

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSIER

LA MENTIRA Y SUS MÁSCARAS
Coordina José Lasaga

ENTREVISTA

Patricio Pron

MESA REVUELTA

Malva Flores, Ernesto Pérez Zúñiga,
Santos Sanz Villanueva y Juan Arnau

CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS

Avda. Reyes Católicos, 4
CP 28040, Madrid
T. 915838401

Director

JUAN MALPARTIDA

Redacción

Alba Ramírez Roenillo

Administración

Magdalena Sánchez

magdalena.sanchez@aecid.es

T. 915823361

Suscripciones

suscripcion.cuadernohispanoamericanos

@aecid.es

T. 915827945

Imprime

Estilo Estigraf Impresores, S. L.

Pol. Ind. Los Huertecillos

Nave 13

CP 28350-Ciempozuelos

Madrid

Depósito legal

M.3375/1958

ISSN

0011-250 X

Nipo digital

502-15-003-5

Nipo impreso

502-15-004-0

Edita

MAEC, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación

AECID, Agencia Española de Cooperación Internacional

para el Desarrollo

Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación

Alfonso María Dastis Quecedo

Secretario de Estado de Cooperación Internacional

y para Iberoamérica

Fernando García-Casas

Director de la Agencia Española de Cooperación Internacional

para el Desarrollo

Luis Tejada

Director de Relaciones Culturales y Científicas

Roberto Varela Fariña

Jefe del Departamento de Cooperación y Promoción Cultural

Jorge Manuel Peralta Momparler

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, fundada en 1948, ha sido dirigida sucesivamente por Pedro Laín Entralgo, Luis Rosales, José Antonio Maravall, Félix Grande, Blas Matamoro y Benjamín Prado.

Catálogo General de Publicaciones Oficiales:

<http://publicacionesoficiales.boe.es>

Los índices de la revista pueden consultarse en el HAPI (Hispanic American Periodical Index), en la MLA Bibliography y en el catálogo de la Biblioteca.

La revista puede consultarse en:

www.cervantesvirtual.com

www.cuadernohispanoamericanos.com

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSIER

LA MENTIRA Y SUS MÁSCARAS

- 4 *José Lasaga* – De la duda a la posverdad. Breve historia de los infortunios de la verdad en los tiempos modernos
- 24 *Varios autores* – La mentira moderna. Antología sobre las dificultades inherentes a la condición humana para alcanzar la verdad
- 45 *José María Herrera* – La mentira y la historia
- 67 *Félix Ovejero* – El nacionalismo catalán: de las mentiras de la política a la política de las mentiras



ENTREVISTA

- 82 *Carmen de Eusebio* – Patricio Pron: «Sin peligro no hay literatura»



MESA REVUELTA

- 90 *Malva Flores* – El vicio de leer cartas ajenas
- 106 *Ernesto Pérez Zúñiga* – Pasar a otro estado. Una crónica colombiana
- 118 *Santos Sanz Villanueva* – Ory cuentista, recobrado
- 132 *Juan Arnau* – La magia de la interioridad



BIBLIOTECA

- 150 *Miguel Ángel Ortiz Albero* – La rama y la montaña
- 154 *Juan Marqués* – Eternidades compartidas
- 157 *Juan Ángel Juristo* – La literatura también mata
- 161 *Adolfo Sotelo Vázquez* – Una olvidada *écriture du jour* de Josep Pla
- 165 *Antonio Diéguez Lucena* – La democracia y el cuidado del planeta
- 169 *Carlos Barbáchano* – El despertar de Buñuel
- 174 *Julio Serrano* – Del encuentro fortuito entre un gato y un colimbo
- 177 *Isabel de Armas* – Emilio Lledó y las humanidades



La mentira y sus máscaras

Coordina José Lasaga



Por José Lasaga

DE LA DUDA A LA POSVERDAD

Breve historia de los infortunios de la verdad en los tiempos modernos

1. DE LOS ORÍGENES: MÁS ALLÁ DE LA DUDA

Los textos de nuestra antología, «La mentira moderna», tienen por objeto mostrar que el desprestigio en que anda la verdad, en estos días de populismos y posverdades, no son de ayer, sino que vienen de muy lejos.

Se articulan en cuatro apartados. El primero corresponde al siglo xvii: el momento de constitución de la modernidad. La unidad de la verdad religiosa, la verdad científica y la verdad político-moral se ha perdido irremediabilmente en la crisis del Renacimiento, pero se recuperará gracias al descubrimiento de un nuevo tipo de saber, asegurado por una nueva forma de justificar el conocimiento con base en el «método». Se sigue un segundo apartado que describe el breve momento de confianza, sin sombras, en la verdad racional. A éste lo sigue una sección más amplia, dedicada a la crisis de esa misma confianza. Hemos de detenernos en las reflexiones que Marx, Nietzsche y Freud hicieron sobre la verdad en el siglo xx y sus secuelas de guerras y revoluciones. La cuarta y última sección está dedicada a reflejar, bien que limitadamente, las proyecciones teóricas y prácticas, la suma, el destino que la destrucción de la verdad racional experimentó a lo largo del siglo anterior, entre cuyas ruinas se decide el futuro de nuestra civilización occidental. Recogemos algunos fragmentos de nuestro presente, esto es, de nuestro inmediato pasado que, aún vivo, informa nuestra actualidad.

El periodo histórico que damos en llamar «modernidad» y que se extiende por los cuatro siglos anteriores a este en que estamos nació de una profunda crisis histórica en la que prácticamente gran parte de las creencias en que vivían apoyados los europeos, desde Grecia y Roma, desaparecieron en unas pocas decenas de años. Entre ellas no está de más destacar que Dios no sólo era el creador del mundo, sino la mente lógica que lo ordenaba y el que había concedido al hombre la chispa divina de su inteligencia para descubrir y administrar la verdad. Desde la tesis agustiniana, la verdad habita en el hombre interior hasta la malla de esencias objetivas que abarcan las cosas que nacen y mueren, la filosofía vive una edad de oro de verdades y certidumbres.

La fe cristiana no se quebró del todo ni Dios dejó de la noche a la mañana de jugar un papel muy relevante a la hora de garantizar la verdad tanto teórica como práctica (ley natural); pero fue desplazado del centro de la vida. Las razones últimas por las que los hombres actuaban y luchaban comenzaron a ser distintas de aquellas que les habían ocupado en el Medioevo. Conocemos esos siglos de transición como Renacimiento. Lo que surgió de ellos fue una enérgica renovación de ideales, métodos, formas de vida y sistemas de creencias. Fue un «nuevo mundo» que, en lo espiritual, tomó el nombre de «Edad Moderna».

Conviene recordar que Europa se asomó a ella desde una profunda desconfianza en la forma antigua de entender la ciencia, la religión, la moralidad, la política, en fin, las costumbres y hasta la forma del universo, que habían permanecido intactos desde el Mundo Antiguo, desde Grecia y Roma. Y si algo caracteriza a esos dos siglos de transición del Medioevo a la modernidad es el escepticismo en el doble uso de la razón, teórica y práctica. Montaigne, el escéptico más elegante que dio el siglo, y Maquiavelo, el político más «sincero» del Renacimiento, son dos buenos testimonios de que la confianza en las antiguas verdades se había hundido para siempre. Nunca más el agustinismo político y la escolástica aristotélica recuperarían sus prestigios pasados. Pero la superación de aquellos dos siglos escépticos sólo se pudo alcanzar por medio de una extraordinaria atención y cuidado prestados al problema de la verdad.

Fue necesario que dos poderosas cabezas sintéticas, las de Francis Bacon y René Descartes, hallaran un camino de salida hacia una nueva fe, hacia un nuevo modo de enfrentarse a los problemas, de interpretar el mundo, de descubrir las verdades

necesarias para seguir viviendo. Bacon lo hizo llevando a cabo una ordenada crítica de las fuentes de los errores en que venía incurriendo la humanidad, con idea de que en el futuro se evitaran. Descartes decidió hacer lo mismo y, por eso, desde joven se dedicó a redactar unas reglas para la dirección de la inteligencia (*Reglas para la dirección del espíritu*). Propuso muchas. Cuando abandonó el proyecto llevaba veintiuna. Y es que se dio cuenta de que tanta norma no era un sistema muy práctico. Su verdadero genio filosófico brilló cuando consiguió reducir aquellas decenas de reglas a sólo cuatro. Pero brilló aún más cuando fundó el uso del método y, por consiguiente, recuperó la confianza incondicionada en la razón, en una primera verdad «indubitable». Lo logró poniendo en marcha un proceso de duda que calificó de «metódica». Los hombres habían vivido en un mar de dudas bien reales desde el siglo xiv. Ahora Descartes ordenaba todos esos motivos de duda en varios niveles que reducían a nada todas las certidumbres que una mente bien formada podía experimentar, llegando a la duda que describió como «hiperbólica». En ese último y más radical nivel de duda se supone que el mundo está mal hecho a propósito, no que sea deficiente o incompleto, sino que hay una inteligencia malvada que se dedica a confundir a los hombres. La razón humana, capaz, en principio, de conocer y ordenar el mundo, incluso de dominar la naturaleza, podía estar controlada por un ser que hiciera que todas las leyes del mundo físico o del espacio geométrico, las certezas más sencillas de nuestro sentido común, las verdades más evidentes de la matemática, como que dos y dos suman cuatro, fueran falsas o erróneas.

Tan aterradora suposición resultó ser no más que un recurso para vaciar la razón –la imaginamos como un recipiente que contiene «cosas» (esto es, ideas, representaciones)– de cualquier idea que pudiera ser falsa. Una vez vaciada de todo, Descartes descubrió que la razón misma, la autora del proceso de la duda, no podía dudar de sí misma. Por tanto, había dado con esa primera verdad indubitable: yo dudo, yo pienso...

Y así nació esa nueva fe de la que vivió la humanidad europea con cierta comodidad hasta bien entrado el siglo xix. Aunque, como veremos más adelante, hubo algo en el momento mismo de la concepción de la modernidad que dejó una huella o marca oculta que terminaría saliendo a la luz. Esa marca de nacimiento (algo así como su pecado original) es, precisamente, la duda, la sospecha, la crítica, la desconfianza...

2. LA ESCALA HUMANA DE LA VERDAD

Podemos abrir la enciclopedia por la entrada «Progreso» o recordar las famosas palabras, llenas de autocontenida satisfacción, de Kant: «El cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral en mi corazón».¹

Estamos en el breve mediodía en que la filosofía vive inmersa en una confianza sin fisuras en los éxitos que esa misma razón, bien fundada en el método matemático, ha conseguido al arrebatarse a la naturaleza sus secretos. El universo es un ejemplar cosmos de estructuras geométricas y la razón humana, el espejo que lo refleja en sus curvas y ecuaciones más precisas. Kant trasladará a la filosofía los éxitos que Newton ha alcanzado en el terreno de la física. Pues la cuestión es descubrir el mismo orden, verdad y equilibrio en el ámbito de los asuntos humanos. Ya Hume, cuando decide dedicarse a la filosofía, lo hace deslumbrado por la posibilidad de llegar a ser el «Newton de las ciencias morales». Como es sabido, el escocés llegó a resultados escépticos, cosa en la que no fue acompañado por su amigo Rousseau, cuyo contrato social inspiró la Revolución francesa. Pero fue, en efecto, Kant el que eleva la confianza en la razón a un nuevo nivel, aunque para hacerlo tuviera que recortar los poderes que todavía le eran concedidos, al menos, a la razón teórica.² Para la suerte de «la verdad» lo que ahora nos interesa es que, por primera vez, Kant cree haber hallado una ley para establecerla con toda evidencia en los asuntos prácticos, es decir, en el campo de la historia y la sociedad, en fin, en el terreno de las relaciones humanas, donde acontece la mentira. Kant espera que ese principio sea tan fiable y efectivo como las reglas de la geometría o las predicciones de la física. Dicha verdad es el imperativo categórico. No es necesario entrar aquí en detalles porque el lector encontrará en la antología una buena descripción del mismo de la pluma del propio Kant. Si bien la ley moral de una razón capaz de dar principios de comportamiento universalmente válidos no apareció exenta de dudas y problemas, ni siquiera para el propio Kant, que reformuló hasta tres veces el imperativo constituyente de la ley moral.

La pluralidad humana, las pasiones, amenazando siempre a la claridad racional, el mundo cambiante, la diversidad de costumbres que cualquier viajero observaba con facilidad ofrecieron flancos a la crítica. Por eso hemos reproducido la polémica que el joven Benjamin Constant mantuvo con Kant.

Como todos los mediodías, el de la razón en la plenitud de su confianza en sí misma fue breve y Kant expresó como nadie

el deber absoluto de veracidad que, según él, se sigue de nuestra condición de seres racionales. No sólo la dignidad de las personas se pierde con la mentira, sino que la exigencia de decir la verdad es el fundamento único e inconcuso de todo derecho, por tanto, también del ideal de justicia.

El fracaso de la Revolución francesa, inspirada en un optimismo racionalista desbocado de que basta la voluntad de hacer el bien para hacer efectivamente el bien, a pesar de las apariencias de mal, terminó en fracaso. El Romanticismo brilló un rato, pero a costa de introducir elementos de irracionalidad en el orden lógico. La razón ilustrada revisa a fondo los cálculos demasiado optimistas: la lucha contra la superstición y la instrucción en las verdades de la ciencia y de la filosofía no bastan. No es tan fácil dar el paso desde la razón teórica, que sí que ha demostrado su poder de penetración en los secretos de la naturaleza, a la razón práctica, al orden de la historia, regido por las pasiones, embebido de emociones y sentimientos.

Desde Kant se abren dos caminos que cada vez divergirán más: el de los prudentes, que defenderán un uso limitado de los principios racionales en los campos en que se han mostrado eficaces los recursos del método; y aquellos otros que piensan que se puede, si se quiere, cambiar las cosas de acuerdo a la capacidad racional del ser humano y a su libertad constitutiva.

Los primeros dan lugar al positivismo. De ellos no nos ocupamos, pues mantuvieron una posición equilibrada frente al problema de la verdad. Son sus críticos, en ocasiones espoleados por los fracasos de la razón práctica en sus luchas históricas, los que protagonizarán, a partir de la segunda mitad del XIX, la crisis de la modernidad. En lo que respecta a la suerte de la confianza en la verdad, nuestros protagonistas son la llamada «escuela de la sospecha», que, en poco más de cincuenta años, dismantelan la estructura de la razón moderna, haciendo casi imposible regresar a las certidumbres de que disfrutó en sus orígenes barrocos.

3. LA DESTRUCCIÓN DE LA VERDAD. LAS TRES SOSPECHAS
Fueron, en efecto, tres las sospechas sistematizadas que destruyeron la confianza del europeo en la verdad. Si las enumeramos en orden histórico, la primera sospecha, formulada por Marx y Engels en *La ideología alemana* (1846; inédito hasta 1932), fue que nuestras ideas, valores morales, estéticos o económicos, el derecho, el Estado y sus instituciones son representaciones de clase, ocultaciones de los intereses de las relaciones sociales de

propiedad históricamente predominantes; en suma, la ideología se configura como aquellas «formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres, [...] sublimaciones necesarias de su proceso material de vida».

Poco después Nietzsche iniciaría, con *La gaya ciencia* (1882), su personal cruzada contra el platonismo y el cristianismo entendidos como las formas profundas que determinaron la estructura de la verdad, el bien y la belleza en la cultura occidental, es decir, como fuentes de la totalidad del valor y del sentido de esa misma cultura. Nietzsche sospecha que hay una falsificación en los orígenes: los dos mundos, el verdadero de las ideas (platónicas), del cielo de los «buenos» (según el sacerdote cristiano), y el de las apariencias (sensibles, materiales, caducas). Dicha distinción viene a ser una ocultación, incluso una falsificación, porque los atributos de la verdad y del bien, su eternidad y universalidad, su inmutabilidad, nunca pueden ser satisfechos por la *auténtica* realidad, la de las cosas materiales que nacen, cambian, se desvanecen, en fin, y mueren. Dicho de otro modo: el mundo carece de ser, los dioses no existen, los valores son proyecciones de nuestro egoísmo, de nuestros deseos, de nuestro afán de supervivencia y de dominio. Tampoco la humanidad, como pretendió Kant, o la ciencia o la democracia o el progreso escapan a la crítica. Son otros ídolos que obedecen al falso fundamento de inspiración platónica, de que la razón-alma contiene un orden ideal que únicamente está esperando a que el sabio lo descubra. No hay orden ni en la naturaleza ni en la historia: sólo deseos e interpretaciones; voluntad de poder, en suma.

Freud, muy influido por Schopenhauer y Nietzsche, que asumió como verdad incontestable el origen animal de lo humano, sistematizó varias corrientes de investigación en psiquiatría, psicología, etcétera, y formuló un modelo de psiquismo, basado en la sospecha de que tenemos un inconsciente dominado por pulsiones incontrolables, y que nuestro yo, la parte racional de nuestra psique capaz de conocer el mundo, orientarse en él y tomar decisiones que afectan a su convivencia con los otros, está a merced de los conflictos inconscientes que se desatan entre dos tipos de fuerzas: las ya mencionadas del inconsciente animal, a la que Freud denomina «ello», y el superyó, una especie de yo ideal originado en la educación y en la represión que la sociedad lleva a cabo para que el recién llegado a la comunidad humana renuncie a satisfacer sus deseos con la inmediatez con que lo exige la vida animal. Como en el caso de Marx y Nietzsche, nuestras ideas, re-

presentaciones, juicios de valor no son lo que parecen. Obedecen a procesos inconscientes, cuya intencionalidad está programada, por así decir, por mecanismos que el sujeto racional no controla. Para Marx el mecanismo es de carácter social, regido por leyes objetivas de carácter histórico; para Nietzsche, de carácter cultural y se origina en la dureza de asumir la verdadera condición humana, un animal perdido en la inmensidad de un universo indiferente; para Freud, de carácter psicológico: la conciencia no es dueña de sí; sus contenidos son el resultado de procesos inconscientes que no controla y a los que ni siquiera tiene acceso.

La breve parábola en la que un Nietzsche muy joven formuló su visión del hombre y sus poderes para alcanzar la verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, recogida en la antología, podría muy bien interpretarse como una especie de burla de la máxima de Kant sobre la armonía establecida entre la conciencia humana y la naturaleza: el orden cósmico como reflejo del orden moral que instituye el imperativo categórico.

