.

Esto le costó ser apartado de los cargos de responsabilidad en la Compañía de Jesús, aunque no de sus tareas docentes.

Fue una persona incómoda para los que le conocían, tal vez porque estos sabían que él también los conocía.

Tantos reveses no le impidieron, como él dijera, «Hacer la verdad» incluso si esta iba en contra del gobierno de El Salvador.

Es precisamente en estas circunstancias donde conocerá al Arzobispo Oscar Arnulfo Romero, asesinado, como él, por el ejército salvadoreño.

Convirtió el sufrimiento del pueblo en su particular teología, sintiendo a los excluidos y a los pobres como el mismo Cristo crucificado.

Así empeñó sus últimos días actuando con justicia. Habló, por ello, de distribución equitativa de la tierra, concibió los medios de comunicación (la radio) como un servicio necesario a la verdad junto con las publicaciones de la universidad, convirtiéndose en un auténtico servicio de liberación al pueblo con el que vivía.

No tuvo miedo en escribir un famoso editorial en ECA diciendo: «El gobierno ha cedido, el gobierno se ha sometido, el gobierno ha obedecido. A fin de cuentas, el gobierno ha dicho «a sus órdenes, mi capital»

Fue el inicio del ataque del gobierno: unas veces suprimiendo subvenciones, otras de forma más contundente encargándose la extrema derecha de poner bombas persuasivas.



La palabra se intentó acallar con las bombas, con el asesinato de Rutilio Grande y con una larga lista de religiosos y sacerdotes asesinados.

Después que viniera Monseñor Romero. Ignacio Ellacuría siguió en la lucha. Pero la lucha iba a ser más complicada porque los conceptos no se entendían, la verdad se distorsionaba. No solamente por parte de los abiertos y declarados enemigos, sino también en el interior de los grupos que supuestamente eran naturales suyos. Se sospechó que Ignacio alentaba guerrillas a pesar de sus reiterados discursos y obras llamando al diálogo.

Incansable, estaba convencido de que estaba viviendo en un país donde se había abierto una fractura entre el pueblo y El Salvador oficial. Aún así siempre pensó y sintió que la única forma de cerrar la herida era el diálogo, y no le dolía más que los ataques de las guerrillas de uno u otro signo, pues desvirtuaban el auténtico espíritu de su lucha.

Hizo de mediador, de pacificador, de «hombre de entendimiento», en suma, todo por lograr la justicia y la paz.

La sombra del asesinato le persiguió algunos meses antes de que lo hicieran.

Siempre decía que, en lo fundamental, se encontraba bien, creciendo, profundizando aunque lo anecdótico le produjese un inmenso dolor.

Ellacuría ha pasado a la historia como un mártir, por muchos, respetado; por otros, repudiado y, seguramente por los más, ignorado.

Sin embargo, este hombre es una de esas personas que conviene tener siempre presente.

Supo sintetizar como pocos las enseñanzas recibidas y crecer desde ahí aportando vida, sueños y justicia des-

de su firme creencia, en ese evangelio de Jesús de Nazaret que supo revitalizar.

Él aplicó el conocimiento a como decía: «La realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y han de hacerse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad».

Era un filósofo que, en palabras de Sols Lucía, era filósofo como crítico filósofo, como fundador, como creador.

Supo aplicar como nadie el título de un libro suyo que no llegó a ver publicado, «Filosofía de la realidad histórica».

No quiso quedarse en la interpretación de la historia sino que quiso influir en ella.

Siguiendo a Sols fue un hombre de paz en medio de la violencia. Supo como pocos denunciar la violencia estructural, como la mayor de las violencias, pues de esta deriva la radical que surge cuando los que padecen la primera no tienen o no ven ni descubren salidas. Aún así, detestó toda violencia.

También su particular forma de entender la vida influyó en su forma de entender la teología, una teología vista por unos como «de la liberación» y para otros como errática rayando en la más absoluta herejía.

Vivía una teología que estaba imbricada en la esencia humana hasta tal punto que ahí radicaba su sentido.

Por eso, todo lo que emanaba del hombre debiera contribuir a la justicia para el hombre: ideas, universidad, gobiernos... y si no era así había que reinventar las cosas, habría que purificar los mensajes y los sentidos esenciales.

Lógicamente, con un pensamiento así, incomodó a unos y a otros; a unos, porque lo veían como subversi-



vo; a otros, por «revolucionario» y a otros, porque sencillamente no lo entendían.

Ellacuría y La Teología de La Liberación.

Aunque ya se ha dicho anteriormente la implicación que tenía con la realidad, quizá no haya quedado claro la implicación que Ellacuría tuvo con el movimiento, muchas veces silenciado, de La Teología de La Liberación. Conviene dedicar la última parte a este aspecto ya reflejado anteriormente.

Decía Ellacuría que los creyentes, tanto por su condición de seres humanos, como por la condición de cristianos deberían intentar poner toda la plenitud de la fe cristiana en las llamadas temporales, sobretodo, a favor de los oprimidos.

Ya en 1977, Ellacuría escribió *TEOLOGÍA POLÍTICA*, que impactó profundamente en Latinoamérica y que se materializó en 1987.

Como decíamos antes, fue filósofo, pensador, analista político de la realidad social, defensor de las mayorías populares y además, incidió directamente en la intelectualidad sociopolítica.

Abiertamente estuvo en contra del capitalismo y de la cultura neoliberal, en palabras de su compañero Jon Sobrino.

Pero... ¿Por qué lo mataron? Claramente, porque denunciaba la injusticia, promoviendo, al tiempo, procesos de paz.

Intentó mediar entre la guerrilla y el ejército de la Nación. Seguro que pensó que cualquiera podría matarlo.

Su Filosofía era la del pueblo, se sentía imbuido por Sócrates. Llegó a decir de él que era filósofo porque era ciudadano, y para él el Estado eran los ciudadanos.

Era un filósofo de la realidad histórica, era un analista político.

Es posible que, en algunos sectores, hoy resulte su biografía tan incómoda como su vida. Pero también habrá personas que sientan en ella esperanza de la verdad y la justicia que tanto se necesitan y que prodigan poco.

En Ellacuría, el carácter cristiano de la Universidad se forja, sobretodo, en torno a lo que es el concepto y la realidad: «Reino de Dios, es decir, la historicidad de la verdad, la libertad y la justicia entre los seres humanos».

Además, les decía a los universitarios que «Su universidad» (UCA), el sentido que tenía no era otro que hacer realidad la utopía prometida por Jesús que es el Reino de Dios, y que necesita ingenieros, arquitectos, químicos, psicólogos, economistas, historiadores... para que la sociedad se enriquezca por encima de todo (*en*



justicia, libertad, amor, concordia...), sin que con su profesión quieran enriquecerse ellos.

Sirva este modesto artículo como homenaje a este hombre y a sus compañeros que están sabiendo hacer desde su compromiso un mundo donde no valga todo, donde todo sea efímero y transitorio, donde todo se compre y poco permanezca... un homenaje a **IGNACIO ELLACURÍA**. •

BIBLIOGRAFÍA:

- Alvarado, R.: «Ignacio Ellacuría: de la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación», en *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri-Ellacuría, UCA editores, Managua 1994.
- Armada, Pedro y Doggett, Martha: *Una muerte anunciada en El Salvador*, PPC, Madrid 1995.
- Mora Galiana, José. «Perfil biográfico. Pensamiento y praxis histórica.» Samour, Héctor: «Introducción a la Filosofía de la Liberación», en *El compromiso político de la Filosofía de América Latina*, Edit. El Búho, Santafé de Bogotá (Colombia), 1994.
- Senent de Frutos, Juan Antonio: *Ellacuría y los derechos humanos*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- Sobrino, Jon y Alvarado, R (eds.): *Ignacio Ellacuría, aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander 1999.
- Sols Lucía, J.: *El legado de Ignacio Ellacuría (para preparar el decenio de su martirio)*, Cristianisme i justícia (número 86), Barcelona, 1998, y *Teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Editorial Trotta, Madrid 1999.
- Whitfield, Teresa: *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*, UCA editores, San Salvador, 1998.

La libertad y el intelectual comprometido

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

Yo amo la libertad, y no quiero ni puedo servir a ningún partido.
Erasmus.

Quiero hacer con este ensayo sobre la libertad y la actitud intelectual, que podemos llamar erasmiana, siguiendo a Dahrendorf, un homenaje a la figura de este filósofo y sociólogo recientemente fallecido. Para ello he seguido su última obra publicada: *La libertad a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*.

Lo que hace Dahrendorf en esta obra es analizar qué es lo que hay en la actitud, o ha habido en la actitud de ciertos intelectuales del siglo XX que no les ha hecho caer en las dos grandes tentaciones totalitarias: el fascismo y el comunismo. Se centra fundamentalmente en los intelectuales nacidos en la primera década del siglo, aquellos que tenían edad suficiente, pero no la suficiente madurez para escapar a ella, para caer en la tentación de los totalitarismos. En esta década hay tres figuras consagradas: I. Berlin, K. Popper y Aron. Podríamos incluir también a Bobbio. Pero el autor prefiere quedarse con los tres primeros como actitud erasmiana absolutamente



Erasmus de Rotterdam

probada. De todas formas, estos tres autores se puedan aumentar hasta una lista de diez que nacieron en esta década. De la misma manera, el autor estudia el papel y la probada actitud intelectual erasmiana, el intelectual comprometido, pero como observador comprometido de muchos otros intelectuales del siglo XX pero que, por estar rodeados de otras circunstancias y pertenecer a otra generación, no estuvieron sometidos a la tentación totalitaria en la que cayeron una inmensa mayoría de intelectuales.

Nos enfrentamos, en primer lugar, a un doble problema; para empezar, tendríamos que analizar qué es lo que hizo que la inmensa mayoría de los intelectuales cayeran en la tentación totalitaria, o fuesen indiferentes, y esto es de alguna manera participar en lo que ocurría, porque al final, al menos, pecaron de connivencia. El segundo problema es el de saber qué entendemos por intelectual. En el primer tercio del siglo XX tienen lugar las dos grandes ideologías que catalizaran la vida intelectual y que revolucionaran toda la historia arrastrando con ello

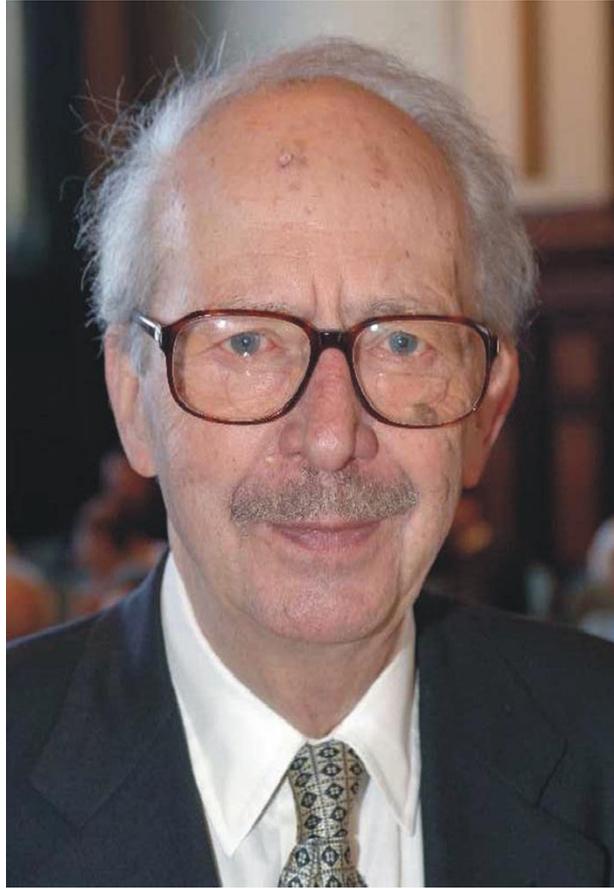
a millones de víctimas. Estas ideologías eran omni-comprendidas, pretendían solucionar todos los problemas de la humanidad, nos estamos refiriendo al fascismo y al comunismo. Los dos anclan sus raíces en el siglo XIX y son epígonos pervertidos de la ilustración. El comunismo participa de la idea determinista de la historia que no

es más que una visión secularizada de la religión. El fin último de la revolución comunista habría de ser la emancipación de la humanidad. Su ideal es el de la igualdad de todos los hombres. Por su parte, el fascismo hunde sus raíces en las ideologías nacionalistas de la identidad, en las teorías que hablan del surgimiento de un hombre nuevo y de una raza superior. Esas ideologías participaban de una escatología que se había perdido con el advenimiento de los ateísmo. El hombre estaba necesitado de una idea de liberación de los males sociales aquí en la tierra, que llenase el vacío que había dejado la religión. A esto hay que sumarle las circunstancias históricas peculiares que se dieron con el desarrollo de la sociedad capitalista a

partir de la revolución industrial. En definitiva, estas ideologías llenan un vacío metafísico, ético y político que había dejado la modernidad con su proceso de secularización e ilustración. Pero lo común de ambas ideologías, independientemente de su diferencia de contenidos, es que la adhesión a cualquiera de ellas es la renuncia a la libertad. Y esto último es precisamente la clave para entender por qué algunos no sucumbieron a estas ideologías a pesar de pertenecer a la generación más proclive. Y es precisamente que no renunciaron a la libertad. El intelectual erasmiano es un defensor de la libertad con toda la carga que ello conlleva. Y esto nos lleva a la segunda cuestión, la de la figura del intelectual. (No voy a hacer aquí un desarrollo de la filosofía de estos tres autores, ni de todos los que analiza el autor en su obra; si acaso abundaré algo en la figura de Popper que es el que más conozco y en el concepto de libertad de Berlin, de lo que se trata es de hacer un esbozo de la actitud del intelectual en su raíz erasmista o humanista). El intelectual es una persona que se dedica a las ideas, su objeto

de trabajo es el de las ideas, su análisis, discusión. Lee y escribe sobre ellas. Se dedica a los objetos intelectuales. Pero resulta que en ciertas circunstancias se ve obligado a intervenir en defensa de la libertad y esto es lo que lo caracteriza. De tal forma que el intelectual es una persona comprometida, pero sin dejar de ser observador. El intelectual erasmiano, que sigue el ejemplo de Erasmo, frente a Lutero y Tomás Moro, es un observador comprometido, no es imparcial porque toma partido por la libertad y por los débiles, es un denunciante, pero no es un luchador activo, no pierde su perspectiva de observador. Es un vigilante de la libertad. De alguna manera su vida transcurre en una tensión, si no en una paradoja; no puede intervenir porque pierde su capacidad de observación y porque, además, al tomar partido, cede su libertad. Por eso tampoco el intelectual erasmiano o comprometido no es un luchador de la resistencia. Ninguno de nuestros tres ejemplos o cuatro empezando quinientos años antes por el propio Erasmo, estuvieron en la resistencia, fueron espectadores comprometidos. En mi opinión ésta es la tarea del intelectual y no se le puede pedir más. Y creo que el análisis de las ideas, la clarificación, la intervención pública del intelectual para mostrar sus pensamientos y ejercer la crítica frente a las diversas formas de poder que eliminan o quieren cercenar la libertad humana es lo único que puede hacer. El intelectual comprometido ni es un mártir, ni es un héroe (en algún sentido su actitud y resistencia sí puede ser considerada heroica) sino un luchador incansable por la libertad, un desenmascarador de los engaños, un hombre condenado a la soledad por no querer ceder un ápice de la libertad. El héroe y el mártir pertenecen a otra categoría moral. Los mártires y los héroes son hombres de acción y renuncian fácilmente a la libertad por luchar por una causa que consideran justa y verdadera. Por eso muchos intelectuales y ciudadanos normales cayeron víctimas de la seducción de las ideologías totalitarias del siglo XX. La clave por la que nuestros intelectuales no cayeron en esta seducción y tentación es su alto concepto de la libertad, que les permitió analizar desde la distancia el peligro que engendraban estas ideologías. Popper escribe su *La sociedad abierta y sus enemigos* en Nueva

Zelanda, bien lejos de los tiros, quería estar tranquilo y a salvo. Mientras tanto, dieciséis miembros de su familia son asesinados por judíos, a pesar de ser cristianos bautizados. Esto deja claro que no era ningún héroe ni luchador de la resistencia; lo mismo ocurre con los otros dos y con cualquier intelectual comprometido. Esto puede hacer pensar que es una actitud cómoda, pero no lo es, es heroica en otro sentido. El intelectual comprometido que no se adhiere a ningún partido es un luchador solitario, no tiene compañeros, ni escuela, ni discípulos. Su vida es una lucha en solitario contra las tiranías y los abusos del poder en defensa de la libertad. Y yo pienso que sus ideas tienen consecuencias, quizás más de lo que podemos pensar. Son los guardianes de la libertad, que no es poco. Pero en este teatro del mundo que es la historia cada cual tiene que jugar su papel, o, mejor, saber interpretar su papel lo mejor posible; y al intelectual le toca ser un observador comprometido. Incluso entre ellos



Ralf Dahrendorf

no existe ninguna relación especial. Y, por supuesto, sus filosofías no coinciden. Ahora bien, lo que, según Dahrendorf, los une a todos es la ética de la libertad. En palabras del autor podemos definir la actitud ética, siguiendo las cuatro virtudes cardinales, de la siguiente manera:

He aquí lo que se necesita para poder resistir a las tentaciones que exigen la cesión de la libertad: ser capaz de no dejarse apartar del propio rumbo aun en el caso de que uno se quede solo, estar dispuesto a vivir con las contradicciones y los conflictos del mundo humano, tener la disciplina de un espectador comprometido, que no se deja comprar y una entrega apasionada a la razón como instrumento del conocimiento y de la acción. Éstas son las virtudes, virtudes cardinales, de la libertad. ¿Suscita su seguimiento simpatía entre los contemporáneos? ¿Se trata de virtudes que uno quisiera recomendar a todos los hombres para hacer posible un mundo mejor? p. 87

Así resume Dahrendorf las virtudes de la ética de la libertad. Y afirma que son las virtudes cardinales porque se corresponden con las virtudes cardinales clásicas: la valentía, la justicia, la templanza y la sabiduría o pruden-



cia. El texto tiene dos partes, la descripción de estas virtudes de forma sintética, por un lado, y la pregunta sobre la actualidad de las mismas. Y estos son los dos puntos que vamos a analizar a continuación. Pero, por mi parte, adelante, que el mundo actual está necesitado de intelectuales comprometidos que actúen desde la ética de la libertad. Porque, hoy en día, los peligros del autoritarismo no han cesado, sino que vienen enmascarados.

Analicemos ahora someramente estas cuatro virtudes cardinales que caracterizan la ética, en tanto que actitud y carácter, de la libertad. La primera de ellas es la de la valentía. Como hemos dicho, el intelectual erasmiano —y podemos fijarnos en nuestros tres ejemplos— no es un hombre valiente. Precisamente, frente a las circunstancias adversas de la guerra prefieren estar lejos de los tiros, fuera de las trincheras. Su trinchera es otra. No están en la resistencia. Asisten como observadores comprometidos, pero esto los aleja del mundo y de los demás, los condena a la soledad. No son valientes en el sentido clásico, pero su valentía consiste en la aceptación de la soledad para salvaguardar la libertad y esto es un camino de espinas, no encuentra uno nunca sosiego. El precio de la libertad es la soledad. En cuanto a la justicia, el intelectual comprometido vive en la contradicción. No pueden pertenecer a ningún partido, no se les puede declarar de derechas o de izquierdas: liberales o socialdemócratas. Asumen la contradicción que existe en el propio hombre. Son kantianos, frente a Rousseau y a Marx. Estos últimos renuncian a la libertad en pos de la igualdad. Los intelectuales comprometidos luchan por la libertad. Pero esta libertad está en tensión con la igualdad y la seguridad. Kant decía que no se puede hacer nada perfecto partiendo del fuste torcido de la humanidad. Y de esto participa la ética de la libertad del intelectual comprometido. No hay sociedad perfecta, se renuncia a la utopía; el análisis de ésta por parte de Popper es despiadado. Todo pensamiento utópico es un pensamiento totalitario. Quizás sí podríamos decir que la utopía de los intelectuales erasmistas es la democracia, la sociedad abierta. Pero la característica de ésta es que está siempre en construcción, es un modo ético de vida que debe ser conquistado en cada momento, una tarea del ciudadano y algo que las instituciones —que a su vez deben ser vigiladas— deben garantizar. En este sentido podríamos pensar la democracia como utopía, en el sentido en el que no tiene lugar, pero sí es una idea regulativa, parafraseando a Kant —a mi modo de ver, y dicho sea de paso, intelectual comprometido— de la acción ética y política. Los intelectuales comprometidos conocen la imperfección humana y la imperfección de la sociedad de ella resultante; por eso aceptan la tensión entre libertad y seguridad que en toda sociedad hay. La tensión entre libertad e igualdad. Los erasmistas defienden la sociedad abierta que garantiza la igualdad desde la ley, pero esta igualdad no elimina la libertad. Es una igualdad ante la ley. Es el estado de derecho frente al que hay que estar siempre vigilantes para que no se convierta en tira-

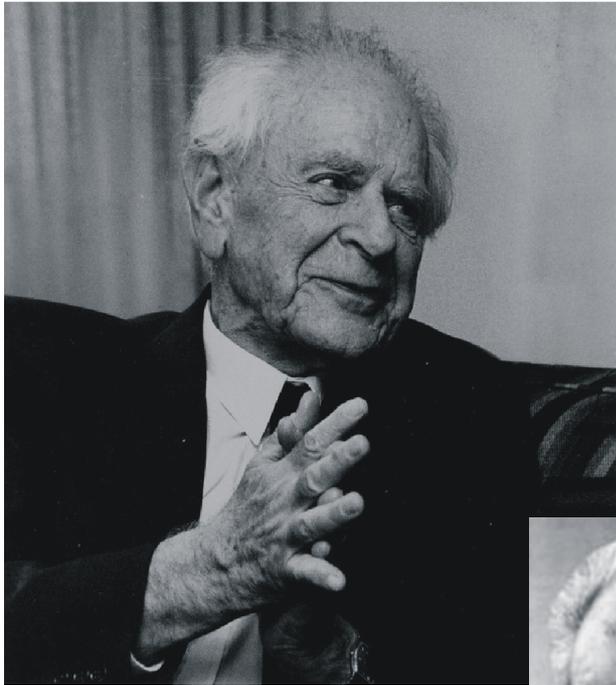
nía. Los totalitarismos lo que hacen es tirar por el camino de en medio y eliminan la libertad de un plumazo en nombre de una escatología final, una emancipación última de la humanidad. Pero los intelectuales saben y ello requiere valentía también, que la justicia es equilibrio. Que en la sociedad abierta se muestra la dinámica de este equilibrio. De ahí el concepto de libertad negativa y positiva de Berlin. Aunque a mi modo de ver, la primera es la condición de posibilidad de la segunda. Berlin se refiere como libertad negativa a la libertad de conciencia y de pensamiento; es decir, a la no coacción. Lógicamente, Berlin lucha contra la tiranía y el totalitarismo. Sólo la sociedad abierta y democrática garantiza esta libertad en tanto que es salvaguardada por el estado de derecho. Pero digo que esta libertad es la condición de posibilidad de la segunda, la libertad positiva. La capacidad del hombre de construir su propia existencia, de ser dueño de su propio proyecto de vida.

La templanza es la tercera virtud cardinal. El intelectual comprometido debe ser disciplinado, debe aguantar las tentaciones y seducciones del poder, de las ideas totalitarias. Debe ser austero y dedicarse al análisis de las



I. Berlin

ideas y a desenmascarar los engaños de las ideologías que emanan del poder. Y la última virtud cardinal de la ética de la libertad es la de la sabiduría o prudencia. El intelectual comprometido considera que la razón es el instrumento que nos sirve para entender el mundo y entendernos a nosotros mismos. Es el instrumento contra las tiranías y los totalitarismos. El conocimiento ejercido por el instrumento de la razón es liberación. Éste es el sentido ilustrado del conocimiento. El saber nos hace libre, y el instrumento de acceso al saber es la razón. La razón debe sustituir a la fe. Ésta última es la base de la creencia. En la religión creemos, en las ideologías creemos. Por eso, tanto la religión como las ideologías totalitarias nos esclavizan, porque eliminan nuestro instru-



Karl Popper

mento de análisis que es el de la razón. De ahí que la razón debe sustituir a la fe. Este es el camino de la sabiduría y la prudencia. Popper lo defiende desde su racionalismo crítico. El camino del conocimiento es un camino por el que vamos reconociendo nuestros errores. Nuestro saber es falible. El camino del conocimiento es inacabable. Como llega a decir, *educarse es vislumbrar la inmensidad de nuestra ignorancia*. Todo saber es un descubrimiento de nuestra inmensa ignorancia. Lo que llamó Nicolás de Cusa y le gustaba repetir a Popper *la docta ignorancia*. Lo mismo que el maestro de maestros –otro intelectual comprometido, pero fuera de nuestro contexto, claro– el viejo Sócrates decía, sólo sé que no sé nada; pues bien, esto es la virtud de la prudencia. Pero hay que hacer aquí una matización interesante. La razón no puede caminar sola, está unida a los sentimientos, la razón por sí sola no existe. Tenemos que tener fe (no en un sentido trascendental, sino afectivo) o confianza en la razón. Lo que anima a la razón y al conocimiento es el sentimiento de curiosidad, la perplejidad frente al mundo, el descubrimiento de nuestra propia ignorancia, el afán de la consecución de una sociedad más libre y justa.

Pues bien, así, y de forma muy somera queda caracterizado el intelectual comprometido. Dahrendorf parte de la figura de estos tres campeones de la libertad, partiendo del análisis de la vida del propio Erasmus, porque, como decíamos, tuvieron que enfrentarse a la tentación y seducción de los mayores totalitarismos del siglo XX. Pero nosotros podemos universalizar el argumento y decir que esta ética de la libertad debe ser la ética del intelectual siempre y hoy en día también. Y de esta ma-

nera entramos a dar respuesta a las preguntas planteadas en el texto de más arriba. El intelectual que sigue la ética de la libertad es siempre necesario e imprescindible. Es más, si hoy en día se pone en duda el papel del intelectual es por dos razones. Los intelectuales suelen ser intelectuales orgánicos, es decir, pertenecen a partidos, han cedido, pues, su libertad. Y, en segundo lugar, al propio poder que siempre enmascara y tiende al autoritarismo le interesa que esta figura desaparezca, porque en definitiva, el intelectual comprometido es un disidente, un hereje, un heterodoxo, un inclasificable, alguien que no está en ninguna parte y en todas, un escéptico en el sentido etimológico griego, un buscador de la verdad y, por extensión, un buscador de una sociedad que garantice la libertad. Los intelectuales comprometidos son necesarios



Norberto Bobbio

y no se les puede exigir la acción, su acción se ejerce desde la ética de la libertad, otra forma de acción sería la renuncia de la libertad. Digamos que el intelectual comprometido es un vigilante nocturno del propio estado. Un vigilante de los excesos del poder, de la pereza de los ciudadanos, un solitario que no puede casarse con nadie, que es capaz de apreciar las contradicciones y que sabe que no existe lo perfecto ni la verdad absoluta, que todo es revisable. Es un ilustrado, exige y persigue la autonomía. Pero no sólo que el intelectual comprometido en tanto que observador sea necesario en la sociedad de hoy –no

voy a enumerar las amenazas de totalitarismos en las que estamos inmersos, la pérdida gradual de libertad a la que estamos sometidos– es que lo que hay que perseguir es que la ciudadanía, si quiere salvaguardar su libertad, tiene que conseguir la autonomía, hacerse verdaderos ciudadanos. Éste era el ideal ilustrado. Pero esto está muy lejos de alcanzarse, además es imposible, por aquello de Kant ya citado del fuste torcido de la humanidad. Es una utopía, una idea regulativa de la acción ética realizable en esa otra utopía que es la democracia. Pero precisamente por eso, el intelectual comprometido, la ética de la libertad, siguen siendo necesarios. Y, quizás, en este momento más que nunca, pues nos hayamos en una crisis sistémica que entrelaza cuatro problemas que son terminales: la crisis económica, el cambio climático, la superpoblación y el agotamiento de los recursos que sostienen el sistema. Ante este panorama –y contando con una ciudadanía sumisa y desencantada de la democracia– las ideologías totalitarias pueden tomar partido y hacer su agosto o, mejor dicho, el peor de los estragos. Estamos realmente en una situación crítica que requiere de los intelectuales y de la ética de la libertad. •

Claude Lévi-Strauss: Tous différents, tous pareils

Por Alfonso Vázquez Atochero (www.alfonsovazquez.com)

Antropólogo

«Odio los viajes y los exploradores ¡pero no hay tiempo para solucionarlo! [...] La aventura no tiene lugar en la profesión de etnógrafo, no es más que una servidumbre.»
Lévi-Strauss, punto de partida de *Tristes Tropiques*

El relativismo cultural en nuestros días forma parte de nuestro pensamiento de manera tan interiorizada, que nos cuesta pensar la formidable apertura que pudo representar, en 1945, el pensamiento del antropólogo Claude Lévi-Strauss. Los «primitivos» eran aprehendidos por los antropólogos en referencia a la civilización occidental: pueblos sin escrituras y sin máquinas, eran considerados como fuera de la Historia y dotados de un sistema arcaico de pensamiento. Hizo falta una mirada nueva y desprovista de todo prejuicio para observar que la complejidad social y familiar de algunos grupos aborígenes quedaban a nuestros sistemas como rudimentarios. Esta nueva mirada permitió salir de la escala de valores etiquetados que «autorizaba» a los antropólogos a distribuir coeficientes de civilización.