4. DE LA CONTEMPLACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN

Conviene precisar que estas tres grandes demoliciones de la verdad se produjeron en nombre de posibles superaciones; dicho de otro modo, no se trataba de denunciar en absoluto la capacidad humana para conocer o actuar acertadamente, para orientarse en el mundo y alcanzar la felicidad, sino descalificaciones de formas «ingenuas» de conocimiento en nombre de otras superiores, más críticas y veraces. Marx y Freud hablaban en nombre de nuevas ciencias, que iban a ser, además, un instrumento de emancipación social, en un caso; individual, en el otro; instrumentos de liberación y felicidad. Nietzsche, en nombre de una cultura superior, en cuanto a su valor de verdad, capaz de superar el nihilismo, el estado de decadencia en que la cultura europea se hallaba inmersa. Pero ninguno de los tres consolidó un saber nuevo y privilegiado que produjera efectos duraderos. Sus aportaciones, que fueron inmensas, en especial, entre las minorías intelectuales que dominaron la escena europea entre 1900 y finales de los treinta, han quedado en la historia de Occidente como la de los grandes destructores de la confianza en la razón. No pudieron consolidar unas doctrinas desde las cuales demostrar el error del pasado filosófico. Freud no supo enlazar el psicoanálisis con las ciencias médico-naturales, Nietzsche no pudo formalizar el paso del nihilismo, que tan acertadamente diagnosticó –la vida apoyada en valores en los que ya no creía el europeo–, a una nueva concepción

«artística» de la verdad; y Marx, a pesar de haber adoptado una concepción dialéctica de la verdad, en la que el error de hoy es la verdad «superadora» de mañana, no acertó en sus predicciones sobre la revolución social y la superación del capitalismo.

Al tiempo que los filósofos de la sospecha desplegaron sus críticas, los políticos y los hombres de acción se movían animados por una especie de confianza suicida hacia sus objetivos, convencidos de que sus instrumentos racionales no les fallarían. Y así fue, no fallaron en las guerras civiles y entre Estados que se desencadenaron. El nacionalismo y el cosmopolitismo o internacionalismo, el imperialismo y la revolución social, fuerzas antagónicas armadas con las mismas ideas –materialismo, darwinismo, utopismo– sirvieron para convertir en realidad las profecías de destrucción que poetas y pensadores presentaban desde hacía años. Baudelaire estaba tan hastiado de la vida que decía a quien lo quisiera escuchar que le daba igual donde residir, con tal que estuviera «fuera del mundo». Y su amigo Gautier aseguraba que prefería antes la barbarie que el aburrimiento. Llegó el aburrimiento y, luego, la barbarie, por este orden.³

La teoría debía subordinarse a la praxis. La voluntad lo era todo y la razón nada. Los principios morales quedaban cesantes a la espera del éxito en los negocios o de la revolución. El amor no era más que un recurso de la naturaleza para multiplicar los genes. Pero la represión de la sociedad nos condenaba a un destino de frustración y neurosis. No hubo «transvaloración», sino retorno a falsos dioses, enmascaramientos, promesas imposibles de cumplir que, no obstante, los demagogos hacían y las masas compraban.

En el terreno de las luchas políticas, el marxismo se convirtió en una filosofía de la acción que sedujo a muchos intelectuales. Aunque el giro que tomó después del éxito de la Revolución rusa, transformado en marxismo-leninismo, esto es, contaminado con una tradición de doctrinas ajenas a la tradición filosófica occidental, el populismo ruso sobre todo, lo condenó a convertirse, más pronto que tarde, en una ideología con las mismas funciones que la ya descubierta por Marx para el humanismo burgués, a saber, el de ocultar la realidad detrás de una pantalla de falsedades.

El programa de la revolución, sometida a leyes «científicas» que decidían el inexorable cumplimiento de la utopía comunista, resultaba evidentemente incompatible con la clásica versión de la verdad racionalista e ilustrada, entendida como contemplación y revelación, coincidencia de un discurso y un estado de cosas

que el sujeto halla ante sí, sin previa manipulación. La modernidad que había destruido tantas supersticiones en nombre de la transparencia racionalista construía ahora, *more geometrico*, el mito que había de destruir a la propia razón, el mito del hombre nuevo, cuyo diseño exigía una nueva forma de entender la verdad. Y, si en algo ha sido pródigo el siglo xx, es en elaborar teorías sobre la verdad, hasta el punto de que tampoco las ciencias mejor protegidas por sus métodos quedaron a salvo de la crisis de la idea de verdad.

Las guerras y las revoluciones que conocieron las primeras décadas del siglo xx cumplieron las expectativas de destrucción de valores: todos los viejos ideales de la Ilustración quedaron puestos en cuarentena, cuando no tildados de ser los responsables de esas mismas guerras. Marx, Nietzsche y Freud siguieron impregnando la alta cultura occidental después de que pasara la tormenta. Lo que en lenguaje de Nietzsche hemos llamado «nihilismo» ha dejado de ser una doctrina cultural para convertirse en la realidad histórica en que habita Occidente y que se suele traducir por «crisis de valores», «vacío de sentido», etcétera. Sólo la ciencia natural, transformada poco a poco en su verdad oculta, «tecnociencia», salvó su territorio de verdad. Tuvo que reconocer que, si bien no explicaba los fenómenos naturales, era capaz de resolver problemas materiales –el inodoro, la conservación de alimentos, la comunicación a distancia, el tratamiento de muchas enfermedades, la conquista de la Luna, para no hablar de los misiles de largo alcance con cabezas nucleares, etcétera–. Pero al precio de guardar silencio sobre todas aquellas cuestiones que más importan, las que afectan al sentido de la vida.

Del hundimiento del sistema de los Estados nación después del fin de la Gran Guerra (1914-1918) brotaron los movimientos totalitarios al amparo de esos nuevos ídolos: la nación, la raza, la humanidad proletaria. Y comenzó con ellos el peor avatar histórico para la suerte de la verdad. Si hasta aquí las críticas de la filosofía y las malas prácticas de Iglesias, Gobiernos y partidos políticos sólo habían amenazado lo verdadero desde las perspectivas de la falsedad o de la mentira moral, ahora reaparecía la mentira «ontológica».⁴

La mentira se diferencia del error en que un sujeto tiene intención de engañar a otro, ocultando la realidad, declarando contra ella o deformándola. La mentira ha tenido su asiento en las relaciones personales y, en público, en las relaciones entre Estados, en la guerra o en la diplomacia. Pero no era un instrumen-

to al que recurría el Estado ante sus ciudadanos manipulando la realidad misma, las cosas que estaban a la vista de todos. Tanto el nazismo de Hitler como el comunismo de Stalin se convierten en fábricas de mentira, pues necesitan crear ideologías de sostén de sus proyectos de dominio. Hemos incorporado algunos textos con la idea de ilustrar este fenómeno que fue más radical y virulento en el experimento nazi, pero más profundo y duradero en el mundo del socialismo real. No es posible entrar aquí en detalles. Nos conformaremos con una metáfora.

Describiendo con orgullo la eficacia del método matemático, Galileo argumentaba que la certeza con la que la inteligencia humana comprendía las verdades de la geometría era idéntica en la mente de Dios y en la del hombre. La diferencia estribaba en que Dios podía conocer un número infinito de dichas verdades. Poco después, un filósofo político apuró la comparación para hacer notar que «ni siquiera Dios puede lograr que dos más dos no hagan cuatro».⁵ También se suele decir que ni Dios podría hacer que lo que fue no sea (véase el texto de Koyré en la antología). La imagen que los teólogos tenían de Dios en el Barroco y la que tienen los politólogos y los historiadores de los líderes totalitarios parece desafiar el sentido común. Acuda el lector la cita recogida en la antología del 1984 de Orwell. En ella, Winston cree que el poder del Gran Hermano es tan omnímodo que puede obligar a pensar, a creer, efectivamente, que dos más tres no suman cinco. El capítulo 4 está dedicado en su totalidad a describir el funcionamiento del Ministerio de la Verdad, en el que un ejército de funcionarios se dedica a reescribir la historia y la actualidad en función de las declaraciones, los cambios de estrategia y las promesas ideológicas de los líderes del Partido, «de este modo, todas las predicciones hechas por el Partido resultaban acertadas según prueba documental» (1984, p. 49).

Orwell, vinculado al trotskismo en los años treinta, conoció muy pronto y de primera mano las prácticas de «revisión» que experimentaba la historia de la revolución bolchevique desde que Stalin llegó al poder. Los análisis del lenguaje de la burocracia nazi, en especial en lo relacionado con la «solución final», implican un uso falseador de las palabras, cuya función primordial no era la de denotar, sino la de ocultar y distraer, en suma, mentir.

No es de extrañar que el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) esté dedicado, en parte, a la ideología. Arendt comienza por observar que, hasta que los movimientos totalitarios irrumpieron en la historia, la ideología no tuvo un pa-

pel muy relevante en política. Se desentiende, pues, de la noción marxiana de ideología, aunque retendrá de ella un elemento fundamental: toda ideología es un mecanismo de ocultación y deformación. Lo que le interesa destacar es la novedosa función que adquiere como mecanismo de dominación absoluta. La ideología es, como su nombre indica, «la lógica de una idea», pero entendida desde la intención de suplantar, e incluso destruir, la realidad que pretende explicar: «La reivindicación de explicación total promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro». ⁶ Eso sólo lo puede conseguir al precio de desentenderse de la realidad, de los acontecimientos y sustituirlos sistemáticamente por la lógica del sistema ideológico. Cuando entran en conflicto la experiencia y la ideología, sale perdiendo la experiencia, al menos mientras el sistema totalitario mantiene intacto su poder, cuyo instrumento principal es el terror. Así como el Dios monoteísta exige una fe sin fisuras, el poder totalitario remeda con sus recursos técnicos una omnipresencia y una omnisciencia que, por fortuna, no llegaron a alcanzar en ninguno de los dos experimentos más exitosos que conocemos, y es de suponer que ello nunca llegue a ocurrir. Por lo menos Arendt así lo esperaba: el engaño perdurable no figura entre los logros de la ideología totalitaria, afirma nuestra autora, «siempre se llega a un punto más allá del cual la mentira se torna contraproducente» (*Crisis de la República*, p. 15). Dicho punto tiene que ver con la supervivencia de la audiencia a la que se dirigen las mentiras, que, entonces, se desentiende de ellas. Para decirlo de otra manera: la credulidad deja de ser rentable y la realidad se muestra en toda su crudeza. Es en ese momento cuando el ciudadano del Estado totalitario se vuelve totalmente cínico.

La víctima propicia de la ideología o el correlato humano del totalitarismo es lo que Ortega denominó «hombre-masa». Es posible resumir su perfil psicológico en pocas palabras: está mucho más interesado por su propio bienestar (a lo que llama «felicidad») que por cualquier otra cosa, por ejemplo, por las condiciones de posibilidad materiales y espirituales de ese mismo bienestar. Esa especie de egoísmo innato se proyecta como hermetismo, incapacidad manifiesta de atender a lo que dice el otro, a lo que le llega de la realidad. Sólo escucha lo que halaga sus prejuicios o conjura sus temores, lo que el demagogo sabe hacer muy bien. Por otro lado, es consciente de su libertad, pero la gestiona como el «niño mimado» con sus caprichos: cree que tiene

derecho a cualquier cosa que desee. Si el análisis es correcto, no es menester detenerse a explicar por qué motivos el hombre-masa de las sociedades industriales se convirtió en víctima de las ideologías. La pregunta que habría que formular es si aquello fue un fenómeno del pasado o si los hombres y mujeres de nuestras sociedades posindustriales podemos estar expuestos a peligros semejantes, que esta vez no llegarían anunciados por marchas militares, sino por los susurros múltiples y los destellos lumínicos de nuestras terminales conectadas a internet.

5. NUESTRA CRISIS FIN DE SIGLO. BALANCE DEL SIGLO XX: LAS MEDIAS TINTAS

Hay historiadores que llaman al siglo xx el «siglo corto» porque habría comenzado en 1914 y terminado en 1989, con la caída del muro de Berlín, acontecimiento emblemático del hundimiento del orden mundial basado en la confrontación de bloques económico-militares que conocemos como Guerra Fría. Una crónica de la mentira en el siglo xx hallaría material interminable en las historias de espías, tanto de las guerras calientes como de la Fría, especialmente de ésta, así como en la forma en que los respectivos Gobiernos de las potencias mundiales mintieron a sus ciudadanos y al resto del mundo en un sistema de deconstrucción de la verdad más o menos globalizado. Es cierto que ha podido haber asimetrías, pero los desarrollos tecnológicos que facilitaban la mentira en cualquiera de sus modalidades resultaron demasiado tentadores. Alexandre Koyré, en «La función política de la mentira moderna» (1943),⁷ inicia su análisis afirmando: «Nunca se ha mentido tanto como ahora. Ni se ha mentido de una manera tan descarada, sistemática y constante». ¿Ha perdido un mínimo de actualidad, de verdad, esta afirmación? Muchos años después, Jacques Derrida, en una conferencia en que discutía la posibilidad de llevar a cabo una «historia de la mentira», recuperaba el texto de Koyré como una aportación fundamental a su objeto de reflexión, junto con otros de Hannah Arendt, justamente, los citados en nuestra antología. Destaca el filósofo francés la proximidad del primero de los ensayos de Arendt, «Verdad y política» (1964), a la tesis central que argumenta Koyré, a saber: que hay una forma específicamente moderna de mentir o de construir la mentira, vinculada a la técnica y al uso que de ella hicieron las formaciones políticas totalitarias. La cercanía entre ambos planteamientos, en efecto, existe. Derrida ignora, al parecer, que Arendt y Koyré eran amigos desde la estancia de la primera en París a

comienzos de los años treinta y que, por fuerza, debían estar en contacto en torno a la fecha en que Koyré publica su artículo, 1943, porque ambos residían en Nueva York. Arendt había llegado desde Lisboa, después de huir de la Francia de Vichy, en 1941, y Koyré residía allí como exiliado.⁸

Volviendo a la conferencia de Derrida, dictada en París, en abril de 1997, lo que me interesa destacar es la plena coincidencia con los dos autores citados en cuanto a la especificidad moderna de la mentira, sobre todo, en política, insistiendo en un dato al que va a conceder mucha importancia en el curso de sus reflexiones: «En la modernidad la mentira habría alcanzado su límite absoluto, que habría llegado a ser “completo y definitivo”» («Ascensión y triunfo de la mentira»)⁹ Derrida se muestra crítico con la concepción de la verdad, demasiado clásica a su juicio, de Arendt y Koyré, al referir la verdad a su dimensión de revelación, de contrastación con una realidad dada, mientras que habría que prestar atención a la dimensión realizativa¹⁰ de la verdad. Entonces, la mentira se entendería menos en su relación con los hechos, que oculta o falsea, y más con el testimonio, es decir, con la intencionalidad consciente de sí que tiene que darse en el sujeto autor de mentiras. Ampliando la intuición de Koyré en el sentido de que el totalitarismo habría descubierto la dimensión pragmático-deconstructiva de la verdad, Derrida amplía la hipótesis: dada la dimensión realizativa que sin duda caracteriza a la verdad moderna, ésta nos incita a tomar decisiones frente a «una problemática interpretativa y activa –realizativa–, en virtud de la cual, la verdad, tanto como la realidad, *no es* un objeto dado de antemano que sólo se trataría de reflejar adecuadamente». Pero al mismo tiempo insiste, con razón, en la novedad que han traído consigo las últimas innovaciones tecnológicas en cuanto al estatuto de la imagen. Tendríamos, entonces, que el diagnóstico sobre las prácticas totalitarias de la verdad «podría extenderse ampliamente a ciertas prácticas actuales de supuestas democracias en la época de una cierta hegemonía capitalístico-tecnomediática» (p. 78).

Tanto Koyré como Arendt habrían pasado por alto que mentir es un «hacer», que siempre hay que tomar en consideración, además de la dimensión objetiva (Koyré) y fáctica (Arendt) de la verdad moderna, su pertenencia al plano de lo realizativo. Aunque asume sus conclusiones acerca de que los regímenes totalitarios «están fundados sobre la *primacía de la mentira*» (Koyré), a Derrida le parece optimista la confianza de ambos en que la realidad termina por resistir y sobreponerse a todas las manipula-

ciones. Pese a que no llega a realizar su análisis sobre los cambios en el nuevo estatuto que la imagen está adquiriendo en los *media*, sobre todo en televisión, apunta en una dirección que las nuevas tecnologías y las redes sociales desarrolladas gracias a ellas han confirmado hasta la saciedad: la dirección en que la imagen, la representación virtual, tiende a reemplazar al original del que se supone es copia.

Desde la muerte de Derrida en 2004 esta novedad no ha hecho sino crecer en cantidad y en cualidad. Los cambios en la estructura mediática, en la presencia invasiva de los medios de comunicación, en la mediación de la radio, la televisión y, más recientemente, internet y las redes sociales invitan a preguntarse si existe aún eso que llamamos «realidad» como un ente, o conjunto de entes, permanente y autónomo respecto de sus representaciones y traducción en imágenes. Derrida observa que se «ha llegado a transformar el estatuto del sustituto icónico, de la imagen, y del espacio público» (p. 89). Se refiere a las imágenes de las noticias, de la propaganda que pueden convertirse en imágenes-mentira o, en todo caso, en imágenes manipuladas que responden a intereses y objetivos que permanecen ocultos al destinatario de las mismas, por lo que no puede entender el *verdadero sentido* de lo que está viendo u oyendo. Es decir, que puede estar ya ocurriendo que la imagen sustituya al acontecimiento y que el icono se transforme en un simulacro, en un fantasma. (Pero ¿es posible refutar, falsar a un fantasma? El simulacro reemplaza, al tiempo que destruye, lo real en cuanto tal).

El balance del siglo xx respecto de la verdad no puede ser más desolador. Podría decirse que los dos bloques enfrentados durante los años de la Guerra Fría terminaron contaminándose por sus respectivas lógicas, igualmente perversas para la salvaguarda de la confianza en la verdad: por un lado, la lógica del poder totalitario que, como ya se ha dicho, cifra su seguridad en la coherencia absoluta de un discurso ideológico que se ve en la necesidad de ocultar toda realidad que lo desmienta; y, por otro, la lógica del beneficio material y de la lucha por la influencia mediática, que tienen necesidad de encajar las versiones de los hechos en las estrategias electorales que permiten acceder al poder en las democracias parlamentarias. De ahí que lo que los servicios de seguridad hacen en el primer tipo de sociedad lo llevan a cabo en la segunda la alianza entre el publicista y el experto, apoyados en los desarrollos tecnológicos en el terreno de las comunicaciones.