«Lo típico de la antropología –afirma Lévi-Strauss– ha sido siempre, desde que existe, reintegrar a la racionalidad todos aquellos fenómenos, gestos o actos humanos que parecían patológicos o incomprensibles». Según él, ésta sería la comprensión que el hombre se hace del concepto de sí mismo. Lo que ante nuestra conciencia puede parecer exótico, extraño, fuera del sentido común y de la lógica ha supuesto un reto que ha permitido desarrollar su obra. «Desde niño –cuenta– me he sentido incómodo ante lo irracional y desde entonces he intentado encontrar un orden por detrás de aquello que se nos presenta como desorden».¹

En cuanto al alcance de la etnología, Lévi-Strauss gustaba de utilizar una metáfora destinada a clarificar este término: «La etnología representa un poco para las ciencias humanas lo que fue, en sus comienzos, la astro-

nomía para las ciencias físicas que vinieron a posteriori. Las sociedades que nosotros estudiamos son como objetos situados muy lejos de nosotros en el tiempo o el espacio. De hecho, nosotros no podemos percibir más que sus propiedades esenciales. A fuerza de estudiar de esta manera, de lejos, un gran número de sociedades, creo que llegaremos mejor a despejar algunas características fundamentales de la sociedad humana en general»².



Lévi-Strauss no es filósofo, sino uno de los antropólogos más famosos del siglo XX, tal vez el que más. A pesar de ello, no se concibe el estudio de la filosofía sin estudiar su obra, a ser posible en su lengua original, debido a su afición por los juegos de palabras. Especialista en etnología, menos dado al trabajo de campo que otros etnólogos como Boas o Malinowski, introduce en esta ciencia el método estructural. Influenciado claramente por otro francés, imprescindible también en las ciencias sociales, como es el caso de Durkheim, fue, sin embargo, su encuentro con el lingüista Jakobson lo

1 Este manifiesto a favor de la antropología fue la lección inaugural de la cátedra de Antropología Social, impartida en el Collège de France en enero de 1960. Sus primeras palabras en este acto fueron para rendir homenaje a la superstición por entender que «las formas de pensamiento que llamamos supersticiosas» constituían objeto de atención especialísima en la disciplina que él inauguraba en la citada institución.

2 Lévi-Strauss (1952), *Race et histoire*, Ed. Essais (2005) en la introducción.

que le llevó a desarrollar este método. Quizá su fuente más clásica sea Rousseau, al que reconocía como «*le plus ethnographe des philosophes*»³, y del que tal vez sea el más claro heredero.

Acerca de su vida

Nace en Bruselas el 28 de noviembre de 1908, hijo de padres franceses. Se licencia en derecho en París, donde también estudia filosofía. A pesar de su incursión en las ciencias sociales, el sueño de Claude fue dedicarse a las artes, a la vida bohemia. Nacido en el seno de una familia artista y acomodada, Claude no se dejó jamás encasillar en el mito del «buen salvaje». En 1931 se acoge a un departamento de filosofía, donde se dedica a la docencia. Al mismo tiempo que se dedicaba a la enseñanza, era militante activo del SFIO⁴. Estuvo marcado por los descubrimientos formales de la geología, del marxismo y del psicoanálisis, que en sus respectivos dominios (la tierra, los grupos sociales, los individuos) le parecían como esfuerzos por integrar el lado sensible de lo racional.

La etnología no fue para él más que un giro imprevisto en su camino, que le permitió acceder a una reflexión sobre el hombre, objetivo último de su investigación. Su carrera como etnólogo comienza en 1934, cuando fue invitado a enseñar sociología en Sao Paulo. En Brasil vivirá hasta 1939. Aprovecha esta oportunidad para convivir con las poblaciones indias, como los nambikwaras, caduveos y bororos. En esta época realizará los únicos trabajos de campo de toda su vida. Pero su observación y aproximación a otras culturas será profundamente original, marcada por una profunda observación científica, minuciosa y apasionada.

Una vez de regreso en Francia, trabajará en Montpellier, pero a causa de las leyes raciales, en 1941 marcha hacia Estados Unidos, en un barco en el que también viajaba Marcel Mauss. En Nueva York impartirá clase en la Escuela Libre de Estudios Superiores y en la New School for Social Research. Es en estos momentos cuando descubre los trabajos fundamentales de la lingüística y de antropología, especialmente, los de Roman Jakobson (1896-1982) y los de Franz Boas (1858-1942). De la mano de Jakobson descubre la lingüística estructural, donde encuentra el modelo de una investigación propiamente científica aplicada a los hechos humanos, de la que, desde ahora en adelante, tomará como referencia para elaborar nuevos modelos antropológicos que buscan no tanto esquematizar la realidad social y cultural sino descubrir los resortes mentales que le dan forma.

Desde 1945 hasta finales de 1947, trabaja como consejero cultural de la embajada de Francia en Washington. En 1948 publica la *Vida familiar y social de los indios nambikwaras* y elabora su tesis de *Las estructuras*

elementales del parentesco. Estas dos primeras obras le hacen conseguir el título de «*docteur d'état*» (doctor del estado).

Primero, profesor de investigadores en el CNRS (Centre Nationale de Recherche Scientifique), después subdirector del museo del hombre y en seguida es nombrado como director de estudios de la quinta sección (ciencias religiosas) de *escuela práctica de estudios superiores*, ocupando la cátedra de Mauss, que ahora se llamaría «cátedra de las religiones comparadas de los pueblos sin escritura». Es la época de la madurez, donde publica su célebre obra *Tristes trópicos* (1955), *Raza e historia* (1952), y una serie de artículos que van a definir su proyecto científico, *Antropología estructural* (1958).

La tercera etapa de su carrera es en la que se convierte en una celebridad internacional. En 1959 es elegido para la cátedra de antropología social del *Collège de France*. Allí fundará al año siguiente el laboratorio de antropología social y la revista *l'Homme* (el Hombre).



Sus trabajos estarán marcados por una doble reflexión: por una parte, la elaboración teórica del objeto mismo de la antropología, en el *Totemismo hoy día* y, sobre todo,

3 El más grande etnógrafo entre los filósofos.

4 Lévi-Strauss fue un apasionado del marxismo. Tras estudiar filosofía y derecho, su diploma de estudios superiores lo consiguió con una investigación titulada «Les postulats philosophiques du matérialisme historique» dirigida por Célestin Bouglé, quien años más tarde le propondrá un viaje a Brasil que marcó definitivamente la vida de Claude, tal y como veremos a lo largo de este corto ensayo.



en su obra principal, *El pensamiento salvaje*; por otra parte, la aplicación de estos principios en la imponente tetralogía de más de 2000 páginas, las *mitológicas* (crudo y cocido, de la miel a las cenizas, el origen de los modales en la mesa y el hombre desnudo). Su consagración llegará en 1973, su elección para la academia francesa.

Sin embargo, la obra está aún por terminar. Las recopilaciones de artículos, de actas, de seminarios y de entrevistas se multiplican, incluso después de la jubilación, a la que se acoge en 1982 (la *Mirada alejada* data de 1983 y *Palabras dadas* de 1984, *De lejos y de cerca* de 1988 y *Los símbolos y sus dobles* de 1989). Además, se persigue la búsqueda de las mitologías por una aproximación estética en la *Vía de las máscaras*, y la continuación de ciertos mitos en *La alfarera celosa* y en *La historia de Lynx*. Deslumbró los arcanos de su pensamiento a través de los ensayos estéticos de *Mirar, escuchar, leer*.

La obra de Strauss simboliza la llegada de la antropología al campo de las ciencias sociales francesas en el transcurso de los años 60 y participa con su corriente de ideas calificadas como estructuralista. Fundada sobre la lucidez de funcionamiento del espíritu humano, la interpretación teórica manifiesta una búsqueda de lugares entre naturaleza y cultura, sobre todo, en los sistemas de parentesco y la producción de mitos. Su visión pesimista de la evolución actual de la humanidad le hace aparecer como un antropólogo filósofo, heredero de Rousseau. Por otra parte, no para de manifestar un vivo interés por las creaciones y los conceptos estéticos de las sociedades que estudia y también de la suya propia.

La organización social y el parentesco

Respecto a la organización social y el parentesco, como todo etnólogo, Lévi-Strauss comienza por redactar una monografía consagrada a una población en el seno de la cual ha vivido y que ha estudiado sobre el terreno. Los Nambikwaras de las mesetas del Brasil central es el pueblo que acogerá estos primeros pasos de Claude como antropólogo; hará la redacción de su estancia en la obra denominada *Tristes trópicos*. Pero su ambición es más grande, él quiere hacer una obra de sociología comparada presentando «una introducción a una teoría general de los sistemas de parentesco». Para él, es la prohibición del incesto lo que funda la posibilidad de toda sociedad, puesto que esta prohibición destaca a la vez el aspecto natural y aspecto cultural. Las soluciones para satisfacer a esta prohibición definen la naturaleza del intercambio matrimonial, y es «el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza». Las estructuras elementales del parentesco pueden ser producidas por un intercambio restringido, por el cual las mujeres de un grupo son cedidas a los hombres de otro grupo y recíprocamente, o por intercambio genera-

lizado que hace intervenir numerosos grupos⁵. Gracias a una impresionante cultura etnográfica (que tienen igualmente los sistemas indios y chinos), el antropólogo demuestra que el intercambio generalizado es la regla de intercambio.

Levi-Strauss se encuentra entre dos registros. En primer lugar, elabora una síntesis teórica y analítica sobre el dominio del parentesco. Es a través del intercambio de mujeres entre grupos específicos como se construye y se perpetúan la sociedad y la especie humana. El segundo campo de investigación es bastante más ambicioso, porque propone un nuevo método, inspirado en la fonología estructural e incluso en el psicoanálisis, para explicar los mecanismos simbólicos y, por consecuencia, sociales. Es, en efecto, una teoría general del intercambio y de la comunicación que el antropólogo nos ofrece: los signos, las mujeres y los bienes se intercambian y permiten así, por combinación estructurada, construir inconscientemente las relaciones sociales, de orden religioso (mitos y ritos), económica y familiar.

Fortalecido a través de su experiencia y de su conocimiento de la antropología americana y anglosajona, Levi-Strauss populariza esta disciplina en Francia, y concluye que «*El antropólogo es el astrónomo de las ciencias sociales: es el encargado de descubrir un sentido a configuraciones muy diferentes, por su orden de grandeza y por su alejamiento, de aquellas que avicinan inmediatamente al observador*». A partir de aquí, Levi-Strauss dará a su investigación el nombre de «*antropología estructural*».

La Pensée sauvage

En la mitad de los años 40, Levi-Strauss manifiesta su voluntad de interpretar la vida de las sociedades y de las culturas en términos de lógica inconsciente.

Ciertamente, a veces hoy es difícil separar esta perspectiva de la del método, a la vez analítica y explicativa. Pero es evidente que las propiedades de lo que iba a llamar «pensamiento salvaje» son a la vez estructuradas y estructurantes. La primacía de las formas inconscientes viene de que ellas funcionan como un lenguaje, como una estructura, pero también de que experimentan un modo de lectura, incluso a modo de fabricación, un mundo. Esta visión del papel de la inconsciencia se explica por la naturaleza misma de la realidad, institucional (parentesco) o material (la estética de los objetos), sobre la cual trabaja el antropólogo.

Después, hacia 1955, Claude se centra en la estructura de los mitos, el análisis del fenómeno totémico, lo que hace que en 1962 llegue a utilizar la expresión de «pensamiento salvaje». La emplea para describir el funcionamiento del pensamiento en estado bruto, «natural», «salvaje» de alguna manera, tal como lo podemos observar en las sociedades donde se desarrolla un pensamiento científico, y no sólo para calificar los pueblos llamados salvajes. Este

5 «On ne reçoit pas de celui à qui on donne, on ne donne pas à celui de qui on reçoit. Chacun donne à un partenaire et reçoit d'un autre».

pensamiento es «racional»: sus modelos explicativos tienen características científicas. En efecto, el pensamiento salvaje «codifica, es decir, clasifica rigurosamente apoyándose sobre las oposiciones y los contrarios, el universo físico, la naturaleza viva e incluso el hombre tal como experimenta sus creencias y sus instituciones. Encuentra su principio en una ciencia de lo concreto, una lógica de cualidades sensibles tal como la encontramos en ciertas actividades como el bricolaje».

Estas reflexiones son a la vez el resultado de más de quince años de investigación y la manifestación de una preocupación que es cada vez más, después de treinta años, identificada en la obra misma de Lévi-Strauss, como es el análisis de los mitos indios de América.

El universo de los mitos.

De cierta manera, las *Mitológicas* no son más que la larga y compleja verificación de la hipótesis del pensamiento salvaje puesto que «los mitos significan el espíritu que los elabora en medio de un mundo del cual ellos mismos forman parte». Los mitos no presentan ningún sentido primero, ni en su fondo ni en su simbología. Es su trabajo sobre y en la naturaleza, así como sus informes («Los mitos se piensan entre ellos») que le permiten hacer significaciones. Es este conjunto y sistema de mitos lo que constituye la materia prima de la antropología.

Ciertamente, los mitos no son más que instrumentos abstractos: evidentemente, producen un sentido: el origen de la cocción de los alimentos, la reacción de tal o cual vestido matrimonial, el lugar donde se celebra el ritual... Este sentido no está presente en aquellos que producen o transmiten los mitos; el trabajo de deconstrucción por una parte, y el establecimiento de una cadena referencial de elementos míticos y mitos por otra, son parte de l trabajo y del *savoir-faire* del antropólogo.

Así, los efectos sociales y estéticos de los mitos son considerados, en cierta parte, como secundarios. Sin embargo, los varios miles de mitos recogidos en esta obra constituyen una apabullante cultura y un mundo intelectual de una originalidad irreductible.

Race et histoire

Adentrarnos en la obra de este genial pensador⁶ es una tarea que desbordaría los objetivos de este modesto ensayo. Por ello hemos repasado sucintamente sus títulos más conocidos, pero no queremos saltarnos la oportunidad de repasar una de sus obras ¿la más breve? que supuso una revelación en cuanto a las relaciones entre las diversas culturas, aspecto puesto en boga y que está de plena vigencia en conversaciones o foros actuales. Por ello, considero interesante dedicarle las próximas páginas a esta breve publicación.

En 1952, la UNESCO publicó una serie de cuadernillos consagrados al problema del racismo en el mundo, con el objetivo de difundir los conocimientos actuales de la evolución de las razas y las culturas. Entre otros autores, Strauss aportó un corto ensayo que sobrepasaba con mucho su objetivo de servir como introducción a una nueva reflexión sobre la cultura occidental, el sentido de la civilización y el carácter aleatorio del tiempo histórico. De hecho, encontramos ya algunos de los principios del pensamiento del autor que, sin una técnica exagerada y en un lenguaje siempre claro y preciso, comienzan a esbozarse.

Este ensayo se compone de diez capítulos claramente separados, pudiendo ser cada uno de ellos asimilado a una o numerosas reflexiones desarrolladas por el autor. Estos diez capítulos pueden ser a la vez reagrupados en tres grandes partes, tratando conceptos directos evocados en *Raza e historia*, como podemos ver a continuación. Del capítulo 1 al 4, Lévi-Strauss nos explica las diferencias entre culturas y razas, mientras que en los capítulos 5, 6, 8, 9 y 10 se centra sobre las relaciones entre historia y progreso. El capítulo 7 trata sobre la importancia de la civilización occidental de cara al resto del mundo.

Este ensayo está descrito según una estructura básicamente argumentativa. Cada idea se desarrolla siempre de la misma manera. A la pregunta que se cuestiona el autor, numerosos ejemplos van siendo dados posteriormente y finalmente Lévi-Strauss nos expone una reflexión muy contrastada donde expresa su apoyo o su oposición de manera juiciosa, con el fin de llevar al lector a unirse a su tesis excluyendo al mismo tiempo la antítesis.

El discurso directo y los ejemplos persuasivos empleados por Lévi-Strauss, que no duda además en incorporar la civilización occidental, permiten al lector descolgarse un poco más por la reflexión filosófica evocada. Claude utiliza este soporte para presentarnos una de sus principales tesis: el etnocentrismo, ligado directamente al tema de lo humano y lo inhumano, porque el etnocentrismo (la idea general de su libro) le permite llevar al lector a una reflexión sobre los criterios que nos permiten juzgarnos y compararnos en cuanto que somos humanos.

El etnocentrismo es definido como la tendencia a tomar como base de referencia sistemática los criterios y las normas del propio grupo social a la hora de referirnos a otros grupos; corresponde a las diferentes formas que toma el rechazo a la diversidad de culturas. Lévi-Strauss añade además que se trata de un «fenómeno natural, resultado de relaciones directas o indirectas entre las sociedades» (Antropología estructural II). La negación de «otras» culturas se manifiesta principalmente de tres maneras diferentes: rechazar pura y llanamente otras culturas; negar la asimilación; la reducción de una cultura por una explicación en cuanto que se compara con la propia cultura del locutor. El tercer capítulo está enteramente

6 Tal vez sea este adjetivo más adecuado que otros utilizados a lo largo de esta disertación: ¿etnólogo?, ¿antropólogo?, ¿sociólogo?, ¿filósofo?... Lévi-Strauss engloba una serie de actitudes y conocimientos que le permitían desenvolverse por encima de etiquetas en el campo de las ciencias sociales.



dedicado a este sujeto. Allí se explica la definición más directa diciendo que se trata de un punto de vista ingenuo e innato entre los hombres. Es, desde este punto de vista y razonamiento, cuando aparecen nociones como racismo, prejuicio, etnocentrismo. Son reacciones básicas del hombre y Lévi-Strauss pone como ejemplo las expresiones: «*costumbres salvajes*», «*lo que no es nuestro*», «*no hay que permitir eso*», que no son más que una serie de clichés que caracterizan nuestro rechazo de lo que es diferente.

Los diferentes capítulos del libro pueden reagruparse siguiendo numerosas categorías: la primera es la separación de las razas en un análisis de las culturas de los pueblos y una reflexión de origen del racismo. La segunda categoría se basa sobre la historia, tal como indica el



título del libro. Pero la historia está utilizada a fin de comprender el etnocentrismo. Lévi-Strauss presenta la noción de progreso de las culturas y de las razas en el transcurso de la historia e introduce la definición de historia acumulativa.

Tras disertar sobre el etnocentrismo, Lévi-Strauss inicia un segundo bloque, en el que trata el concepto de raza, una excusa dada por algunos autores para forzar una inferioridad evolutiva en seres humanos que presenta diferencias biológicas sobre el modelo de hombre occidental. Se trata del tema mayor del libro, y está estrechamente relacionado con la tesis principal, el etnocentrismo. Es en los cuatro primeros capítulos del libro donde nos introducimos en la explicación de una raza y el racismo.

El racismo viene introducido en el primer capítulo y en la advertencia contenida en el prólogo. El racismo consiste en rechazar otras razas humanas considerándolas inferiores según los criterios de nuestra sociedad. Los indios de América han sido masacrados porque eran considerados como salvajes por su modo de vida. De la misma manera, los esclavos negros eran empleados en las tareas más duras siendo el único elemento que permitía esta clasificación su color de la piel.

El libro, que fue publicado en 1952, tenía la misión de hablar del problema del racismo que estaba resurgiendo durante la segunda guerra mundial y a causa del nazismo. Como explica el autor, el hecho de rechazar las personas diferentes de cada uno es una reacción instintiva. El racismo de la segunda guerra mundial estaba, sobre todo, ligado a la mezcla de razas, lo que hizo pensar a los nazis que existía una escala según la cual se podía clasificarlas por orden de superioridad, y que para conservar el nivel no podíamos mezclarlos con razas inferiores. Este juicio rápido y sin fundamento es inmediatamente rechazado por Lévi-Strauss, quien afirma que la diversidad cultural de la humanidad es debida a una contribución de todas las razas culturales.

Es gracias a sus diferencias como la humanidad ha podido evolucionar, y no hay ninguna relación de causa-efecto que relacione las razas sobre el plano biológico con algunos aspectos observables dentro de los comportamientos sociales. De este análisis del racismo, el autor introduce la noción de cultura, caracteriza todavía mejor a la humanidad, porque existen miles de culturas diferentes en tanto que no hay más que unas pocas razas.

Lévi-Strauss distingue tres tipos de culturas: las que son contemporáneas pero se sitúan en lugares diferentes del planeta, las que se sitúan en un mismo espacio geográfico pero que han estado escaladas a lo largo del tiempo y las que a la vez han estado separadas en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, el autor precisa que todas las civilizaciones tienen un pasado igual de importante e igual de profundo en la evolución cultural y social, excepto América. El autor desemboca también en el problema de la interpretación de las civilizaciones desaparecidas. Una vez más da un ejemplo de nuestra capacidad habitual de comparar a los otros en relación a nuestros propios valores. Una de las anotaciones importantes es que las civilizaciones desaparecidas son las que no han podido adaptarse y evolucionar. Este punto puede relacionarse con las teorías de Darwin y sobre la adaptación de una especie a su medio para sobrevivir.

Las ideas aportadas por Lévi-Strauss sobre las diferencias entre las culturas y el racismo, por una parte refuerzan su tesis del etnocentrismo y por otra parte le permiten explicar que la evolución de los pueblos no puede hacerse más que por la contribución de numerosas culturas. La diversidad, rechazada por los racistas, es, en realidad, el primer motor de la evolución humana. Todo esto se aproxima mucho a los criterios que nos permiten diferenciar lo que es humano de lo que es inhumano.

El tercer bloque que comentábamos al iniciar este punto era cuando el autor llega a la noción de historia de las culturas que va a clasificar según dos grandes ejes: el primero es el de la historia progresiva y adquisitiva que caracteriza a todas las civilizaciones actuales que han tenido en su evolución todos los progresos encontrados; la segunda caracteriza las civilizaciones desaparecidas, se trata de una historia activa pero sin espíritu de síntesis de innovaciones desarrolladas por ellas. Por lo tanto, hay una tesis sobre el progreso, desarrollada por el autor.

Para Lévi-Strauss, la humanidad está condenada al progreso. Deberá progresar de una manera o de otra. Pero esta progresión no es lineal, ni incluso necesaria, afirma el autor; el progreso se hace por etapas, y para que una etapa se realice es necesario que haya numerosos factores que la activen. Pero el autor rechaza creer en el azar: él dice simplemente que existen probabilidades de evolución.

Pero el principal interés de la noción de progreso reside, una vez más, en una diversidad de culturas y de modos de pensamiento. Son estas diferencias las que hacen progresar a las civilizaciones. Incluso aquellas que han sido calificadas como bárbaras o inhumanas tienen su importancia en la evolución global de la humanidad. Por ejemplo, los aztecas tenían un calendario bastante más preciso que el nuestro gracias a la utilización del cero; sin embargo, esta civilización fue considerada como salvaje por los colonizadores españoles, porque no veneraban los mismos dioses y vivían de manera diferente. Es una pena que no hayamos podido aprender más de otras civilizaciones que hemos destruido con razones que podríamos clasificar de inhumanas.

A modo de conclusión respecto a este ensayo, vemos cómo todo el libro está fundado sobre el etnocentrismo y, por lo tanto, sobre la comparación. Como Lévi-Strauss es etnólogo, llega a formularse numerosas cuestiones sobre los criterios que nos permiten comparar a los pueblos entre ellos. Porque todos los criterios utilizados están siempre ligados a nuestras referencias sociales o culturales; es por ello que es duro juzgar otras civilizaciones como subdesarrolladas, porque estas pueden perfectamente estar más avanzadas en otros planos. Por ejemplo, consideramos que la civilización occidental está más desarrollada que las otras, pero esto es sólo verdad a nivel tecnológico entre otros. Mientras, otras civilizaciones como las indias poseían un sistema judicial mucho más desarrollado. En este sistema se permitía a un indio ser reinsertado directamente en la sociedad cuando había cometido un error: en un primer momento era privado de su alojamiento, después construía otro con la ayuda de los otros indios de su pueblo. Nuestro sistema judicial excluye los criminales de la sociedad en prisiones repletas.

Es, por lo tanto, difícil formular juicios de valor sobre culturas diferentes, aunque, sin embargo, tal vez estemos obligados a ellos a la hora de estudiar o descubrir estas culturas. Pero es necesario no olvidar ponerse en lugar del otro y de intentar ser lo más objetivos. Des-

graciadamente, el observador perturba siempre su entorno. Se puede establecer un paralelismo entre las diferentes teorías de Lévi-Strauss y las relaciones sobre las cuales nos basamos para juzgar la humanidad o la inhumanidad de alguien; es necesario saber quedarse imparcial y prestar atención en no juzgar demasiado rápidamente, considerando a alguien como inhumano centrándonos solamente en nuestros criterios.

Además, no podemos quedarnos en el tintero un último punto muy importante: la idea de intolerancia. Como cada uno de entre nosotros depende de otros y que tenemos necesidades de los otros para existir, es necesario saber hacer prueba de tolerancia. La inhumanidad que mostraron los nazis durante la guerra despega de una intolerancia hacia las diferencias. Es por ello que es necesario estar atentos para que tales horrores no se produzcan más, porque juzgar de manera negativa es un elemento propio del hombre, como ha quedado visto en esta obra.

Sin embargo, el etnocentrismo no caracteriza a una sola etnia, a un solo grupo de individuos. En cada grupo, cada persona posee a su vez su propia visión, sus propios valores. De hecho clasificar algo de humano o inhumano es totalmente subjetivo, ligado a cada individuo. Aprendiendo a comprendernos, a tolerarnos, puede ser que lleguemos a vivir en un mundo donde lo inhumano no tenga lugar.

Pero si tolerancia fue una palabra puesta de moda por Lévi-Strauss, y ampliamente usada y casi desgastada por ONG's, instituciones y políticos en todo el mundo, a ciertos autores contemporáneos les produce temor. Tolerancia tiene un peligroso matiz: es aceptar convivir con los otros, con los diferentes, pero considerándolos errados o inferiores respecto a nosotros. Al ser tolerantes no eliminamos al diferente, al otro, sino que aceptamos tenerlo a nuestro lado. Quizá lo que debamos buscar es respeto, y no tolerancia. Respeto al reconocer que todos los hombres y mujeres somos iguales, y que nuestras diferencias es lo que nos hace avanzar. La igualdad social, el uniformismo mental, objetivo último de profetas religiosos y políticos de cualquier color y signo es una cualidad que nos obliga a avanzar como un rebaño, sin permitir el desarrollo potencial de la persona. Tal vez consigamos una conciencia que nos permita ser realmente libres dentro de unos siglos, tal vez no la consigamos nunca. En nuestras manos no está, aunque nos vendan esta idea.

Podemos concluir este ensayo recapitulando brevemente las ideas expuestas en este texto. Lévi-Strauss ha dedicado su vida a las ciencias sociales, ha sido un humanista que, si bien ha sido reconocido como un antropólogo, no tuvo ninguna titulación oficial que le habilitara como tal. Podemos, pues, entenderlo como un autodidacta, como el científico social cuyo objetivo último es la búsqueda y el conocimiento del hombre. Esta búsqueda le lleva a desarrollar una serie de técnicas y métodos que a la postre resultaron ser elementales para comprender lo que sería la antropología a posteriori. No podemos hablar de antropología si no hablamos de Lévi-



Strauss. Esta disertación no es más que una modesta aproximación a la obra de este genial autor. El tiempo no da más de sí y es por ello que nos quedamos con una introducción a su vida, a su obra, y una aproximación un poco más profunda a su ensayo «*Raza e historia*», obra que ha abierto las puertas y ha intentado abrirnos los ojos para que comprendamos que no hay culturas superiores o inferiores, sino diferentes, y que esta diferencia es el elemento clave que ha permitido llegar a la civilización humana en su conjunto a ser lo que es. Escribe el autor en las primeras páginas del segundo volumen de *Antropología Estructural*, «*la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus inventos particulares, sino en la distancia diferencial que presentan entre ellas. Los sentimientos de gratitud y de humildad que cada miembro de una cultura dada puede y debe experimentar hacia los otros no sabría más que fundarse sobre una sola convicción: las otras culturas son diferentes de la suya, de las formas más variadas; y esto mismo, si la naturaleza última de estas diferencias se le escapa o si, a pesar de todos sus esfuerzos, no llegue más que imperfectamente a penetrarla. Si nuestra demostración es válida, no hay, no puede haber una civilización mundial en el sentido absoluto que a menudo se le da a este término, puesto que la civilización implica la coexistencia de culturas ofreciendo entre ellas la máxima diversidad y consiste incluso en esta coexisten-*

cia. La civilización mundial no sabría ser otra cosa que los coalición, a escala mundial, de culturas preservando cada uno su originalidad»

En su última obra, titulada *Mirar, escuchar, leer*, Lévi-Strauss nos habla del arte, al que considera su compañero durante toda la vida. Podemos considerar que Claude ha estado siempre interesado por las artes de su civilización y básicamente por la música, la pintura y la literatura. Además, no ha cesado de reflexionar sobre el arte en las sociedades que ha estudiado. «*Vistas a escala de milenios, las pasiones humanas se confunden. El tiempo no ha añadido ni ha eliminado nada a los amores y los odios experimentados por los hombres, a sus compromisos, a sus luchas, a sus esperanzas: hoy y siempre, en cierta forma, han sido siempre los mismos. Suprimir al azar diez o veinte siglos de historia no afectaría de manera determinante nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La única pérdida irremplazable sería la de las obras de arte que estos siglos habrían visto nacer. Porque los hombres se diferencian, incluso existen, sólo por sus obras. Ellas solas aportan a la evidencia que en el transcurso del tiempo, entre los hombres, alguna cosa ha pasado realmente*».⁷

«mais qu'est-ce qu'on sent vraiment quand on vieillit? Rien n'est grave, vous verrez! Le coeur ne vieillit pas.»

BIBLIOGRAFÍA

- Lévi-Strauss (1952) *Race et histoire*, Unesco (utilizada la versión en francés de 2005 de folio essais).
- Lévi-Strauss (1955) *Tristes tropiques*, Plon edit, París. (utilizada la versión en francés de 2004 de POCKET).
- Lévi-Strauss (1993) *Mirar, escuchar, leer*, Plon edit, París.

⁷ Mirar, escuchar, leer, Plon, 1993, pag. 176.

Mario Benedetti. 1920-2009

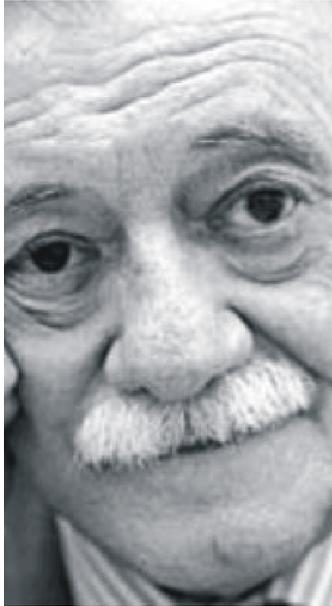
Selección de Juan Pedro Viñuela.

¿Qué les queda a los jóvenes?

¿Qué les queda por probar a los jóvenes en este mundo de paciencia y asco? ¿sólo grafitti? ¿rock? ¿escepticismo? también les queda no decir amén no dejar que les maten el amor recuperar el habla y la utopía ser jóvenes sin prisa y con memoria situarse en una historia que es la suya no convertirse en viejos prematuros

¿qué les queda por probar a los jóvenes en este mundo de rutina y ruina? ¿cocaína? ¿cerveza? ¿barras bravas? les queda respirar / abrir los ojos descubrir las raíces del horror inventar paz así sea a ponchazos entenderse con la naturaleza y con la lluvia y los relámpagos y con el sentimiento y con la muerte esa loca de atar y desatar

¿qué les queda por probar a los jóvenes en este mundo de consumo y humo? ¿vértigo? ¿asaltos? ¿discotecas? también les queda discutir con dios tanto si existe como si no existe tender manos que ayudan / abrir puertas entre el corazón propio y el ajeno / sobre todo les queda hacer futuro a pesar de los ruines de pasado y los sabios granujas del presente.



Ahora todo está claro

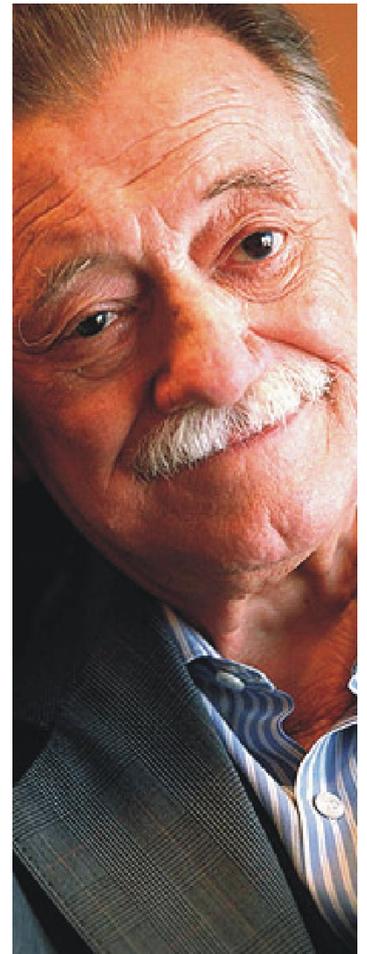
Cuando el presidente Carter se preocupa tanto de los derechos humanos

parece evidente que en ese caso derecho no significa facultad o atributo o libre albedrío sino diestro o antizurdo o flanco opuesto al corazón lado derecho en fin

en consecuencia ¿no sería hora de que iniciáramos una amplia campaña internacional por los izquierdos humanos?

A tientas

Se retrocede con seguridad pero se avanza a tientas uno adelanta manos como un ciego ciego imprudente por añadidura pero lo absurdo es que no es ciego y distingue el relámpago la lluvia los rostros insepultos la ceniza la sonrisa del necio las afrentas un barrunto de pena en el espejo la baranda oxidada con sus pájaros la opaca incertidumbre de los otros enfrentada a la propia incertidumbre se avanza a tientas / lentamente por lo común a contramano de los convictos y confesos en búsqueda tal vez de amores residuales que sirvan de consuelo y recompensa o iluminen un pozo de nostalgias se avanza a tientas / vacilante no importan la distancia ni el horario ni que el futuro sea una vislumbre o una pasión deshabitada a tientas hasta que una noche se queda uno sin cómplices ni tacto y a ciegas otra vez y para siempre se introduce en un túnel o destino que no se sabe dónde acaba.





Alguien

Alguien limpia la celda
de la tortura
que no quede la sangre
ni la amargura.

Alguien pone en los muros
el nombre de ella
ya no cabe en la noche
ninguna estrella.

Alguien limpia su rabia
con un consejo
y la deja brillante
como un espejo.

Alguien piensa hasta cuando
alguien camina
suenan lejos las risas
una bocina
y un gallo que propone
su canto en hora
mientras sube la angustia
la voladora.

Alguien piensa en afuera
que allá no hay plazo
piensa en niños de vida
y en un abrazo.

Alguien quiso ser justo
no tuvo suerte
es difícil la lucha
contra la muerte.

Alguien limpia la celda
de la tortura
lava la sangre pero
no la amargura.

Ausencia de Dios

Digamos que te alejas definitivamente
hacia el pozo de olvido que prefieres,
pero la mejor parte de tu espacio,
en realidad la única constante de tu espacio,
quedará para siempre en mí, doliente,
persuadida, frustrada, silenciosa,
quedará en mí tu corazón inerte y sustancial,
tu corazón de una promesa única
en mí que estoy enteramente solo
sobreviviéndote.

Después de ese dolor redondo y eficaz,
pacientemente agrio, de invencible ternura,
ya no importa que use tu insoportable ausencia
ni que me atreva a preguntar si cabes
como siempre en una palabra.
Lo cierto es que ahora ya no estás en mi noche
desgarradoramente idéntica a las otras
que repetí buscándote, rodeándote.
Hay solamente un eco irremediable
de mi voz como niño, esa que no sabía.
Ahora que miedo inútil, qué vergüenza
no tener oración para morder,
no tener fe para clavar las uñas,
no tener nada más que la noche,
saber que Dios se muere, se resbala,
que Dios retrocede con los brazos cerrados,
con los labios cerrados, con la niebla,
como un campanario atrocemente en ruinas
que desandara siglos de ceniza.
Es tarde. Sin embargo yo daría
todos los juramentos y las lluvias,
las paredes con insultos y mimos,
las ventanas de invierno, el mar a veces,
por no tener tu corazón en mí,
tu corazón inevitable y doloroso
en mí que estoy enteramente solo
sobreviviéndote.

Las palabras

No me gaste las palabras
no cambie el significado
mire que lo que yo quiero
lo tengo bastante claro.
Si usted habla de progreso
nada más que por hablar,
mire que todos sabemos
que adelante no es atrás.
Si está contra la violencia
pero nos apunta bien
si la violencia va y vuelve
no se me queje después.
Si usted pide garantías
sólo para su corral
mire que el pueblo conoce
lo que hay que garantizar.
No me gaste las palabras
no cambie el significado
mire que lo que yo quiero
lo tengo bastante claro.
Si habla de paz pero tiene
costumbre de torturar
mire que hay para ese vicio
una cura radical.
Si escribe reforma agraria
pero sólo en el papel
mire que si el pueblo avanza
la tierra viene con él.
Si está entregando el país
y habla de soberanía
quién va a dudar que usted es
soberana porquería.
No me gaste las palabras
no cambie el significado
mire que lo que yo quiero
lo tengo bastante claro.
No me ensucie las palabras
no les quite su sabor
y límpiense bien la boca
si dice revolución.

Utopías

Cómo voy a creer / dijo el fulano
que el mundo se quedó sin utopías
cómo voy a creer
que la esperanza es un olvido
o que el placer una tristeza
cómo voy a creer / dijo el fulano
que el universo es una ruina
aunque lo sea
o que la muerte es el silencio
aunque lo sea
cómo voy a creer
que el horizonte es la frontera
que el mar es nadie
que la noche es nada
cómo voy a creer / dijo el fulano



que tu cuerpo / mengana
no es algo más de lo que palpo
o que tu amor
ese remoto amor que me destinas
no es el desnudo de tus ojos
la parsimonia de tus manos
cómo voy a creer / mengana austral

que sos tan sólo lo que miro
acaricio o penetro
cómo voy a creer / dijo el fulano
que la utopía ya no existe
si vos / mengana dulce
osada / eterna
si vos / sos mi utopía. •

Carta a un alumno de Bachillerato o por qué no debemos leer el Quijote

Por David López Sandoval

Profesor de Secundaria y autor del blog Deseducativos.

Voy a ser sincero contigo. Esta vez procuraré hablarte muy claro. En realidad, no sólo te escribo para tratar de convencerte de que no leas el **Quijote**, sino para que, con un poco de suerte, no vuelvas a leer nada, absolutamente nada que esté impreso en una hoja de papel. Como ya sabrás, el **Quijote** es importante, por supuesto, pero también uno de los libros más nocivos y peligrosos que se han escrito nunca. Pocas veces te harán una advertencia tan útil. Si, a pesar de todo –o precisamente por ello–, haces caso omiso, sabe que ya nada te salvará. Sabe que, a partir de ahora, estarás perdido para siempre.

Primero prescindiré de la obra en sí y trataré de dar respuesta a la cuestión más simple de todas: ¿por qué no debemos leer? Por último, intentaré aclarar, a la luz de la primera pregunta, los motivos principales por los que es necesario cerrar definitivamente el **Quijote** y hacer un buen fuego con él.

Cuentan que, durante la más temprana **Edad Media**, en los primeros monasterios y congregaciones religiosas, los compañeros de **San Ambrosio** –uno de ellos es **Agustín de Hipona**, que relata esta anécdota en sus **Confesiones**– quedaban asombrados cada vez que éste cogía entre sus manos un libro. ¿Qué hace?, se preguntaban los unos a los otros, ¿acaso no sabe leer? Lo que motivaba tanta expectación no era más que el hecho de que, a diferencia de los demás monjes, él leía en silencio, para sí, sin ni siquiera mover los labios. Hasta la fecha, era costumbre verbalizar las palabras. No se concebía otra cosa que no fuese la lectura para el otro, que bien podía ser un feligrés, un monje o el mismísimo **Dios**. **San Agustín**, que pensaba que **Dios** estaba en uno mismo, tampoco creyó necesario esa comunicación exterior y, a veces, tan expresa. A partir de entonces, la lectura pasó a ser un proceso que acarrea una mecánica íntima y secreta, dependiente tan sólo de aquel que la ponía en práctica. Todos la hemos experimentado alguna vez. Se trata de integrar la voz narrativa que nos está contando la historia en nuestra propia voz, de tal manera que llega un momento en que somos nosotros los que nos contamos dicha historia, en un proceso que se asemeja al efectuado mediante la reflexión. Es decir, cuando leemos, pensamos, hablamos con nosotros mismos y, por ende, tratamos de conocernos y de conocer también el mundo. Por ello, la lectura y los libros llegan a ser tan importantes en nuestra vida. Y por ello he comenzado

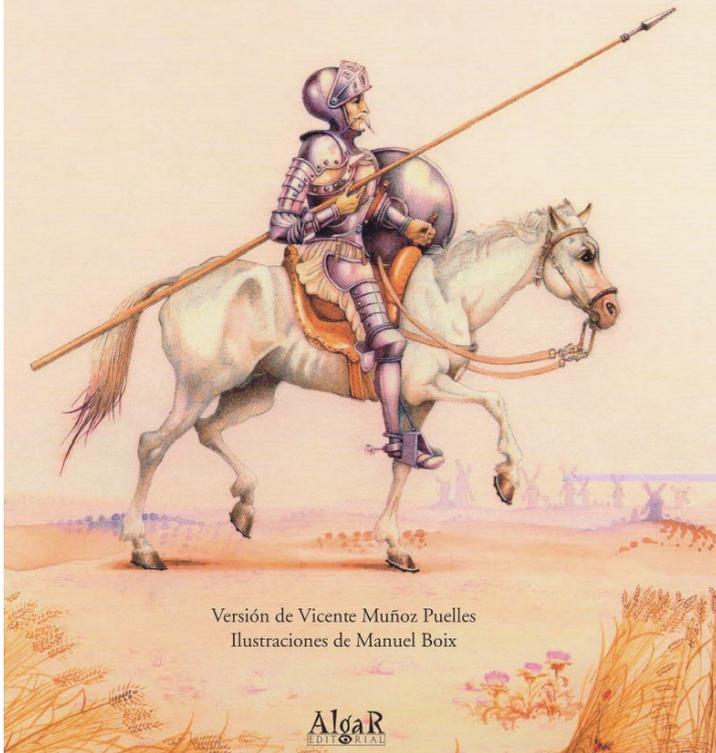
hablando de este tema, intentando así mostrarte hasta qué punto nos condiciona a la hora de ponernos a escribir o a pensar. Todos somos **Ulises** y **Homero**, todos somos **Don Quijote** y **Cervantes**, todos somos **Jim Hawkins** y **Stevenson**. Todos somos personajes y autores de nosotros mismos cuando leemos.

Sin embargo, a estas alturas de la historia, está ocurriendo algo inesperado: rescatamos, sin darnos cuenta, el primitivo proceso de lectura que se abandonó comenzado ya el periodo de la **Edad Media**. El hecho que nos lo prueba es la renuncia al silencio, su olvido como elemento fundamental en la lectura y en la reflexión. Observa que ahora todos sienten la necesidad de hablar con todos. Observa que, por mucho que cierres las ventanas de casa, por mucho que trates de aislarte, siempre habrá una llamada de teléfono, una motocicleta que pasa, el camión de la basura, tu hermano pequeño con el televisor a toda pastilla. Ni siquiera las bibliotecas, santuarios del silencio, cumplen este requisito, ni los templos, si lo que se pretende es rezar. Todo es ruido. Y la lectura ha regresado a la verbalización, a la excesiva sonoridad. Cada vez nos cuesta más hacerla nuestra porque hace tiempo que tememos el silencio de las cosas. Desconfiamos de una calle silenciosa. De un paisaje en calma. Desconfiamos, sobre todo, del taciturno, del introvertido. Su mutismo parece amenazarnos. Algo oscuro ha de ocultar, pensamos. Algo sucio. El silencio se ha convertido en una acepción más de la enfermedad. Si no quieres ser marcado tan pronto, es necesario que tires todos tus libros a la basura. La lectura te hará fuerte, bien es cierto, pero al mismo tiempo te convertirá en un apestado. Decir a un adolescente que lea –y no me refiero a toda esa basura que los departamentos de **Lengua** suelen sugerir–, esto es, que no se integre, que prescinda de sus semejantes y se encierre en las enfermizas sensaciones que la soledad de los libros procura, es condenarlo a una muerte lenta y dolorosa.

En este sentido, el **Quijote** es toda una lección para la vida. La apuesta de **Cervantes**, su, por decirlo de alguna manera, genio creador, es aplicable por entero a la tesitura en la que te acabo de situar. El **Quijote** posee la virtud –que es la virtud de cualquier obra maestra– de ser poliédrico. Se puede abordar su lectura, y también su estudio, desde multitud de enfoques y apriorismos, pero nunca daremos con la clave –si es que la tiene– que permite que sobreviva al vaivén de los siglos. Al hilo del

MIGUEL DE CERVANTES

Don Quijote de la Mancha



Versión de Vicente Muñoz Puelles
Ilustraciones de Manuel Boix

discurso iniciado, dos temas me interesan de su lectura, pues los considero apropiados a tu edad y a la época que te ha tocado vivir. Ambos habrán de revelarte la respuesta a la pregunta de por qué no debes leerlo.

El primero es el de la melancolía. La palabra *melancolía* viene del griego y quiere decir, literalmente, *bilis negra*. Durante los siglos XVI y XVII –y, sobre todo, tras la publicación del *Examen de ingenios para las ciencias*, de **Juan Huarte de San Juan**, en 1575, libro de gran fama en el que se pretendía un análisis riguroso de la inteligencia con vistas a la disposición natural de cada hombre para los oficios– se creía que todo ser humano poseía un temperamento estructurado en cuatro cualidades primarias: frialdad, sequedad, humedad y calor. Estas cualidades y la preponderancia en el carácter de unas sobre otras daban como resultado cuatro tipos psicológicos claros: el colérico –calor–, el sanguíneo (es decir, el optimista, el impetuoso) –humedad–, el flemático (el imparable, el perezoso, el lento) –frialdad– y el melancólico –sequedad–. **Cervantes** conocía muy bien estas teorías cuando otorga a su caballero el sobrenombre de *El de la Triste Figura*, entendiendo, por triste, melancólico. El estado melancólico era propio, además, de los poetas y de los artistas, ¿y no es acaso un auténtico crea-

dor **Don Quijote** al tratar de escribir o, en este caso, *escrivivir*, sus propias hazañas? La melancolía de entonces podría muy bien emparentarse con el típico estado de depresión actual; y es una idea muy extendida que el acto de crear –como el de dar a luz– es doloroso, convirtiendo así al artista en un maníaco-depresivo, en un eterno sufridor. Pero lo que hace a **Don Quijote** vivir en un continuo estado melancólico es la añoranza, que, si nos fijamos bien, es la añoranza del propio **Cervantes**.

Innumerables veces se ha dicho que **Cervantes** es un hombre que pertenece al **Renacimiento**, que es una especie de desterrado en el tiempo –prueba de ello es su continua reivindicación, sobre todo para defenderse de sus enemigos, de la gloriosa batalla de **Lepanto** y de su participación en ella; pero también es sintomático que fracasara en su auténtica vocación de dramaturgo intentando rivalizar con todo un **Lope**–. Imagínatelo regresando de su cautiverio en **Argel** y creyendo que el mundo se ha detenido durante esos cinco años que ha permanecido ausente. La realidad, enseguida, le quita la venda de los ojos. Todo ha continuado su curso sin contar con él. Ésta es la sensación que nos sorprende en cada recoveco de su obra. El famoso discurso de la **Edad de Oro** así lo constata. Allí justifica la labor para la que ha sido elegido. La restauración de la orden de caballería supone un intento más de reivindicar el pasado histórico, de engañar a la memoria. Tal vez lo que nos estén mostrando **Don Quijote** y **Cervantes** con tanta derrota sea la materialización

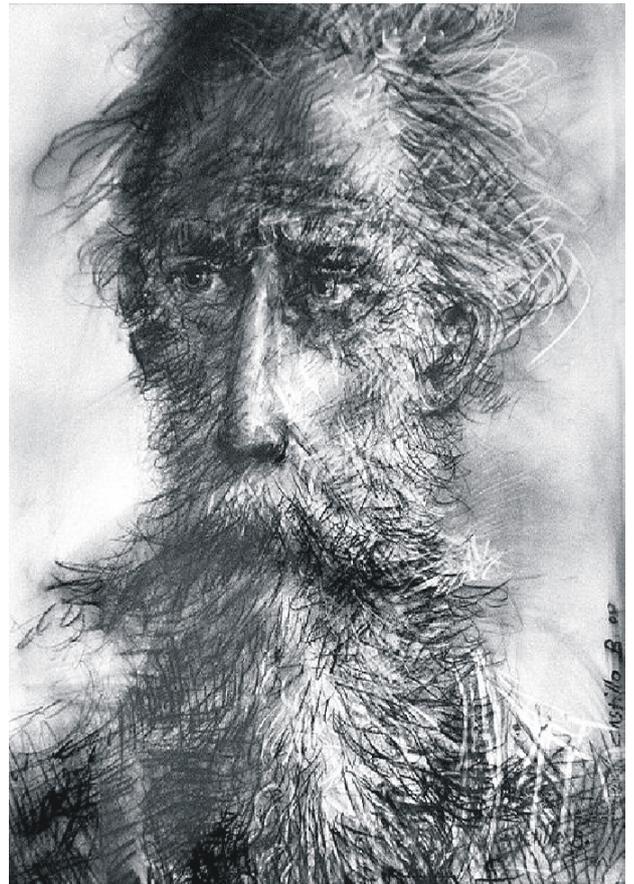
de esa añoranza. Pero para que exista añoranza, además de su objeto, debe existir también esa arma de doble filo que es la esperanza, aunque se conozca de antemano el fracaso que acarrea. En el capítulo XVII de la **Segunda Parte**, **Don Quijote** justifica la esperanza con la siguiente exclamación: *Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible*. Aquí se resume todo el contenido de la palabra melancolía. El melancólico, el auténtico melancólico, es aquel que es capaz de descubrir felicidad, motivos para vivir, en el barro de la tristeza. Muy pocos melancólicos acaban suicidándose porque encuentran un sentido en ese continuo estado de depresión, que es, no lo olvidemos, el propio del artista, del genio, del creador, del estudioso. Por ello **Don Quijote**, tras este lance con los leones, se hará llamar **El Caballero de los Leones** y desterrará para siempre el adjetivo *triste*.

De la melancolía se deduce el segundo tema que me parece interesante tratar aquí: la locura. La locura de **Don Quijote** tiene dos facetas que ponen de relieve dos maneras de entender la melancolía. Por un lado, **Don Quijote** es, en la **Primera Parte**, el típico loco que sufre alucinaciones, que transforma la realidad viendo cosas que no existen. Su tristeza viene del choque con

esa misma realidad y le empuja a añorar aquel pasado donde sí tenían cabida todas esas cosas que él imagina que existen. Su locura es un puro anacronismo. Pero es que, para hacer más dolorosa la experiencia, a **Cervantes** se le ocurre que **Don Quijote** se vuelva loco a raíz de sus lecturas. Por lo tanto, ¿acaso no estaríamos ante la cuestión del principio? **Cervantes** no cuestiona el acto de leer, por supuesto, pero sí nos sitúa en el camino de la desconfianza hacia todas esas creaciones que nos obligan a enfrentarnos con nosotros mismos en soledad. La advertencia que te hace **Cervantes** cuando lees el **Quijote** es ésta: cuidado, pues la lectura te puede apartar del camino que marca la realidad, te puede volver loco; no porque te creas un caballero andante, un detective privado o una gran señora con una fortuna ilimitada, sino porque te situará ante el mundo y te lo mostrará tal como es, sin piedad alguna, tú solo, cara a cara con la evidencia más nefasta de todas: lo maravilloso, lo fantástico, lo mágico es una cuestión de puertas adentro. Sin embargo, esta locura –que, insisto, es la de la **Primera Parte**– nos deja, al arrojarnos hacia la tristeza, un camino a la esperanza; a saber: por muy hostil que sea la sociedad, siempre nos quedará el refugio de la imaginación. A eso me refería antes cuando señalaba el hecho de que el melancólico verdaderamente melancólico, el artista con todas sus consecuencias, encuentra la salvación en su propia locura.

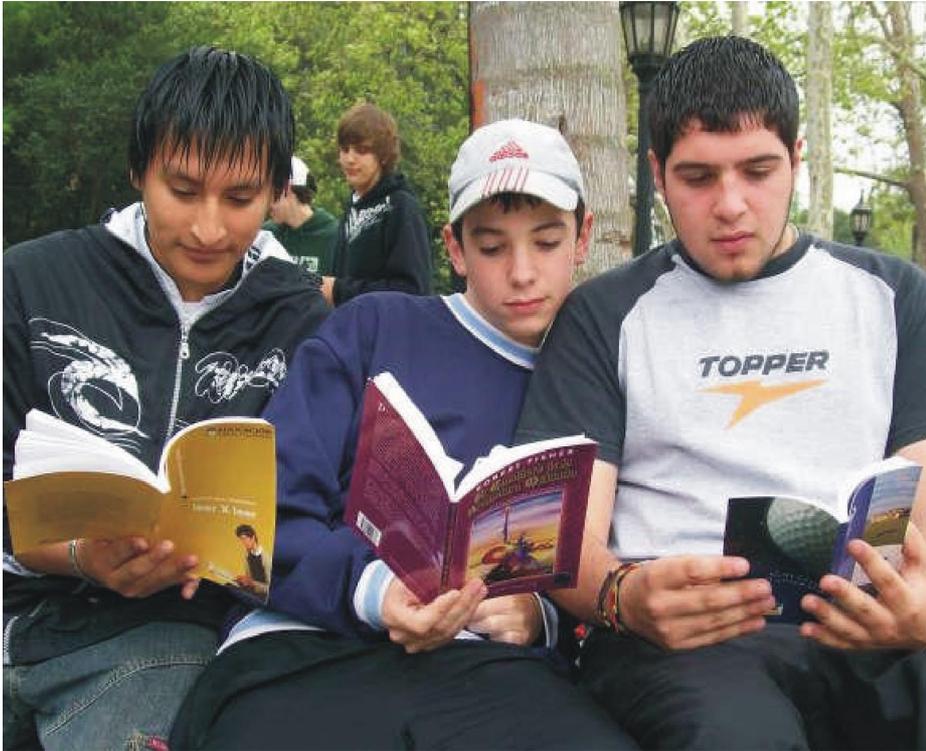
Si el tal **Avellaneda** no hubiese escrito esa segunda parte apócrifa del **Quijote**, **Cervantes**, sin duda, habría salvado a su personaje. Pero, diez años después, obligado por dicho motivo a volver a retomarlo, decide que muera apaciblemente en su cama, una vez recobrada la cordura. No obstante, **Don Quijote** no regresa a lo racional al final de su vida, sino que es un hombre completamente cuerdo durante toda la **Segunda Parte**. Es esta cordura la que cerrará cualquier vía de escape, la que echará por tierra cualquier posibilidad de salvación. Como diría **Unamuno**, **Cervantes** condena a su personaje a la razón al despojarle de esa capacidad que poseía en la **Primera Parte** de confundir la realidad con los frutos de su imaginación. Ahora serán los demás personajes, lectores todos ellos de la **Primera Parte**, quienes construyan las fantasías de **Don Quijote**. Verá a **Dulcinea** como **Aldonza Lorenzo**, eso es cierto, pero no estará alucinando cuando se tope con un caballero andante –el bachiller **Sansón Carrasco** disfrazado– ni cuando se monte en **Clavileño** –un caballo de madera con la cualidad de volar–. Aquí la cuestión va mucho más allá del escenario que los demás construyen a su alrededor para burlarse de él. Aquí la cuestión es mucho más dolorosa. **Cervantes**, diez años después de la publicación de la **Primera Parte**, entona su canto de cisne exponiendo una visión renovada pero también envejecida del mundo. ¿Y qué nos muestra? Pues una realidad donde, no sólo no tiene cabida lo imaginario –**Don Quijote** ahora sí ve molinos donde hay molinos y gigantes donde hay gigantes–, sino que, a fuerza de real, se convierte en

pura ficción. Nos asoma al abismo de ese espejo multiplicado en el espejo del **Barroco**, por lo que anula cualquier posibilidad de fuga del laberinto infinito de lo cotidiano. **Don Quijote**, recobrada la cordura, es ahora, no un caballero andante escapado de una novela de caballería, sino un caballero andante huído de una primera parte escrita hace diez años donde se narran las aventuras de un loco que se cree un caballero andante escapado de una novela de caballería. El círculo, como podrás observar, es perfecto y angustioso. Pero aún hay más. Los personajes ahora son lectores del **Quijote**; así pues,



nosotros, lectores del **Quijote**, ¿por qué no podríamos ser también personajes? Aquí no hay juego de realidad y de ficción, sino pura y dura ficción. Ficción con mayúscula, donde cualquier dato, rasgo, apunte, vuelco, progreso o retroceso forma parte de ella misma. La **Segunda Parte** del **Quijote** es la primera teoría de la conspiración que conocemos.