Una especie de «congelación de la historia», después de la extraordinaria aceleración que experimentó en la primera mitad del siglo xx, pareció sobrevenir al término de la Segunda Guerra Mundial. También en el plano de las ideas. Los filósofos de la sospecha, sólidamente encajados en los discursos académicos, tenían la última palabra. En lo que se dio en llamar «filosofía continental», Marx, Freud y Nietzsche siguieron siendo las fuentes más o menos absolutas de inspiración. Bastará con evocar las figuras que dominaron el panorama académico en las grandes universidades occidentales, de Berkeley a la Sorbona, pasando por Berlín: Marcuse y Adorno, Althusser, Lacan, Foucault, Derrida, Rorty, Vattimo, etcétera. Lo que todos ellos tienen en común es su filiación, incluso su dependencia, del nivel teórico fijado por la Santísima Trinidad de la sospecha, con el acicate del segundo Heidegger. En cuanto a la filosofía anglosajona, aunque se mantuvo al margen de la mencionada tendencia, no escapó a su ascendiente y prestigio cuando comenzaron a maliciarse que entre Wittgenstein, al fin y al cabo, asiduo lector de Schopenhauer, y Heidegger no había tanta distancia. Después llegó la moda de la deconstrucción y los filósofos posmodernos levantaron acta de que la época de los grandes relatos –y qué más grande relato eurocéntrico que el de la verdad universal!– había llegado a su fin. Y, con ella, en estrecha relación con las nuevas tecnologías, el dominio de las «medias tintas», del trampantojo y del palimpsesto constantemente borrado y reescrito.

Volviendo al plano de la política, esta decadencia de la verdad se sostiene en el paralelismo entre los productores de ideología de los sistemas posttotalitarios (populismo) y los expertos de la democracia. De los muchos ejemplos acerca de esta especie de impotencia de la verdad, resulta especialmente aleccionador, por asombroso, el caso sin aclarar –o sin aclarar de forma convincente– del asesinato del presidente John F. Kennedy el 22 de noviembre de 1963. La reciente decisión de desbloquear algunos archivos secretos revela, de nuevo, la inmensa ocultación que ha resultado del hecho de que las investigaciones sobre el magnicidio de Dallas arrojan la cifra de más de cinco millones de documentos, que poco han aclarado. De los más de dos mil ochocientos que se desclasificaron en octubre de 2017, no surge ningún dato que ayude a despejar las incógnitas del atentado. El *New York Times* daba la noticia con cierto escepticismo: «Los documentos desclasificados de J. F. K.: un tesoro para investigadores y conspiranoicos» (27 de octubre de 2017). Uno de ellos,

ahora desclasificados, es un informe atribuido a J. Edgar Hoover (el presidente del FBI) del 24 de noviembre de 1963 que comienza de este modo: «No hay más información sobre el caso Oswald, excepto que él está muerto» (citado en la crónica del *New York Times*).

No es la menor de las paradojas que una ficción sistemática, por tanto, una variedad de la mentira, una novela, pueda arrojar luz sobre el misterio del mencionado asesinato. No le falta razón a su autor, Don DeLillo, cuando justifica su intento de narrar la muerte de J. F. K. y la vida de su asesino cuando afirma que constituye «un modo de pensar en el asesinato sin las limitaciones de las verdades a medias y sin dejarse abrumar por las posibilidades ni por la marea de especulaciones que con el paso de los años se acrecienta» (*Libra*, p. 581). Un ejemplo de cómo puede el novelista ayudar a su lector a pensar, ya que no a desvelar, el misterio está en el personaje que DeLillo inventa, cuya tarea es investigar el asesinato: Nicolas Branch, un antiguo analista retirado de la CIA ha sido el encargado por la agencia de redactar «la historia secreta del asesinato del presidente Kennedy». Envuelto en una escenografía que podría evocar con facilidad aquellas habitaciones llenas de papeles y legajos que diseñó Orson Welles para su film *El proceso* de Kafka, el investigador dispone de la ayuda de un misterioso supervisor que le remite cualquier informe o transcripción que necesite: «El supervisor responde con rapidez e insiste con firmeza en enviarle exactamente el documento correcto en un campo de investigación que se caracteriza por la ambigüedad [...] y la fantasía sistemática» (p. 26). Cabe preguntarse por qué quiere la CIA una crónica secreta sobre la verdad del asesinato. Probablemente, porque no es posible saber la verdad de lo ocurrido y quieren asegurarse de ello; no sólo de que la verdad sobre el magnicidio *no existe*, sino que se han destruido sus condiciones de posibilidad. En cierto modo, es algo parecido a construir la paradoja del mentiroso: cuando decimos la verdad, mentimos. Así parece sentirlo oscuramente el personaje del investigador, cansado, envuelto en un halo de melancolía:

Nicolas Branch tiene documentos estatales inéditos, informes del detector de mentiras, grabaciones de las frecuencias de radio de la policía correspondientes al 22 de noviembre. Cuenta con ampliaciones fotográficas, planos del edificio, películas filmadas por aficionados, biografías, bibliografías, cartas, rumores, espejismos, sueños. Ésta es la sala de los sueños, la sala donde ha pasado tantos

años para aprender que su tema no es la política o el delito violento, sino hombres en habitaciones pequeñas (p. 240).

El investigador imaginado fracasa en su intento. El novelista construye una historia que nos da una imagen precisa de cómo pudo suceder. Es posible que vivamos ya en un mundo en que la distinción firme entre lo verdadero y lo falso no sea ya viable, en una realidad en que su dimensión fáctica resulta ser cada vez más «virtualizada» por las mediaciones tecnológicas. Uno de los personajes de la novela, involucrado en una de las múltiples tramas que rodean el proceso del asesinato, exclama: «Siempre hay gato encerrado. Hay algo que no sabemos. La verdad no es aquello que sabemos o sentimos, sino lo que aguarda más allá» (p. 426). En unas declaraciones al diario *El País*, a raíz de dictar su conferencia sobre la mentira en la Residencia de Estudiantes de Madrid, a finales de abril de 1997, Derrida invitaba a «detectar mentiras más acá de lo verdadero». Mas allá o más acá, parece, simplemente, que la verdad carece de lugar en nuestro mundo, de un *topos* estable que pueda uno habitar.

De los «daños colaterales», expresión que hizo fortuna cuando se bombardearon objetivos civiles en Belgrado (1999) y que, para justificarse, empleó un portavoz de la OTAN,¹¹ a «las armas de destrucción masiva» de la guerra de Bush contra Irak o los «hechos alternativos» de los portavoces de prensa de Trump, pasando por la campaña del *brexit* en Gran Bretaña o «las granjas de *fake news*» de que hablan estos días los periódicos o, en fin, las declaraciones de independencia en Cataluña, a medio camino entre la confusión, la falsificación y el esperpento, el desprecio de algunos políticos hacia la verdad ha entrado en una nueva fase que evoca la «primacía de la mentira» antes citada. Creo que la novedad radica, y es a eso a lo que se llama «posverdad», en que los responsables públicos han detectado que sus votantes o partidarios *desean* ser engañados en nombre de aquello que es el objeto de engaño. La suposición de que los políticos mienten, pero la ciudadanía quiere que le digan la verdad comienza a ser falsada por los hechos. Aunque la cosa es más complicada. Los votantes de Trump, los ingleses que odian la supuesta injerencia europea en sus asuntos o los catalanes que ansían la independencia de la «España que nos roba» no quieren que se les mienta; antes al contrario, exigen que se convierta en realidad las promesas que sus líderes les han hecho. Lo que no les preocupa es un pequeño detalle sin importancia: que es imposible que se cumplan las pro-

mesas tal y como fueron formuladas. Ni Trump podrá convertir América en una próspera isla para las clases medias degradadas,¹² ni los británicos saldrán de Europa sin empobrecerse y vivir peor, ni los catalanes conseguirán en varias generaciones romper los lazos jurídicos y constitucionales, para no hablar de los históricos, sociales, económicos y culturales que los atan al resto de España. Lo que llama la atención es la facilidad con que *ahora* cada vez más ciudadanos desprecian esos datos y hechos objetivos y prefieren la patraña ideológica.

Esto no hubiera sido posible sin la tecnología al servicio de la manipulación de masas, aunque no hay que olvidar una cuestión que pertenece a la estructura de la mentira: que la mentira lo es como negación de la verdad, por lo que depende de ella; pero que, en el terreno de las verdades de hecho o factuales –no las verdades de razón, lógico-matemáticas–, lo opuesto de un hecho verdadero, esto es, ocurrido tal y como se lo describe, no es un absurdo, sino algo que pudo ocurrir. Es a ello a lo que Arendt se refiere cuando habla de la incómoda contingencia que colabora con el mentiroso en su tarea de ocultar, deformar o destruir la realidad. Desde la crisis renacentista, la contingencia ha ganado terreno y evidencia. Todo el mundo sabe que cualquier cosa, el propio nacimiento, pudo no ocurrir o que la vida sobre la Tierra puede dejar de existir. Fuera de algunos sistemas lógico-matemáticos, no hay campo en el que se precise pueda hablarse de algún tipo de «necesidad». Sumemos a esto la certidumbre posmoderna de una humanidad encerrada en su subjetividad.

Sin embargo, no todo es escepticismo y desesperación. Es verdad que, con el paso del ser a la interpretación, se perdió la seguridad que nos daba la lógica –principio de identidad– y la creencia en la estabilidad del mundo. La pluralidad de voces, la diversidad de criterios, el caos parecen ser la última palabra. Pero no es la primera vez. Recuérdese el perspectivismo de que hace gala el *Quijote*. Hay que reconocer, empero, que la crisis de la modernidad parece más grave: «El destino de nuestro tiempo –escribía Max Weber en 1917–, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública».¹³ Nadie puede jerarquizar dioses, valores, interpretaciones. Cada cual tiene los suyos. La verdad es una «figura» de sacrificio, un pacto de fe pagado al precio de renunciar a lo que amenaza con desmentirla. A esta imagen del mundo corresponde un sujeto sin privilegios epistemológicos, consciente de no ser

dueño de sus propios recursos intelectuales. Es la inversión de aquella situación de certeza y confianza en el método que exhibieron los fundadores de la modernidad –Descartes, Galileo, Leibniz, etcétera–. La historia ha terminado.

Hay, no obstante, otra posibilidad a la de seguir ese mecanismo psicológico que conduce inexorablemente al mundo de la mentira, de lo que podría ser y no será (pero haremos como que no nos enteramos). Se trata de aceptar la realidad histórica, de contemplarla en toda su complejidad y ambigüedad y de cambiarla en los límites de lo posible (de lo posible real, no de lo posible deseado o imaginado) con esfuerzo y probidad.

Si elegimos para el final de nuestra antología un texto de Ortega en que habla de la necesidad de verdad para la vida, es porque creo que en él se resume una visión de lo humano en la que lo verdadero y lo falso aún tienen un valor absoluto: no de la verdad manufacturada, sino de la verdad que se busca. Incluso reconociendo la extrema contingencia y fragilidad de las cosas, Ortega regresa al origen de la filosofía occidental y recupera la verdad esencial de la que ha vivido Occidente: la existencia exige un sentido, tenemos que saber por qué y para qué vivimos. El duro aprendizaje de la modernidad es que nadie nos la regala ni hay voces que la dictan: ni la teología ni la ideología, ni la tradición ni la utopía. Es menester descubrir la propia razón de existir. Y, en ella, anclar el resto de las verdades, que serán provisionales. Pero de algún modo necesarias si hemos hallado la forma de ser fieles a nosotros mismos.

NOTAS

¹ Doy la traducción popular que recuerdo. Una más precisa es la siguiente: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*» (*Crítica de la razón práctica*, trans. Emilio Miñana y Manuel G. Morente, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 197).

² Kant es el primero en poner límites a la razón: ésta no puede ir más allá de la experiencia ni, por tanto, hacer juicios sobre cuestiones teológicas o metafísicas. Tal es el plan a que obedece *La crítica de la razón pura* (1781; 2.^a ed.: 1787).

³ Un magnífico observador de la crisis europea de los años treinta, George Orwell, advertía: «Hitler, por sentirlo con excepcional intensidad en su mente sin alegría, sabe que los

seres humanos no sólo desean comodidad, seguridad, reducidas horas de trabajo, higiene, control de la natalidad y, en general, sentido común; también quieren, por lo menos de vez en cuando, lucha y sacrificios propios, por no citar los tambores, las banderas y los desfiles. Sean lo que sean como doctrinas económicas, el fascismo y el nazismo son psicológicamente mucho más firmes que cualquier concepción hedonista de la vida». «*Mein Kampf*, de Adolf Hitler» (1940), en *A mi manera*, Barcelona, Destino, 1976, p. 153.

⁴ Me refiero a la hipótesis del genio maligno cartesiano: la realidad misma nos engaña. Es la novedad que aportan los regímenes totalitarios cuando construyen mecanismos que falsean el pasado o el presente.

⁵ Citado por Arendt, *Pasado*, p. 253.

⁶ *Los orígenes del totalitarismo*, «Ideología y terror. De una nueva forma de gobierno», *passim*. La cita, en la p. 571.

- ⁷ Disponible en línea: <<http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1997/revista-63/11-la-funcion-politica-de-la-mentira-moderna.pdf>>. Puede consultarse, asimismo, a la edición de Pasos Perdidos, 2015.
- ⁸ Young-Bruehl cuenta que se conocen en París cuando su marido entra en contacto con el círculo de Raymond Aron y añade: «Más tarde se convertiría en amigo íntimo de Arendt». *Hannah Arendt*, p. 163.
- ⁹ *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Galilée, 2012, p. 34. La traducción es mía.
- ¹⁰ Describiendo el concepto de «crimen contra la humanidad» como una novedad absoluta en el orden de la historia, señala Derrida que supone una «invención» legal que posee una dimensión realizativa, es decir, performativa; una invención que es, en realidad, una «intervención» con consecuencias en el plano de la historia. Derrida abre así una línea de ataque contra la visión clásica de la verdad como declaración-adequación a lo real que un sujeto asimila por la percepción-experiencia. Sugiere, en última instancia, que la realidad y la verdad son fruto de interpretaciones performativas. (Véanse las pp. 57 y 58).
- ¹¹ Al parecer, ya había sido usado en la guerra de Vietnam.
- ¹² El presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, resulta el ejemplo más conspicuo para iluminar la actualidad que ha cobrado en los últimos años la relación entre el poder y la mentira. El artículo «Trump: cadena de calamidades», del novelista Richard Ford, publicado recientemente en *El País*, basa el balance del primer año de Gobierno del presidente en el más absoluto de los desprecios hacia la verdad. Después de enumerar una buena ristra de mentiras, desde que Obama nació en Kenia hasta hacer «mofa de los descubrimientos científicos cuando los resultados se le antojan inconvenientes», concluye: «Ha mentido compulsivamente sobre prácticamente toda gestión gubernamental ordinaria. Y al hacer todo esto ha desdibujado la frontera existente entre lo que ha sucedido y lo que no –ese cálculo precioso en virtud del cual la ciudadanía mantiene su equilibrio–» (suplemento *Babelia*, de *El País*, publicado el 4 de noviembre de 2017, p. 5).
- ¹³ *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 229.

LA MENTIRA MODERNA

Antología sobre las dificultades inherentes a la condición humana para alcanzar la verdad

Dijo Epiménides, cretense: «Todos los cretenses mienten».

*

1. CONSTITUCIÓN DE LA MODERNIDAD

NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527)

Debéis pues saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero, como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre.

[...]

Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente a la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Los que solamente hacen de león no saben lo que se llevan entre manos. No puede, por tanto, un señor prudente –ni debe– guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran

todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra– tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas. Se podría dar de esto infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han permanecido sin ratificar y estériles por la infidelidad de los príncipes; y quien ha sabido hacer mejor la zorra ha salido mejor librado. Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes que el que engaña encontrará siempre a quien se deje engañar.

El príncipe, XVIII, trad. Miguel Ángel Granada,
Alianza Editorial, 1992, pp. 90 y 91

MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592)

De todos modos acontece que, como la mentira es un cuerpo vano y sin fundamento, escapa fácilmente a la memoria, si ésta no es fuerte y bien templada. De lo cual he tenido experiencia frecuente en casos graciosos ocurridos a expensas de los que forman constantemente el propósito de ser de la misma opinión de la persona a quien hablan, bien en los puntos que negocian, bien por dar satisfacción a los grandes; pues estas circunstancias en las cuales quieren prescindir de su fe y de su conciencia, estando sujetas a cambios frecuentes, preciso es que sus palabras se diversifiquen a medida que aquéllas cambian, de donde resulta que, tratándose de la misma cosa, una veces dicen gris, otras amarillo; a una persona de un modo, a otra de manera distinta. Y si por fortuna esta clase de hombres acomodan opiniones tan contrarias, ¿en qué se convierte tan hermoso arte? ¿A más que imprudentemente ellos mismos se desconciertan con tanta frecuencia! Porque ¿de qué memoria no habrían menester para acordarse de tantas formas diversas como forjaron de un mismo asunto? En mi tiempo he visto envidiar a algunos esta clase de habilidad, los cuales no ven que, si la reputación la acompaña, ésta carece de todo fundamento.

Es a la verdad la mentira un vicio maldito. No somos hombres ni estamos ligados los unos a los otros más que por la palabra. Si conociéramos todo su horror y trascendencia, la perseguiríamos a sangre y fuego, con mucho mayor motivo que otros

pecados. Yo creo que con frecuencia se castiga a los muchachos sin causa justificada, por errores inocentes, y que se les atormenta por acciones irreflexivas que carecen de importancia y consecuencia. La mentira sola, y algo menos la testarudez, parécenme las faltas que debiera a todo trance combatirse: ambas cosas crecen con ellos, y desde que la lengua tomó esa falsa dirección, es peregrino el trabajo que cuesta y lo imposible que es llevarla a buen camino; por donde acontece que comúnmente vemos mentir a personas que por otros respectos son excelentes, las cuales no tienen inconveniente en incurrir en este vicio. Trabaja en mi casa un buen muchacho, sastre, a quien jamás oí decir la verdad más que cuando le conviene. Si como la verdad la mentira no tuviera más que una cara, estaríamos mejor dispuestos para conocer aquélla, pues tomaríamos por cierto lo opuesto a lo que dijera el embustero, mas el reverso de la verdad reviste cien mil figuras y se extiende por un campo indefinido. Los pitagóricos creen que el bien es cierto y limitado, el mal infinito e incierto. Mil caminos desvían del fin, uno solo conduce a él. No me determino a asegurar que yo fuera capaz para salir de un duro aprieto o de un peligro evidente y extremo, de emplear una descarada y solemne mentira.

El lenguaje falso es, en efecto, mucho menos sociable que el silencio.

Ensayos, I, cap. IX, trad. Constantino Román
y Salamero, Aguilar, 1962, pp. 101 y 102

FRANCIS BACON (1561-1626)

§ 49.- El espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla a ellas su voluntad y sus pasiones; así es como se hace una ciencia a su gusto, pues la verdad que más fácilmente admite el hombre es la que desea. Rechaza las verdades difíciles de alcanzar, a causa de su impaciencia por llegar al resultado; los principios que lo restringen porque ponen freno a su esperanza; las más altas leyes de la naturaleza, porque contrarían sus supersticiones; la luz de la experiencia por soberbia, arrogancia, porque no aparezca su inteligencia ocupándose de objetos despreciables y fugitivos; las ideas extraordinarias porque hieren las opiniones vulgares; en fin, innumerables y secretas pasiones llegan al espíritu por todas partes y corrompen su juicio.