¿Y cómo queda, después de esto, la melancolía? Devastada. **Don Quijote** se convierte en **El Caballero de los Leones** porque de repente ha comprendido aquello de: *Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo, será imposible*. Esto quiere decir que la esperanza, el afán que lo impulsaba a ver cosas que en realidad no estaban allí, ha quedado reducido al automatismo, al destino prefijado y apático de la marioneta que sabe que, haga lo que haga, jamás podrá escapar de los hilos que la mueven.



que te pueden quitar el velo de la mirada, y los han sustituido por otros mucho más inocuos, placebos que te sugieren, como los personajes de la **Segunda Parte del Quijote**, que la imaginación no cabe en este mundo, que la literatura no es más que una colección de consignas a la moda.

Los libros que hoy día te mandan leer en el instituto también están llenos de ruido, anegados por la algarabía de drogas, bulimia, padres separados, garitos que nunca cierran. Las autoridades educativas públicas —las que me pagan el sueldo— y las editoriales que se dedican al negocio de la enseñanza saben lo que se hacen. En realidad, es una estrategia que trata de protegerte del silencio. Conocen bien a qué silenciosos territorios conduce la lectura, el mal que ésta te puede causar si te dejas tentar por sus ignotas geografías, por sus heroínas de larga cabellera, por sus argumentos políticamente incorrectos. Ellos buscan tu sociabilización. Por eso llenan el mercado de toda esa ruidosa literatura *sociabilizante*. Desean convencerte de que leer es divertido, de que ha de serlo por narices. Y, para ello, te ofrecen el burdo realismo de un mundo de paradigma y simulacro adolescente. Creen que esto es lo único que te puede enganchar. Aunque fingen ser los guardianes del canon literario, al final siempre terminan justificando su trabajo de sepultureros con las excusas de siempre. El canon está repleto de libros complicados, aducen, obras que ningún alumno entiende, que están anticuadas.

Durante tu larga carrera de estudiante, te has encontrado con tipos como yo que han tratado de responder a la pregunta contraria: ¿por qué debemos leer el **Quijote**?; y no sólo el **Quijote**, sino cualquier libro, artículo, fragmento o «textículo» que te han puesto delante de tus narices como una condena. En esas ocasiones, es obvio, se trataba de que leyeras; el qué era lo de menos, pues, por si no lo sabes, desde hace unos años la lectura se ha convertido en un tema recurrente de lo políticamente correcto. Tu instituto está repleto de carteles que te animan a leer, de planes de fomento de la lectura, de horas de clase y de tutoría dedicadas a magnificar sus virtudes, a lavarte el cerebro con aquello de que un libro es un amigo. A veces pienso que si tuviera tu edad no me lo pensaría dos veces: rociaría la biblioteca del centro con gasolina y me encendería tranquilamente un pitillo. Porque una cosa está clara: las aficiones impuestas dejan de ser divertidas, y, si te venden algo como divertido y después resulta que no lo es, ¿cómo esperan que reacciones? Todo el mundo se esmera en que comprendas, en que acates una serie de presupuestos que no estás dispuesto a comprender o a acatar. Y así, poco a poco, tus profesores han terminado considerando un fracaso lo que no es más que un error de planteamiento. No, leer no es divertido. No, leer no es beneficioso para los intereses que lentamente han ido creando en ti. Leer es difícil. Leer cuesta trabajo. Y la mayoría de las veces no es nada gratificante. En ciertas ocasiones es doloroso. Hay momentos en que las palabras impresas parecen clavarse como cuchillos en las pupilas y en el corazón. Pero ellos insisten con la misma cantinela. Lentamente, para que la realidad se adapte a sus pifias, han ido desterrando de tus aulas los libros más peligrosos, aquellos

que no obstante el canon les importa poco. No son guardianes de ningún canon. En realidad sólo se preocupan por ti. Saben que el **Quijote**, como tantos otros que ya han ido desapareciendo de tu instituto, es un libro peligroso que muestra esos dos tipos de horror que suscita toda auténtica lectura. Y jamás estarán dispuestos a revelarte el secreto que yo te estoy descubriendo ahora. No, no desean que sepas que leer te hará conocer el pánico de sentirte fuera del mundo, de ir a contracorriente. Pero, sobre todo, por nada del mundo querrían que alguna vez te situases frente a esa sospecha que trasciende de tu pequeño mundo de relaciones sociales más o menos afortunadas, que abarca todo aquello que eres capaz de percibir, que te desarma, que te hiere, que termina aniquilándote inevitablemente cuando tienes una obra como el **Quijote** entre las manos.

La sospecha de que todo es una gigantesca, inabarcable mentira que nunca podrás desbaratar, porque tu desobediencia siempre formará parte de ella. •

Autoridad, democracia y educación

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

Lo es el último libro de José Antonio Marina *La recuperación de la autoridad* y no tengo más remedio que coincidir con él en su análisis contra la educación permisiva y autoritaria, pero también en la necesidad de recuperar la autoridad, pero como siempre hemos dicho, en un sentido etimológico y clásico.

El problema de la democracia y de la educación, a mi modo de ver, y coincidiendo alegremente con ello con José Antonio Marina, es el de la falta de autoridad ligado al fomento de la mediocridad y a un desconocimiento o equivocación entre la democracia y la igualdad. Es un error histórico el haber abandonado la educación de la virtud, es decir, de la areté, que es la excelencia en los griegos. De ahí que los problemas que vemos en la escuela son los mismos que se reflejan en la sociedad y a la inversa. La crítica a los falsos valores que se nos están transmitiendo en la democracia es la misma crítica que podemos hacer a la educación en el sentido de que ambas han descuidado la educación en la virtud y han fomentado los falsos valores individualistas, antisolidarios, el relativismo del todo vale, lo superficialidad, el hedonismo romo y ramplón. A ello hay que sumarle también el terrible efecto del triunfo de una filosofía posmoderna que defiende el relativismo, como el fin de los grandes relatos de la humanidad, y con ello el fin de un discurso ético.

Todo este conjunto de circunstancias disuelven la humanidad y la conquista de ese gran discurso y proyecto ético de la humanidad en busca de la dignidad. Como he dicho en muchas ocasiones, considero que la ilustración es un proyecto, no caduco, como defienden los posmodernos y relativistas –haciéndoles un flaco favor a las distintas formas de poder– sino inacabado. Y el centro de este discurso es el proyecto ético universal de la humanidad en busca de su propia dignidad, algo que no se tiene sino que se conquista. Si queremos una democracia saludable, tenemos que tener una ciudadanía docta, en el sentido de virtuosa, que conozca sus derechos y sus deberes. Pero esto sólo se alcanza por medio de la educación.

Pero vamos por partes, de lo primero que tenemos que hablar es de la autoridad. Hay que diferenciar entre el poder y la autoridad. El poder viene dado por la institución a la que se pertenece, la autoridad es algo que viene dado por el recono-

cimiento; ahora bien, este reconocimiento tiene dos ámbitos, el primero es el que dona la propia institución y la sociedad y el segundo el que emana del propio individuo. Y es aquí donde está la cuestión. La sociedad y las instituciones tienen que velar por la autoridad que emana de las propias instituciones porque los individuos, salvo excepciones, no tienen por qué tener autoridad. Aunque de lo que se trata, que también habría que decir, es que han de conseguirla en su proceso de educación. Porque la autoridad está ligada a la virtud. La autoridad, a diferencia del poder, que es frío e institucional,

emana del propio sujeto y tiene que ver con la virtud y la excelencia. De lo que se trata es de fomentar esa autoridad. Yo creo que tiene dos dimensiones, la moral y la intelectual. En este sentido, la autoridad, unida a la institución, es objeto por sí mismo de respeto. Hay una cosa curiosa que apunta José Antonio Marina y es la siguiente. Resulta que la democracia la definimos como el poder del pueblo, si queremos que la democracia funcione, el pueblo no sólo debe tener el poder, sino que debe poseer la autoridad. Esto es muy importante porque es una consecuencia directa de la ilustración; un pueblo con autoridad es un pueblo libre, con criterio propio y autónomo. Y el tema aquí está en cómo alcanzamos una ciudadanía que, además de tener el poder, tenga la autoridad. Pues para ello es necesario una refundación de la democracia que tiene como objetivo una moralización de la misma. El problema de la dem-

mocracia es un problema de debilidad ética, es decir, de falta de virtud (fuerza) o areté, (excelencia). Y la única manera de solucionar el problema es por la vía de la educación.

En las democracias actuales, en este mundo globalizado mercantilmente en el que el único valor es el mercado y en el que los ciudadanos sólo miran hacia sí mismos, nos encontramos ante una crisis ética. Se ha perdido la confianza en la virtud, de ahí que no se considere la autoridad como un valor fundado en la excelencia. Es más, se ha perdido incluso la capacidad de reconocer la excelencia. La corrupción impera por todos lados y frente a ella la respuesta de la ciudadanía es el desencanto y el comportamiento mimético en su propio campo. No se cree en las conquistas de la humanidad, en ese gran proyecto ético del que hemos hablado que nos ha llevado desde la barbarie a los derechos humanos. Hay que decir también que aunque disfrutemos de los derechos humanos, seguimos teniendo barbarie.



Es más, como conquistas éticas de la humanidad, están seriamente amenazados.

Desde la ilustración para acá hemos ido saliendo del autoritarismo basado estrictamente en el poder y la fuerza arbitrarias. Esto es lo que ha hecho que tanto a nivel social, como a nivel educativo, la autoridad haya sido menoscabada. Hay que sumarle también, y el daño aquí no es poco, que la educación ha caído en manos de psicólogos y pedagogos, que intentan hacer de un arte, una ciencia. Han intentado reducir al hombre a meros hechos empíricos y generalizaciones inductivas. Estos «científicos» han rehuído de la ética y de la moral como algo de lo que no se puede hablar y que hay que desechar de la educación. Estos psicólogos y pedagogos han producido un tremendo mal en la enseñanza, porque, en definitiva, han eliminado la ética, y la educación, que debe estar basada en la autoridad de la que aquí hemos hablado, es una tarea ética. Por ello se ha pasado del autoritarismo arbitrario, al dejar hacer, sin sentido y sin norte; a la ausencia de los deberes en virtud de la omnipresencia de los derechos. Pero así lo que hemos producido es individuos esclavos. Porque la educación es la edu-



cación de la voluntad; es decir, de aquello que se sobrepone a nuestras pasiones. Y para ello se necesita autoridad y disciplina. La personalidad no surge porque sí misma, ni está marcada genéticamente. Es un mecanismo de retroalimentación entre ambiente (entre ellos, la educación) y la genética. La ausencia de autoridad en la sociedad y en la escuela produce ciudadanos esclavos de sus pasiones, que sólo contemplan sus derechos, no los deberes. Y aquí está el problema, porque si no se posee la virtud, y esto requiere de la educación la disciplina (discere: aprender) la autoridad, no se posee la libertad. Se ha confundido la autoridad basada en la virtud, que es de la que aquí hablamos, con la autoridad arbitraria, por eso se rechaza. Se exige libertad absoluta. Pero esto es un engaño, no hay libertad sin cumplimiento del deber, no hay libertad sin ejercicio de la virtud, no hay libertad sin disciplina.

En educación se ha oscilado en torno a dos modelos del hombre. Dos teorías antropológicas. La una, que el hombre es un ser caído, malo por naturaleza, que necesita del poder y de la fuerza para ser disciplinado. Esta es una concepción del hombre subhumana; y es la base de las so-

ciudades tradicionales anteriores a la ilustración. El modelo opuesto es el roussonian, esto es, que el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo corrompe. Si la sociedad corrompe al niño lo mejor es no hacer nada, dejar que desarrolle sus instintos «libremente», esto es, el capricho, el egoísmo y el caos social. Hay que recuperar la autoridad en el sentido de excelencia y recuperaremos la libertad. Ahora estamos bajo la tiranía del individualismo y el egoísmo. Es necesario partir de una teoría más correcta del hombre, ni lo uno ni lo otro. Confío más en Kant que habla del fuste torcido de la humanidad, pero a la vez, es el forjador del concepto de dignidad, autonomía y libertad. El hombre es un fin en sí mismo, por ello es un sujeto de dignidad, no puede ser tratado arbitrariamente. Todos somos iguales en tanto que somos sujetos, por tanto, dignos y respetables. Pero también es cierto que debemos conquistar nuestra libertad y nuestra autonomía por medio del proceso de ilustración. Estamos, como dice Kant, en una época de ilustración –todavía, después de doscientos años– no ilustrada. ¿Y en qué debe estar basada esa educación-ilustración?, pues, a mi manera de ver, en recuperar la autoridad, a nivel

social y a nivel educativo. Pero ello lleva aparejado que el objetivo fundamental de la educación es una educación ética. De lo que se trata es de que el ciudadano se sumerja en ese gran proyecto de la humanidad que es el proyecto ético ilustrado que consiste en la conquista de la dignidad humana. Y esto, sin la unión entre el poder institucional y la autoridad ética reconocida por los ciudadanos es imposible. Pero para aplicar esta educación en la escuela es necesario recuperar la disciplina en el sentido que aquí le hemos dado. Disciplina no es castigo; sino ejercicio, esfuerzo, práctica. Debemos recordar la práctica deportiva para recuperar el concepto de disciplina. Hay que desenmascarar esta palabra de los prejuicios psicopedagógicos y posmodernos. Y el profesor es el que debe impartir esa disciplina: es decir, el ejercicio

en la exigencia del cumplimiento de los deberes. Y sólo así, por medio de este ejercicio, nos haremos libres, porque nuestra voluntad dominará nuestros apetitos que son volubles, caprichosos y tiránicos. La educación, en fin, debe estar basada en la autoridad y la disciplina, que tienen como objetivo la educación de la voluntad para que el futuro ciudadano conquiste su libertad y se convierta, él mismo, en una autoridad. Y de esta forma la ciudadanía tendrá, no sólo el poder, sino la autoridad. Ahora, discúlpenme ustedes, no le concedo ninguna autoridad a la ciudadanía, y por tanto, a la democracia. Es decir, que como no se produzca este cambio ético seguirá teniendo razón Platón y la democracia será el gobierno de los ignorantes, y recuérdese que el ignorante en Platón es esclavo; de esta manera se cierra el círculo de nuestra argumentación. Y para terminar, hay que decir también que es necesario acabar con ese discurso fácil del posmodernismo, ese discurso que considera que los relatos se han acabado, que todo vale, con lo que al final lo que tenemos es el poder del más fuerte o el triunfo de cualquier ideología oscurantista. No debemos olvidar que la conquista de la humanidad es una lucha permanente. •

El mito de la escuela democrática

Por José Sánchez Tortosa

Profesor de Filosofía y autor de *El profesor en la trinchera*

La enseñanza democrática o igualitaria constituye un mito producto, como cualquier otra ideología, de su época. Del mismo modo que sólo una sociedad capitalista puede producir sistemas de ideas socialistas, como bien sabía el propio Marx, sólo las sociedades opulentas de mediados de siglo XX en adelante han podido producir una pedagogía que se define a sí misma como innovadora, liberadora e igualitaria.

Este mito consiste en suponer que cualquier institución de una sociedad democrática (cualquier parte o engranaje del sistema, la escuela en el caso que nos ocupa) ha de ser democrática por separado, entendiendo además por tal cosa la supresión de las relaciones jerárquicas y de las decisiones tomadas sin la consulta del beneficiario (aquí, el estudiante). Pero una sociedad democrática no se forma por la unión de partes democráticas, sino por la unión de resortes que, combinados, permiten condiciones de democracia, igual que los fonemas que componen una palabra no tienen significado por separado, sino sólo en su correcta combinación sintáctica. Para afrontar los posibles argumentos que recurran a la pedagogía republicana española, cabe recordar que ésta tenía clara la selección por la inteligencia y el estudio como procedimiento no democrático para producir democracia, sin perjuicio de los resultados reales de tal fenómeno. Al habla Marcelino Domingo, primer ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes del Gobierno de la II República (v. *La escuela en la República. La obra de ocho meses*, Aguilar, Madrid, 1932, pról., pág. 17; capítulo III, págs. 97-98):

La escuela única atiende a estas dos finalidades: extiende la enseñanza a todos y posibilita la selección por el mérito.

Y:

Una democracia subsiste por las aristocracias del espíritu que ella misma forja, y la producción de estas aristocracias es imposible y, por consiguiente, imposible la democracia, si ella no impulsa, facilita y ampara la selección. (...) Instruidos todos, la selección es un derecho del inteligente y un deber en el Estado que cifre en la inteligencia la jerarquía.

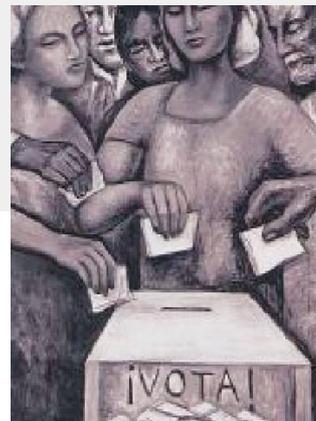
La claridad de la expresión «Una democracia subsiste por las aristocracias del espíritu que ella misma forja» no puede llevar a engaño. Una aristocracia de la formación (una escuela selectiva) sería la única base posible de la democracia. Así, a la inversa, una democratización de la ignorancia (una escuela no selectiva, con niveles de exigencia académica ínfimos) no puede producir otra cosa que sociedades oligárquicas en las que quienes tienen capacidad pero no dinero o influencia quedan relegados a la mediocridad.

El progresivo monopolio ideológico del idealismo democrático ha producido la incorporación de paradigmas contestatarios, propios del plano de la política (contra el Estado o el Sistema), al plano de la escuela (contra el profesor o la institución). El ejemplo es la aplicación de los lemas de mayo del 68, pensados *para la calle*, al ámbito escolar, donde su ejercicio puede tener consecuencias distintas. El resultado fue que la utopía traspasó las fronteras de la acción y el discurso políticos y se adentró en las paredes de las aulas.

El brazo ejecutor de ese tránsito fue la Pedagogía, versión técnica de las ideologías emergentes. Pero su carácter técnico es mítico, ilusorio, ya que se reduce en realidad a una jerga para iniciados formada por términos vagos, difusos, cuando no abiertamente vacíos o sin definir y expresiones carentes de significado preciso («aprender a aprender», «el interés de los alumnos», «metodología activa», «comprensividad», «diversificación», «flexibilidad curricular...»), y se adentra en terrenos más propios de una burda Metafísica postmoderna o de una mediocre Teología finisecular construida a partir de dogmas ideológicos, no técnicos.

Esta sofisticada retórica encubre una deriva relativista que logra la sumisión de los educandos al proceder a la depauperación del conocimiento («excesivo academicismo») es una fórmula insistente en el ámbito jurídico y programático Logse, hecho consumado por medio de la supresión de quien desempeña la función de transmisor de conocimientos, carente ya de esa autoridad que ahora parece reclamarse. La retórica de corte utópico e igualitario produce niveles ínfimos de instrucción en las masas incorporadas a la sociedad en plano jurídico (formal, no real) de igualdad. Pero esas masas no pueden dejar de serlo, para ser ciudadanos átomos (individuos), si la enseñanza que padecen los condena a la dependencia técnica y a la penuria intelectual, expuestos y desarmados ante las consignas de los medios masivos de formación de conciencia.

Por ello, merece la pena pararse a pensar en la siguiente pregunta: ¿puede una sociedad económica y de-



mocráticamente precaria, o abiertamente dictatorial, producir una enseñanza de calidad? Y, principalmente, ¿puede, a la inversa, una sociedad opulenta y democráticamente asentada, al menos en apariencia, producir una enseñanza de calidad? La realidad es que bajo las condiciones materiales de las sociedades opulentas de fin de siglo, y muy en particular de la española, la educación ha incorporado principios ideológicos y doctrinales, y ha derivado hacia un relativismo devastador. (Empleo el adjetivo *devastador* no en sentido valorativo sino descriptivo: el relativismo es un absoluto en el que queda anegada y negada toda posibilidad de un lenguaje común, es decir, la racionalidad como campo de la discusión entre iguales, fundada por los griegos; el relativismo devasta la posibilidad de un pensamiento que no sea subjetivo y, por tanto, simplemente aceptable, rechazable o incomunicable, pero no criticable según los criterios comunes de la razón humana).

Tal vez se podría haber sido innovador sin necesidad de destruir la institución escolar como tal, esto es, como estructura de formación técnica y académica de futura mano de obra cualificada y de futuros agentes de las democracias representativas. Acaso el desastre de la II República, por un lado, y el carácter casposamente doctrinario de la escuela franquista, por otro, abortaron esa posibilidad, en alguna medida. En todo caso, se ha procedido a esa destrucción por medio de la desaparición de la función del profesor, y a ésta por medio de su vaciado legislativo. Tal medida tiene fecha: 1990, año en que fue aprobada la Ley de Ordenación General del Sistema Educativo.

Al introducir en la escuela los tópicos del idealismo democrático no se ha conseguido erigir una escuela democrática, sino que la escuela en sí misma ha sido disuelta. La escuela es condición necesaria, pero no suficiente, para la democracia. Dicho de otro modo, una sociedad sin escuela no puede ser democrática, aunque no toda sociedad con escuela sea democrática. En España, en particular, se pasó del dogmatismo al relativismo (con el puente de la ley del 70, por cierto). Nadie pareció recordar la posibilidad de una escuela platónica, una escuela republicana al estilo de la que Condorcet propone en los albores de la Revolución Francesa y la demolición del Ancien Régime.

Da la impresión de que las palabras asustan y por eso no se definen. Así, es preferible introducir las palabras *libertad e igualdad* en la escuela, sin precisar qué quieren decir con un mínimo de rigor, y ahuyentar de la misma las palabras *autoridad y jerarquía*, como si estuvieran malditas, contaminadas ideológicamente por tiempos pretéritos. Pero no hay manera de conseguir un mínimo de igualdad material entre los ciudadanos, sin la cual la igualdad jurídica es pura metafísica y coartada del

Estado, si la escuela no transmite conocimientos en unas condiciones técnicas dadas (no morales o ideológicas) que no son viables sin la jerarquía biográficamente provisional que separa a docente de discente.

Para producir igualdad material y libertad real (la independencia personal, social y económica que el conocimiento proporciona), la escuela no puede ser igualitaria y libertaria. Una escuela igualitaria y libertaria acaba siendo tiránica y produce tiranía. Un ejemplo de esto es el mantra pedagógico del interés del alumno. Cuando este interés es mayoritariamente (en número o en influencia dentro del grupo) no estudiar, incluso boicotear la clase, y no por maldad natural o generacional, sino por predisposiciones biológicas y sociales, el interés minoritario de estudiar queda abortado. Así, el interés por aprender de unos pocos parece no ser del interés de esa pedagogía tan *interesada* por los *intereses del alumno*.



Otorgar al profesor la condición de autoridad pública es una medida legislativa que no puede dejar de adoptarse si se pretende parar la sangría de la escuela pública en España. Pero es sólo una medida coyuntural que no puede más que ofrecer una eficacia limitada. La base del sistema es el obstáculo que impide que el profesor tenga siquiera existencia como tal. Y si no tiene existencia (y no la puede tener si carece de ella para los sujetos en relación con los cuales se define como docente, esto es, los alumnos), tampoco puede tener autoridad. Será una autoridad postiza que podrá resolver y aun prevenir determinados conflictos en las aulas, pero por sí misma no podrá resolver el problema estructural del sistema. La autoridad está asociada a una función, no a un individuo en particular. Si la función está desactivada, el sujeto que la desempeña puede llegar a conquistar más o menos excepcionalmente una autoridad personal sobre alguno de sus alumnos, pero la función misma como resorte del sistema educativo sigue sin estar operativa. •

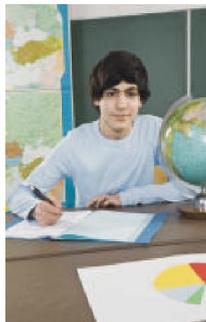
Estudiar; ¿para qué?

Por José Muñoz Fernández

Profesor de Ciencias Sociales. IES Meléndez Valdés

*A quienes acaban de empezar su camino
y a quienes están cerca de la meta.
¡Ánimo!*

Ahora que el curso escolar tiene ya los días contados y las merecidas vacaciones tiran ya de las mochilas de nuestros hijos, tal vez sea buen momento para reflexionar, aunque sea de manera somera, sobre las ventajas que una buena formación académica y profesional pueden reportar sobre el futuro de nuestros hijos.

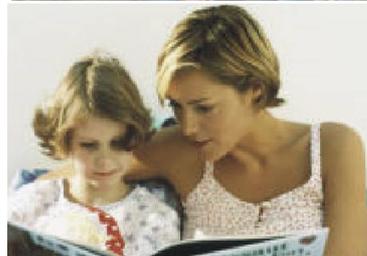


Pero, ¿por dónde empezar? Posiblemente, por aclarar que no pretendo ejercer –ni remotamente me lo planteo– de docto moralista y tampoco de experto pedagogo que se considere en posesión de la verdad absoluta, pues el tema es complejo, difícil, idóneo para el debate, y puede enfocarse desde muy diversos puntos de vista. Obviaré la legislación dentro de lo posible, y me basaré en la propia experiencia profesional.

Vivimos en una **sociedad plenamente terciarizada**, donde el sector servicios se ha impuesto y se ha consolidado, desde hace ya más de treinta años, como el motor de la economía de nuestro país y, en general, de todos los países desarrollados del mundo: la banca, la gestión empresarial, el turismo, los transportes, el comercio, la administración, la sanidad, las telecomunicaciones, entre otros muchos subsectores vinculados a los servicios, generan algo más de 67 euros de cada 100 que se producen en España y dan empleo casi a 69 personas de cada 100 que están ejerciendo una actividad remunerada, tanto por cuenta propia como por cuenta ajena; en este sentido, el mercado laboral, las empresas, los organismos públicos, las compañías privadas, y cualquier otra institución que potencialmente pueda demandar trabajadores, lo harán siguiendo una escrupulosa y milimétrica selección de sus posibles candidatos, por tanto, cuanto mejor preparados nos encontremos desde el punto de vista académico y profesional más posibilidades tendremos de acceder a un puesto de trabajo digno y/o a una profesión por la que habremos luchado.



Pero el camino es muy largo, está repleto de obstáculos, de situaciones frustrantes y a veces desesperadas, no obstante no se debe desfallecer a las primeras de cambio, y siempre hemos de estar preparados para afrontar tesituras tremendamente adversas y decepcionantes, pues al final, –y no me gusta acudir a refranes y frases hechas en estos casos– **el que la sigue la consigue**– pues también se trata de una prueba de resistencia bestial, tanto física como psíquica en la que sólo triunfan aquellos que aguantan, al que se retira nadie vendrá a buscarlo a casa y, mucho menos, en los tiempos que corren nadie va a venir a regalarle nada.



Todo comienza dentro de la unidad familiar y en los primeros años de la vida escolar; cuando un niño ve orden, respeto, acepta sus obligaciones y es consciente de sus responsabilidades aún básicas y elementales en casa, con sus padres y con sus hermanos; ese niño, por lo general (pues hay complejas excepciones y cada vez más frecuentes que bien merecerían un análisis aparte), respetará a sus maestros, a sus compañeros y, posteriormente, a sus profesores; tendrá autoestima, será organizado, forjará una personalidad estable y aceptará una misión, la única que por el momento le impone la sociedad donde se desenvuelve: **formarse en la escuela**. Nunca olvidemos que **la educación empieza en casa**, en la familia. En la escuela, en el maestro, en los profesores, en el instituto no se puede delegar toda la educación de nuestros hijos; esa **es obligación de los padres**; en el colegio, en el instituto, el muchacho tendrá oportunidad de aprender infinidad de contenidos de lengua, de idiomas, de matemáticas, de sociales, etc., y, por supuesto, también se le transmitirán siempre **valores educativos adecuados** para una convivencia social equilibrada y democrática; es decir, la escuela, el instituto son sólidos pilares de continuidad y maduración en la educación y en la formación de niños y adolescentes siempre y cuando en casa esos valores ya se hayan plantado, o al menos, se haya preparado el terreno.

Ya sé –y aquí está la excepción– que existen ambientes familiares idóneos para que todo funcione dentro de lo que la sociedad nos demanda, pero también sé que el día a día en las aulas me dice que, por mucha voluntad y empeño que la familia, el maestro y el sistema educativo pongan e impongan, las expectativas académicas depositadas en el muchacho de quince o dieciséis años no se cumplen. **¿Qué hacemos?** Yo aún no tengo la respuesta, y ante las que me llegan de uno u otro lado soy tremendamente escéptico, reflexiono, dudo y hasta me rebelo internamente: ¿tan sumamente complicado les es admitir a los *políticamente correctos* que si un muchacho de quince o dieciséis años no quiere estudiar, puede ser que la culpa no sea **EXCLUSIVAMENTE** del maestro, y tampoco de su familia? Pudiera ser que, por infinidad de motivos que se nos escapan, el chaval **NO QUIERE ESTUDIAR**.

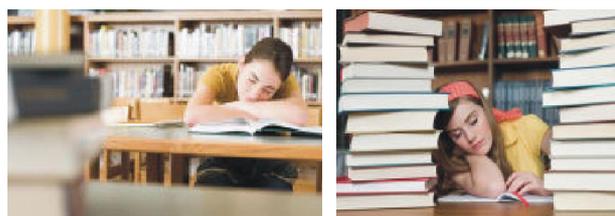


También –puede pensar más de uno– sucede que hay maestros y profesores con dudosa capacidad para transmitir los **valores** anteriormente mencionados. No lo dudo. Puede haberlos, igual que hay *buenos* y *malos* agricultores, *buenos* y *malos* mecánicos y *buenos* y *malos* abogados, y así un largo etcétera; no obstante, debemos tranquilizarnos; por fortuna, hay muchísimos más profesionales de la educación con excelentes virtudes y capacidades para transmitir a nuestros hijos los valores señalados que los que pudiéramos considerar *de dudosa capacidad*.

No obstante, es muy conveniente recordar que, para que un niño respete la escuela, los valores, los contenidos, la formación que ésta pueda aportarles, y a sus maestros, previamente en casa deben haber concebido esta idea de sus padres, pues sucede que si estos no se toman en serio, no creen, ni confían plenamente en la escuela y en quienes la ejercen, sus hijos irán absorbiendo estos principios negativos y acabarán por desmotivarse prematuramente, y éste, junto con otros factores, como los inherentes al propio estudiante, a las políticas educativas y a otros y muy complejos de índole social ajenos al sistema educativo, pueden desembocar

en el cada vez más preocupante y temido **fracaso escolar** que se cierne sobre el alumnado de la Educación Secundaria Obligatoria (hasta los dieciséis años).

Todos los expertos coinciden en que algo falla en este complejo sistema, y lo peor de todo es que la solución no está nada clara; ni profesores, ni políticos, ni psicólogos, ni sociólogos, ni padres, ni pedagogos tienen la solución a la pregunta: **¿Cómo es posible que, en nuestro país, ciento treinta y cinco mil jóvenes no logren el título académico mínimo, el de graduado en ESO?** La cifra es preocupante, pues estamos hablando de casi el treinta y uno por ciento de los alumnos matriculados en el último curso de la ESO, cuarto.



Las respuestas a la cuestión anterior son muy diversas cuando no contradictorias, dependen de donde provengan. Personalmente, y para no extendernos más de lo debido, considero que la figura del profesor hay que **POTENCIARLA** desde todas las instituciones de cara a la sociedad, para que este colectivo se sienta reconocido, útil y motivado en el ejercicio de su profesión; los padres deben **VOLCARSE** en la educación de los hijos; y las políticas educativas deben hacerlas principalmente los **EDUCADORES** y no los políticos de uno u otro signo en connivencia con los pedagogos de despacho y sillón.

La Educación Secundaria Obligatoria (ESO) es una etapa educativa gratuita para todos los ciudadanos y ciudadanas en edad escolar, se extiende a lo largo de cuatro años; el alumnado la inicia a los doce y, en principio, la concluye a los dieciséis. Se trata de una etapa clave en la formación del alumno como persona y como estudiante; es la más compleja para ellos, para sus padres y para los profesores, pues durante estos cuatro años se producen multitud de cambios en la personalidad –no olvidemos que estamos en plena adolescencia– y **estudiar les resulta, en general pesado y aburrido**; máxime cuando el contexto social (pensemos en ciertos programas de televisión que airean a bombo y platillo comportamientos personales y sociales totalmente perniciosos que acaban por considerarse políticamente correctos) ofrece a los adolescentes modelos de vida adulta vinculados al dinero fácil y a la vida ociosa; en el otro extremo, lejos, muy lejos por fortuna quedó aquello de *La letra con sangre entra*; nadie puede estudiar ni aprender con violencia y con miedo, eso no era estudiar, era otra cosa, algo irracional e impropio.

Hoy existen muchos recursos al alcance de todos (tutores, departamentos de orientación, refuerzos, diversifi-

cación de contenidos, adaptaciones curriculares, PCPI, PEREX, PROA, etc), los niveles han bajado a límites insospechados –ahora que no me escuchan los políticos de uno u otro signo– pero, aún así, **ESTUDIAR CUESTA**, supone mucho esfuerzo personal, dedicación y responsabilidad, y lograr el título de Graduado en ESO es hoy por hoy una necesidad para la vida futura; a partir de él otros caminos, otros itinerarios se nos abren si así se desea, el Bachillerato o los Ciclos Formativos, y posteriormente, la Universidad; cada logro de nivel es una META, sin duda, con su correspondiente premio que, a su vez, abre un extenso abanico de posibilidades, otros nuevos caminos y ninguno, otra vez, será fácil, y así de cada meta irán saliendo nuevos caminos, hasta la meta final que estará donde nosotros deseemos ponerla; **cuando lleguemos a ella podremos, por fin, comprender que:**

1°. Todo cuanto hemos aprendido nos permite saber mucho más de lo que nos han enseñado.



2°. El mundo, la sociedad, lo que nos rodea, son realidades muchísimo más complejas de lo que puedan contarnos.



3°. La ignorancia nunca, jamás, ha sido buena consejera.



4°. Con el tiempo se nos recordará por lo que fuimos, no por lo que tuvimos.



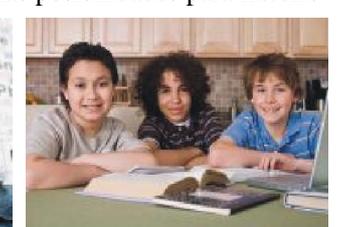
5°. Nos resultará más sencillo elegir lo que nos conviene y rechazar lo que nos perjudica.



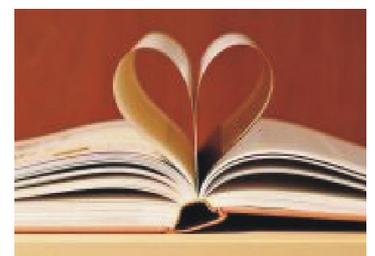
6°. La vida no es únicamente lo que hoy tenemos a nuestro alcance, pues el futuro es incierto, y, por lo que pueda pasar, es mejor estar preparados.



7°. El día de mañana no tendremos derecho a arrepentirnos de no haber estudiado habiendo tenido hoy todas las posibilidades para hacerlo.



Por lo pronto, ya tenemos algo, *siete cosas*, que no son pocas, pero aún así, si al final decidimos llegar a la última meta, a la que más nos va a costar, a la que más dedicación y esfuerzo habremos de dedicarle, y logramos una profesión, un oficio, una dedicación que nos permita vivir dignamente, nos percataremos por fin de que tanto sacrificio **HABRÁ VALIDO LA PENA.**



La España de Larra, el pistoletazo y el cuadro de costumbres

Por Valero García Cuéllar

Profesor de Lengua Castellana y Literatura

«El corazón del hombre necesita creer algo, y cree mentiras cuando no encuentra verdades que creer».

M. J. de Larra.

1. INTRODUCCIÓN.

En mi primer acercamiento a Mariano José de Larra (Madrid, 1809-1837) me sorprendió, como a cualquier lector, su suicidio. Siempre se ha sugerido la idea de que se había suicidado por España y aquello me llamó bastante la atención. En la explicación de mis profesores, sin embargo, dejaban traslucir siempre el nombre de Dolores Armijo, casada con otro hombre, y con la que Larra mantuvo lo que suele denominar una relación tormentosa; nada extraño si estamos hablando del potente movimiento romántico. La citaban los profesores, pero pronto pasaban a otra cosa: Dolores sólo fue la encarnación fatal del dolor profundo, que era realmente el de España.

A todo esto, compruebo que la explicación no ha caducado, y que un lejano descendiente de Larra (Jesús Miranda de Larra y de Onís) ha escrito ahora una biografía donde se mantiene la tesis del pistoletazo patriótico («Larra no se mató por una mujer, sólo fue la gota que colmó el vaso»). Ya Antonio Machado pensó que fue «un acto maduro de voluntad y de conciencia. Anécdotas aparte, Larra se mató porque no pudo encontrar la España que buscaba, y cuando hubo perdido toda esperanza de encontrarla».

Y como dos siglos no son nada y este autor siempre ha estado de permanente actualidad, escribo este artículo para, de camino, celebrar el bicentenario de su nacimiento en el 2009.

2. LA ESPAÑA DE LARRA Y EL PISTOLETAZO PATRIÓTICO.

En la ya de por sí convulsa Historia de España, el siglo XIX es probablemente el más alterado. Esta centuria, iniciada con la derrota de Trafalgar el 21 de noviembre de 1805 y las ruinas de la guerra de la Independencia y finalizada con el desastre del 98, contempla guerras independentistas en las colonias, guerras civiles (carlistas), pronunciamientos militares, golpes de Estado, revueltas sociales, revoluciones, restauraciones y cambios de sistema y de modelo político.

Buena parte de los grandes males de España cae en el XIX, que se seguirán arrastrando en el siglo XX, arrancan del gobierno de Fernando VII (1808/1814-1833), sin duda alguna, el peor monarca de la historia de España.



Durante los años en los que Larra escribe su obra literaria y periodística (1827-1837), España atraviesa una difícilísima situación política, social, económica y cultural.

Larra fue testigo desolado de los males de su tierra y de su tiempo. La obra de *El Pobrecito Hablador*, uno de sus seudónimos, es un fiel reflejo de una España mísera, sin horizonte y sujeta a la dictadura de un régimen absolutista en la monarquía, la nobleza, las grandes fortunas, la Iglesia y buena parte del ejército sólo atendían a sus intereses de clase y a sus privilegios de casta. El intento de reconducir al país por la senda del liberalismo había sido liquidado el año 1823 (los famosos «Cien Mil Hijos de San Luis» fueron las tropas francesas enviadas a España con el objeto de establecer el absolutismo en la persona de Fernando VII), y se había reinstaurado la censura de prensa y el régimen señorial, dando comienzo a la *Década Ominosa* (1823-1833). La muerte de Fernando VII en 1833 abocó a España a una guerra civil, la primera Guerra Carlista, durante la cual moriría Larra.

Así, la España en la que vive el madrileño es la del absolutismo de los últimos años del reinado de Fernando VII y los primeros del de la niña Isabel II; marcado por la guerra civil. En medio de todo, con Larra como espectador privilegiado desde su observatorio periodístico madrileño, España se embarcó en una gigantesca transformación administrativa a partir de una nueva organización territorial basada en la división en provincias y en un nuevo reparto de la propiedad agrícola a partir de los diversos procesos desamortizadores.

Nuestro autor vivió intensamente las convulsiones de esta época a la vez que su propia vida personal y sentimental no dejaba de ser una convulsión constante. Comprometido con su país, dolido por el retraso, la falta de libertades y la corrupción, intentó mejorar España, primero con su pluma, ejerciendo en sus artículos periodísticos una crítica mordaz, irónica e inteligente, para participar incluso en política, pues fue elegido diputado en el año 1836, aunque no llegó a tomar posesión de su escaño.

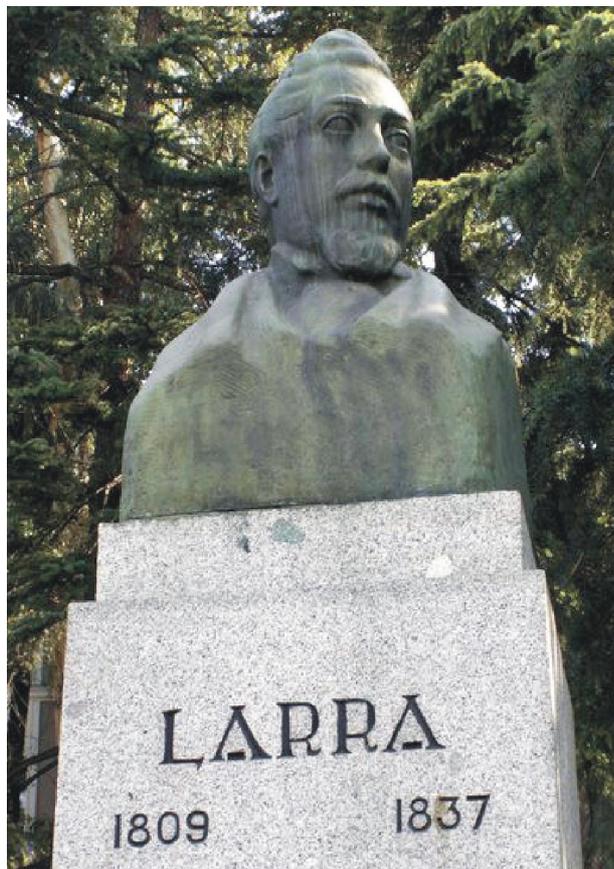
Preocupado por la situación de España, apoyó en principio los decretos de modernización del ministro Mendizábal, pero en su último año de vida percibió que las tierras desamortizadas a la Iglesia caían en manos de los terratenientes y no de los campesinos, y que en lugar de solucionar la crítica situación económica, en realidad se estaba contribuyendo a aumentar la injusticia y las desigualdades sociales.

Desgraciadamente, era evidente que los dirigentes españoles no estaban para grandes gestas nacionales: la clase política, corrupta y asentada en sus privilegios, no pensaba en otra cosa que ocupar el poder como fuera; el ejército estaba más preocupado de someter a los españoles que de defender el país; y la Iglesia, expropiadas parte de sus posesiones, no tenía otra ambición que controlar los espíritus de sus fieles para sostener el absolutismo político.

La España de Larra es un país agotado y sin rumbo en la política interior, irrelevante y sin recursos en la política exterior y encastrado en pugnas internas autodestructivas, ajeno a los vientos de progreso que comenzaban a soplar en otros países de Europa y de América.

De esta manera, él contempla, en un acelerado tránsito de la ironía de sus primeros artículos («*El café*») al pesimismo del final de su vida («*El día de difuntos de 1836*»), un país enfrascado en disputas estériles entre liberales y absolutistas, carlistas e isabelinos, potentados avariciosos y humildes y resignadas gentes del pueblo, clérigos osados e intelectuales abatidos. En 1837, y pese a la brisa de modernización que se atisbaba desde algunos gabinetes de la Administración, España se halla sumida en una tremenda decepción política y social, en donde los nuevos románticos irrumpen con voces pesarasas y lamentos desconsolados.

En síntesis, Larra encarna mejor que nadie esa época de España, una España miserable, oscura, gris, destartada y en ruinas; una país arrumbado y sumido en el mas profundo abatimiento en el que ni siquiera se atisbaba el consuelo de la dulzura que a veces provoca una



cierta forma de melancolía. *Fígaro*, otro de sus seudónimos, se suicidó en Madrid el 13 de febrero de 1837; dicen que desesperado por su azarosa vida sentimental, tal vez, pero, sin duda, también dolido por la herida que estaba desgarrando a España.

3. EL CUADRO DE COSTUMBRES.

El cuadro de costumbres surgió de una necesidad múltiple: se quería, en primer lugar, testimoniar el cambio producido en la sociedad española tras el paso del Antiguo Régimen a la sociedad urbana moderna, íntimamente ligado a la revolución industrial y al desarrollo de la prensa; y por otro lado, se sentían obligados los costumbristas a descubrir un país menos deformado por la fantasía romántica e influenciado por la literatura extranjera. El escritor, en estos momentos, se considera censor de su sociedad a la que observa minuciosamente y critica en los aspectos que juzga negativos con una elevada dosis moralizante.

La preceptiva del subgénero narrativo es compleja, se desarrolla a partir del XVIII, sobre todo, en periódicos como *El censor*, *El pensador* y continuó ininterrumpidamente hasta su máximo esplendor en 1830. Tiene una enorme vinculación a la prensa periódica y sus fuentes son la fragmentación de la novela picaresca y la adaptación de modelos extranjeros (Addison Steel, *The Spectator*). El libro más interesante del costumbrismo español se titula *Los españoles pintados por sí mismos* (1843-44, más de cien cuadros de costumbres de todas las regiones españolas) y entre los autores más importan-

tes están Mesonero Romanos y Estébanez Calderón, y sobre todo, Mariano José de Larra.

Larra es el mayor representante del costumbrismo ideológico, satírico y político en el cual se especializó en *El Duende Satírico del Día* y en *El Pobrecito Hablador* con más de 200 artículos en ocho años. Recogió en libro los artículos en tres volúmenes con el título *Colección de artículos dramáticos, literarios, políticos y de costumbres* (1835). España siempre es el tema central de su obra crítica y satírica que sólo se entiende con el trasfondo histórico de las Cortes de Cádiz y la Primera Guerra Carlista y el propósito de modificar una realidad social que reprueba, de ahí que algunos críticos hablen de «costumbrismo de consolación» o cómo las estructuras de sus artículos vienen determinadas por la relación dialéctica entre lo público y lo individual.

Las influencias y fuentes literarias que recibió son variadas: los autores clásicos (Horacio), los costumbristas franceses, los ilustradores reformadores (Feijoo, Jovellanos, Cadalso y Moratín), y principalmente, la literatura de desengaño o satíricos españoles con los que concuerda en la intención docente-moralizante, así como el empleo de algunos recursos satíricos (Vélez de Guevara, Fernando de Rojas, Cervantes, Quevedo, Villarroel e incluso Goya) en una amalgama de pensamiento ilustrado, una nueva sensibilidad romántica y marcado por un profundo individualismo.

Entre algunos de los innumerables artículos destacan:

- **Artículos de costumbres satíricos** en los que pone en boga la holgazanería, la pereza, la indolencia, la brutalidad, la hipocresía, el mal gusto, la educación como reforma de antiguas costumbres: *El café*, *Las casas nuevas*, *El castellano viejo*, *Vuelva usted mañana*, *La vida en Madrid*, *El mundo todo es máscaras*, *El casarse pronto y mal*, *La educación de entonces*, *Modos de vivir que no dan para vivir*.
- **Artículos de crítica literaria y cultural** en los que se incluyen reseñas de estrenos teatrales, publicaciones de nuevos libros, conciertos y espectáculos diversos, conceptos teóricos sobre la literatura y el arte: *Una primera representación*, *Yo quiero ser cómico*, *El sí de las niñas*.
- **Artículos políticos** en los que critica tanto a carlistas como a los liberales moderados como Martínez de la Rosa: *El ministerio de Mendizábal*.
- **Otros:** artículos sobre la **censura** (*Lo que no se puede decir no se debe decir*, *La policía*); la **pena capital** (*Los barateros* o *El desafío y la pena de muerte*); **contra el uso incorrecto del lenguaje** (*Por ahora*, *Cuasi*, *Las palabras...*).

Desde su suicidio hasta nuestros días, generación tras generación, se habla de la popularidad y de la vigencia de su obra. De alguna manera, sus artículos sientan las bases de los discursos ensayísticos posteriores, muchos de



ellos nacidos también al amparo del artículo periodístico, como sucede en los casos de Unamuno (la Generación del 98 lo consideró todo un maestro y modelo a seguir), Ortega y Gasset, Manuel Azaña, Pérez de Ayala y otros autores más actuales (Francisco Umbral y Juan Goytisolo).

Quizás la popularidad se deba al tono festivo de su crítica y la vigencia a que supo trascender mediante su ilusión y su melancolía las circunstancias de su tiempo con las que se sentía profundamente comprometido. Larra representa el romanticismo democrático en acción y supo expresar la ebriedad de deseos e impotencia que le anegaba en las circunstancias históricas en que vivía; quizás sea todavía nuestra propia ebriedad en las que nosotros vivimos.

Los dos siglos que han transcurrido desde el nacimiento proporcionan los elementos de juicio suficiente para incorporar al autor, sin la mínima reserva, a la nómina más selecta de nuestros clásicos. •

BIBLIOGRAFÍA:

- 1) Iris M. Zavala, *Historia Crítica de la Literatura Española*, Francisco Rico (director), volumen V, *Romanticismo y Realismo*, Crítica, Barcelona, 1982 y Primer Suplemento, 1994.
- 2) Enrique Rubio, *Artículos de Mariano José de Larra*, editorial Cátedra, Madrid, 1994.
- 3) *Biblioteca Virtual Cervantes*. Excelente página Web que la Biblioteca Virtual Cervantes dedica al autor. http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/larra/
- 4) *Mariano José de Larra*. Sitio Web sobre el escritor romántico español. Incluye páginas sobre su teatro, novela y poesía y ofrece una amplia bibliografía sobre su figura (más de 400 títulos) y enlaces sobre literatura. <http://www.irox.de/larra/>

Los dos Larra

Por **María José Donaire Pulido**
Profesora de Lengua y Literatura

–**Ragofi:** Soy el anagrama del más famoso de tus pseudónimos. Fígaro, todos saben de ti que fuiste un escritor romántico, de vida y muerte, que sólo viviste veintiocho años desde 1809 hasta 1837; que te educaste en Francia hasta los nueve años porque tu padre «médico afrancesado», tuvo que exiliarse del absolutismo de Fernando VII hasta la amnistía de 1818. Ya en España estudiaste en los Escolapios y en los Jesuitas en Madrid y residiste temporalmente, por el trabajo de tu padre, en Corella, Cáceres y Aranda del Duero. Te matriculaste en Leyes en la Universidad de Valladolid y aquí te enamoraste de una mujer mayor que resultó ser la amante de tu señor padre, y por ese motivo no te presentaste a los exámenes de junio; pero, a pesar de ello, aprobaste en octubre (*chico listo*). Poco después, ingresaste en la «Inspección de Voluntarios Realistas», grave contradicción en tu vida porque este grupo, casi era un cuerpo paramilitar represor de los liberales.

–**Fígaro:** No me juzgues tan a la ligera; tenéis razón en lo que señaláis, pero tengo varios motivos que disculpan mi afiliación, era muy joven (1827), en ese momento estaba disgustado con mi padre y necesitaba dinero para sobrevivir.

–**Ragofi:** Desoyendo el consejo paterno, te casaste en 1829, demasiado pronto, aunque muy enamorado, «con una joven de la burguesía madrileña, joven sin sustancia, superficial, aniñada y ridícula, una mujer que



«La visión de Larra opera con dos planos –el de la realidad contemplada y el del mundo deseado– y el escritor subraya sin cesar el desajuste...»
R. Senabre.

no iba a aportar nada en la vida de un hombre con inquietudes literarias» como tú, sino solamente tres hijos y desde el principio intuiste tu fracaso matrimonial. (A pesar de tu gran inteligencia te superaba lo sentimental) y de nuevo gozaste amores con la actriz Giudita Grisi, te batiste en duelo por otra mujer, pero el fatal destino hizo que, en el famoso Salón del Prado, conocieses al que sería tu amor mortífero, suerte aciaga, ni más ni menos que a Dolores Armijo, casada con José María Cambronero hijo de un famoso abogado afrancesado.

–**Ragofi:** En ese tiempo empezaste a escribir poesía y descubriste enseguida que no era lo tuyo y comenzaste a escribir artículos con pseudónimos, además de Fígaro, El pobrecito hablador, El duende satírico, Andrés Niporesas, entre otros. Escondido en esos alias, criticabas y satirizabas la sociedad de tu época, que te dolía y, al mismo tiempo, despreciabas, pero a la que no te podías enfrentar cara a cara porque te daba miedo. Esa fue una de tus grandes frustraciones y viviste en apariencia de Dandy, dolorido por dentro, y acomplejado pues no podías superar el día a día y sólo te reconciliabas levemente contigo mismo por tus escritos.

–**Fígaro:** Sin embargo, participé en la tertulia de «El Parnasillo» formada por jóvenes preocupados por la situación social y política, e incluso me enfrenté a José María Carnerero.

Ragofi: Pero también es cierto que tuviste que pedir perdón. No ahondemos más en esta cuestión. Sigamos con tu breve existencia, mas no por eso poco fructífera en escritos y lances. Si no recuerdo mal un tiempo después, desilusionado de tu país: «¿Qué quiere usted? –decimos– ¡en este país! Cualquier acontecimiento que nos suceda, creemos explicarle perfectamente con la frasecilla: ¡cosas de este país! Que con vanidad pronunciamos y sin pudor alguno repetimos.», quisiste encontrar la dicha en Lisboa, Francia, Bruselas o Inglaterra y con el pretexto de negocios familiares emprendiste un viaje en el que comprendiste que te sentías tan solo como lo estabas en Madrid: «Escribir en Madrid es llorar, es buscar voz sin encontrarla, como en una pesadilla abrumadora y violenta»

–**Fígaro:** Ciertamente, estaba desengañado de todo lo que me rodeaba, de la humanidad y de lo que me cercaba; fracasó o no tuvo el éxito que yo esperaba «El doncel de don Enrique el Doliente»; mi relación con mi mujer y con Dolores era pésima; de la política mejor ca-

llar (elegido diputado por Ávila en 1836, no llegó a ejercer) y tuve que huir del país, pero no pude emigrar de mí mismo.

–**Ragofi:** Este amor intenso y turbulento con tu amada os condujo a la separación de vuestras respectivas parejas. Pero vuestra dicha no fue plena nunca, encuentros y desencuentros, «un amasijo de contradicciones, de llanto, de errores, de culpas y de arrepentimientos» que terminarán el 13 de febrero de 1837 en la entrevista definitiva con la señora Armijo que, iluso de ti, creíste que la cita sería para solucionar los problemas. Esta ruptura fue la gota final que acabó con tu vida de un pistoletazo. Dicen tus biógrafos que la noche del fatal desenlace, tu encuentro con Dolores, acompañada de una amiga, no fue para



salvar desavenencias como tú deseabas, sino que tu amante fue a pedirte sus cartas (ingrata) y a comunicarte que prefería la seguridad de un marido rico a la inestabilidad del amor de un iluso. ¿Oyó ella el disparo? Nunca lo sabremos.

Sonabas demasiado, constantemente, y te acostumbraste tanto a los sueños que cuando despertabas sólo veías lo pernicioso del mundo que te rodeaba, en la literatura, en la política, en la sociedad, en tu familia,... no lograste superar tus malestares, te obcecaste tanto en tu pesimismo que te asesinaste a pesar de la belleza del mundo, del don magnífico del que estabas dotado, ese privilegio de la escritura que muchos querían tener y tu lo abandonaste a los veintiocho años. Es cierto que la sociedad que te acorralaba tenía muchos defectos (seguimos con ellos); tú desarrollaste una buena labor, señalar esos defectos para concienciar, no podías hacer otra cosa y pintaste esos vicios de forma magnífica:

Criticaste la pereza de los funcionarios, en «**Vuelva usted mañana**»:

«*Gran persona debió ser el primero que llamó pecado mortal a la pereza [...] Estas reflexiones hacía yo casualmente no hace muchos días, cuando se presentó en mi casa un extranjero de esos que, en buena o mala parte, han de tener siempre de nuestro país una idea exagerada o hiperbólica; de estos que, o creen que los hombres de aquí son todavía los espléndidos, francos, generosos y caballerescos seres de hace dos siglos [...] Un extranjero de estos fue el que se presentó en mi casa, provisto de competentes cartas de recomendación para mi persona. Asuntos intrincados de familia, reclamaciones futuras, y aun proyectos vastos concebidos en París, de invertir aquí sus cuantiosos caudales en tal o cual especulación industrial o mercantil, eran los motivos que a nuestra patria le conducían. Acostumbrado a la actividad en que viven nuestros vecinos, me aseguré formalmente que pensaba permanecer aquí muy poco tiempo [...] Parecióme el extranjero digno de alguna consideración, trabé presto amistad con él, y lleno de lástima traté de persuadirle a que volviese a su casa cuanto antes, siempre que seriamente trajese como fin que no fuese el de pasearse[...] Ciertamente –me contestó–. Quince días, y es mucho[...] –Permitidme, Monsieur Sans-délai –le dije entre socarrón y formal–, permitidme que os convide a comer para el día en que llevéis quince meses de estancia en Madrid[...] A los quince días ya estuvo; pero mi amigo le había pedido una noticia del apellido Díez, y él había entendido Díaz, y la noticia no servía. Esperando nuevas pruebas, nada dije a mi amigo, desesperado ya de dar jamás con sus abuelos.»*

En «**El castellano viejo**» censuraste las costumbres de la clase media y la clase baja ignorantes que rechazaban la cortesía, el refinamiento y la educación y asumían la franqueza y lo campechano, el patriotismo, por encima de todo, en el personaje de Braulio:

«*mi amigo Braulio está muy lejos de pertenecer a lo que se llama gran mundo y sociedad de buen tono; pero no es tampoco un hombre de la clase inferior, puesto que es un empleado de los de segundo orden, que reúne entre su sueldo y su hacienda cuarenta mil reales de renta; que tiene una cintita atada al ojal y una crucecita a la sombra de la solapa; que es persona, en fin, cuya clase, familia y comodidades de ninguna manera se oponen a que tuviese una educación más escogida y modales más suaves e insinuantes. Mas la vanidad le ha sor-*

prendido por donde ha sorprendido casi siempre a toda o a la mayor parte de la clase media, y a toda nuestra clase baja. Es tal su patriotismo, que dará todas las lindezas del extranjero por un dedo de su país. Esta ceguera le hace adoptar todas las responsabilidades de tan inconsiderado cariño; de paso que defiende que no hay vinos como los españoles, en lo cual bien puede tener razón, defiende que no hay educación como la española, en lo cual bien pudiera no tenerla; a trueque de defender que el cielo de Madrid es purísimo, defenderá que nuestras manolas son las más encantadoras de todas las mujeres, es un hombre, en fin, que vive de exclusivas [...]