§ 52.- He ahí los ídolos que nosotros llamamos «de la tribu», que tienen su origen o en la regularidad inherente a la esencia del humano espíritu, en sus prejuicios, en su limitado alcance, en su continua inestabilidad, en su comercio con las pasiones, en la imbecilidad de los sentidos; o en el modo de impresión que recibimos de las cosas.

§ 53.- Los «ídolos de la caverna» provienen de la constitución de espíritu y de cuerpo particular de cada uno, y también de la educación y de la costumbre, de las circunstancias.

§ 59.- Los más peligrosos de todos los ídolos son los «del foro», que llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje. Los hombres creen que su razón manda en las palabras; pero las palabras ejercen a menudo a su vez una influencia poderosa sobre la inteligencia, lo que hace [a] la filosofía y las ciencias sofisticadas y ociosas.

§ 61.- En cuanto a los «ídolos del teatro», no son innatos en nosotros, ni furtivamente introducidos en el espíritu, sino que son las fábulas de los sistemas y los malos métodos de demostración los que nos los imponen.

Novum organum, trad. Cristóbal Litrán,
Orbis, 1984, pp. 34-38

RENÉ DESCARTES (1596-1650)

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura ni magnitud, ni lugar, pero a la vez, de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de él que es la suprema bondad.

[...]

Así pues, supondré que hay no un verdadero Dios –que es fuente de suprema verdad–, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso [astuto y burlador, en la traduc-

ción de García Morente], el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y ensueños de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno y creyendo falsamente que tengo todo esto. Permaneceré obstinadamente fijo en este pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar a conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso que sea, nunca podrá imponerme nada.

Meditaciones metafísicas, trad. Vidal Peña,
Alfaguara, 1977, pp. 19 y 20

2. MEDIODÍA DE LA MODERNIDAD

IMMANUEL KANT (1724-1804)

[...] para resolver de la manera más breve, y sin engaño alguno, la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima –salir de apuros por medio de una promesa mentirosa– debiera valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda; por tanto, mi máxima, tan pronto como se formase ley universal se destruiría a sí misma.

BENJAMIN CONSTANT (1767-1830) responde a Kant

Por ejemplo, el principio moral que declara ser un deber la verdad, si alguien lo tomase incondicional y aisladamente, tornaría imposible cualquier sociedad. Tenemos la prueba de ello en las consecuencias muy inmediatas que un filósofo alemán sacó de ese principio, yendo hasta el punto de afirmar que la mentira di-

cha a un asesino que nos preguntase si acaso un amigo nuestro, perseguido por él, no se refugiaba en nuestra casa, no sería un crimen.

[...]

Este principio [se refiere al imperativo categórico], aislado, resulta inaplicable. Destruiría la sociedad. Pero si lo rechazáis la sociedad no será menos destruida, pues todas las bases de la moral serán trastocadas.

Es preciso, por tanto, buscar el medio de su aplicación, y, a este efecto, como acabamos de decir, se ha de decidir el principio.

Es un deber decir la verdad. El concepto de deber es inseparable del concepto de derecho. Un deber es aquello que corresponde en un ser a los derechos del otro. Donde no hay ningún derecho no hay ningún deber. Por consiguiente, decir la verdad es un deber, pero solamente en relación a quien tiene derecho a la verdad. Ningún hombre tiene derecho a la verdad que perjudica a otros.

KANT responde a Constant

Se define, por tanto, la mentira como una declaración intencionalmente no verdadera hecha a otro hombre, y no hay necesidad de agregar que deba perjudicar a otra persona, como exigen los juristas... Pues *haciendo inútil la fuente de derecho*, ella perjudica siempre a otras personas, incluso cuando no sea a un hombre determinado y sí a la humanidad en general.

[...]

Por consiguiente, quien *miente*, por más bondadosa que pueda ser su intención, debe responder por las consecuencias de su acción, delante del tribunal civil, y arrepentirse de ella, por más imprevistas que puedan ser; porque la verdad/veracidad es un deber que debe ser considerado la base de todos los deberes que se fundan sobre un contrato, y la ley de esos deberes, desde que se permita la menor excepción, se torna dudosa e inútil.

[...]

[...] el derecho a exigir que otro mienta en nuestro provecho tendría como consecuencia una pretensión contraria a toda legalidad. Cada hombre, por tanto, tiene no solamente el derecho sino incluso el más estricto deber de enunciar la verdad en las proposiciones que no pueda evitar, aunque se perjudique a sí mismo o a otros.

[...]

La mentira es rechazo y –por así decirlo– la aniquilación de la propia dignidad del hombre.

¿Hay derecho a mentir? La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad,
trad. de Kant: Manuel García Morente; trad. de Constant: Pedro Lomba, Tecnos, 2012

3. CRISIS DE LA MODERNIDAD

KARL MARX (1818-1883)

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etcétera, de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etcétera, pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres o sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida...

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana [Hegel, Feuerbach, Stirner, etcétera] que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de los que los hombres dicen, se representan o imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones

materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su propia producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.

DOS TESIS SOBRE FEUERBACH

8.- Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.
11.- Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.

La ideología alemana, trad. Wenceslao Roces,
Grijalbo, 1970, pp. 25-26 y 667-668

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900)

En un apartado rincón del universo [...] hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal»; pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto. Después de que la naturaleza respirara unas cuantas veces, el astro se heló y los animales astutos tuvieron que perecer.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en *Obras completas*,
I, trad. Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, 2011, p. 609

*

«De la “razón” en la filosofía». Tesis finales

Tesis primera. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, –otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable–.

[...]

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la *décadence* –un síntoma de vida

descendente...-. El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues «la apariencia» significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, dice precisamente *sí* incluso a lo problemático y terrible, es *dionisiaco*...

Crepúsculo de los ídolos, trad. Andrés Sánchez Pascual,
Alianza Editorial, 1973, pp. 49 y 50

*

Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; en mentiras de los buenos habéis nacido y habéis estado cobijados. Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos.

[...]

[...] en el supuesto de que alguien dijera con toda seriedad que los poetas mienten demasiado: tiene razón –*nosotros* mentimos demasiado–.

Nosotros sabemos también demasiado poco y aprendemos mal: por ello tenemos que mentir.

[...]

Quien no puede mentir no sabe qué es la verdad.

Así habló Zaratustra, trad. Andrés Sánchez Pascual,
Alianza Editorial, 1972, pp. 294, 189 y 387

*

Fragmentos póstumos (1885-1889)

7 [6].- La victoria de un ideal moral se consigue con los mismos medios «inmorales» que cualquier otra victoria: violencia, mentira, difamación, injusticia.

«No debes mentir»: se exige veracidad. Pero el reconocimiento de los hechos (no-dejarse-engañar) ha alcanzado su mayor grado precisamente entre los mentirosos: ellos reconocieron también que esa «veracidad» popular *no* se atiene a los hechos. Se dice siempre demasiado o demasiado poco: la exigencia de *desnudarse* en cada palabra que se dice es una ingenuidad.

Se dice lo que se piensa, se es «veraz» *sólo bajo ciertos presupuestos*: especialmente el de ser *comprendido (inter pares)*, y más aún, de ser comprendido de modo benevolente (*otra vez inter*

pares). Frente a lo *extraño* uno se oculta: y quien quiere alcanzar algo dice lo que quiere que se piense sobre él, no lo que piensa. (El «poderoso mente siempre»).

9 [41].- La forma extrema del nihilismo sería que toda creencia, que todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: *porque no hay en absoluto un mundo verdadero*. Por tanto: una *apariencia perspectivista*, cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto *tenemos necesidad* permanente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado –que *la medida de la fuerza* es el grado en que podamos admitir la *apariencialidad*, la necesidad de la mentira, sin sucumbir [...]).

11 [415].- [Nietzsche comenta muchos años después el significado de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*].

La concepción del mundo que se encuentra en el trasfondo de este libro es singularmente siniestra y desagradable: de los tipos de pesimismo que hasta ahora se han conocido, ninguno parece que haya alcanzado ese grado de malignidad. Aquí falta la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente: sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa «verdad», esto es, para *vivir*... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia...

La metafísica, la moral, la religión, la ciencia entran en consideración en este libro sólo como formas diversas de la mentira: con su ayuda se *crea* en la vida.

Fragmentos póstumos (1885-1889), vol. iv, trads. Juan Luis Vermal
y Joan Bautista Llinares, Tecnos, 2006

SIGMUND FREUD (1856-1939)

Dos cosas han provocado nuestra decepción en esta guerra: la escasa moralidad exterior de los Estados [...] y la brutalidad en la conducta de los individuos, de los que no se había esperado tal cosa como copartícipes de la más elevada civilización humana.

[...]

¿Cómo nos representamos en realidad el proceso por el cual un individuo se eleva a un grado superior de moralidad? La primera respuesta será, quizá, la de que el hombre es bueno y noble desde la cuna. Por nuestra parte, no hemos de entrar a discutirla.

Pero una segunda solución afirmará la necesidad de un proceso evolutivo y supondrá que tal evolución consiste en que las malas inclinaciones del hombre son desarraigadas en él y sustituidas, bajo el influjo de la educación y de la cultura circundante, por inclinaciones al bien. Y entonces podemos ya extrañar sin reservas que en el hombre así educado vuelva a manifestarse tan eficientemente el mal.

[...] En realidad, no hay un *exterminio del mal*. La investigación psicológica –o, más rigurosamente, la psicoanalítica– muestra que la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todos, y tendentes a la satisfacción de ciertas necesidades primitivas. Estos impulsos primitivos no son en sí ni buenos ni malos. Los clasificamos y clasificamos así sus manifestaciones, según su relación con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana. Debe concederse, desde luego, que todos los impulsos que la sociedad prohíbe como malos –tomemos como representación de los mismos los impulsos egoístas y los crueles– se encuentran entre tales impulsos primitivos.

Estos impulsos primitivos recorren un largo camino evolutivo hasta mostrarse eficientes en el adulto. Son inhibidos, dirigidos hacia otros fines y sectores, se amalgaman entre sí, cambian de objeto y se disuelven en parte contra la propia persona. Ciertos productos de la reacción contra algunos de estos instintos fingen una transformación intrínseca de los mismos, como si el egoísmo se hubiera hecho compasión y la crueldad altruismo. La aparición de estos productos de la reacción es favorecida por la circunstancia de que algunos impulsos instintivos surgen desde el principio formando parejas de elementos antitéticos, circunstancia singularísima y poco conocida, a la que se le ha dado el nombre de *ambivalencia de los sentimientos*. El hecho de este género más fácilmente observable y comprensible es la frecuente coexistencia de un intenso amor y un odio intenso en la misma persona. [...]

Resulta muy interesante observar que la preexistencia infantil de intensos impulsos *malos* es precisamente la condición de un clarísimo viraje del adulto hacia el *bien*. Los mayores egoístas infantiles pueden llegar a ser los ciudadanos más altruistas y abnegados; en cambio, la mayor parte de los hombres compasivos y protectores de animales fueron en su infancia pequeños sádicos y torturadores de cualquier animalito que se ponía a su alcance.

«La guerra y la muerte» (1915), en *El malestar en la cultura*, trad. Luis López-Ballesteros, Alianza Editorial, 1970, pp. 103 y 104

OSCAR WILDE (1854-1900)

Lo que debemos hacer, lo que es en todo caso nuestro deber, es resucitar ese arte antiguo de la mentira. [...] Mentir para lograr una inmediata ventaja personal, mentir con un «fin moral», como suele decirse, era muy corriente en el mundo antiguo, aunque más adelante se apreciase menos. [...] Más tarde, lo que al principio sólo había sido un instinto natural llegó a convertirse en una ciencia razonada. Se redactaron leyes minuciosas para guiar a la humanidad y se formó una importante escuela literaria para estudiar el tema. Realmente, cuando se recuerda el excelente tratado de Sánchez sobre esta cuestión, hay que lamentar que nadie haya pensado nunca en publicar una edición resumida y popular de las obras de ese gran casuista. Un pequeño breviario, titulado *Cuándo y cómo debe mentirse*, redactado de forma atrayente, de poco precio, lograría una gran ventaja y prestaría notables servicios a mucha gente seria y culta. Mentir con el fin de fomentar el progreso de la juventud es la base de la educación familiar, y sus ventajas quedan demostradas tan admirablemente en los primeros libros de *La república*, de Platón, que es inútil insistir. [...] Mentir por un salario mensual es cosa muy corriente en Fleet Street, y el puesto de líder político en un diario tiene sus ventajas; pero es ésta, según dicen, una ocupación algo estúpida y que no lleva más que a una especie de fastuosa oscuridad. La única forma irreprochable es, como hemos demostrado, la mentira por sí misma, y el más elevado desarrollo que pueda alcanzar es la mentira en arte. De igual modo que a los que no prefieren Platón a la verdad les está vedado entrar en Academos, los que no prefieren la belleza a la verdad no pueden entrar en el templo secreto del arte. [...]

La revelación final es que la mentira, es decir, el relato de las bellas cosas falsas, es el fin mismo del arte.

«La decadencia de la mentira», en *Ensayos. Artículos*,
trad. Julio Gómez de la Serna, Hyspamérica, 1986, pp. 138, 139 y 141

4. NUESTRO PRESENTE: OPINIONES, FRAGMENTOS

GEORGE ORWELL (1903-1950)

Lo que más le producía a Winston la sensación de una pesadilla es que nunca había llegado a comprender claramente *por qué* se emprendía la inmensa impostura. Desde luego, eran evidentes las

ventajas inmediatas de falsificar el pasado, pero la última razón era misteriosa.

[...]

Cogió el libro del texto infantil y miró el retrato del Gran Hermano que llenaba la portada. Los ojos hipnóticos se clavaron en los suyos. Era como si una inmensa fuerza empezara a aplastarlo a uno, algo que iba penetrando en el cráneo, golpeaba el cerebro por dentro, le aterrizaba a uno y llegaba casi a persuadirlo de que era de noche cuando era de día. Al final el partido anunciaría que dos y dos son cinco y habría que creerlo. Era inevitable que llegara algún día al dos y dos son cinco. La lógica de su posición lo exigía. Su filosofía negaba no sólo la validez de la experiencia, sino que existiera la realidad externa. La mayor de las herejías era el sentido común. Y lo más terrible no era que lo mataran a uno por pensar de otro modo, sino que pudieran tener razón. Porque, después de todo, ¿cómo sabemos que dos y dos son efectivamente cuatro? O que la fuerza de la gravedad existe. O que el pasado no puede ser alterado. ¿Y si el pasado y el mundo exterior sólo existen en nuestra mente y, siendo la mente controlable, también pueden controlarse el pasado y lo que llamamos la realidad?

1984, Destino, trad. Juan Vinyes Miralpeix,
1980, pp. 88 y 89

VICTOR KLEMPERER (1881-1960)

Ayer, de una a dos, la «hora solemne». «A las trece horas, Adolf Hitler viene a los trabajadores». Totalmente el lenguaje del Evangelio. El Redentor va a los pobres. Y a esto se añade el montaje a la americana [...].

Un informe muy hábil de Goebbels sobre la opinión pública, en un tono apacible, luego, durante más de cuarenta minutos, Hitler. Una voz casi siempre ronca, forzada, excitada, largos pasajes en un tono lloroso de predicador sectario. Contenido: yo no sé de intelectuales, de burgueses, de proletarios, sólo conozco al pueblo. ¿Por qué se han quedado en el país millones de enemigos míos? Los que se han quedado son unos «miserables»... Y unos cientos de miles de internacionalistas desarraigados –exclamación: «¡Judíos!»– quieren sembrar la cizaña entre los pueblos. Yo sólo quiero la paz, yo he salido del pueblo bajo, yo no quiero nada para mí, sólo tengo tres años y medio de plenos poderes y no necesito títulos. Vosotros tenéis que decir «sí» por vuestro

propio bien. Etcétera, sin orden, apasionadamente; cada una de las frases, una mentira, pero casi diría que mentira inconsciente. Ese hombre es un fanático de vía estrecha. Y no ha aprendido nada.

Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios, 1933-1941,
trad. Carmen Gauger, Galaxia Gutenberg, 2003, p. 67

FRANÇOIS FURET (1927-1997)

En el fondo, poco importa que antes de morir Lenin haya percibido los peligros de semejante régimen: fue él quien organizó las reglas y su lógica. Lo que fundamenta en última instancia el sistema de la revolución es la autoridad de la ciencia, el conocimiento de las leyes de la historia. [...]

A este respecto existe una especie de misterio acerca del triunfo ideológico inicial del bolchevismo en Europa, misterio que no deja de tener su analogía con el que rodea el desarrollo de las ideas fascistas hacia la misma época; pues ambos movimientos están ligados como la acción y la reacción, tal como indican la cronología, las intenciones de los protagonistas y los préstamos recíprocos que se hacen uno al otro. Acaso esta relación de dependencia permita establecer una hipótesis: que los efectos de simplificación y de amplificación que realizan ambas ideologías son el secreto de su seducción. En efecto, ambas llevan hasta el grado caricaturesco las grandes representaciones colectivas de «estar juntos» que predicán: una de ellas es una patología de lo universal y la otra una patología de lo nacional. No obstante, ambas dominarán la historia del siglo. Tomando cuerpo en el curso de los acontecimientos que contribuirán a formar, sus efectos se irán agravando al fanatizarse sus partidarios: la prueba del poder, en lugar de limar las aristas, multiplicará sus atrocidades y sus crímenes. Stalin exterminará a millones de hombres en nombre de la lucha contra la burguesía y Hitler a millones de judíos en nombre de la pureza de la raza aria. Existe un misterio del mal en la dinámica de las ideas políticas del siglo xx.

[...]

El terror jacobino y el terror bolchevique están inscritos en el mismo registro de la voluntad extraviada, pero el segundo presenta riesgos de más larga duración –ya que está protegido contra los desmentidos de la experiencia– y de mayor intensidad –ya

que por definición está sometido a la tentación de la «fuga hacia adelante»-.

El pasado de una ilusión, trad. Mónica Utrilla,
Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 40, 41 y 106

STEPHEN KOCH (1941-)

El título con el que él mismo [Willi Münzenberg (1889-1940)] bautizó a los frentes creados para guiar y dirigir a los militantes moralmente comprometidos aunque políticamente ilusos fue el de «clubes de inocentes».

[...]