No hay que hablarle, pues, de esos usos sociales, de estos respetos mutuos, de estas reticencias urbanas, de esa delicadeza de trato que establece entre los hombres una preciosa armonía, diciendo sólo lo que debe agradecer y callando lo que puede ofender.»

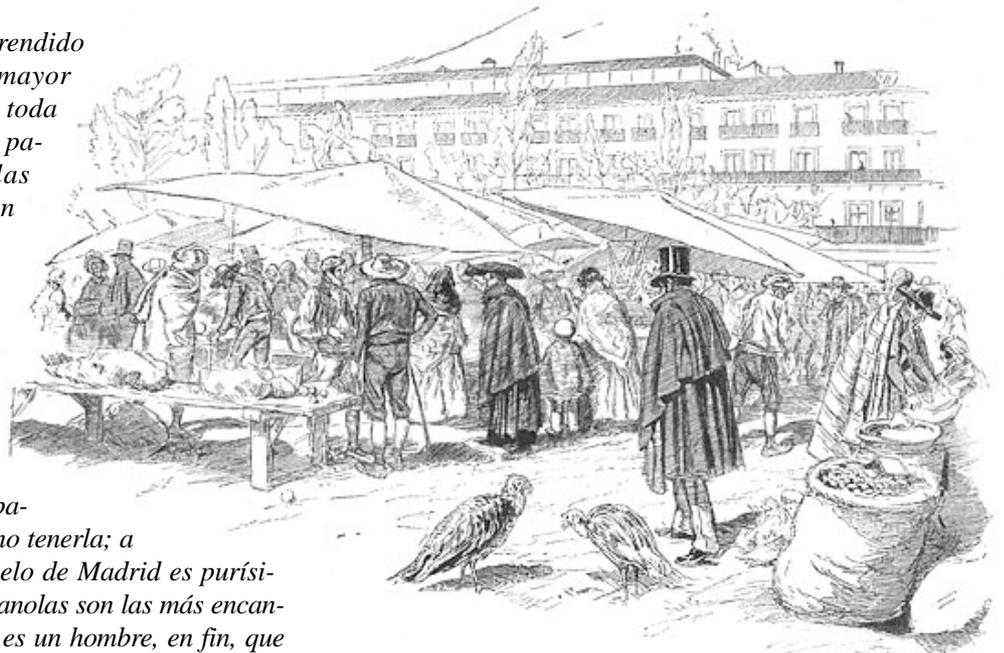
Repudiaste la pedantería ignorante y ridícula de quien se las da de culto en el farsante don Marcelo de «**El café**»:

«—Sí, señor y con motivo; los buenos españoles los que amamos nuestra patria, no podemos tolerar la ignominia de que la cubren hace muchísimo tiempo esas bandadas de pseudoautores este empeño de que todo el mundo se ha de dar a luz, ¡maldita sea la luz! ¡Cuánto mejor viviríamos a oscuras que alumbrados por esos **candiles de la literatura!**

[...] Hace mucho tiempo que nos infestan autores insulsos; digo, ¡pues, la leccioncita de modestia...! Y, vamos, que siquiera allí hay gracias, hay sales de trecho en trecho; es verdad que, como dice Virgilio, sin que parezca ganas de citar, **apparent rari nantes in gurgite vasto** [...], sobre todo, señores, yo no puedo ver con serenidad que haya hombres tan faltos de sentido que se empeñen en hacer versos...»

Rechazaste en «**Un reo de muerte**» la pena de muerte y te entristecía contemplar a una multitud de gente que se apiñaba en la plaza para ver morir a un hombre; te asombraba que la gente considerase este acto como algo normal y acudiesen en masa como si de una representación teatral se tratase:

«[...] este hábito de la pena de muerte, reglamentada y judicialmente llevada a cabo en los pueblos modernos con un abuso inexplicable, supuesto que la sociedad al aplicarla no hace más que suprimir de su mismo cuerpo uno de sus miembros, es causa que se oiga con la mayor indiferencia el fatídico grito que desde el amanecer resuena por las calles del gran pueblo [...]



Llegada la hora fatal entonan todos los presos de la cárcel, compañeros de destino del sentenciado, y sus sucesores acaso, una salve en un compás monótono, [...]

Enseguida, la cofradía vulgarmente dicha de la Paz y Caridad recibe al reo, que, vestido de una túnica y un bonete amarillos, es trasladado atado de pies y manos sobre un animal, que sin duda por ser el más útil y paciente, es el más despreciado, y la marcha fúnebre comienza.

Un pueblo entero obstruye ya las calles del tránsito. Las ventanas y balcones están coronados de espectadores sin fin, que se pisan, se apiñan, y se agrupan para devorar con la vista el último dolor del hombre.»

Podríamos seguir hablando largo y tendido, señor Larra, pero puede que los lectores se aburran y nada más lejos de mi intención, que no es otra sino el despertar interés por su magnífica obra, sobre todo, a mis alumnos, y por supuesto, a todos los demás.

Merece la pena conocer y bucear en las obras de este romántico personal y literario que, como don Álvaro en la obra del duque de Rivas, tuvo el sino en contra y no logró la felicidad, ni la libertad que buscó durante su corta vida; la realidad le superó y no encontró otra opción que la de matar su cuerpo porque su obra sigue viviendo aún hoy en pleno siglo XXI.

«En Larra siempre vislumbramos algo más: su insoportable oposición a lo establecido, cuando la norma social se ha convertido en imposición, incultura, atraso, tiranía,...» M.^a Pilar Palomo.♦

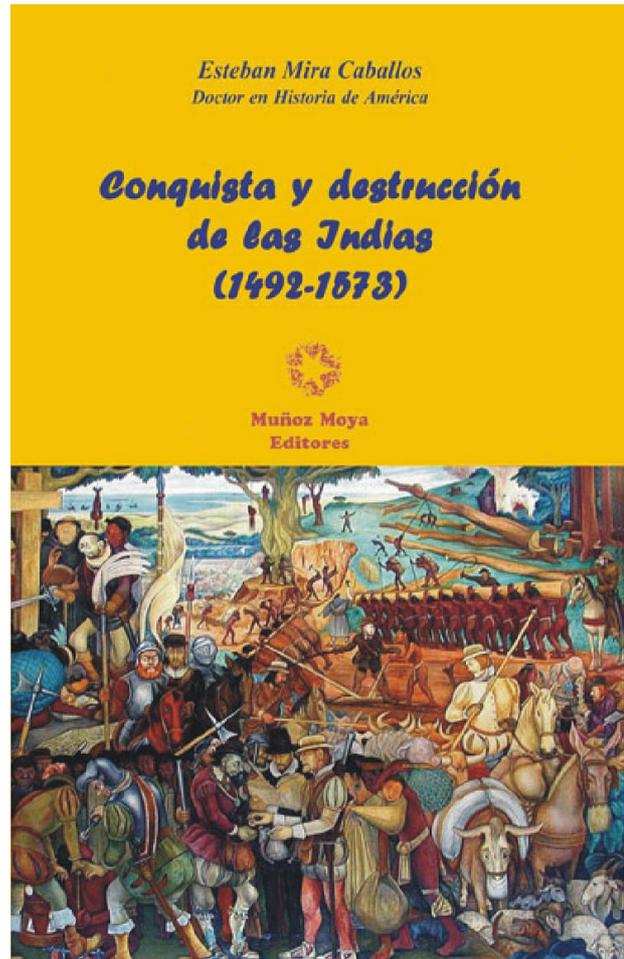
Bibliografía:

- Artículos, de Mariano José de Larra.
- Fíguro y el hombre fino, de R.P. Sebald.
- Los últimos amores de Larra, de E. Cotarelo.
- Los orígenes de las obras de Larra, de J. Escobar.
- Biblioteca virtual de Miguel de Cervantes.
- Otros.

Conquista y destrucción de las Indias. 1492-1573. De Esteban Mira Caballos

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

Magnífica la obra de mi amigo y compañero de profesión Esteban Mira *Conquista y destrucción de las indias. 1492-1573*. Es una obra valiente, contra las verdades establecidas. Una obra rigurosa que quiere redimir a las víctimas y, en la medida en la que la historia lo permite, hacer justicia. El autor, sin participar de la leyenda negra, que analiza como un discurso interesado construido por los europeos para combatir propagandísticamente contra el imperio español, considera y demuestra que la conquista de América fue una destrucción casi total de un mundo, una civilización, una cultura. Fue un exterminio, etnocidio y genocidio. La obra está profusamente documentada. Hay en su interior un debate entre las distintas posturas. El autor las sopesa y ve los puntos fuertes y débiles de cada una. Su metodología es interesante. Hace una crítica al historicismo y a los que intentan justificar lo injustificable a partir de la situación histórica. Considera que hay universales ético, independientemente de que hubiese una declaración de derechos humanos y una legislación que proteja al débil. La conquista de América fue un exterminio del fuerte por el débil, cosa que no debe sorprender porque siempre ha sido así. También hicieron lo propio el resto de las naciones europeas que participaron en esta conquista. La historia está sembrada de cadáveres en nombre del progreso y la civilización. El débil siempre ha sido considerado el bárbaro. La civilización se ha asentado en la fuerza. La conquista-destrucción de América por los españoles tiene una justificación ideológica que pretende encubrir la masacre. Esta ideología se basa en la identidad nacional, la misma que lleva a la expulsión y exterminio de judíos y musulmanes de España. Se pretende recuperar una España eterna, salvadora y guardiana de los valores cristianos civilizados de Occidente. Todo esto es ideología, apariencias creadas por los poderosos para justificar su ansia de poder y de dominio y para saquear los recursos de los otros. Nada especial tenemos aquí los españoles, esto es común a la historia porque es común al género humano. Es necesario negar la leyenda negra, porque es una construcción cínica de otras naciones contra España, igual que hay que negar la leyenda rosa española que nos viene a contar que los españoles redimieron de la barbarie, cristianizaron y modernizaron el nuevo mundo. Patrañas, para justificar los crímenes cometidos bajo la ideología de la identidad que hemos comentado antes. Fue un genocidio, como lo fue lo que hicieron los ingleses en Norteamé-



rica. Es muy interesante la metodología de Esteban cuando pretende explicar la historia desde la actualidad. El historiador debe tender a la objetividad e imparcialidad, pero es inevitable la contextualización del discurso histórico. Y todo historiador tiene su contexto. Y, además, se puede y se debe hacer un juicio de valor, tras los análisis objetivos e imparciales, si queremos extraer alguna enseñanza moral y política de la historia. En fin, una obra fantástica, valiente, esclarecedora y clara, erudita y, a veces sabia, por el tono ético que la anima. La historia debe ser un instrumento para la justicia y para el crecimiento ético de la humanidad, si intentamos falsificarla estamos condenando nuestro propio futuro.

El libro de Esteban Mira me parece magnífico, es valiente, perfectamente documentado y bien argumentado. Comparto sus tesis. Además, coinciden con mi pensa-

miento sobre la historia y sobre el género humano. Estaban se dirige de los juicios universales a los particulares y de éstos a los primeros. Sopesa las distintas argumentaciones, baraja todo tipo de fuentes, enfrenta unos argumentos y posturas contrarias con toda su fuerza, no tergiversa. Es un ejemplo de honestidad intelectual. Pero, como ya he dicho, no es sólo un gran historiador y en su obra nos lo muestra, sino que su metodología me sugiere que le anima una actitud ética admirable. Su metodología se hace desde la actualidad, sin excluir los juicios de valor. El pasado debe ser juzgado para que no estemos condenados a repetirlo. La historia, a mi modo de ver, y así lo hace Esteban, debe ser una escuela moral, ética y política. La historia del hombre es una historia de lucha, guerra y exterminio del hombre por el hombre. No es que caigamos aquí en la tesis darwiniana de la lucha por la existencia. Esto es un darwinismo a lo Spencer que no es más que una mala interpretación de la teoría de la evolución y que sirvió como justificante para la ultraderecha y la guerra de razas y la teoría de la identidad. Todas estas ideologías son el cemento con el que se aunó las consciencias que nos llevaron a la guerra total en el siglo XX. El siglo del exterminio. Pero, como decía, no queremos caer en esta tesis, la historia es maestra y nos enseña que el hombre conquista ciertos valores universales, que quizás, no tengan ninguna existencia sustancial, salvo en la capacidad cognitiva, afectiva del hombre, y estos valores son los que nos han permitido convivir. Son conquistas de la humanidad, a un pie de perderse. En la historia, toda conquista ético-política es provisional. Esto es algo de lo que deben ser conscientes nuestros alumnos, así como los no tan jóvenes, entre los que se encuentran los políticos. La pérdida de los derechos procede del olvido, la historia es el camino de acceso al recuerdo y a la clarificación del pasado que nos hace más diáfano el presente. Si queremos aprender, saber quiénes somos, debemos acceder con veracidad a nuestro pasado y eso nos permitirá un juicio moral sobre la historia y, esto es decir, sobre nosotros mismos, que, a su vez, nos hará posible una propuesta de futuro. El libro de Esteban es una buena muestra de todo esto. La tesis central de la obra la expuse en su momento, pero hay algunas cosas que quería comentar.

En primer lugar, si bien reconocemos junto con el autor el genocidio y el etnocidio que se produjo en la conquista de América por parte de los españoles, también hay que reconocer, como nos sugiere el autor, que la metrópolis fue capaz de crear unas leyes, todo un sistema legal como cobertura para la protección del indio. Ninguna nación imperial hizo esto. Es lo que llama el único aspecto glorioso de la conquista. Es muy interesante este episodio de la historia porque, para mí, representa un avance ético, político y legal de la humanidad, además de decir mucho de la calidad moral de aquellos, con fray Bartolomé de las Casas a la cabeza, que lo hi-

cieron posible. La discusión es de hondo calado filosófico y moral, pero, a su vez, dada su contextualización histórica está cuajada de intereses que van desde lo económico hasta el poder religioso. Quiero señalar aquí sólo una idea. La posibilidad de considerar al indio, igual que después se hiciera con el negro, como persona, pasaba directamente por la doctrina evangélica. Al indio no se le consideraba persona porque era un idólatra, no era un infiel, como los judíos o los musulmanes. En tanto que idólatras eran seres salvajes de los que se podía disponer. De ahí que se cometiesen tremendos abusos en nombre de la evangelización, cuando en realidad lo que se buscaba era sus riquezas. Ahora bien, los que defendían a los indios se basaban en los evangelios, pero para ello se requería primero el artilugio legal de declararlos vasallos de la corona; es decir, miembros de Castilla. Y esto es lo que pretendían las leyes de Burgos. Pero, además de este avance legal de la historia, este aspecto glorioso de la conquista, lo que está a la base es la conquista de un concepto moral importantísimo para la modernidad que es la base de la ilustración y de las democracias modernas. Me estoy refiriendo al concepto de dignidad. Si todas las criaturas son hijas de dios y, por tanto, son el prójimo y como tal deben ser considerados, lo que se está poniendo sobre la mesa es que todos somos iguales –no hay distinción entre el samaritano, el gentil, el judío, el cristiano, el musulmán– todos somos hijos de dios y, como tales, participamos de su divinidad. No se puede atentar contra las criaturas que son hechas



a imagen y semejanza de dios. Todos somos iguales y hermanos, este es el concepto de fraternidad universal que emana del cristianismo apoyándose en el estoicismo. Recordemos el sentido del cosmopolitismo. El cosmopolita es el que considera que el hombre es universal y que las culturas y etnias son particulares. Que el valor fundamental es el universal. Estamos, entonces, asistiendo, con la legislación del imperio español, apoyadas en el pensamiento de los lacassianos –que son muchos, como nos demuestra Esteban– al nacimiento del concepto de dignidad que acabara de cuajar en la revolución francesa

con la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. Y en la revolución americana. Por supuesto que quedaba mucho camino por recorrer, mucho proceso de secularización hasta culminar en la separación de los poderes. Era necesario también el nacimiento de la nueva ciencia, el desarrollo de la razón frente a la superstición, el surgimiento del liberalismo político con Locke, en fin, una larga historia de las ideas de la humanidad que constituyen una gran conquista ético-política. Pero lo que es innegable es que en el pensamiento de los lacassianos y en las leyes de Burgos para la protección de los indios y la eliminación de las encomiendas encontramos un gran paso y el germen ético-filosófico. Curiosamente, y valga esto como reflexión a parte, el cristianismo que había sojuzgado a occidente y que es utilizado como ideología para el exterminio del indio y con ello esquilmar su riqueza, guardaba el tesoro ético de la fraternidad y la igualdad. El cristianismo, a su manera, lo quieran o no los ateos indocumentados y progres, tuvo mucho que ver con el surgimiento de los derechos humanos. De todas formas, esto era algo común a otras grandes religiones como el budismo o el taoísmo. Digamos que son esos universales éticos que, poco a poco, se han ido expresando a lo largo de la historia.

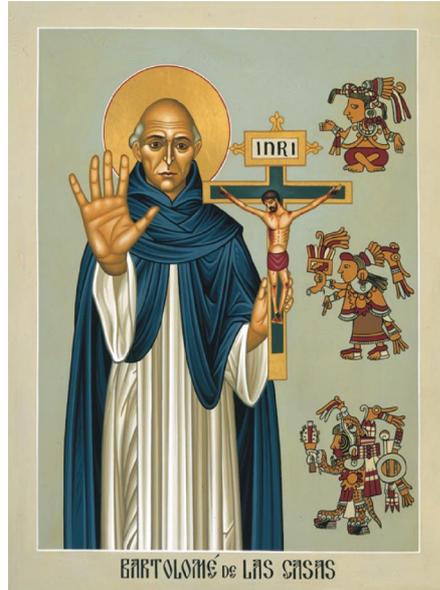
Otro punto que quería tratar es lo que me parece más débil de la argumentación de Esteban, aunque, por supuesto, su argumentación es absolutamente verosímil. Muchos de los que son contrarios a la tesis del exterminio vienen a decir que la causa del mismo no fueron los españoles sino las infecciones. Los porcentajes de fallecimientos por viruela, gripe, ... son impresionantes, llegando incluso al 80% y al 90% en algunas zonas. Desde luego que podríamos decir que sería la primera gran «guerra» biológica de la humanidad; no lo fue, porque no fue intencionada. La defensa que hace Esteban es doble. Efectivamente que la mayor causa de muerte de los indios fue por las enfermedades que contraen de los españoles, pero hay una cosa importante. Si no hubiesen sido desarraigados, esclavizados y obligados a trabajar jornadas interminables, prácticamente sin comida, la mortalidad hubiese sido menor. Por otro lado, el genocidio y etnocidio, como bien documenta nuestro historiador está perfectamente constatado con documentos y hechos que él expone minuciosamente. Para mí es el punto más débil de la argumentación en la medida en que no podemos saber el alcance que hubiese tenido por sí sólo la muerte de los indios por los microbios. Quizás su civilización se hubiese hundido de igual manera. Pero desde luego, una cosa sí es cierta, si hubiese sido sólo a causa de las infecciones no hubiese habido genocidio y nos hubiésemos ahorrado esta barbarie de la

historia de España que no podemos separar de la expulsión de los moriscos, los judíos y de la contrarreforma. Obviamente, hay que estar de acuerdo con Esteban y sostener que la historia se explica multicausalmente, que existen diversos factores que intervienen y que además, pienso yo,

las explicaciones son inagotables. Pero de ninguna manera existe una explicación causal unívoca en la historia, esto sería un reduccionismo y, por tanto, un falseamiento de la realidad. Genocidio y exterminio hubo, y a voluntad, y se amparaban en la doctrina de la expansión del cristianismo y del reino de Castilla como reserva espiritual del auténtico cristianismo; los microbios ayudaron, y mucho, pero no son la única causa.

Y el último punto que quería tratar es el de la discusión sobre el determinismo o no de la historia. El autor, en la conclusión, se plantea este tema y se pregunta si la historia podía haber sido de otra manera. He abordado en otros escritos el tema

del determinismo histórico y a ellos me remito, aquí sólo quiero hacer alguna precisión. A toro pasado, la idea del determinismo se nos cuele como un prejuicio en nuestra imaginación, es un sofisma, un error de argumentación. Cuando conseguimos explicar algún acontecimiento histórico y lo logramos entender, tenemos la sensación de que no pudo ser de otra manera, pero esto no es más que eso, una sensación que unimos inmediatamente a una idea metafísica que es la del determinismo. Una idea consoladora donde las haya porque, en definitiva, lo que hace es eliminar la libertad del hombre y, con ella, su responsabilidad. De ninguna manera las cosas son así, esto no es más que una ideología y un error de percepción. La historia tiene múltiples bifurcaciones, diferentes senderos que recorrer. Y escoger entre unos u otros depende de la sabia o ignorante decisión del hombre. De ahí que, uniendo nuestro discurso con el principio, la historia es la gran maestra ética y política de la humanidad. Y aunque fuésemos seres biológicamente determinados nuestra experiencia vital es la de la libertad, y la responsabilidad que lleva aparejada es ineludible. En definitiva, la lección de la historia es que el hombre debe luchar por la igualdad, la libertad y la justicia universal. Tenemos que perseguir el ideal cosmopolita ético, la globalización de la justicia. En este desorden de mundo en el que vivimos, éste debe ser nuestro imperativo ético-político. El futuro es borrascoso, pero el hombre es un ser de esperanzas, de ahí que construyese religiones y utopías políticas, que causaron quizás más mal que bien. Nuestra esperanza ya no puede ser utópica una vez que el mundo está secularizado y desencantado, pero la idea cosmopolita, desde la esperanza, debe servirnos como guía de la acción ético-política. •



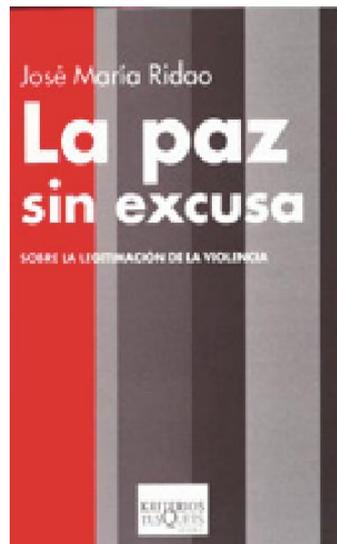
Contra el choque de civilizaciones y por la paz perpetua

Por Juan Pedro Viñuela
Profesor de Ética y Filosofía

Magistral el libro de José M. Ridao *La paz sin excusa*. Un libro de ensayo histórico-filosófico y político de envergadura. Pone sobre el tapete las apariencias con las que se nos pretende engañar desde el poder. Nos intenta explicar la realidad que subyace a las ideologías que, en definitiva, lo que buscan es la justificación de la violencia. Coincido plenamente con las tesis del autor. Voy a hacer una reflexión sobre algunos de los aspectos del libro que, a su vez, tienen que ver con el asunto del choque de civilizaciones, aunque Ridao no nombra al autor de esta tesis política, pero está en el fondo de su argumentación. La tesis de Huntington es que a lo largo de la historia se han producido una serie de choques, que se expresan por medio de la guerra entre civilizaciones. Las civilizaciones se caracterizan por un modelo cultural; esto es, de costumbres, moral, política, religión, ciencia, etc., que las hace incompatibles entre sí de tal forma que su contacto acaba en un choque inevitable por una imposibilidad de entendimiento. Pero, también, lo que mantiene Huntington es que entre las diversas civilizaciones que han sido y son ahora mismo, hay una que es claramente superior a las demás. Nos referimos a la civilización occidental cristiana. Pues bien, a mi modo de ver, esto no es más que una ideología, en el sentido marxista, falsa conciencia, enmascaramiento de la realidad, que tiene como objetivo la creación de un estado de conciencia de los ciudadanos que va directamente encaminada a la justificación de una serie de políticas de guerra. En este caso, la tesis de Huntington se une al pensamiento único de Fukuyama. Ambos filósofos han consolidado la base ideológica de la política internacional estadounidense que se extiende a nivel mundial. Si nuestra civilización es la más avanzada, la más desarrollada, la que ha generado la justicia y la democracia, el resto de las civilizaciones que coexisten en la actualidad con ella son una amenaza; por tanto, está justificada la guerra preventiva. De lo que se trata es de producir un pensamiento ideológico que enmascare la

realidad, de tal forma que el ciudadano común no pueda pensar de otra manera. La religión es opio del pueblo; las ideologías políticas, en lo que tienen de religiosas, también. Dos son los pilares de la ideología hegemónica neoliberal en la que estamos instalados, a pesar de la crisis. En primer lugar la creencia de que la única forma posible de organizarse sociopolítica y económicamente es la economía neoliberal de libre mercado; el segundo pilar es el pensamiento de que nuestra civilización tiene una identidad que reside en sus orígenes griegos, que no le debe nada a ninguna otra civilización y que las que actualmente existen, fundamentalmente la islámica, también la asiática, indochina, son una seria amenaza para la supervivencia de la civilización occidental cristiana que se supone que es la garantía del progreso y de la libertad.

Pues bien, esto no es más que mera ideología, pensamiento para dominar al pueblo, para justificar las guerras, la violencia, la tortura y el colonialismo, con lo que esto conlleva de saqueo de otros países y culturas. No es más que una justificación del poder. Y como toda ideología, lo que intenta es enmascarar la realidad, es decir, fomentar el olvido a través de la creación de una historia inventada, construida a posteriori y que tiene como objetivo la justificación de la acción política que se persigue. En realidad, no se trata de protegerse, sino de aniquilar otras formas de civilización. Pero para eso es necesario la creación de una identidad que es, como señala Popper y veremos, una ficción, un mito. Las supuestas identidades no son más que construcciones históricas a posteriori que tienen como misión mantener una unidad nacional y estatal de carácter político, militar y económico. La ideología de la identidad y la nacionalidad (el nacionalismo irracional del XIX) no es más que la máscara que se le pone al pueblo, para que no vea, en última instancia, la lucha de poder que subyace a esa ideología. Por supuesto, también, para crear el sentimiento psicológico de la identidad o pertenencia y, como consecuencia, el sentimiento del miedo y la angustia de perder esa identidad sin la cual nuestra



vida no tiene sentido. En realidad, la ideología de la identidad de las civilizaciones, además de enmascarar la realidad, como demostraremos más adelante, intentan producir un estado de ánimo en el pueblo a partir del cual éste se ve arrastrado por las pasiones y es incapaz de pensar. Con respecto al pensamiento neoliberal que es el otro pilar del pensamiento único hegemónico, en este momento no voy a decir nada; lo he analizado en otras partes; simplemente, decir que es un conjunto de creencias, que además se han venido abajo con la crisis anunciada y para la cual no se han propuesto, de momento, un recambio de modelo productivo. Nos vamos a ceñir aquí al asunto del choque de civilizaciones y cómo se configuran éstas como justificación de la violencia y el colonialismo.