Pero el término «inocencia» también implica una motivación. Me refiero a la necesidad del bien en el sentido bíblico. El ansia de una justificación moral para la propia vida es una de las necesidades más profundas, una de las fuerzas más poderosas e intrínsecamente humanas que existen. En sus «clubes de inocentes», Münzenberg proporcionó a dos generaciones de izquierdistas lo que podríamos denominar el «foro del bien». Acaso más que nadie en su tiempo, desarrolló lo que podría considerarse la principal ilusión moral del siglo xx: la noción de que, en esta época, el principal escenario de la vida moral, el verdadero reino del bien y del mal, era la política. Él fue el organizador invisible de esa modalidad política [...] que podríamos llamar «política del bien». La misma frase, «clubes de inocentes», demuestra cómo los temas políticos manipulados por Münzenberg llegaron a servir a muchos como un sustituto de fe religiosa. Ofrecía a todos sin excepción un papel en la búsqueda de la justicia. Al definir la culpabilidad, proponía inocencia a sus seguidores. Y millones lo aceptaron.

El fin de la inocencia, trad. Marcelo Covián,
Tusquets, 1997, pp. 33 y 34

JEAN-FRANÇOIS REVEL (1924-2006)

Como exime a la vez de la verdad, de la honradez y de la eficacia, se concibe que, ofreciendo tan grandes comodidades, la ideología, aunque fuera con otros nombres, haya gozado del favor de los hombres desde el origen del tiempo. Es duro vivir sin ideología, ya que entonces uno se encuentra ante una existencia que no

conlleva más que casos particulares, cada uno de los cuales exige un conocimiento de los hechos únicos en su género y apropiado, con riesgos de error y de fracaso en la acción, con eventuales consecuencias graves para uno mismo, con peligros de sufrimiento y de injusticia para otros seres humanos y con una probabilidad de remordimiento para el que decide. Nada de esto puede suceder al ideólogo, que se sitúa por encima del bien y de la verdad, que es él mismo fuente de la verdad y del bien. He aquí un ministro reputado por su virtud, su culto a los derechos del hombre, su amor a las libertades. No dudará en presionar a una administración, en amenazarla, para hacer nombrar a su mujer, con toda la irregularidad, profesora de una gran escuela y hacer expulsar al titular. El abuso despótico del poder al servicio del favoritismo familiar más trivial, que fustigaría con asco si lo viera practicar fuera de su campo, deja de parecerle vergonzoso viniendo de él [...]. Este hombre no está aislado, está acompañado, sostenido por la sagrada sustancia de la ideología, que acolcha su conciencia y le induce a pensar que, estando él mismo en la fuente de toda virtud, no puede secretar más que buenas acciones.

El conocimiento inútil, trad. Joaquín Bochaca,
Espasa, 1993, p. 210

MICHEL FOUCAULT (1926-1984)

Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubrir? Que detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo «razonable» -del azar-. ¿El apego a la verdad y a los métodos científicos?

[...]

El análisis histórico de ese gran querer-saber que recorre la humanidad pone, pues, de manifiesto que no hay conocimiento que no repose sobre la injusticia (que no hay, pues, en el propio conocimiento, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero) y a la vez que el instinto de conocimiento es malo (que hay algo mortífero en él, y que ni puede ni quiere nada para la felicidad de los hombres). Adquiriendo, como sucede hoy en día, sus más amplias dimensiones, el querer-saber no nos acerca a la

verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; abate las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo. El saber, en lugar de separarse poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para devenir una pura especulación únicamente sometida a las exigencias de la razón, en lugar de estar ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un empeño cada vez más grande; la violencia instintiva se acelera y crece en él. Antaño las religiones exigían el sacrificio del cuerpo; hoy el saber pide experimentar en nosotros mismos, sacrificar el sujeto de conocimiento.

Nietzsche, la genealogía, la historia, trad. José Vázquez Pérez,
Pre-Textos, 2004, pp. 18 y 70-72

*

Hay que acabar con ese gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste.

La verdad y las formas jurídicas,
trad. Enrique Lynch, Gedisa, 1980, p. 59

KARL POPPER (1902-1994)

Marx fue racionalista. Junto con Sócrates y Kant, vio en la razón la base de la unidad del género humano. Pero su doctrina de que nuestras opiniones se hallan determinadas por los intereses de clase apresuró la declinación de esa creencia. Al igual que en la doctrina hegeliana de que nuestras ideas se hallan determinadas por los intereses y tradiciones nacionales, la teoría marxista tendió a socavar la fe racionalista. De este modo, amenazada a derecha e izquierda, la actitud racionalista frente a los problemas sociales y económicos no pudo resistir el embate conjunto de la profecía historicista [Marx] y del irracionalismo oracular [Nietzsche]. He aquí, pues, por qué el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo se ha convertido en el problema

intelectual, y quizá incluso moral, más importante de nuestro tiempo.

La sociedad abierta y sus enemigos,
trad. Eduardo Loedel, Paidós, 1991, p. 392

ALEXANDRE KOYRÉ (1892-1964)

Así como no hay nada más refinado que la técnica de la propaganda política moderna, no hay tampoco nada tan burdo como el contenido de sus aserciones, que manifiestan un desprecio tan absoluto y total por la verdad. E incluso por la propia verosimilitud. Desprecio que no es sino igualado, y lo supone, además, por el de las facultades mentales de aquellos a los que se dirige.

Podríamos preguntarnos incluso –de hecho, nos lo preguntamos efectivamente– si tenemos todavía el derecho de hablar aquí de «mentira». Así, el concepto de «mentira» presupone el de la veracidad, de la cual ella es su opuesto y su negación, lo mismo que el concepto de falsedad presupone el de verdad. Ahora bien, las filosofías oficiales de los regímenes totalitarios proclaman unánimemente que la concepción de la verdad objetiva, una para todos, no tiene ningún sentido; y que el criterio de «verdad» no remite a su valor universal sino a su conformidad con el espíritu de la raza, de la nación o de la clase, su utilidad racial, nacional o social. Prolongando y llevando hasta el extremo las teorías biologicistas, pragmáticas, activistas de la verdad y consumando lo que muy bien se ha llamado «la traición de los intelectuales», las filosofías oficiales de los totalitarismos niegan el valor propio del pensamiento que, para ellos, no es una ilustración sino un arma; su fin, su función, dicen ellos, no es revelarnos la realidad, es decir, lo que realmente es, sino que nos ayudan a modificarla, a transformarla, guiándonos hacia lo que no es. [...]

También en sus publicaciones (incluso en las que se dicen científicas), en sus discursos y, por supuesto, en su propaganda, los representantes de los Estados totalitarios se preocupan muy poco de la verdad objetiva. Más fuertes que Dios todopoderoso, transforman a su antojo el presente, e incluso el pasado. Se podría concluir, y se ha hecho a veces, diciendo que los regímenes totalitarios se sitúan más allá de la verdad y de la mentira.

Creemos, por nuestra parte, que eso no tiene importancia. La distinción entre la verdad y la mentira, lo imaginario y lo real, queda bien justificada en el interior mismo de las concepciones

y de los Estados totalitarios. Es sólo su lugar y su papel los que en cierta manera están intercambiados: los totalitarismos están fundados sobre la *primacía de la mentira*.

«La función política de la mentira moderna»,
trad. María José Pozo, 1943, pp. 118 y 119, en línea

HANNAH ARENDT (1906-1975)

Nuestra libertad para mentir –pero no necesariamente nuestra habilidad para ser veraces– es uno de los pocos datos evidentes y demostrables que confirman la libertad humana.

[...]

La veracidad jamás se incluyó entre las virtudes políticas, porque poco contribuye a ese cambio de mundo y de las circunstancias que está entre las actividades políticas más legítimas. Sólo cuando una comunidad se embarca en la mentira organizada por principio y no únicamente con respecto a los particulares, la veracidad como tal, sin el sostén de las fuerzas distorsionantes del poder y el interés, puede convertirse en un factor político de primer orden. Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no, ha empezado a actuar; también él se compromete en los asuntos políticos porque, en el caso, poco probable, de que sobreviva, habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo.

«Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, trad. Ana Poljak, Península, 1996, pp. 263 y 264

*

Es esta fragilidad humana la que hace al engaño tan fácil hasta cierto punto y tan tentador. Nunca llega a entrar en conflicto con la razón porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son. Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la ventaja de conocer de antemano lo que la audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados.

En circunstancias normales, el que miente es derrotado por la realidad, para la que no existe sucedáneo. Por amplio que sea el tejido de falsedades que un experto mentiroso pueda ofrecer, jamás resultará suficientemente grande aunque recurra a la ayuda de computadores para ocultar la inmensidad de lo fáctico. El mentiroso, que puede salir adelante con cualquier número de mentiras individualizadas, hallará imposible imponer la mentira como principio. Ésta es una de las lecciones que cabe extraer de los experimentos totalitarios y de la aterradora confianza que los líderes totalitarios sienten en el poder de la mentira, en su habilidad, por ejemplo, para reescribir la historia una y otra vez con objeto de adaptar el pasado a la «línea política» del momento presente o para eliminar datos que no encajan en su ideología. Así, en una economía socialista, negarán la existencia del paro, haciendo del parado alguien que carece de existencia real.

«La mentira en política», en *Crisis de la República*,
trad. Guillermo Solana, Taurus, 1973, p. 15

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955)

Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Mas cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira.

«Verdad y perspectiva» (1916), *El Espectador I*, en *Obras completas*,
vol. II, Taurus, 2004, pp. 159 y 160

*

Por lo demás, no ignoro que hay gentes las cuales creen haber llegado a la averiguación de que la verdad no existe, que lo así lla-

mado es meramente una creación de la voluntad individual o «colectiva». Nietzsche, si no recuerdo mal, pensaba de este modo: «Das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung» [«La vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción»]. Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla. Creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad. Parecía ésta una manía del hombre, una ocupación lujosa u ornamental, un juego o impertinente curiosidad, tal vez una conveniencia externa, o como Aristóteles pensaba, la tendencia *natural* al ejercicio de sus facultades. Todo esto supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita. Por eso, había parecido siempre pura frase la socrática expresión de que «Una vida sin afán de verdad no es vividera para el hombre». Pero ahora entendemos hasta qué punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe, que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir.

Prólogo para alemanes (1934), en *Obras completas*,
vol. ix, cit., pp. 148 y 149

LA MENTIRA Y LA HISTORIA

EL JURAMENTO

El cine nos ha familiarizado con la escena. Juez, fiscal, abogado, testigos... «¿Jura decir toda la verdad, sólo la verdad y nada más que la verdad?». El alguacil, que lleva en sus manos la Biblia, introduce a veces la coletilla «Con la ayuda de Dios», pero se trata manifiestamente de un añadido superfluo, una redundancia: lo que la ceremonia da por supuesto, al margen de cualquier creencia, es la existencia de una verdad por encima de la verdad, una verdad que tarde o temprano acabará imponiéndose y a la que es mejor no faltar porque se arriesga con ello... el alma.

La práctica del juramento, asociada con momentos particularmente graves de la vida –la declaración ante un tribunal, la toma de posesión de un cargo, el compromiso del médico con sus pacientes, el pacto entre contratantes– se remonta a tiempos de los que ignoramos más de lo que sabemos. Desde entonces, ha existido sin interrupción. Nuestra época es la primera de la historia que no la toma demasiado en serio. La confianza en una instancia superior ha menguado con el declive de la religión. Del primitivo ritual por el que alguien apostaba la salvación o condenación eterna a que iba a decir la verdad o a obrar de acuerdo con la palabra dada, apenas queda el hueso. De hecho, ya no se jura, se promete. En vez de arriesgar el alma, solemos limitarnos a poner en juego nuestro buen nombre, y esto, a menudo, bajo condiciones, por imperativo legal o mientras concurren ciertas circunstancias, que es como no prometer nada. El paripé resulta un poco bochornoso, si bien nadie lo discute, quizás porque no sabemos con qué reemplazarlo o porque todos, en el fondo, so-

mos conscientes de que existe una verdad por encima de nuestras verdades particulares.

Al situar la verdad por encima de la palabra dada, reconocemos, por un lado, su trascendencia y, por otro, la desconfianza que nos produce, en general, cualquier discurso. Aunque el lenguaje sirva para describir las cosas que ocurren y uno de los preceptos de la razón, según dijo Kant, sea ser veraces, nuestros intereses personales prevalecen en la mayoría de los casos. A fin de alcanzarlos, los hombres no dudamos, si es preciso, en contar las cosas de otra manera. Claro que ésta no es una característica exclusiva de la especie humana. La mentira, en cualquiera de sus variantes, desde el disimulo a la impostura, es un recurso común a todos los seres que luchan por afirmarse en el devenir. Da igual que esa lucha tenga lugar en el mundo humano o en la naturaleza. Fingir cualidades de las que se carece, disimular carencias, adornar la realidad para que parezca mejor de lo que es, amagar un movimiento en una dirección para después elegir la contraria son operaciones corrientes allí donde hay vida. Quien miente –y engañarse con esto es una necesidad– suele hacerlo a conciencia, sabiendo que lo hace, o sea, sabiendo que presenta las cosas como no son, aunque la eficacia de la mentira depende de que no lo parezca, algo de lo que también somos conscientes, tanto como para que en el pasado se amedrentara a los mentirosos con la amenaza del castigo divino.

CONSTELACIONES DE SENTIDO

Si para mentir hay que saber o creer que se sabe la verdad y ocultarla o deformarla intencionadamente, para que haya engaño, es decir, para que la mentira sea efectiva, es indispensable que alguien la tome por verdadera. En la tradición teológica, esta dimensión estuvo siempre supeditada a la primera. Puesto que se contaba de antemano con un juez imparcial, un ser omnisciente que no puede ser engañado, lo esencial de la mentira era la intención del mentiroso. Hoy, privados de esa referencia absoluta, parece igual de importante el fenómeno del engaño, que presupone la existencia de un horizonte compartido entre quien miente y quien es engañado. Dicho horizonte puede ser natural, la lucha por la supervivencia que concierne a todos los seres vivos; o cultural, un terreno en el que las cosas son más complejas porque en él importa tanto la realidad como sus interpretaciones.

Considerando la cuestión por el lado del engaño y no de la voluntad, podría afirmarse que la mentira opera en el campo de

las creencias antes que en el de las ideas. Marx lo vio claramente al escribir que la ideología, el conjunto de supuestos que sirven a una clase de hombres alienados para concebir la realidad en la forma en que desean los poderosos, es la mentira por antonomasia. Donde no hay posibilidad de mentira es donde no existe tal horizonte compartido. El intercambio de oro por cristales entre indígenas y castellanos cuando Colón llegó a América, ejemplo clásico del engaño de que son víctimas las culturas «atrasadas» al contactar con las más «avanzadas», fue menos un fraude que una transacción satisfactoria para ambas partes. En cambio, la argucia que inmortalizó a Ulises constituye un engaño en toda regla. Ulises embaucó a los troyanos aprovechando que compartían con él la creencia en los dioses y el papel ritual de las ofrendas. En otro contexto, tras diez años de guerra, un gran caballo de madera abandonado en la playa por el enemigo hubiera sido considerado inevitablemente una trampa. El único troyano suspicaz, Laocoonte –¿quién mejor que un sacerdote para olerse una triquiñuela a costa de la piedad?–, tuvo la mala suerte de ser atacado junto a sus hijos por unas serpientes marinas cuando alertaba del peligro. Para sus compatriotas aquello fue la prueba fehaciente de que estaba equivocado. Había sido castigado a causa de su incapacidad para distinguir una ofrenda sagrada de una acción bélica.

Lo que ocurre con la mentira ocurre con la verdad. Una afirmación es verdadera si lo que decimos en ella concuerda con lo que hay, pero «lo que hay», o sea, la realidad, no es un absoluto independiente de nuestra posición en la historia o en el mundo. Verdadero y falso son términos que adquieren significado dentro de un horizonte dado. Por horizonte hay que entender un límite del que no se tiene conciencia y del que depende la inteligibilidad de lo que sucede en su interior. Las crisis y los momentos de transición, cuando el límite se hace visible y empieza a ser cuestionado, son muy ilustrativos, precisamente, por ese motivo. Recordemos el famoso juicio a Galileo. La cuestión que se planteó en él fue si la Tierra se mueve o permanece quieta, pero el problema de fondo, tan grave como para intervenir el Santo Oficio, era si estas cuestiones deben verificarse contrastándolas con la Biblia o con la naturaleza. Desde la perspectiva de los jueces, el error de Galileo consistió en describir el cosmos sin contar con las Sagradas Escrituras. Su empeño en hallar para sus hipótesis demostraciones lógicas (lógicas en sentido griego, esto es, sustentadas en la realidad), no míticas (basadas en la tradición o la fe), resultaba inaceptable para la Iglesia, pues habría signifi-

cado renunciar al concepto de revelación sobre el que reposaba su imagen del mundo y al poder hegemónico que ejercía en él. Entre ambas posturas no había ni podía haber término medio. Como dijo Chesterton, aunque con intención distinta a la nuestra: «Nadie abandona mediante razones una creencia a la que no ha llegado mediante razones».

La existencia histórica es siempre existencia en un contexto espiritual. No es igual vivir en una circunstancia que en otra. Idénticos hechos son interpretados de distinta manera. Hoy sería ridículo que un barco evitara ciertas islas por temor a las sirenas; en tiempos de Homero hubiera parecido una medida prudente. La gente creía en ellas como en las ballenas o los elefantes. Esto no quita que el marinero que aseguraba haberlas visto estuviera mintiendo o engañándose. El peso de las creencias puede ser tan fuerte que se imponga a la propia realidad, aunque la realidad, de la que no deberíamos olvidar nunca que forma parte la muerte, acaba asomando por alguna parte y dictando su sentencia inapelable. «Se puede engañar a todo el mundo alguna vez y a algunas personas todo el tiempo, pero no se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo», dijo Franklin. El mecanismo por el que el marinero griego tomaba en serio los relatos sobre sirenas y otras criaturas fantásticas es el mismo que llevaba al soldado medieval a creer en la intervención de Santiago apóstol en las batallas contra los infieles. Nadie lo había visto y seguro que muchos recelaban de tales fábulas, si bien no estaba en el espíritu de la época cuestionarlas. Si Dios quiso hacerse carne para salvar al hombre del pecado, puede en cualquier momento enviar sus legiones celestiales en auxilio de quienes combaten por él. Hoy asombra la credulidad de nuestros antepasados, aunque la sorpresa que suscita su fe en la existencia de criaturas imaginarias no es, en verdad, muy diferente de la que nos produce la confianza ciega que se ha profesado en el siglo xx a caudillos iluminados («Yo no pienso, Stalin lo hace por mí», ironizaba Koestler cuando la discusión con algún miembro del partido lo conducía a posiciones peligrosas para la salud) y la que provocará posiblemente también en el futuro el apego que todavía sentimos hacia otro tipo de entelequias políticas de las que no hemos conseguido distanciarnos, pese a los avances de la globalización: nación, pueblo, etcétera. Probablemente, bastará con que esta clase de categorías pierdan utilidad social y dejen de ser efectivas para que corran el mismo destino que otras equivalentes antaño tomadas en serio: hidalguía, limpieza de sangre, raza...

Horizonte, constelación de sentido, sistema de creencias, paradigma, contexto espiritual, da igual cómo llamemos a ese círculo dentro del cual nos movemos y desde el cual afrontamos la realidad, lo esencial es que formamos parte de él y que de él procede nuestra forma de entender lo que nos circunda. Como nuestra inserción no es accidental, al contrario, formamos parte de lo mismo que nos constituye, resulta sumamente difícil distanciarse de los supuestos que alimentan nuestro pensamiento. Estamos condicionados por ellos y lo sabemos, pero no podemos hacerlos visibles. Aunque haber vivido durante siglos bajo la fe en un Dios que trasciende todos los límites pueda hacer pensar que la conciencia de que las cosas son así se remonta a fechas recientes, en realidad, acompaña a la filosofía y, por tanto, a la civilización occidental, desde su origen. Parménides, en el principio de esa historia, llamó en el poema sobre la verdad «senda trillada» al modo que tenemos de concebir las cosas por el hecho de pertenecer a una tradición dada (un modo de comprender que presupone, a la vez, una apertura a la realidad y una cierta distorsión de ella) y la contrapuso a la «vía de la verdad», el camino que hace el pensador que se esfuerza por poner al descubierto eso que la tradición encubre con sus prejuicios. En un conocido pasaje del libro VI de *La república*, la alegoría del Sol, Platón fue más lejos en la comprensión del asunto al observar que, así como la visibilidad que permite al ojo ver los objetos visibles no es un objeto visible, la inteligibilidad que permite a la mente comprender los objetos inteligibles tampoco es un objeto inteligible. Expresado en un lenguaje actual: cualquier afirmación o negación implica un horizonte de sentido que no es susceptible de afirmación o negación, pues es precisamente él el que vuelve inteligibles nuestras afirmaciones y negaciones. Platón partió de esto para afirmar la imposibilidad de que la filosofía deviniera alguna vez plena sabiduría. Nosotros podemos añadir otra cosa respecto de la mentira: su tendencia a revelarse de forma tardía, cuando un cambio de horizonte la desconecta del sistema de creencias dentro del cual parecía lo contrario.

La dependencia de la verdad de un horizonte de sentido no implica que no haya verdades más allá de ellos, verdades que trascienden épocas o mentalidades, como las que encontramos en la ciencia o las que revelan las obras maestras del arte. El problema de estas verdades es que nunca son las mismas. Cada horizonte hace con ellas lo que cada nuevo amor con las vivencias del individuo: conferirles otro sentido. La visión de la naturaleza

de Newton no significa lo mismo desde que Einstein enunció la teoría de la relatividad. Tampoco podemos leer del mismo modo a Cervantes después de Joyce o Kafka. Algo similar, aunque esto suele costar más admitirlo, sucede al revés. La constatación de que no hay fundamento último al que remitir la experiencia estética, un orden independiente de la condición histórica de artistas y espectadores, debería ser suficiente para convencernos de que juzgar una obra de arte contemporánea con los criterios del arte moderno o del arte clásico es tan absurdo como evaluar las investigaciones de la astronomía actual con los parámetros de la de Ptolomeo. Existir en el tiempo, históricamente, resulta incompatible con la posibilidad de alcanzar la verdad, entendida como una experiencia incondicionada, completa, definitiva de la realidad. Para creer que pueda explicarse por completo la realidad, en su incesante hacerse y rehacerse, o bien hay que salirse del tiempo, saltando a la eternidad, o bien hacerse la ilusión de poseer un sistema de ideas capaz de reducir cualquier fenómeno pasado, presente o futuro a sus categorías. En un caso, se prescinde de la razón; en el otro, se hace un uso aberrante de ella. El fanatismo religioso o los totalitarismos del siglo xx, herederos de Hegel, el pensador que se vanagloriaba de haber llevado la filosofía a la sabiduría, son dos ejemplos de las desastrosas consecuencias a las que suelen conducir ambos caminos.

POSVERDAD Y REVOLUCIÓN

Sin negar la extraordinaria importancia que en todo esto ha tenido la existencia de medios de comunicación y propaganda cada vez más potentes –desde los periódicos de William Randolph Hearst, el magnate que inspiró *Ciudadano Kane*, a la radio de Goebbels o las redes sociales de los *hackers* políticos contemporáneos–, la actualidad del problema de la mentira se debe, en gran medida, a la pretensión de los sectores intelectuales conectados con la citada tradición totalitaria por situarse más allá de la verdad, en eso que llaman, con pedantería escolástica, «posverdad». Herederos del marxismo, cuyo fracaso identifican con el de la razón, han llegado a la conclusión de que una vez que se renuncia a la verdad absoluta no tiene sentido seguir pensando en la realidad como algo independiente de nosotros. Si antes creían que la verdadera realidad termina haciéndose visible a los ojos de quien logra escapar a la parcialidad impuesta por las condiciones de explotación social en que viven los individuos, ahora ni siquiera la ciencia, con su pretensión de validez universal basada en el

imperativo metódico de neutralidad, les parece que pueda eludir los condicionamientos de la conciencia histórica. Una nueva conciencia surgida de los cambios generados por las nuevas tecnologías, la globalización y, sobre todo, la caída del comunismo les ha impulsado a sustituir la dialéctica, aquella llave maestra con la que abrían todas las puertas, por el nietzscheano «No hay hechos, sólo interpretaciones», tesis supuestamente novedosa que Platón refutó al demostrar la lejanía *ideal* de la realidad y la posibilidad consiguiente de trascender siempre las interpretaciones existentes. La metamorfosis ideológica de los vástagos del totalitarismo, ahora convencidos de que la verdad objetiva, una para todos, no tiene sentido, explica su creencia en que nos encontramos en una época de transición y que lo que hoy está en juego es, precisamente, la definición de las reglas del juego. Su objetivo prioritario, más o menos confeso, es, por ello, hacer saltar el horizonte, paso previo a la revolución con la que, a pesar de todo, siguen soñando.

Afirmar que nuestros discursos no remiten a nada, negar la realidad (muy útil cuando se tiene a la espalda un pasado de purgas, checas y campos de exterminio), es lo que hace quien se figura instalado en un nuevo horizonte donde ya no es pertinente hablar de verdad (y mentira) en el sentido tradicional de correspondencia del discurso con algo externo a él. Los encendidos debates en el ámbito del positivismo lógico y la filosofía analítica sobre los criterios de verdad suenan ahora remotísimos. La nueva versión de las cosas es que todo depende de cuál sea el paradigma que legitima el discurso. Los hechos no acreditan por sí mismos nada. Son mucho más significativas las emociones y sentimientos de quienes cuentan o no con ellos. Al fin y al cabo, todo es susceptible de manipulación y distorsión. La política, para los herederos de los intelectuales comprometidos, consiste en eso. Sólo hay interpretaciones pugnando por la hegemonía. Ésta es la única realidad. «Si un perro ladra a una sombra, diez mil hacen de ella una realidad», reza un refrán chino anterior a la Revolución Cultural. Mentir ha dejado, en consecuencia, de ser reprochable. ¿Acaso podemos apelar a algo más allá de nuestras opiniones? La idea según la cual cada uno tiene su parecer, pero los hechos no son de nadie, ha caducado. Que toda teoría, toda acción, deba ser remitida para ser comprendida al horizonte donde se ha gestado significa que todo depende del consenso, de la voluntad popular, de la aprobación de las masas o los usuarios de las redes sociales. Se trata de una idea irrisoria –el horizonte nunca es fruto de un

consenso previo, sino, al revés, porque hay horizonte es por lo que cabe el consenso— que no merecería más consideración de la que concederíamos a un argumento refutado en el pretérito del que se ha olvidado la refutación. Sin embargo, todavía tenemos fresca en la memoria la manera en que los regímenes totalitarios de Hitler y Stalin usaron la mentira no sólo para esconder o desfigurar la realidad, sino para destruirla, de forma que las masas vivieran sujetas a una ficción manipulable reforzada mediante el terror y, digámoslo sin rodeos, conviene no descuidarse.

CUANDO LA HISTORIA ERA SIEMPRE MENTIRA

Si la tarea de la filosofía es impedir que la verdad nos aplaste, la tarea de la historia, como quehacer científico, es impedir que la mentira se apodere del pasado. Esto, no obstante, es lo que sucede siempre. No sólo el presente se comporta como un narrador omnisciente que impone a la fuerza su relato, sino que el simple transcurrir del tiempo favorece la ocultación, la mitificación, la distorsión, el encubrimiento. La historia la escriben los vencedores, decimos. Su triunfo es el de una mentalidad, si bien no tiene por qué ser consecuencia de una previa victoria bélica. La exaltación de las víctimas, característica del discurso hegemónico actual, constituye un ejemplo. Al hombre de hoy le gusta verse como la culminación de algo, un pasado opresivo e injusto que está siendo corregido y superado. Lo contrario sucedía durante el Antiguo Régimen estamental, con su creencia en la superioridad de los antepasados, una grandeza inigualable, comparada con la cual las generaciones vivas asemejan monedas desgastadas por el uso. La herencia contaba entonces más que el mérito. Lo decisivo era el origen, las raíces, el cuño. En ambos casos (en rigor, en todos los casos), el pasado es falsificado y, por eso, la primera labor del historiador serio es fijar los hechos tal y como sucedieron y no de acuerdo al modo en que son recordados.

Sin embargo, la búsqueda de la verdad mediante una investigación histórica objetiva, tras el hundimiento del Imperio romano, no se intentará de manera sistemática hasta el siglo XVIII. Otras eran las cualidades del historiador que se estimaban por encima de la honestidad científica: la lealtad al monarca, la ortodoxia religiosa, el amor al terruño... «Adán, que era vizcaíno», comienza diciendo el autor de una historia universal. La utilización caprichosa de las fuentes, el uso de la fantasía para rellenar lagunas documentales, la invención de documentos y acontecimientos para respaldar tesis previas, en definitiva, los distintos

recursos de la charlatanería y la propaganda, se ponían al servicio de los intereses particulares de quienes sufragaban esta clase de investigaciones. Fuera para alimentar la vanidad de los mecenados –las recreaciones de los orígenes son una variante del árbol genealógico, género muy apreciado por los aristócratas–, fuera para justificar privilegios o derechos de los que casi nunca existía constancia documental, el historiador echaba mano de la mentira más fácilmente que de la verdad. Claro que nadie le exigía entonces una actitud científica. Eso habría sido contraproducente y hasta opuesto a la enseñanza eclesiástica. «Quien enuncia un hecho que le parece digno de creencia o al que su opinión tiene por verdadero no miente, aunque el hecho sea falso», dice Agustín de Hipona en *De mendacio*. Es importante fijarse en la primera parte de la frase: un hecho que le parece digno de creencia. El historiador cristiano es un combatiente, un soldado al servicio de la Iglesia o el rey. Cuando Walter Raleigh –a quien Oscar Wilde tenía en alta estima por haber sido capaz de escribir una historia universal sin saber nada del pasado– escribió que los españoles «cubren su avaricia con el velo de la religión», sus palabras fueron acogidas como una ignominia. Abortar las críticas, al margen de su acierto, constituía un deber patriótico. Esto se percibe aún más claramente cuando cambian las cosas y la verdad empieza a convertirse en un valor importante. Aparece, por tanto, la vigilancia política de la historiografía. La Inquisición prohibió en España desde finales del siglo XVIII los libros que ponían en entredicho las bondades del imperio. Había que defender la versión oficial y combatir a sus detractores como herejes, no con los medios de la razón, sino con los de la fe verdadera. Quizá desde el punto de vista moderno los españoles no tuvieran derecho sobre las tierras que habían descubierto y conquistado, pero ¿no tenían acaso el deber cristiano de divulgar el evangelio entre sus pobladores? El argumento se esgrimía con total seriedad y prueba de ello es que la aplicación práctica de lo que podríamos llamar «finanzas escatológicas», el derroche ruinoso de la riqueza extraída de América para defender la fe católica, se alegó con orgullo en demostración de la probidad de la monarquía española.

La influencia de la mentalidad cristiana en la historia y la historiografía no puede echarse en saco roto. Desde luego, no en España, un país gobernado todavía en el XIX por un monarca, Fernando VII, que prefirió la legitimidad que le ofrecía la religión a la que le hubiera conferido el pueblo de haber aceptado la soberanía nacional proclamada por las Cortes de Cádiz. Uno de los

motivos de la anomalía española en el contexto europeo es, precisamente, su tardanza en asumir la mentalidad moderna. Ahora no vamos a tratar de esto. Lo único que importa recordar es que el cristiano es un credo sustentado en multitud de suposiciones cuestionables y que el clero, quizá debido a su familiaridad con lo sobrenatural y numinoso, no ha dudado nunca en usar la mentira para mayor gloria de Dios. Recuérdese la «Donación de Constantino», modelo clásico de patraña política. Tras la caída de Roma, y del derecho ligado a ella, reinaron en Europa la arbitrariedad y la fuerza. Revertir la situación fue tarea difícil. Los bárbaros tardaron en asentarse. Sus monarcas mantenían a duras penas la unidad de sus pueblos y su poder era frágil, tanto que, para lograr la docilidad de las poblaciones sometidas, tuvieron que apoyarse en la Iglesia, única institución que sobrevivió al desplome del imperio. En el año 752, Pipino el Breve dio con la forma de fortalecer el poder real. A cambio de que el papa Esteban II lo ungiera rey de los francos, él reconoció sin ambages la autoridad papal para otorgar o retirar la dignidad real en Occidente. ¿Qué autoridad poseían los pontífices para justificar la competencia que se les atribuía? Ninguna. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», enseñó Cristo. Aunque la Iglesia se las arregló a la larga para considerarlo todo de Dios, la distinción entre poder espiritual y poder terrenal era bien clara. ¿Cómo solucionar el asunto? El recurso fue una mentira: el hallazgo de un viejo legajo que respaldó el derecho que se pretendía poseer. Ahora bien: ¿quién podía emitir un documento concediendo al papa la potestad de poner y deponer reyes? Los emperadores. Éste es el origen de la «Donación de Constantino», escrito recibido, pretendidamente, por Silvestre I a principios del siglo IV y firmado por el emperador que lo reconocía (a él y sus sucesores) soberano de Roma y autoridad suprema de Occidente. Con ello quedaba restaurado el viejo derecho y consagrada la legitimidad y hegemonía espiritual de la Iglesia. Era el arranque del Antiguo Régimen. Nadie, claro, discutió la autenticidad de la *Donatio Constantini*. Hubo que esperar hasta 1440 para saber que se trataba de un fraude. Lorenzo Valla, humanista precursor de Erasmo y Lutero, se encargó de probarlo. El análisis lingüístico reveló que el documento firmado por Constantino contenía giros idiomáticos inexistentes en su época. Ni que decir tiene que el hecho de que un análisis lingüístico fuera relevante a estos efectos indicaba que algo estaba cambiando en Europa y que la hegemonía eclesiástica se resquebrajaba.

Lo que la Iglesia hizo para fortalecer su posición se hizo en todas partes durante la Edad Media con diversos propósitos. A fin de cuentas, y como había enseñado Agustín en su tratado sobre la mentira, uno no miente cuando cree en lo que dice. Patrañas increíbles que, después, se atribuirían a la ignorancia del pueblo, pero que, en realidad, fueron elaboradas a conciencia por los poderosos, ayudaron a encauzar la energía social y a integrar a las gentes en estructuras políticas cada vez consistentes. Así, en España, para impulsar la lucha contra los musulmanes, que se presentó desde el principio como restauración de la unidad perdida, el apóstol Santiago se convirtió en un superhéroe sanguinario, los hijos de Witiza fueron denostados como traidores que habían entregado la patria al infiel y don Pelayo fue conectado familiarmente con los reyes godos, vínculo asombroso, tratándose de una monarquía electiva. El recuerdo de los Concilios de Toledo, en donde visigodos e hispanorromanos superaron sus diferencias y encontraron, supuestamente, una primera forma de conciencia nacional, sirvió de estímulo a quienes luchaban por reconstruir la unidad política de la Península bajo un monarca católico e hizo olvidar la facilidad pasmosa con que los musulmanes la conquistaron, algo que no habría ocurrido de haber existido una nación unida dispuesta a resistir con uñas y dientes al invasor, tal y como se hizo con Bonaparte. Por supuesto, nadie se preguntaba por estas cosas. Cuestionar aquello que refuerza los lazos de la comunidad es siempre difícil. Cualquier crítica se ve como una reacción en contra. Piénsese en la actitud de los nacionalistas actuales. Además, y esto es importante, la mentira funciona, tiene un poder de seducción del que carece la verdad. La condición es que no lo parezca. Creer que la verdad en política es útil y operativa mientras que la mentira está condenada al fracaso resulta tan ingenuo como creer que la virtud es más beneficiosa para la prosperidad de las sociedades que el vicio. Los lectores de *La fábula de las abejas*, el relato que escribió Mandeville a principios del siglo XVIII, saben a qué me refiero.

Aunque la Iglesia censuró a autores como Maquiavelo o Hobbes, partidarios de separar la política y la moral, el uso que ha hecho de la mentira a lo largo de su historia demuestra que sabe a la perfección cómo funcionan las cosas. Milagros, reliquias, apariciones, indulgencias, nada de esto es anecdótico. Cuando se mira el mundo con los ojos de la fe, la realidad cuenta poco. Esto vale también para la historia. ¿Qué interés tiene el pasado si lo que importa es la salvación? Es natural que bajo la hegemonía del

pensamiento católico prosperaran las falsificaciones históricas. En España hubo incluso un género específico, el falso cronicón, códices fraudulentos presuntamente antiguos en los que, además de justificarse los lentos avances hacia la unidad política y religiosa del país, se deslizaban con sutileza noticias favorables a las pretensiones de una ciudad, una diócesis, una familia nobiliaria, en suma, un pagador. El más famoso, atribuido a Beroso, sacerdote caldeo del siglo III a. de C., fue escrito por Annio de Viterbo, dominico a sueldo del papa Alejandro Borgia y los Reyes Católicos. Sus ficciones sobre España, a la que presenta con tintes gloriosos, tal vez hayan ejercido en la formación de la conciencia nacional un influjo más duradero que muchas verdades. Lo mismo se puede decir de las falsificaciones de Jerónimo Román de la Higuera, clérigo pseudoerudito, mitómano y al borde de la perturbación mental (el genuino precursor del falsario patriota, Sabino Arana o Blas Infante), que, a principios del XVII, llenó la historia española de mentiras que ha costado siglos desmontar. El negocio funcionaba tan bien que se trabajaba incluso a cara descubierta, con desprecio absoluto de toda prueba, como hizo Antonio de Nobis, autor de una *Historia de Cataluña* llena de dislates de la que se han nutrido abundantemente los catalanistas.