Como decía, la base de la construcción de un modelo de civilización es la creación de una supuesta identidad histórica, desde el punto de vista cultural y de las ideas, que justifica la posesión de una posición geográfica. El modelo de la identidad no se apoya en los límites geográficos, sino a la inversa, un conjunto de ideas, que constituyen la civilización, son los que demarcan los límites geográficos. Así nace el mito de la civilización griega o europea u occidental. Se nos viene a decir que la cultura occidental es la del diálogo, el pensamiento, la crítica, la que genera los valores universales y que encuentra su cuna en el supuesto milagro griego que se entiende como el surgimiento de la ciencia y la filosofía. A este primer pilar habría que añadirle el segundo que es el religioso, el

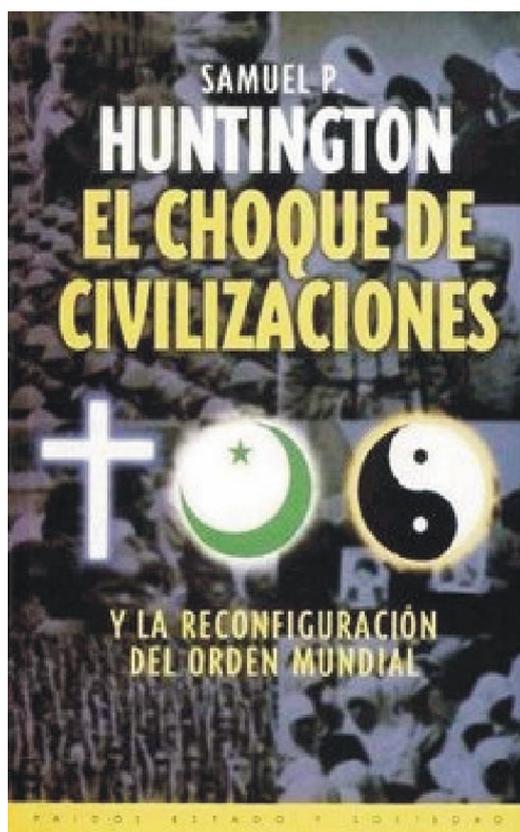
judeocristiano, y aquí nos encontramos con los textos fundacionales de Occidente, que son los textos bíblicos. Pues bien, antes de analizar estos errores, que se han convertido en una ideología y que, además, es objeto de estudio en escuelas, institutos y universidades –con lo cual se garantiza el vehículo de transmisión de la ideología del choque de civilizaciones– hay que analizar dos ideas filosóficas que subyacen al invento y construcción de una identidad histórica.

Pasemos a la primera. La crítica la encontramos en la obra de Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Nos referimos, en primer lugar, al mito de la caída. Toda teoría de la identidad nacional o civilizatoria se basa en este mito que nos viene a decir que hubo un tiempo primitivo idílico, que es el tiempo de los orígenes, el tiempo fundante, tras el cual se produce la caída.

De lo que se trata, entonces, para recuperar nuestra identidad es poner los medios para acceder a ese tiempo primitivo en el que reconocemos nuestra identidad. Esto ocurrió, como veremos, en el Renacimiento, cuando se pretendió recuperar la cultura clásica, como forma de identidad europea; para ello, lo que se hizo es, en primer lugar, renegar de lo islámico y, en segundo lugar, falsificar las fuentes de la herencia musulmana que habían configurado la cultura occidental. El segundo pilar filosófico del concepto de identidad en las civilizaciones es el de la concepción determinista de la historia. Se piensa que la historia es un desarrollo determinado desde el inicio y encaminado a un fin último. Curiosamente, el principio y el fin son los que coinciden con los ideales

identitarios creados por la civilización en cuestión, en nuestro caso, la occidental cristiana que es la hegemónica. Lo que se intenta marcar es una línea histórica, en la que los sucesos están perfectamente determinados, que va desde el origen fundante, hasta la recuperación última de la identidad, que no es más que la realización de los ideales de esa civilización (occidental) que pasa, obviamente, por la eliminación histórica, y de hecho, de cualquier otra civilización. De esta manera, se muestra la verdad última de nuestra civilización. Pero lo que aquí no hay que olvidar es que todo esto no es más que una construcción a posteriori para justificar una serie de acciones políticas que justifican la violencia, nos referimos en la actualidad a la supuesta guerra contra el terrorismo, de origen islámico, por ejemplo. Hay mucho más en el ámbito del colonialismo del mundo

en su totalidad, a través de la ideología de la globalización neoliberal. Pero resulta que la historia no tiene nada que ver con un proceso determinista ni con que los acontecimientos se reduzcan a un conjunto de causas que van encaminadas a la consecución de un fin último. Nada más alejado de la realidad. Por un lado, esta concepción de la historia elimina al individuo como soporte de la misma, elimina la dignidad y la libertad. Es un pensamiento cerrado y, por esto, excluyente. Se excluye al individuo, porque no es más que un peón de la historia embarcado en un fin más alto, y se excluye a las otras civilizaciones como formas perversas de la humanidad que se empeñan en poner cortapisas al desarrollo de la civilización occidental. En la historia hay tendencias y la base de la construcción social deben ser un conjunto de ideas abiertas, no excluyentes, que fomenten el



diálogo con otras culturas y que puedan constituir la base de la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Por supuesto, nunca como imposición, porque esto no sería más que la justificación del colonialismo. Y este pensamiento abierto tiene que tener a la base un concepto humanista universal. Nada de lo humano nos es extraño. Un principio moral, en definitiva, que subyace al cosmopolitismo, ser capaz de reconocer en el otro a la humanidad, por tanto, que el otro, por muy distinto a mí que sea, es un sujeto de dignidad.

Varios son los momentos históricos en los que apreciamos la creación de este mito de la identidad que, en última instancia, hoy en día, son aprovechados para la justificación de la violencia contra los otros y la supuesta verdad del choque de civilizaciones al que determinísticamente estaríamos abocados. En primer lugar, se intenta crear una identidad europea a partir del surgimiento del pensamiento racional y crítico en Grecia. No vamos a discutir aquí lo que de particular ocurre en Grecia y qué hace posible el surgimiento de la filosofía. Pero de ninguna manera se puede encontrar aquí una identidad, un tiempo mítico origen de todos los tiempos. En la historia no existen esos saltos, no hay milagros, hay un desarrollo causal y azaroso en el que se entremezclan los acontecimientos. Con esto quiero decir que no podemos entender el surgimiento del pensamiento griego, del que somos herederos, sin la cultura babilónica, sin la cultura egipcia, tremendamente atrayente para los sabios griegos y a la que tanto le debían, a la civilización hindú..., recordemos los gimnosofistas. Por supuesto, hay factores de carácter estructural como es el desarrollo de las actividades comerciales y artesanales que libera de las cadenas naturales de la producción agrícola, lo cual crea la posibilidad de más tiempo para pensar y contemplar, también favorece la emergencia de la democracia, condición política del diálogo y del pensamiento. Pero, en realidad, no existe ningún texto fundante de la tradición occidental en Grecia, es una fusión de culturas, de ideas, de técnicas de producción y científicas (astronomía, matemática) que confluyen dando lugar a lo griego que es común a Occidente pero que hunde sus raíces en otras culturas. Claro, cuando decimos esto, estamos diciendo que otras culturas pueden entender y desarrollar el pensamiento racional. Pero los partidarios de la identidad civilizatoria lo que piensan es que esto es un fenómeno exclusivo y excluyente. Las otras civilizaciones no

podrían alcanzar las cotas de desarrollo de la civilización europea, con lo cual deben ser relegadas, en nombre del progreso, la libertad y la democracia, al cajón de la historia; pero esto pasa por el exterminio físico y la colonización. Y aquí es donde nos damos cuenta de lo peligrosas que son las ideas de la identidad.

Un segundo momento histórico que se considera fundante de la identidad de la civilización occidental es el de sus orígenes cristianos; por eso se proponen como textos fundantes los de la Biblia, fundamentalmente, el Génesis, y se declara que esto es un fenómeno exclusivo de Occidente. Pero la verdad es que al basarse en el mito

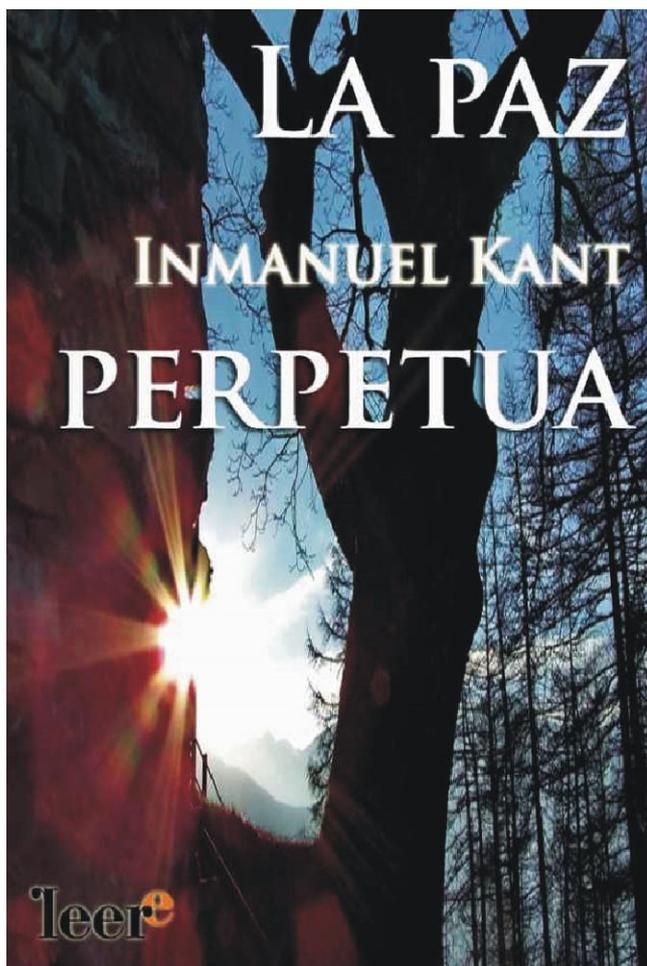


Samuel P. Huntington

de la identidad lo que ha hecho la cultura occidental es ocultar los orígenes de esos textos y, también, la semejanza con otros de culturas más antiguas. El mito del Génesis es casi calcado a los mitos de los orígenes de los persas y de los babilónicos, de los cuales procede. Pero esto se intentó ocultar siempre y por dos razones. Había que mantener el origen divino de nuestra civilización, lo cual garantiza su superioridad, y, en segundo lugar, había que eliminar de la memoria histórica la existencia de textos similares, lo cual hacía de nuestra civilización algo exclusivo. Es decir, que todo ello constituye una falsificación y recreación de la historia.

Otro momento histórico es el del Renacimiento en el que, como venimos diciendo, se intenta reafirmar la identidad y superioridad de la civilización occidental. Y este es importante por dos razones. La primera es que en el Renacimiento empieza la mundialización, que no es más que la colonización del mundo por parte de la civilización occidental, con lo cual era de vital importancia reafirmar nuestra identidad. En segundo lugar, en el Renacimiento hay que afirmarse contra la gran civilización que había sido hegemónica durante ocho siglos, nos re-

ferimos a la árabe-musulmana. Claro, lo que se hizo sustancialmente en el Renacimiento fue negar las raíces islámicas de la civilización occidental cristiana. Dos cosas hay que merecen la pena ser comentadas aquí. En primer lugar, la discusión que hubo sobre la influencia en textos similares de la cultura islámica en *La divina comedia*. Lo que se intentó por todos los medios, y remito a la obra de Ridao para apoyar documentalmente esta tesis, es borrar todo rastro de esta influencia y todos los libros que hablasen de ella. De lo que se trataba era de proponer *La divina comedia* como uno de los textos fundantes de la modernidad. Pero los estudios históricos han ido demostrando progresivamente lo contrario. Hay una fusión entre el Islam y Occidente fruto de ocho siglos; es más, el Islam fue el vehículo de transmisión de la cultura. Y esto último tiene que ver con otro de los puntos que quería tratar: el surgimiento de la ciencia. Se considera que el surgimiento de la ciencia moderna es un fenómeno estrictamente europeo y que encuentra sus raíces en la recuperación que se hizo durante el Renacimiento de la cultura grecolatina. Pues nada más lejos de la realidad, como han demostrado historiadores de la ciencia de la talla de Joan Varnes y Koyre. Ambos consideran y prueban con una documentación exhaustiva y detallada el origen islámico de la ciencia moderna. Incluso se llega a decir que el Renacimiento tiene lugar o sus raíces en la España musulmana del siglo XI a partir de la ciencia árabe que se había recopilado en la biblioteca de Córdoba, procedente de Bagdad y de Alejandría. Varnes argumenta documentalmente que los avances de la ciencia árabe, son similares, sólo que varios siglos antes, a los del Renacimiento. Por su parte, Koyre nos informa de que sin la ciencia árabe y su traducción del griego y del árabe al latín, Europa hubiese seguido sumisa en una profunda ignorancia científica. Los que acudieron a los textos científicos griegos fueron los árabes y eso fue una tarea de siglos, pero no fueron meros recopiladores, como defiende el pensamiento políticamente correcto, sino, también, innovadores. Los árabes fueron el vehículo de



transmisión de todo ese saber. Pero lo que se pretende, con esta ocultación, son dos cosas. La primera es dar una identidad a la civilización occidental que la une directamente con el saber griego y latino lo que nos mostraría su superioridad; esto es una auténtica falsificación, como hemos visto. Por otro lado, y no menos importante, de lo que se trata es de hacernos ver que de la civilización islámica no puede salir un pensamiento científico y crítico, ni puede aparecer la tolerancia, ni la interpretación libre de las escrituras; no olvidemos la teoría del filósofo musulmán español de la doble verdad, algo que el cristianismo intenta refutar por todos los medios, hasta que se llegó a la teoría tomista, aún hoy en día aceptada por los teólogos, de la subordinación del saber científico racional a la verdad de fe. En fin, lo que se pretendía era la eliminación del Islam como algo inferior y degradado, una cultura que ha de extinguirse.

Pues bien, todos estos mitos tienen hoy en día más actualidad que nunca, justifican las guerras que protagoniza EEUU y a las que la ONU se suma como comparsa. La lucha contra el terrorismo se confunde con la guerra contra la civilización islámica y con la progresiva colonización del mundo vía globalización neoliberal. Hay que defender el choque de civilizaciones y la superioridad de la occidental cristiana, para justificar la violencia del poder. Como alternativa tenemos que recuperar el humanismo al estilo de

Erasmus que criticaba al poder de la Iglesia y al político con el fin de alcanzar la paz en el infierno de las guerras de religión que asolaron Europa. De lo que se trata es de recuperar el liberalismo en el sentido de la recuperación de una sociedad abierta, basada en la tolerancia y el respeto, que tiene una idea universal del hombre, sin eliminar las diferencias y que, como pensamiento abierto que es, fomenta el diálogo y el enriquecimiento; y que tiene a la base la idea kantiana del hombre como fin en sí mismo y la paz perpetua como una asociación cosmopolita de repúblicas libres. Éste es el largo camino que hay que recorrer y para eso se requiere luchar contra el poder, contra la tergiversación de la realidad que lo pretende justificar. El pensamiento es desenmascarar, al menos, el pensamiento crítico. •

Crematorio

Por José Calderón González

Profesor de Lengua Castellana y Literatura

(Este relato corto está basado en un episodio de la película *Shoah* (Claude Lanzmann, 1985), monumento consagrado al patrimonio mundial; un canto a la lucha por la supervivencia que los judíos hubieron de sobrellevar en la Segunda Guerra Mundial en los campos de exterminio nazis.

Rodada a lo largo de diez años, el filme tiene una duración de nueve horas. Es un documental estremecedor sobre el tormento, la angustia, el sufrimiento de los judíos en su devenir histórico de mediados del siglo XX. Son testimonios dramáticos, vivos, orales, de personas que participaron activamente en el desenlace de la llamada *Solución Final*, el macroproyecto hitleriano de exterminar de un plumazo a millones de seres humanos en un genocidio sin precedentes en la historia del mundo.

Es la película más sobrecogedora que yo jamás haya visto sobre la guerra, sin ser una película bélica. Es la película más impactante de la que yo tengo noticias sin que salga en escena ni una gota de sangre. Es la película más espeluznante que he presenciado nunca sin que venga a la pantalla ni una sola escena de imágenes de archivo de la guerra sobre las barbaridades perpetradas contra los judíos en los campos de concentración.)

.....

Raus!; Schnell!
 Eran las palabras repetidas por los guardas cuando los judíos llegaban al campo. Raus! Schnell! A voces limpias, sin parar, en la fría madrugada, con muchos grados bajo cero y luces intensísimas que les cegaban los ojos, tras las sombras de los vagones. Raus! Schnell! ¡Fuera! ¡Rápido! Todo a la carrera. Aquellas pobres almas no disponían de fuerzas siquiera para andar y, sin embargo, eran obligados a correr, salir de aquellos compartimentos para animales, en el humo blanco del tren, esa blancura vaporosa que los trasladaba a las nubes en la lejanía de sus mentes. Qué poco tiempo les restaba para llegar hasta ellas. Muchos de los que salieron habían permanecido hasta diez días dentro de ese tren, día y noche, sin comida ni agua, en un crudo invierno de muerte, aunque el hacinamiento de los cuerpos los hacían sudar irres-



pirablemente. Muchos habían abandonado a sus familiares, muertos de la fatiga y del hambre, pisoteados en la oscuridad tal vez por sus propios hijos, padres o hermanos.

En enero del 43, el movimiento de la resistencia que se fraguaba dentro del campo de concentración de Treblinka estaba relativamente maduro, pero cualquier mínimo obstáculo se pagaba con semanas o meses de paralización, así que las aspiraciones de nosotros, los Esclavos, para conseguir liberar a nuestros compañeros y lograr una auténtica rebelión eran prácticamente nulas. Sin embargo, era la única opción con que contábamos: conservábamos la esperanza a pesar de las tremendas decepciones que padecíamos. Nuestra función era la de la asistencia de las víctimas antes, durante y después del gas. Los conducíamos primero a la Oficina Central de Registro; en seguida los trasladábamos a las cámaras, les ayudábamos a los técnicos con la preparación del gas y luego llevábamos los cuerpos hacia los crematorios donde por millares se quemaban en breves minutos. Posterior-



mente echábamos las cenizas en carros y las espolvoreábamos en el Lago de Cenizas, muy cerca del crematorio cinco. Nuestra tarea, pues, era abominable, repugnante, pero era mejor que morir, mejor que dejarse morir. Aun así, la comida escaseaba y cientos de Esclavos murieron durante ese invierno, gente que era sustituida por hombres físicamente corpulentos venidos en tren al campo cuyo destino primero era ser

con los cientos de niños que tenía a su cargo, iban a ser gaseados, dos judíos intendentales del campo le comunicaron con premura que él estaba llamado a ser uno de los cabecillas de la revuelta que habría de llevarse a cabo al día siguiente. Se quedó blanco. Interrogó atónito y desencajado que cuál sería el destino entonces de los niños que tenía a su cargo. Le dijeron que era mejor jugársela y salvar a cuantos pudieran,

ya que era un secreto a voces que todos ellos, incluido él, iban derechos a las cámaras de gas. No pudo responder. Quedó cabizbajo, y se marcharon. A las dos horas volvieron para verlo, pero estaba agonizando, echando espuma por la boca y con los ojos vueltos. El médico que llegó concluyó que le quedaban unas horas de vida, y que había tomado un puñado de barbitúricos, que no merecía la pena intentar salvarlo cuando su destino ya estaba echado. Freddy Hirsch se suicidó porque no pudo soportar la presión de sentir que muchos niños suyos morirían por su culpa. Efectivamente, como se suponía, todos los judíos que estaban preparados fueron masacrados en su momento sin demora.

Allí sucedió. Estaba acostumbrado a ver muertos; a ver vivos y luego verlos muertos. Cuando todo acababa, donde caía el gas Zyklón había siempre un vacío de cadáveres, mientras que éstos quedaban apilados donde se encontraban las ventanas, a cal y canto cerradas, y por la puerta, que luego cuando se abría se desplomaban los cuerpos como un bloque compacto de piedras. Allí sucedió. Una madrugada presencié algo que me conmovió profundamente, y que jamás olvidaré, si es que podré olvidar algún día todo el desastre que cayó en mi cuerpo aquella época. Una remesa de judíos checos se disponía a entrar en la cámara de gas, cuando, al borde de su última respiración, empezaron al unísono a entonar su himno nacional. Mi compañe-

ro de penurias Philip Müller reconoció en ese momento a muchos de los suyos, de su mismo pueblo incluso, amigos, algunos primos, paisanos todos, y se le abarrotaron de lágrimas los ojos. No podía más. Ya no pudo más. Y le conmovió el alma de tal manera, que se determinó como un sonámbulo, como alguien sin fuerzas que se dejara llevar hacia el infierno, a entrar en la cámara como uno más, mirando hacia arriba, con la mirada perdida, dispuesto a morir junto a ellos, cuando de repente, una mujer de la fila lo reconoció, y lo detuvo. «No hagas eso. Tú debes quedarte fuera, y salvarte, y luego debes contar al mundo lo que han hecho con nosotros. Tienes que vivir para denunciar esta barbarie».

Philip no entró. Lo empujamos hacia fuera y poco después cerramos las puertas. •



gaseado como los demás. En enero del 43 existía un plan aceptable para la rebelión. El código era «Die Stunde», «la hora», y su primer objetivo era asaltar la Kommandantur, pero una nueva chispa contraria evitó la marcha de nuestro designio. Supe de primera mano lo que sucedió con Freddy Hirsch. Joven judío alemán emigrado a Praga, era el encargado de cuidar a los niños que durante un tiempo permanecerían en el campo en «cuarentena», «Sonderbehandlung», como los alemanes decían, es decir, en espera durante un indeterminado lapso de tiempo antes de ser gaseados. Jugaba con ellos y hacía las veces de maestro contándoles historias y manteniéndoles el ánimo despierto. Era la dignidad lo único que les quedaba allí. Cuarenta y ocho horas antes de que supiéramos que el grupo de miles de judíos que había venido con Freddy, junto

La confesión

Por Miguel Ángel de la Prida

Poeta

A Paquito, el tonto de mi barrio, a quien debo tanta monserga como ese su saber impagable...

S
 í, a mí me lo contó mi abuelo, que se lo habían contado a él, lo del caso del turulato del que se sonaba que se las había andado picando, ahí es nada, de ver al mismísimo Señor, él, que siempre había dudado en su inope cacumen de todo el cuento santo. Es el caso que el Tomasito, que así le decían por los contornos, lo decía asaz aseriado, tanto que el señor mago, don Anselmo, para más señas, que a la sazón trataba a la señá Julieta, la madre del inocente, de no sé qué dolencia del corazón, empezó a sosañarse con el caso en cuestión y, así las cosas, como se oyen, marchó un día muy derecho a cá de la señá Julieta, la madre del inocente. Pero no por nada, que es que tanto le escamaban al buen hombre las hablillas que tanto cundían por la consulta y más allá, que era un clamor y todo muy público, que se conoce que no quería que la sangre llegara al río. Así es que, sin más ni más, se fue derechamente a interrogarle mismamente al Tomasito sobre la cosa esa de la entrevisión, que no fuese pura conseja, a ver, que ya se sabe como se las gastan en los pueblos con los tontos. Y ello porque temía don Anselmo mayormente por la salud de la señá Julieta, que ya estaba ella harto achacosa, la pobre mujer, a ver, rozando los noventa, que se dice pronto, y a lo peor las zarandajas del hijo fuesen a amalarla ya sin remedio, que es que el Tomasito se las traía de suyo, que cuando no le daba por esas, le daba por aquellas, usted ya me entiende. Y así, mismamente, se cuenta de cuando le dio por ver a la mismísima Madre de las Angustias, como quien no quiere la cosa, ya me entiende usted, que el muy tonto de él se pillaba unas verraqueras que para qué cada tanto que le daba por verla a la Santa Señora, que es que, vamos, le daba por publicar la cosa y decía que la Virgen estaba muy contristada, que no paraba de gimotear por las esquinas en secreto, muy a solas y zaherida hartamente, como oye. A lo primero, a ver, se lo tomaban a chacota y que el cielo acorriese el flaco seso del apocado y sus ínfulas, se decía, pero aluego, ya ve, que le dio por lo de las pregonas y otras porradas más gordas y menos decideras, que se tomaba muchas alargas el Tomasillo con las cosas santas de veras. Con que, a ver, usted ya sabe cómo son las de allá, que el mujerío se echaba las manos a la cabeza y condolidas se iban con las mismas derechitas a cá del señor párroco, a deshoras mismamente, a pedirle a él buenas cuentas de la cosa, que querían explanaciones, que algo debía hacer él, que para eso era la autoridad competente en

estos casos, a ver, que escribiese por ejemplo sin falta a su señor tío, al señor obispo, en la capital, que se haría buen cargo de tamaño barrunto, que no se podía consentir que la Señora siguiera llorando por las esquinas como si tal cosa, talmente así, como le cuento. Hágase cargo usted entonces del apuro del señor párroco, que no sabía cómo acallar y darle contento a las lugareñas, que es que se pasaban el día en la puerta venga a darle pábulo a las consejas del Tomasito, que así se llamaba el tonto. Y el señor párroco, a ver, que no comulgaba con la cosa, que cómo era que el Tomasito veía tales cosas, que eso no podía ser, vaya que no, el Tomasito, que le daba la carcaja y la solfa a la que se metía en la domus y veía a los muñecotes aquellos, como él decía, y que el señor párroco más de una vez hubo de echarle regaños por tamaña insolencia... Pero que la cosa se puso tan seria que los más empezaron a echarlo a los pecados de algunos, que no había ya ninguna fiducia, que si eran estos, o que si eran aquellos los empecatados, que algunos, enzainados por sus señoras mismas, les daba por vilipendiar a los acusados, y hasta hubo, a lo que parece, intencionadas de lapidación pública. Que usted ya sabe, no le digo más, que de que fueron a pillar a la Cati paseándose a la luz como si nada por la plaza, sabiéndose como se sabía que era la primera en arrastrar el pecado mortal por sus carnes, que era muy amiga del mundo, usted ya me entiende, una de esas, usted me dirá, que si no es por el don Basilio, el señor alcalde para más señas, ahí mismamente la hubieran sin más ni más ajusticiado a la putaña, a pedradas, no le digo más a usted, para que se haga buena cuenta de cómo se las gastaban. Por lo visto y aluego, la Señora Virgen se dejó de lágrimas un buen día, así mismamente, como se lo cuento. Pero fue cosa de las fullerías del señor párroco, que se las sabía todas las de su santo oficio, y de que vio la que se le avenía encima si no ponía de su parte, fue y habló con el Tomasito muy seriamente, usted me comprende, que se le quitaran de la mollera las garambainas esas que le tenían trastornado, que tenía a más a todo el pueblo en vilo y eso no podía ser, vaya que no. Y la medicina que le puso aluego el señor mago, don Anselmo, para más señas, fue la repanocha, que es que se le pasaron enseguida las visiones al Tomasito, y a fe que no volvió a ver a la Virgen llena de pena por ninguna esquina ni nada. Pero mire usted lo que son las cosas, que en los días en que se fue al otro mundo el señor párroco, que en paz descance,



con el que, a lo que se cuenta, el Tomasito estaba muy allegado de que pasó lo que pasó con la Santa Madre, le vino a dar al tonto con la faramalla nueva de que había visto al mismísimo Señor, como lo oye usted, él, que siempre había dudado. Sí, sí, que andaban todos harto mohínos con el velorio y aluego con el jaleo del sepelio, que es que se le estimaba muy mucho al señor párroco, y, a ver, lo que son las cosas, que a todos los del contorno se les antojaba concurrir a esa hora difunta y eso no podía ser, a ver, que se sonaba que se personaría el señor obispo mismo por no sé qué del parentesco y estas cosas, y no era de recibo ver a tanto gañán corrido por allí y a tanta llorona descompuesta, usted se hace cargo. Pero, como lo oye, que se me va el santo al cielo, usted disculpará, al Tomasito, que no le había dado la santa gana de asistir al velorio, que es que él no creía en la muerte, qué cosas, porque de su señor padre mismo, al que el Tomasito nunca vio de rapaz, se le tenía dicho que lo habían muerto en la guerra, pero como un buen día se lo vino a topar en sus narices harto borracho a ponerle a las claras quién era su padre, lo que son las cosas, pues que el Tomasito no creía ya en los muertos, a ver, de tan contorcido que se quedó con el encuentro, como lo oye. La cosa es que le da al Tomasito por aparecerse en mitad del velorio a gritos y echo un cisco y embarrado hasta los huesos y sofocado como una mula, y le da por publicarlo, sin más ni más, que había visto al Dios en persona, allá en la era, solo mismamente y mohíno y llorando. Usted me dirá el mayúsculo revuelo que armó la criatura con esa su patraña... Las lloronas, que ya a toda purriela daban crédito, usted me dirá, se echaron a gritar al repente, a tirarse de los pelos, a hacerse cruces, qué sé yo, a decirse que era milagro unas, las otras que era la cosa por el santo finado, hijo de Dios, que por eso, pero lo más gordo es que se estaba allí el mismísimo obispo con una comitiva de alto copete y demás prohombres y el señor alcalde a la cabeza, como lo oye. Claro, claro, claro que se lo llevaron a rastras al tonto de él. Se lo llevó con las mismas don Anselmo a su casa y lo pinchó para que dormiera y no exaltara a la vecindad con esas sus entrevisiones. Pero al día siguiente, señor, no me lo va a creer usted, que es que se levantó como si nada y allegándose a la plaza le dio nuevamente por publicar la santa aparición, encima la fuente seca, a gritos, como lo oye, que si el Señor iba a endurecer su corazón de todas todas, que si iba a poner fin a tanta desaprensión y dura cerviz, qué sé yo, hágase cuenta usted, tamaña palabrería en boca de un tonto, qué hartura de requilorios, válgame Dios, y lo peor es que lo traía bien escrito en una como pregona, como al dictado, y lo publicaba, vamos que si lo publicaba. No, no, qué me dice usted, si es que el tonto de él ni siquiera estaba escolarizado, como se diga, vamos, que no se sabía las letras, que era mismamente un nalfabeto, como se diga, usted ya me entiende. Ahí está el intrínquilis, de dónde había sacado ese pregona si no se sabía escribir ni leer ni nada... Y, para más inri, es que lo leía de suel-