Pero quizá lo más ilustrativo para comprender el peso extraordinario de la mentira durante el tiempo en que fue hegemónico el catolicismo es que la falsificación sirviera también de alternativa reivindicatoria. La palma en esto la tuvieron los Plomos del Sacromonte, doscientas veintitrés planchas circulares de plomo de diez centímetros, grabadas con dibujos y textos en latín y caracteres árabes, que aparecieron en Granada a finales del XVI, poco después de que se hubiera descubierto allí, en el curso de unas obras en la torre Turpiana, una caja con los restos del mártir san Cecilio, un pergamino políglota y una imagen de la Virgen. El fin de todos estos documentos era demostrar que cristianismo e islam podían entenderse. Sus creadores, probablemente moriscos, sugerían que, en los albores de la cristiandad, los granadinos fueron convertidos por misioneros de lengua árabe (san Cecilio, acompañante de Santiago, venía de allí) y que, por eso, los moriscos eran... ¡cristianos viejos!, lo que debía tenerse en cuenta antes de su previsible expulsión, en aras de la integridad racial del país. Tragarse semejante patraña parece imposible, pero como, entreveradas, se deslizaban afirmaciones relativas a la evangelización de la península ibérica por Santiago y al dogma de la Inmaculada Concepción, asuntos sobre los que discutía la

jerarquía española con una Roma poco dispuesta a respaldarla, varios distinguidos prelados no dudaron en concederle crédito y defender su autenticidad hasta que, en 1682, el papa Inocencio XI zanjó definitivamente el debate con un breve condenatorio.

ESTADOS Y NACIONES

Puede que la patria no sea «un conjunto de prejuicios e ideas sin alcance», como escribió Renan, pero no hay duda de que el sentimiento patrio, en cualquiera de sus múltiples variantes, desde el localismo al nacionalismo, ha sido siempre una fuente inagotable de falsedades. Antes de que surgiera esa fábula paranoica de la leyenda negra, había ya en España una leyenda rosa dedicada a mostrar sus grandezas. La tentación narcisista de ensalzar lo propio y desprestigiar lo ajeno es muy poderosa. En su *Historia verdadera* –el primer tratado conocido sobre la mentira–, Luciano de Samósata sostenía que las patrañas patrióticas son las más disculpables por ser también las más comunes. Claro que si encima uno se mueve en un horizonte espiritual que da por supuesto que la verdad habita en el interior del hombre –tesis agustiniana que parecen haber asumido los partidarios actuales de la posverdad– la tendencia a confundir realidad y fantasía se impone sin remedio. Es curioso, en este sentido, que un francés del siglo XVIII, el abate Raynal, describiera a los españoles como «idólatras de sus prejuicios». No gentes con prejuicios, algo común a todos los pueblos, sino como idólatras de los mismos. Los historiadores no fueron una excepción. Al fin y al cabo, se consideraban combatientes que luchaban en una guerra ideológica y estaban dispuestos a lo que fuese con tal de favorecer a una Iglesia que aspiraba a seguir controlando el pensamiento y una monarquía resuelta a sacrificar hasta el último pedazo de su imperio en defensa de los intereses de la dinastía y la religión a la que había ligado su destino. Su parcialidad resulta escandalosa, aunque nadie que conozca la siniestra labor de los «intelectuales comprometidos» en defensa del comunismo puede asombrarse de que esto haya podido ocurrir. Pocos consideraban necesario para la buena práctica del oficio anteponer los acontecimientos reales a las propias creencias, si bien algunos hubo antes del siglo XIX, autores como Ambrosio de Morales o el padre Mariana que, a pesar de sus innumerables defectos, prefirieron asumir el riesgo de ser acusados de antipatriotas a admitir como sucesos verídicos las patrañas de los falsarios.

Hasta bien entrado el siglo XVIII, los protagonistas de la historia eran los monarcas. Fueron ellos quienes, luchando contra

la disgregación feudal, aglutinaron gentes y territorios y crearon los Estados. Cualquier enlace matrimonial, cualquier herencia podían destruir un reino o lo contrario. Pensemos en el reino de Portugal, nacido a partir de un pequeño condado entregado como dote por Alfonso VI de Castilla y León a su hija Teresa. En esta labor de integración les asistía un derecho divino. Los reyes lo eran por la gracia de Dios y sus obras simplemente encarnaban los designios de la providencia. Esto es lo que se creía. De lo que no cabe duda, desde luego, es de que los Estados no surgieron por generación espontánea y, mucho menos, por consenso. Su instauración y consolidación proceden siempre de una acción prolongada, por lo general, violenta. Fronteras, impuestos, leyes se acatan a la fuerza. El Estado, lejos de lo que sostiene el nacionalismo, es anterior a la nación. Si se habla, por ejemplo, de nación española es porque antes existió España como realidad política. Ésta fue obra de los Reyes Católicos, quienes, tras añadir nuevos reinos a sus herencias particulares, legaron a sus descendientes una corona común. Pretender que bajo esta construcción histórica ha habido un pueblo con unas características invariables es un mito; igual que mito es suponer que los elementos integrantes de dicha unidad han perdurado a través del tiempo como átomos culturales. La idea de nación, entendida como unidad orgánica y agente de la historia, nació con la decadencia del Antiguo Régimen y fue, en gran medida, producto del pensamiento ilustrado.

La historia es siempre una construcción. Hechos más o menos contrastados se organizan según un principio rector. Éste no depende tanto de la decisión personal del historiador como del horizonte en que se encuentra. En el horizonte cristiano del Antiguo Régimen, los protagonistas de la historia eran los reyes, instrumentos de la providencia divina. A partir de la Ilustración, las naciones. La religión dejó de ser el nexo espiritual básico entre ciudadanos; el rey, la clave de su unidad política; los estamentos, la base de su organización social. Todo eso fue sustituido tras la revolución burguesa por constituciones que proclamaban la igualdad de los ciudadanos ante la ley. El tránsito a un nuevo régimen político coincidió con un cambio de horizonte. La ilustración encarnaba valores distintos a los que habían imperado desde la Alta Edad Media. Los ilustrados opusieron la historia, como progreso, a la transcendencia y la razón; la capacidad humana para conocer el mundo, a la fe. El progreso al que se referían era el de la humanidad en su conjunto, pero encarnado en el desarrollo de las naciones y su capacidad para instaurar derechos ciudada-

nos. Esto animó a los gobernantes a extender entre la población la conciencia patriótica. Los historiadores dejaron de trabajar al servicio de la monarquía o de los mecenas de la Iglesia y la aristocracia para ponerse al servicio de la nación, un concepto que se legitimó elaborando una nueva visión del pasado, recuperando e inventando un patrimonio y tratando de establecer una identidad cultural y artística encarnada en los museos, los panteones de hombres ilustres, etcétera. El modelo clásico de esta labor de reconstrucción de un supuesto pasado nacional lo representa la obra en Francia de Eugène Viollet-le-Duc, luego imitada en todos los países de Europa hasta casi nuestros días (el mejor ejemplo español de invención histórica es el barrio Gótico de Barcelona, cuya construcción se emprendió en tiempos de Primo de Rivera, y no el de Santa Cruz de Sevilla, original del siglo XIII, que no levantó, como dicen ahora algunos acomplejados historiadores catalanes, el marqués de Vega-Inclán, responsable sólo de que no fuera demolido para modernizar la ciudad).

La invención de la tradición parece responder a lo mismo que llevó a la Iglesia a recurrir a la «Donación de Constantino»: hallar un vínculo con el pretérito que legitimara el cambio de poder. No obstante, los historiadores ilustrados, a diferencia de sus predecesores, se sometieron a las restricciones impuestas por la disciplina científica y, por lo tanto, al imperativo de veracidad que Kant asoció a la dignidad racional del ser humano. Para Kant la mentira es mala sean cuales sean sus motivaciones o consecuencias. Decir la verdad, querer decir la verdad, constituye, a su juicio, la condición básica de la sociabilidad humana. La conciencia del carácter sagrado de la verdad no evita, sin embargo, la idealización, la mitificación, la deformación del pasado. Si algo hay difícil, tratándose de historia, es eliminar por completo los elementos ficticios o imaginarios. Incluso un hecho reciente y bien documentado puede caer sin que nadie consiga evitarlo en una frustrante confusión. Los aficionados a la filosofía recordarán, por ejemplo, la imposibilidad de saber a ciencia cierta qué sucedió en el célebre encuentro de octubre de 1946 en el Club de Ciencia Moral de la Universidad de Cambridge entre Wittgenstein y Popper (Wittgenstein, supuestamente, blandió un atizador), debido a las diferentes versiones ofrecidas por la treintena de testigos presentes en el lugar.

Rechazar la mentira tampoco vuelve a nadie inmune al prejuicio. Esto todo el mundo debería tenerlo muy claro. A fin de cuentas, el esfuerzo por descubrir la verdad es inseparable de la

conciencia de que nuestra visión de las cosas depende de factores que se nos escapan y sobre los que apenas ejercemos control. Dicha falta de control resulta indispensable para que haya acción. «Comprender la historia de manera errónea es crucial para una nación», dice Renan con lucidez. El esfuerzo por aclararlo todo conduciría a la paralización. Pensemos en la España del XIX, donde, a pesar de llevarse a cabo una profunda limpieza del fabuloso pasado heredado, pervivieron planteamientos no demostrados y se introdujeron otros infundados o falsos sencillamente porque congeniaban con las creencias, intereses o proyectos del presente. La interpretación de la Reconquista como reconstrucción de algo que ya existió, idea que justificó la creencia posterior en un carácter español invariable; o la atribución a los Austrias de la destrucción de las libertades y derechos de los reinos integrantes de la Corona española y la mitificación consiguiente de los movimientos de resistencia al poder real (comuneros, germanías, justicia de Aragón, segadores...), expresión de una supuesta soberanía popular, son un buen ejemplo de lo que trato de expresar. ¿De dónde sacaron los historiadores decimonónicos que dichos movimientos encarnaban la soberanía popular?, ¿acaso en los primitivos reinos hispánicos hubo semejante cosa? La respuesta, para quien estuviera familiarizado con el mundo medieval, tenía que ser por fuerza negativa, pero, en un momento en que se buscaba con ansiedad la unificación jurídica del país, a nadie le interesó demasiado la verdad.

La nación, que, durante la guerra de la Independencia, en ausencia del rey, había tomado conciencia de sí misma y asumido como un derecho la soberanía, trató de justificar aquel paso inventando un pasado ideal en el que el rey y el pueblo se hallaban en el mismo plano. Era una mentira en toda regla, pues, primero, habían sido los Borbones, empeñados en fortalecer y modernizar el poder del Estado, y no los Austrias, quienes trataron de suprimir las leyes particulares de los diferentes reinos, a fin de imponer una legislación común; y, segundo, esas leyes nada tenían que ver con libertades y derechos, sino con privilegios de origen feudal que favorecían a la nobleza. Curiosamente, la extraña evolución del país a lo largo del siglo XIX, con su traumática incapacidad para superar el pasado y, a la vez, adaptarse a los nuevos tiempos, dio pábulo a que esta falsa verdad se volviera en contra de la propia nación. La pérdida de las últimas colonias fue acompañada por un sentimiento de fracaso que alimentó la convicción de que España era un país anómalo, mal constituido, y que la solución

de sus males, al menos eso empezaron a defender los nacionalistas, era liquidarlo, admitir que la integración de sus partes nunca acabó de producirse y que lo mejor era romper el Estado y volver al punto de partida.

REACCIÓN, NARCISISMO, ENSIMISMAMIENTO

El sentimiento nacional no es natural. Fue, sin embargo, decisivo para la consolidación de los Estados modernos. Antiguas y poderosas construcciones políticas, la milenaria República de Venecia o el Imperio austrohúngaro desaparecieron de escena debido a su incapacidad para generar una identidad nacional. En el horizonte actual, el de la globalización, tales identidades parecen haberse vuelto un lastre. La simple supervivencia política o económica exige una integración creciente. La nación, como organismo natural o alma colectiva, constituye un obstáculo. Claro que esta forma de concebirla, la concepción romántica, no es la única que existe. Los ilustrados, padres de la idea de nación, confiaban en el poder del Estado y de la ley para homogeneizar a las poblaciones, pero lo esencial para ellos son los individuos. Desde su perspectiva, la nación no es algo orgánico, biológico, sino una construcción cultural ampliable en cualquier dirección. Fueron los románticos, con su apego a la naturaleza (raza, clima, paisaje) y su oposición al progreso, quienes imaginaron la nación como una especie de entidad invariable. Que el sentimiento nacionalista prosperara allí donde, a pesar de existir una comunidad lingüística o cultural, no había surgido un Estado, o donde el Estado funcionó de modo insatisfactorio, no es casual. De lo primero son ejemplo Alemania e Italia; de lo segundo, España, uno de los Estados más antiguos del mundo, con una población uniforme (lingüística, cultural, racial y religiosamente) con graves problemas de identidad.

El nacionalismo surgió en España como reacción al proceso homogeneizador impulsado por un Estado débil y una burguesía que vivió de manera traumática el lento tránsito a la modernidad. Sus seguidores, contrarios a la industrialización, la centralización administrativa, la secularización y todo cuanto amenazara la personalidad orgánica de los reinos que los Reyes Católicos unieron bajo su Corona, rechazaron la ilustración y el sistema liberal burgués en nombre de una idealizada época medieval, hontanar de las naciones culturales. Su romántica apología del mundo medieval, periodo mítico en el que, según sostenían, imperaban la libertad y la justicia y señores y siervos cooperaban bajo el espíri-

tu de la verdadera religión, descansó en grandiosas mentiras. La primera y fundamental fue la invocación a una «nación soberana» que habría existido ya en un momento histórico dominado, paradójicamente, por el principio de la desigualdad jurídica. Como su horizonte mental seguía siendo el de la fe (los lazos del nacionalismo con la Iglesia son bien conocidos) y la fe suministra a quien la tiene la extraordinaria ventaja de poder poner cualquier incongruencia fuera del alcance de los críticos, el proceso de falsificación del pasado se desarrolló sin freno. Las refutaciones de los sabios –en ocasiones, sus ataques de risa– no les hacían mella. Al igual que aquel cardenal barroco que creía posible pintar cuerpos del natural sin desnudarlos, ellos estaban convencidos de poder participar en el debate científico sin asumir el imperativo de veracidad. Oscar Wilde dio una explicación indirecta de esta actitud en su ensayo *La decadencia de la mentira* al distinguir entre la desfiguración de los hechos, o sea, la mentira de quien respeta la verdad, y la verdadera mentira, con su desprecio hacia toda prueba. «La verdadera mentira posee su evidencia en sí misma, no necesita más». Se comprende, aunque constituya una vergüenza para sus partidarios, que los hechos inventados por el nacionalismo sean, además de falsos, irrisorios. Sin entrar en el bochornoso capítulo del racismo, clásico vicio nacionalista, basta con evocar las necedades que los vascos invocaron para construir su identidad nacional (que el autor de los fueros fue Noé, que los López de Haro, señores de Vizcaya, eran vástagos directos del hada Melusina, que la lengua vasca fue una de las lenguas surgidas en la torre de Babel...). Una lista parecida de insensateces se podría hacer con los argumentos esgrimidos por quienes reducen la historia de Cataluña a una sucesión de gestos heroicos de resistencia frente al centralismo castellano o español.

Los hechos se manipulan a voluntad y, como lo que se persigue no es el aplauso de los sabios, previamente desacreditados como esbirros del poder, sino la adhesión de los ignorantes, la cosa funciona del mismo modo que lo hacían las mentiras sobre el apóstol Santiago. «Al ignorante todo le parece posible», dice Kafka. Dirigirse a un círculo de personas convencidas de que no existe otra verdad que la que concuerda con los dogmas de la corrección patriótica tiene, ciertamente, muchas ventajas para el historiador desaprensivo. Una, y no pequeña, es despreocuparse de las fuentes. Cualquier texto vale como prueba, incluidos aquellos que los expertos rechazan, los falsos cronicones, por ejemplo, que llegan incluso a manipular, interpolando en ellos lo que inte-

resa, al estilo de lo que se ha hecho con una reciente edición del seudo-Boades, donde se han sustituido las referencias originales a España por... «la Península». Según parece, no se equivocan quienes piensan que el único requisito para ser nacionalista es no ser nada más.

TOTALITARISMO Y GLOBALIZACIÓN

Aunque la idea de nación como sujeto de la historia ha prevalecido hasta hace poco –los historiadores actuales tienden a interesarse más por los fenómenos globales o por aquellos que pasaron desapercibidos a sus antecesores (vida cotidiana, minorías)–, tuvo grandes enemigos. Marx y Engels son, sin duda, los más conocidos. Desde su perspectiva, la de la lucha de clases, el protagonista de la historia no son las naciones, sino los hombres. El problema es que éstos viven sumidos en un horizonte determinado por creencias que enmascaran y subliman los intereses de los poderosos. Para convertirlos en verdaderos agentes de la historia, es preciso sacarlos antes de la alienación, lo que exige derribar el Estado (y la nación), encarnación de la hegemonía burguesa. Mientras tal cosa tiene lugar, los únicos que entienden los acontecimientos, o sea, los únicos para quienes la realidad no es un conjunto aleatorio de sucesos contingentes, sino algo racional, son aquellos que han logrado acceder a los misterios teóricos de la revolución. La infalibilidad que se atribuye en los regímenes comunistas inspirados en Marx al líder y órganos supremos del partido es consecuencia directa de la teoría y no una circunstancia casual. No en vano el materialismo histórico, a diferencia de la historiografía ilustrada, supone que los hechos están sujetos a ciertas categorías *a priori*, cuyo conocimiento es la expresión de ese saber absoluto del que hablamos en páginas anteriores. No hay nada azaroso e indeterminado en los acontecimientos sociales, nada irracional, o al menos eso pensaban hasta que la realidad tuvo la descortesía de desmentirlos.