to y sin trabucarse, como lo oye, cuando era sabido por todos que el Tomasito era un tartaja desde rapacillo y no daba pie con bola... Y día tras día, se subía a la fuente seca como buenamente podía y lo publicaba, que el pasmo del corro era ya general. Figúrese usted la que no se armaría, que, de que la autoridad lo abajaba por la fuerza al tonto de él, el mujerío que ya estaba avezado a la pregona de ordinario se atrevía a abuchearla a la mismísima guardia, en sus mismas narices, sin recato, como lo oye. Y, claro, el tonto se acrecía más y más, teniendo como tenía a las gentes de su parte. Pero no contento con tamaña tropelía, el Tomasito, como lo oye, cada día un desaguizado nuevo. Ansi que eso, lo que oye, se armó una buena en el pueblo. Y de cabo empezaron los vilipendios y los rejos, que todos parecían conchabados con la bicha, como quien dice. Pero ahítos de tanta encono y sospecha entre las gentes, que había que poner paro a la saña, usted me dirá, al final don Anselmo y el nuevo párroco, don Octavio, para más señas, se hicieron cargo de la cosa y lo fueron a interrogar al Tomasito. Que no fuese a ser cosa del diablo, se sonaba, que lo tenía añascado al tonto por caso, o a lo mejor que era por la manía que le daba al Tomasito de sestearse bajo la solana, y que con la caló en la testa le daba por ahí, que como no tenía alcances, vaya usted a saber. Pero a nadie se le ocultaba que lo de las pregonas era mismamente un misterio, y esto tenía a las buenas gentes sobrecogidas. Y lo que le venía contando a usted, que no vaya a desviarme, que un buen día el señor mago, don Anselmo, con la compañía del párroco, que se me olvidaba apuntárselo, y es importante, fue a cá de la señá Julieta para poner las cosas en orden y sonsacarle con socaliñas al milagrero, que así le empezaron a motejar los lugareños. Pero el Tomasito, figúrese, lo negaba todo y se añusgaba, emperrado en que no era cosa de la solana ni de la tontuela de las siestas, que no y que no, que es que él lo veía y lo veía, y lo decía asaz aseriado, y que le traía muy al paio si lo creían o no, que peor para ellos, decía, y su señora madre, figúrese, venga a zollipar, que no paraba la buena señora, que la iba a dar algo, y venga con que dejaran por favor a su hijo, que no lo escarmentaran ni brearan más, que él era muy bueno, su pobre angelito, su angelito de la guarda, decía, que su Tomás no mentía nunca, que tenía sus cosas, que era muy zahareño y muy suyo, pero que de endolos no, que desde chiquilín siempre había sido muy verdadero, que para nada era un cacho embustero, como le había baldonado el párroco. A ver, qué iba a decir la pobre señora, con la congoja que la apretaba de ver a la autoridad en su misma casa, que se caía a cachos, que la pobre mujer estaba harto corrida de tener a esas gentes tan notables y señoriales bajo su techo y de que su Tomás fuese la comidilla por los contornos, qué cosas, el Tomasito, con ser tan descreído del cuento santo... Que el Señor sabría lo que se hacía con sus criaturas más inocentes, decía, que por eso, que por eso mismamente se le había dado a ver a él, un pobre ino-

cente sin maleza ninguna, decía la señora muy azacanada, a ver. Ansí que el párroco, don Octavio, que no era ni por pienso tan paciente con sus feligreses como el de enantes, que se me ha olvidado su nombre y todo con los nervios, usted disculpe, pues eso, que le hizo una seña muy clara al mago para que apartase a la seña Julieta un tantico, que le traía a mal traer con sus monsergas ya, que a ver si la iba a dar uno de sus arrechuchos con el apuro, que estaba muy azogada y no tenía buena color en estas, y a más para quedarse a solas con el pobre tonto, a ver, que con la señora madre delante se acrecía el Tomás y se descocaba en demasía, y eso, a ver, usted comprenderá, le sacaba de sí al párroco, y que él le sacaría toda la verdad por las buenas o por las malas. Ansí que como ya le tenía ojeriza y ajojo al Tomasito, para desquitarse se conoce, que es que le estaba complicando con el señor obispo mismo, que le tenían a más últimamente harto avisado a él, a don Octavio, y ello le amolaba sobremodo, que por carta oficial le habían llamado al orden y todo, y eso no podía ser, que un simple enredara como estaba enredando él solo, que le estaban poniendo en un apuro y en entredicho y a la autoridad en un aprieto bien sonado las retrancas que se traía un bobo, pues que hasta se habían avenido los de la prensa de la capital con la noticia volandera del cuento del tonto, y ya se sonaba lo del milagro por los contornos... Y no sé por dónde iba, vaya, pues eso, que como no le sacaba la verdad por las buenas y ya se estaba echando la noche encima, que se estuvieron allí a lo menos sus cacho cinco horas agazapando al escolimado del Tomasito, y nada, que el tonto no daba su brazo a torcer, venga con que si él decía la verdad y que lo veía y lo veía, ansí fue, que de que don Anselmo convenció a la seña Julieta y la sacó afuera de la alcoba, que se estaba aturdida la pobre mujer con tanta pregunta y tanta inquisición, don Octavio, el párroco, como le digo, cerró la puerta y se debió de liar a sopapos y mamporros con el zagalón atontado, con todo lo grande que era, que, a lo que parece, el Tomasito a la postre se desdició y confesó y todo. A lo que parece, aluego de que el párroco abrió la puerta con mucha enjundia, el pobre Tomasito salió aína y dio un como alarido muy seco el pobre, ansí mismo, ¡madre...! y a ella se echó a sus brazos hecho un mar de lágrimas y todo, como un zagalillo, que se cree que la pobre mujer no lo aguantase ya tanta pena y se echara a morir allí mismo. Como lo oye, y eso fue todo, que ansí me lo contó a mí mi abuelo y ansí, talmente, se lo he referido yo a usted, para que me lo publique donde a usted le parezca más propiamente, por si se pudiera hacer en todavía algo por el pobre inocente, que es todo verdad. •

De moscas y monjas

Por José Calderón González

Profesor de Lengua Castellana y Literatura

Tengo fobia a la violencia, a la violencia con mayúsculas, a la violencia de verdad. De hecho soy incapaz de matar a una mosca. Aunque me estuvieran molestando. Aunque me estén comiendo. Qué aguante. Bueno. Si me molestan mucho, lo único que hago es espantarlas un poco, pero manotazos con suavidad para no dañar a ninguna, para no dañar la imagen de ninguna. Las pobres son tan ingenuas y tan sensibles... La verdad es que dan mucha lata. Sobre todo en los veranos. Durante los veranos se animan más: el calor, las piscinas, las sandías, los cagajones. Y yo no las mato ni aunque me estén comiendo a besos. Bueno. Si me comieran a besos, sería otro cantar. Por sí las moscas. De cualquier forma a mí, en realidad, me gustan las moscas. Me las como con patatas. Ni fritas ni asadas: de campo. Y crudas. Siempre crudas. Les hago un hueco en el centro y ahí las meto. Luego de un bocado me las ventilo. Y están asquerosas. Me las como para hacer cosas diferentes. Todo el mundo quiere ser espléndido; todo el mundo quiere sobresalir haciendo cosas sin sentido. Pues ahí va eso. Yo me como las moscas crudas. Y también las patatas sin cáscaras. Porque me ayudan ellas. Las moscas. Y sabiendo que van a morir... En realidad no lo saben. Ni mucho menos. No se lo esperan. Yo les cuento una trola para tenerlas contentas, y que me quiten las cáscaras. Y me lo paso genial engañando a las pobres moscas. Me hacen caso. Sin rechistar. Les prometo el oro y el moro, y se afanan arañando las cáscaras, que es un gusto. Se conoce que es por el hecho de que tienen un cerebro más pequeño. El caso es que me las llevo de calle, y hago de ellas lo que quiera. A veces les urdo perrerías. Hago que los perros vayan detrás de ellas. Y ellas van delante, por supuesto. Y se mueren algunas del susto. Reconozco que me porto mal, pero son simples moscas. Aunque cada una es una complejidad. Qué gracia. Yo me divierto, que es lo importante, y ellas también, aunque vivan engañadas, como las monjas, que viven felices las pobres. Para meterlas dentro de la patata les digo que les voy a hacer una foto. Que se apelonon lo máximo posible, y cuando están de esa guisa, le pongo inmediatamente la otra mitad y me la como de un bocado. No queda ni una. Buena merienda. Me da asco pero me aguanto. Si uno no se aguanta, no



tiene nada gracia en la vida, como las monjas que viven aguantándose todo el santo día con esa disciplina tan rígida y tan encomiástica. Yo tengo una prima que se metió a monja. No se le daba mal, pero no quería aguantarse mucho y se salió de monja a los pocos años. No llegó a aguantar ni a una mosca. Yo le decía que eso no podía ser, que había que aguantar por lo menos a las moscas en verano, pero ella me aseguraba que ya había aguantado bastante a la madre superiora y sus impertinencias. Y luego tengo otra prima que se metió a monja y sigue sin salirse, y yo le insto y le invito a que se salga, que por qué aguanta tanto tiempo dentro, y ella responde que hay que aguantar en la vida. Pero aguantar en la vida es una cosa y aguantar en la clausura es otra. No salen ni para mear. Así que se tienen que mear en la sotana o en las ropas apretadas esas como se llamen. Si quieren gritar no pueden vocear más allá de las cuatro paredes en donde estén. Eso sí. Alguna ventaja tienen, porque en invierno siempre están calentitas repegadas a las faldas de la camilla. Y no salen de su casa a comprar nada cuando hace frío. En ese sentido está bien. Lo malo es en verano con las moscas pegajosas. Cuando se ponen a hacer dulces, dulces caseros, clausurados naturalmente, las moscas llegan a ellas como si estuvieran enamoradas y nunca se separan de sus trajes. Las espantan y todo pero es para jugar. Como se aburren tanto siempre dentro de sus cuatro paredes, han de inventarse algo entretenido; si no, sus vidas carecerían de sentido y orientación. Por eso juegan con las moscas, que tampoco tienen sentido ni orientación. Esto último no lo necesitan para nada, teniendo en cuenta que no salen ni para mear. Mi prima me contaba que había una monja en su congregación que era sonámbula y encima monja y por las noches salía a dar una vuelta, pero se daba cada cabezazos en las paredes que era un gusto, o sea, que le daba gusto —o gustito, que eso no lo sé muy bien, porque no lo extraigo claramente de sus conversaciones—, y luego se metía en su cama de madera dura, y las moscas la seguían con la mirada, atónitas, que se refregaban

los cuatrocientos ojos con las patas maravilladas como estaban de la monja, ésa tan rara que era daltónica y encima había perdido la orientación en su vida y en su casa monjil. Las moscas, después de visitar visualmente a la monja sonámbula, doblaban de nuevo la oreja y esperaban a que fuese de día a que se metieran las monjas en la cocina a seguir haciendo dulces y ellas a seguir dando por saco. Las moscas. Las monjas no. Las monjas son buenas, hombre. Un poco raras. Eso sí, pero quién no tiene rarezas en esta vida. Lo mismo que ellas no salen de su cuartichel, hay gente, en cambio, a la que no se le cae la casa encima. Yo tengo una prima cuya casa se le cayó completamente debajo, y sufrió mucho, sobre todo cuando se enteró de que no estaba asegurada. Y la casa tampoco. Qué pena, llorando y llorando cuando la cogían a cachos de entre los escombros. Eso por no tener la casa asegurada. A quién se le ocurre. Ella argumentaba que había sido engañada por los tomadores de seguro, y en realidad eran más bien tomadores de pelo. A ella se lo tomaron, sí, cuando la sacaban a cachos limpios de los escombros hechos una porquería. Ella, sin embargo era sacada más limpia que una patena. No se ensuciaba ni queriendo. Era tan limpia, que se duchaba con un algodón empapado en alcohol. No sé para qué sería el alcohol, pero sí para qué el coñac. Era borracha. Por eso la casa se le cayó bien debajo. Por su culpa. Se le empleó bien. Qué vamos a hacer. •



Dos poemas con cuadro

Por **María José Donaire**
Profesor de Lengua y Literatura

Mujer del siglo XXI

**A todas las mujeres del universo para
que encuentren su libertad.**

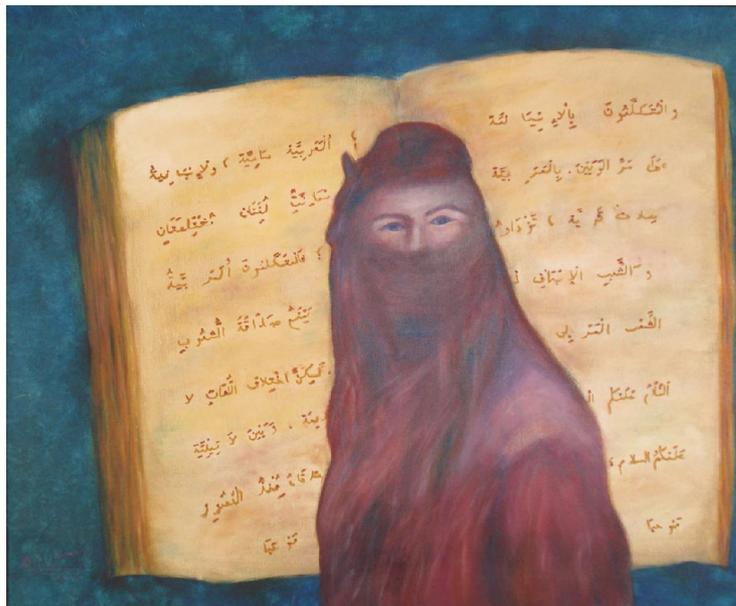
Grañas cantadas, vehementes
que perviven ancestrales.

*Ojos profundos, tristes
que descubren miedos.*

*Túnicas coloreadas, luminosas
que son mortajas.*

*Palabras, miradas, vestidos
que acosan los deseos.*

*Vacíos que luchan con sentimientos
que gritan mudos
reclamando alegría,
VIDA...*



Nenúfares lejanos

**La belleza de la naturaleza
nos transporta a mundos utópicos,
no accesibles a todos los humanos.**

Ovnis policromados
que flotan en aguas azulinas de parajes oníricos
repletos de sugerencias y ensueños en sus hojas.

Flabelos orientales
que embellecen los campos con su arte natural
aportando calma en su inmensidad.

Pátenas irisadas
que brillan insinuantes en atardeceres
clandestinos
acariciados tenuemente por los rayos benévolos.

Remolinos de sueños
que apaciguan con su belleza la vida cotidiana
y avivan la fantasía adormecida de los ilusos.



La docena de huevos

Por José Calderón González

Profesor de Lengua Castellana y Literatura

(Fragmento de una obra de teatro. Después de un prólogo entre dos individuos que se encuentran de improviso, se sucede una serie de escenas con el mismo inicio y mismo final en cada una de ellas, con el leit motiv del título de la obra. Uno de ellos está borracho, y ha de aparecer en público, por ser un personaje importante, un político, y el otro le aconseja que vaya a comprar huevos, ya que comiéndolos, al parecer, se quita la borrachera. Y en todas las escenas fracasa en su intento de comprar los dichosos huevos. He aquí una pequeña muestra, las primeras escenas.)

1

Buenos días, digo, buenas noches.

Buenas.

Querría una docena de huevos.

¿De qué marca?

De marcado carácter extraoficial.

Aquí no vendemos huevos. Esto es la farmacia, señor.

¿Y no tiene nada de nada entonces para una borrachera?

Pero qué se piensa, señor. Esto es una farmacia muy pero que muy decente. Por quién nos toma, señor. Una borrachera a estas alturas. Cielo santo.

Disculpe.

Adiós.

Adiós.

2

Buenos días, digo, buenas noches.

Buenas.

Querría una docena de huevos.

¿Cómo dice?

Una docena de huevos.

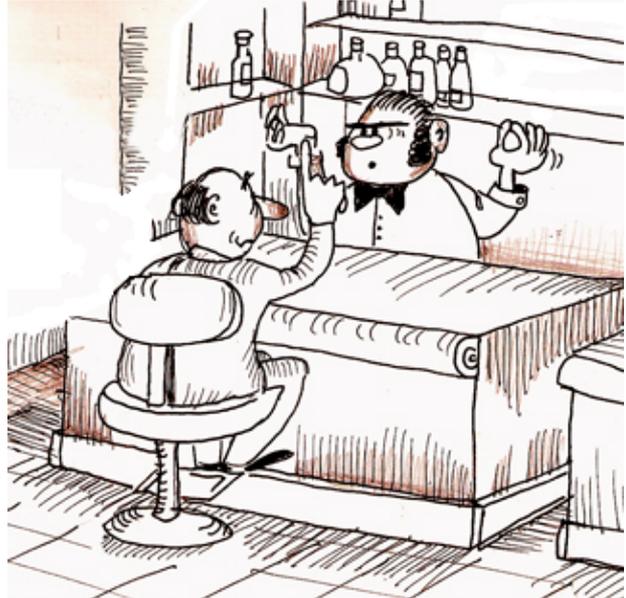
¿Una centena de huevos? Aquí no vendemos de eso.

No. He dicho una docena, do-ce-na de huevos.

¿Una melena de huevos? Qué va. No vendemos esa clase de producto.

Entonces ¿qué vende?

Nosotros no vendemos. Nosotros a lo que nos dedicamos es a pasar el tiempo como podemos. Somos sordomudos.



Sordomudos... Pues sí que usted ha hecho progresos.

Naturalmente. Es por los huevos que como. ¿Sabe usted?

¿Entonces no los vende?

No. Sólo me los como.

¿Y dónde los compra?

No lo sé. Los compra mi mujer.

Ah... ¿Es usted casado? Parecía viudo.

¿Por qué?

Por la cantidad de huevos que come.

¿Y usted qué cantidad sabe que come?

Me lo acaba de decir. ¿No se acuerda?

No. Los huevos son buenos para los sordomudos pero no para la memoria.

Entonces, ¿es usted sordomudo?

No me acuerdo. ¿Sabe?

Yo qué voy a saber. ¿Y usted cree que se cura la borrachera con los huevos?

No sé si se curará. Usted es un enfermo incurable, y si es incurable, vaya mejor al médico.

Gracias.

De nada.

Adiós.

Adiós.

3

Buenos días, digo, buenas noches.

Buenas.

Querría una docena de huevos.

Aquí los huevos los vendemos por encargo. ¿Los tiene usted encargados?

Pues, francamente, para serle totalmente sincero, para serle absoluta y fielmente sincero, no. Pero es que yo necesito los huevos ahora.

Pero ya le he dicho que los vendemos por encargo.

Ya. ¿Es tan imprescindible?

¿Que si es tan imprescindible? Por supuesto que lo es.

¿Y se puede saber por qué?

Figúrese usted de lo imprescindible que es, que si no los vendemos por encargo, no los vendemos.

¿Es absolutamente necesario?

Absolutísimo. Impecabilísimo.

Es que yo...

¿Usted qué?

Es que yo...

¿Los tenía encargados, sí o no?

Pues verá. Yo una vez cuando era chico muy chico mi madre me mandó que fuera por un kilo de tomates, pero no tomates de los de ahora, no, sino tomates de los de antes. Eso sí que eran tomates, rojos y todo. Y entonces fue que me dio una moneda, y al cabo de un par de cientos de metros recorridos, me di cuenta de que no tenía la moneda ni tal que me dio. Y fue así cómo volviendo sobre mis pasos al cabo de un rato, fui a dar con la moneda dichosa.

Y compré entonces los tomates.

Yo no he dicho que fueran tomates.

Cómo que no, sí lo ha dicho, y varias veces. Yo lo he oído bien por este oído; por el otro no le digo que no, pero por este oído, que ha recibido las emisiones sonoras, usted ha dicho tomates.

Y yo le repito a usted que no.

Que iba a comprar un kilo de tomates.

Ah. Eso es otra cosa.

Y cuál es la diferencia.

La diferencia radica en que yo compré, me acuerdo muy bien, un tomate que pesaba él solito un kilo, ni uno más ni uno menos.

Bueno. Da igual. Y compré el tomate.

Sí. Pero luego se me perdió.

Y volvió sobre sus pasos.

Efectivamente. Pero no había manera, hasta que me di cuenta de que en realidad no lo había perdido, sino que lo había dejado en la tienda.

Vaya desahogo. Menos mal. Su madre se pondría contenta.

Mi madre, ¿por qué?

Con tantas peripecias.

¿Qué peripecias?

Las que acaba usted de contar. La pérdida de la moneda, la recuperación de la misma, la compra del tomate, la pérdida del mismo y su recuperación. Cogió el tomate y se largó.

¿A dónde?

A su casa.

Pero si yo vivía en la tienda. La tienda era de mi madre. Cómo me iba a ir a sitio alguno. Bueno. ¿Me va a dar los tomates, digo, los huevos, sí o no?

¿Los tenía encargados?

Naturalmente. Sí los tenía encargados.

Estupendo.

Págueme primero.

¿Y los huevos?

Págueme primero.

Cuando vea la docena de huevos, se los pagaré y aún sahumados.

Primero el dinero.

No. Primero los huevos.

No. La pasta antes.

¿Es que no se fía?

Efectivamente.

¿Por qué no?

Porque aquí vendemos los huevos por encargo. Ya se lo he dicho.

Y yo le repito que los tenía ya encargados.

Pues págueme de una vez.

Deme usted los huevos de una vez.

No puedo.

¿Por qué no?

Porque aquí vendemos huevos, pero no vendemos docenas. Adiós.

Adiós. •

Giacomo Leopardi. 1798-1837

Por Juan Pedro Viñuela

El placer más consistente de esta vida es el placer vano de las ilusiones.

...porque lo que creemos que existe en el mundo pertenece sólo a los hombres.

...y observamos que la insatisfacción es menor en los campesinos, en los ignorantes, etc., (si bien ellos también están bastante lejos del estado natural), que en los cultos, y sobre todo mucho menor en los niños que en los mayores.

Cuando el hombre concibe amor todo el mundo desaparece ante sus ojos, ya sólo se ve el objeto amado, se está en medio de la multitud, de las conversaciones, etc., como si se estuviese en soledad,...

...jamás me he sentido tan vivo como al amar, aunque entonces para mí todo el resto del mundo estuviese como muerto.

Incluso el dolor que nace del tedio y de la conciencia de la vanidad de las cosas resulta bastante más tolerable que el tedio mismo.

La máxima felicidad posible del hombre en este mundo se alcanza cuando éste vive tranquilamente en su condición y abriga una esperanza serena y segura en un futuro mucho mejor, esperanza que... no lo inquiete ni lo perturbe con la impaciencia de poder gozar de ese porvenir que imagina espléndido.

...puesto que el desarrollo del sentimiento y de la melancolía se ha producido sobre todo como consecuencia del progreso de la filosofía, y del conocimiento del hombre, y del mundo, y de la vanidad de las cosas, y de la infelicidad humana, conocimiento que provoca precisamente esa infelicidad, que en la naturaleza nunca hubiese podido conocer.

Estaba aterrado al verme rodeado por la nada, yo mismo una nada. Sentía como que me ahogaba, al pensar y sentir que todo es nada, sólida nada.

Antes de haber experimentado la felicidad, o mejor dicho una apariencia de felicidad viva y presente, podemos alimentarnos de esperanzas, y si éstas son fuertes y



constantes, la suya es la verdadera época feliz del hombre, como la que media entre la niñez y la juventud.

Parece absurdo, y sin embargo, es la pura verdad, que, puesto que todo lo real es una nada, la única realidad y la única sustancia del mundo consiste en las ilusiones.

Desde que el heroísmo ha desaparecido del mundo, invadido por el egoísmo universal, una amistad verdadera y capaz de llevar al sacrificio de un amigo por el otro, en personas que aún tienen intereses y deseos, se ha vuelto muy difícil.

La ebriedad es madre de la alegría, así como el vigor.

La filosofía independiente de la religión no es, en sustancia, sino la doctrina de la maldad razonada; y al decir esto no hablo cristianamente, como han argumentado todos los apologistas de la religión, sino moralmente.

La poesía melancólica y sentimental es un alivio del alma.



El alma humana... siempre desea esencialmente, y apunta únicamente, aunque de mil diversas maneras, al placer, es decir, a la felicidad, que bien mirada coincide con el placer.

Como he dicho, la imaginación es la fuente primordial de la felicidad humana.

La esperanza es infinita como el deseo del placer, y además tiene la capacidad, si no de satisfacer al hombre, de colmarlo al menos de consuelo, y de mantenerlo plenamente vivo. La esperanza propia del hombre, de los antiguos, de los niños, de los ignorantes, se encuentra casi anulada en el hombre instruido de nuestro tiempo.

Por tanto, un adormecimiento del alma resulta placentero...La vida más feliz es aquella en que la ocupación es permanente, aunque no se trate de ocupaciones y sensaciones intensas y variadas.

El cristianismo ha contribuido no poco a destruir la grandeza, la vitalidad, la variedad de este mundo, al retraer a los hombres de la acción al pensamiento y la oración, o bien a la sola acción dirigida al logro de la santidad, etc., convirtiéndolos en una clase de hombres sobre la que es imposible que no surja de inmediato un amo.

En el cuerpo esclavo también el alma es esclava.

El tedio del hombre desaparece por el mismo sentimiento vivo del tedio universal y necesario.

Los hombres, en su mayoría, viven por costumbre, sin placeres ni esperanzas efectivas, sin razón suficiente para conservar la vida, y hacer lo necesario para mantenerla.

¿Qué hemos aprendido, pues, con tantos estudios, tantos esfuerzos, experiencias, sudores, dolores? ¿Qué nos ha enseñado la filosofía? Algo que nos era congénito

en la niñez y que habíamos olvidado, o perdido a fuerza de saber; algo que nuestros incultos y salvajes bisabuelos sabían y aplicaban sin imaginar que eran filósofos, y sin esfuerzos ni fatigas ni búsquedas ni observaciones ni profundidades, etc. Porque la naturaleza ya nos había hecho tan sabios como cualquier sabio eminente de nuestra época...Y sólo en eso consiste la excelencia de la filosofía, en que nos libera y desengaña de la filosofía.

El vino es el más seguro, y (sin parangón) el más eficaz consolador. En suma, la fuerza, en suma, la naturaleza.

La naturaleza puede reemplazar, y reemplaza, infinitas veces a la razón, pero la razón a la naturaleza, nunca.

No basta con entender una proposición verdadera, es necesario sentir su verdad.

Toda la filosofía es por completo inactiva, y un pueblo de filósofos perfectos no sería capaz de llevar a cabo acción alguna.

La conclusión de la teoría del placer, y, puede decirse también, de la naturaleza de nuestra alma y de cualquier ser vivo es ésta. El ser vivo se ama a sí mismo sin limitación alguna, y nunca deja de amarse. Por tanto, nunca deja de desear el bien para sí, y se lo desea sin limitaciones. Este bien no es otro, esencialmente, que el placer...Por tanto, la felicidad es imposible para quien la desea, porque el deseo, puesto que es deseo absoluto de felicidad, y no de determinada felicidad, carece necesariamente de límites, porque la felicidad absoluta es indefinida, no tiene límites. Por tanto, ese mismo deseo es la causa de su propia insatisfacción. Ahora bien, ese deseo es consecuencia necesaria del amor propio, con el que incluso, puede decirse, que coincide...de esto se desprende que el ser más feliz posible es aquel cuya mente está más apartada de la preocupación por la felicidad absoluta. Así son los animales, así era el hombre en la naturaleza.

Si la religión no es verdad, si sólo es una idea concebida por nuestra mísera razón, entonces se trata de la mayor atrocidad que jamás haya engendrado la mente del hombre; el parto más monstruoso y despiadado de la razón; el mayor daño que nos ha infligido nuestra enemiga mortal, es decir, la razón...

¿No es una paradoja que la religión cristiana haya sido en parte la fuente del ateísmo; o, en general, de la incredulidad religiosa?

Ni siquiera hacia la virtud puede inclinarse el hombre como no sea por propio y exclusivo amor propio.

En el fondo, la mayoría de los hombres sólo quiere y ansía vivir para vivir. El verdadero objeto de la vida es la vida, y el ir y venir por el mismo camino arrastrando un carro muy pesado y vacío. •