Si bien es difícil conectar tal convicción con las ideas de Nietzsche y Freud, los otros dos «filósofos de la sospecha» (expresión pleonástica que, sorprendentemente, todo el mundo aprueba), no se puede discutir que la reflexión sobre la alienación, la voluntad de poder y la libido ha ejercido una considerable influencia en nuestra época. Ahora bien, esa influencia ha sido, sin duda, mucho mayor en la conciencia individual que en la conciencia nacional. Hasta los juicios de Núremberg, las naciones vivieron en un estado de autosugestión, convencidas de que,

como los reyes a los que reemplazaron, no tenían que dar cuenta de sus actos porque nadie podía juzgarlos. Recuérdense los problemas que tuvieron los países implicados en la Segunda Guerra Mundial para construir una versión asumible de su responsabilidad. Salvo los ingleses, cuyos sacrificios disculpaban los excesos de última hora, todos tenían mucho de qué avergonzarse. Suiza y Suecia disimularon sus productivos coqueteos con el nazismo a fuerza de aportar grandes sumas de dinero para la reconstrucción del continente. Holanda castigó con dureza a los colaboradores, pero, a diferencia de Noruega, los amnistió a las primeras de cambio. En Francia, donde la noción de colaboración resultaba problemática debido a la existencia del régimen de Vichy, las culpas se diluyeron entre sutilezas jurídicas y aspavientos retóricos, y, en los países sometidos a la jubilosa dictadura del proletariado, las depuraciones sirvieron para quitar de en medio a cualquiera que cuestionara el comunismo. En cuanto a los responsables directos del conflicto, el remedio fueron soluciones de fantasía. Austria adoptó el disfraz de víctima del expansionismo alemán; Alemania del Este, tras permitir a los cuadros nazis sustituir la esvástica por la hoz y el martillo, cultivó la leyenda de una resistencia soterrada a Hitler, y en la otra Alemania se convino que habían sobrevivido sólo los inocentes. Estas operaciones de maquillaje demostraron que las naciones seguían viéndose a sí mismas como algo sagrado. Ha tenido que pasar el tiempo, surgir un derecho internacional y producirse un cambio de horizonte para que la buena conciencia nacional (excluida la de los nacionalistas sin Estado y la de quienes creen que los problemas actuales desaparecerían cerrando fronteras) empiece a ser verdaderamente cuestionada.

Tampoco la revolución comunista produjo cambios radicales y significativos. Las naciones no desaparecieron y, si en algún caso lo hicieron, fue sencillamente porque las engulló el imperio soviético. Lo que sí ocurrió con el comunismo, en realidad, con el totalitarismo, fue un incremento desorbitado del poder de la mentira. Los regímenes totalitarios demostraron pronto que, cuando se trata de transformar la realidad en beneficio de la nueva humanidad, no hay límite que valga. Es lo que sucede cuando se está en posesión de la verdad absoluta. Recordemos de nuevo a san Agustín. «No se miente al enunciar una aserción falsa que uno cree verdadera [...], pues es por la intención que hay que juzgar la moralidad de los actos». En un contexto dominado por este tipo de intenciones grandilocuentes, en el que lo que se proscribía no es la mentira, sino la verdad, expresarla significaba

simplemente arriesgar la vida. Tanto en la versión nihilista, la del nazismo, como en la populista, la del comunismo de Lenin, el totalitarismo rechazó la distinción entre hechos y opiniones que presuponía el imperativo de veracidad kantiano. Parapetándose unos en Nietzsche y otros en Marx, arguyeron que la realidad es indiscernible de los intereses ideológicos y que la superioridad moral de sus propias posiciones era consecuencia de la superioridad moral de sus intenciones. Naturalmente, éste era el pretexto para legitimar el proyecto de amoldar el mundo a sus teorías. El único problema es la reluctancia de la realidad a plegarse a la voluntad humana. La realidad lo complica todo. Sin su resistencia, las grandes ideas podrían materializarse sin dificultad.

Las aterradoras purgas de Stalin se desencadenaron, precisamente, cuando se hizo necesario encontrar chivos expiatorios a quienes responsabilizar de que las cosas no ocurrieran como debían, de acuerdo con los principios de la teoría. Una vez hallados y condenados a muerte, lo que se hacía era eliminarlos también de la historia, como si nunca hubieran existido. Es muy famosa como ejemplo de esto una foto junto al canal del mar Blanco, el colosal y fallido proyecto de Stalin, en la que éste aparece al lado de Yezhov, el jefe de la policía política encargada de las purgas habidas entre 1936 y 1938, y que, tras ser purgado él mismo en 1940, desapareció de la imagen como si jamás hubiera estado allí. Este estilo despreciativo de la verdad saltó muy pronto al campo de la propaganda y la investigación histórica, una historia que, al ser concebida como un arma para la construcción del futuro, ya no se esforzó por comprender el pasado y, menos aún, por protegerlo de la mentira. Los historiadores soviéticos, modelo después para otros historiadores comprometidos, podían escribir ensayos sobre la revolución sin mencionar a Trotski, Bujarin y otras figuras caídas en desgracia. Lo novedoso de su proceder, aparte de la creencia de que todo sería más fácil si no hubiera realidad, es que, a fin de no mentir, manipulaban sin escrúpulo las pruebas: documentos de archivo, textos y testimonios personales, periódicos, fotografías, cualquier cosa que recordara sucesos o personas que no deberían haber existido. El procedimiento, ensayado con gran éxito antes por las autoridades (para hacer desaparecer completamente a los enemigos de la revolución, se eliminaba, llegado el caso, a los círculos de familiares y amigos, un borrado colectivo que Orwell llamó «vaporizaciones»), constituye la variante moderna de la *damnatio memoriae* de los romanos.

EL IMPERATIVO DE VERACIDAD

¿Podemos prescindir del imperativo de veracidad, sin el cual la historia está condenada a caer necesariamente en la distorsión, la ocultación y la mentira? Parece que no. La sospecha de que alguien, apelando a ese imperativo, pueda ponerse al servicio de los poderosos no implica que debamos renunciar a él, sólo obliga a ser muy precavidos. El marxismo fue incapaz de comprender esto y sus herederos, conmocionados con el fracaso del comunismo, han buscado una escapatoria en el «No hay hechos, sólo interpretaciones». Puesto que la realidad complica las cosas demasiado, mejor prescindir de ella. Es el denominado «giro lingüístico», un *remake* del nominalismo medieval, teoría que sirvió a sus creadores franciscanos para deducir de las limitaciones de la razón la necesidad de renunciar a ella y entregarse de nuevo a la fe. Entonces, como ahora, la negación de la posibilidad de obtener un conocimiento verdadero de la realidad se utilizó como argumento para que el mito y la mentira se volvieran tan buenos, e incluso mejores, que la razón y la verdad. Las masas son capaces de creer en todo. La única condición es que halaguen sus pasiones. No hay que ser veraz, ni siquiera verosímil, basta con repetir insistentemente un mensaje, por absurdo que sea. Es la gran aportación teórica de Goebbels, el san Juan Bautista de la posverdad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *De mendacio liber unus*, en *Opera omnia*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 2017.
- Álvarez Junco, José, *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2017.
- y Gregorio de la Fuente Monge, *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Taurus, Barcelona, 2017.
- Arendt, Hannah, *Verdad y mentira en la política*, trad. Roberto Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2017.
- Caro Baroja, Julio, *Las falsificaciones de la historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991.
- Cocola, Agustín, *El barrio Gótico de Barcelona. Planificación del pasado e imagen de marca*, Madroño, Barcelona, 2014.
- Derrida, Jacques, *Historia de la mentira. Prolegómenos*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2002.
- Godoy Alcántara, José, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Tres Catorce Diecisiete, Madrid, 1981.
- González Antón, Luis, *España y las Españas. Nacionalismos y falsificación de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, trad. David León Gómez, Crítica, Barcelona, 2013.
- Koyré, Alexander, *La función política de la mentira moderna*, trad. Fernando Sánchez Pintado, Pasos Perdidos, Madrid, 2015.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, tomo III, Taurus, Madrid, 2005.
- Parménides, *Poema*, Akal, Madrid, 2008.
- Platón, *La república*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2001.
- Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, trad. Teresa Oñate, Gedisa, Barcelona, 2010.

Por Félix Ovejero

EL NACIONALISMO CATALÁN

De las mentiras de la política a la política de las mentiras

LAS MENTIRAS DE LA POLÍTICA

«Con la verdad por delante se va a todas partes», nos aleccionaban nuestras madres. Seguramente, cuando nos decían esas cosas, jamás contemplaron que sus hijos pudieran dedicarse a la política. Porque en política las verdades no cotizan. Sobre todo, las verdades amargas. La respuesta a las crisis económicas es un ejemplo de laboratorio. En mitad de una burbuja especulativa ningún político anunciará la previsible catástrofe. En la euforia del momento nadie lo creería. Los humanos huimos de las malas noticias. Somos impermeables a informaciones incompatibles con nuestras creencias y, aún menos, con nuestros intereses. Preferimos engañarnos. Además, mentir lleva poco trabajo. En el bien surtido bazar de los hechos no resulta difícil encontrar unos cuantos con los que apuntalar nuestras biografías, las ficciones sobre las que levantamos nuestra identidad. Siempre resulta más sencillo, menos fatigoso psicológicamente, contarnos cuentos que mirar de frente realidades ingratas que nos emplazan a decisiones dolorosas. Quizá pasado mañana, si encaramos las decisiones, estemos mejor, pero nadie disfruta hoy de la felicidad de pasado mañana. El principio de menor resistencia. O el del pájaro en mano, ese que lleva a las criaturas a preferir un caramelo hoy que ciento mañana. O aún peor, el que mantiene a tantos matrimonios o inversores de bolsa: me esforcé mucho,

llevo ya mucho en ello y no puedo desprenderme de lo que tanto me costó.

Incluso el más íntegro de los políticos sabe que las cosas son así, que las verdades en política tienen las patitas muy cortas, y también sabe que, aunque anuncie la mala hora, de poco servirá, porque nadie le hará caso. Es más, cuando esa hora llegue, probablemente, lo culparán de haber provocado el desastre por anunciarlo. Entonces, para qué, se pregunta. Si, total, nada podré hacer. Así sucede cada día. Se puede confirmar acudiendo a solventes investigaciones empíricas o agudas reflexiones de teoría social, pero, para lo que aquí importa, basta la cobardía de un ejemplo –que diría Pessoa– de nuestra historia reciente, recogido por Mariano Guindal en su crónica de la crisis. En 2004, poco antes de la victoria electoral del PSOE, el futuro ministro socialista de Rodríguez Zapatero, Miguel Sebastián, se sinceró con un grupo de periodistas: «Menos mal que no vamos a ganar porque la que viene sobre España es gorda. [Estamos] peor que mal. Tenemos una burbuja inmobiliaria y es inevitable que estalle, y cuando esto ocurra se lo va a llevar todo por delante incluyendo los bancos [...], estoy totalmente convencido. El Gobierno del PP ha sido un irresponsable». La historia importante es la que sigue, su respuesta cuando le preguntaron por qué no mencionaba esos problemas en la campaña: «No es un programa electoral para gobernar, sino para que José Luis [Rodríguez Zapatero] obtenga un resultado lo suficientemente bueno para salir reelegido secretario general del PSOE en el próximo congreso. Después ya haremos un programa económico en serio para gobernar». Vale la pena recordar el remate de la historia, la respuesta a la previsible pregunta de los periodistas: «¿Y si ganáis?». «¡Qué horror! –contesta Sebastián–. Eso sería muy malo para mí porque [José Luis] trataría de implicarme y no me podría negar... y mucho peor para él. No estamos preparados ninguno de los dos para gobernar este país...».¹ Más abajo recuperaremos algunas de las deprimentes enseñanzas que ilustra la historia.

La historia nos sitúa frente a un problema real de nuestras democracias: su dificultad para reconocer y encarar los retos serios de las sociedades, su esquivo trato con la verdad. La democracia no procesa buena información. En principio, cabría pensar que la culpa es de unos votantes que quedan bien descritos –según confirma una fructífera investigación de los últimos años–² en el famoso y cruel retrato de Schumpeter: «El

ciudadano normal desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política. Argumenta y analiza de una manera que él mismo calificaría de infantil si estuviese dentro de la esfera de sus intereses». ³ Tales mimbres, con los que deben trabajar los políticos en busca de votos, no parecen los mejores para abordar los problemas de la vida de todos. Especialmente en aquellos casos en los que la solución reclama cambios en los comportamientos de los votantes.

De todos modos, no cabe sorprenderse del infantilismo de la ciudadanía. Ni tampoco lamentarse. En realidad, según los clásicos, la democracia estaría preparada para funcionar con tan cochambrosos materiales humanos, para traducir demandas de malos votantes en buenas decisiones. Eso al menos creían los padres de la criatura. Las elecciones identificarían a los excelentes, a ciudadanos capaces de «discernir mejor los verdaderos intereses de su país y cuyo patriotismo y amor a la justicia hará menos probable sacrificarlos a los intereses temporales y parciales», para decirlo con James Madison. ⁴ Como en economía, cuando consumidores inútiles con sus elecciones de mercado premian –y, por añadidura, permiten identificar– al mejor productor. TripAdvisor, por resumir. En la versión más idealizada, el voto de los mezquinos e ignorantes permitiría reconocer a los santos y sabios, políticos comprometidos con el interés general, máximamente informados y dispuestos a modificar sus opiniones ante los argumentos más cualificados. De la mano de los mejores, la verdad se impondría.

La realidad, mirada de cerca, se parece poco a lo que contaban los padres fundadores. Puede que, en los mejores mercados, los ignorantes consumidores seleccionen con sus decisiones al buen productor, pero la política se parece poco al mejor mercado. Si acaso, se asemeja a los mercados de información asimétrica, los ineficientes, aquellos en los que sale a cuenta colocar mercancías trucadas: coches de segunda mano, servicios de reparación técnica, curanderos, artistas plásticos, etcétera. Como nos contó George Akerlof en un trabajo que acabaría por valerle el Nobel de Economía, ⁵ en todos esos casos el consumidor, que ignora lo que compra, está perdido ante un vendedor que tiene incentivos para mentir, para dar gato por liebre. Y es que la buena gestión es difícil de transmitir. De los problemas resueltos nadie se entera. Si un ministro de Sa-

nidad evita una epidemia, no se sabrá lo que pudo pasar. Con una política antiterrorista eficaz no hay atentados. El incendio que no se produce se puede atribuir a la buena suerte o al buen hacer. En esas condiciones, el político discreto, que ocupa sus días en anticiparse a los problemas, pasará más desapercibido que aquel que ocupa sus horas en asegurar su reelección. Su verdad será verdad callada. Tampoco es fácil tasar a una oposición que tiene motivos para inventarse problemas, cebar otros y escamotear aciertos, para culpar al Gobierno de los problemas, sea o no responsable, o de no anticipar dificultades que quizá nadie podía prever. Su verdad será indistinguible de la mentira.

Sencillamente, las verdades en democracia no cotizan. Un político de oficio, Jean-Claude Juncker, ex primer ministro de Luxemburgo y, más tarde, presidente del Eurogrupo, lo sintetizó de forma eficaz en mitad de la crisis económica: «Sabemos exactamente lo que debemos hacer; lo que no sabemos es cómo salir reelegidos si lo hacemos» (*The Economist*, 2 de mayo de 2012). No es cinismo, o tal vez sí, pero no por ello menos cierto. Y su implicación más inmediata, para cortarse las venas: si el sistema de competencia política penaliza a quien expone las verdades ingratas, el político honrado también se verá obligado a mentir. Sólo si miente podrá gobernar y sólo si gobierna podrá resolver los problemas de verdad, los que no se pueden contar si se quiere gobernar. La mentira es el tributo obligado de unos y otros. Dicho de otro modo, en condiciones normales, los políticos tienen escasos incentivos para comportarse bien. Al contrario, el sistema de selección castiga a quienes van con la verdad por delante. La mano invisible, aunque al revés del guión de Mandeville. Sí, se equivocaron nuestras madres.

Las dificultades no son circunstanciales. La afición atañe al «busilis» del mecanismo electoral, a la lógica de la competencia: la maximización del número de votos invita a prometer todo a todo el mundo y a evitar propuestas molestas para potenciales votantes. En plata, el político que quiere ganar ha de apostar por las fantasías, la ambigüedad y las palabras huecas. O por prometer todo a todo el mundo, que cuando lleguen las elecciones nadie se acuerda, salvo de lo sucedido el último mes. Si acaso, las propuestas precisas, los costes de las promesas, a cargo de los que no tienen nada que decir, a los extranjeros o a las futuras generaciones, que no votan. La teoría de la elección

social describe las implicaciones de esa lógica, pero lo importante se puede contar de manera bien sencilla: los programas no comprometen a nada ni a nadie.

Las líneas anteriores describen sólo una parte de las complicadas relaciones entre la democracia y la verdad, aquellas relacionadas con el esqueleto institucional. Un examen más realista debería atender, asimismo, a las condiciones materiales en las que operan las instituciones, en particular, a la base informativa de las decisiones, y eso, en nuestros días, remite inmediatamente a las redes sociales, capaces de inundar de informaciones falsas el ecosistema político y también, aunque en menor escala, de corregir y tasar los juicios políticos. Pocas dudas caben de que, hasta el momento, la victoria parece caer del lado malo. Las posibilidades para la mentira se han multiplicado hasta límites inimaginables hace apenas diez años. No sólo se trata de la posverdad, de la mentira generalizada, de la información falsa destinada a distorsionar los juicios de los ciudadanos, sino de las mentiras a la carta, ajustadas a las ensoñaciones y autoengaños de cada votante. En las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos, Trump podía disponer de cinco mil puntos de datos de cada potencial votante y ofrecer variantes personalizadas de mensajes genéricos: cada cual oye lo que quiere oír. Un cheque a medida para hacer lo que desee sin ni siquiera parecer que se miente, antes al contrario, fingiendo un compromiso personal con cada votante, que es un compromiso con nadie. De otro lado, claro, está el *fact-checking*, la verificación sistemática de los datos, que aspira a comprobar la verdad de los mensajes políticos y periodísticos. Hasta ahora, algo así como aspirar a derribar elefantes con tirachinas.

LA POLÍTICA DE LAS MENTIRAS

Visto lo visto, pareciera que estamos abocados a un desazonador dilema entre ignorar –cuando no agravar– los problemas y mantener la decoración democrática o hacerles frente y olvidarnos de cualquier atisbo de democracia y, probablemente, hasta de libertad. En realidad, si las cosas son de ese modo, ni hay tal dilema. La segunda opción parece la única razonable, al menos mientras la política tenga que ver con solucionar los retos de la vida compartida. No han faltado santos y sabios, como Bertrand Russell, comprometidos con el bien y la verdad, que, enfrentados a los problemas serios, planetarios, co-

quetearon con propuestas autoritario-tecnocráticas. «No podemos ignorar las realidades ingratas y, como los ciudadanos no aman la verdad, no queda otra que prescindir de sus opiniones», nos vendrían a decir. Lo terrible, para ser justos, es que no existe ninguna garantía de que las cosas vayan mucho mejor con el otro cuerno del dilema, de que la senda de los sabios, los reyes filósofos entregados a la verdad, desprovista por definición de la posibilidad de controles efectivos, fiables, no desate otras patologías. Y ésta, con todo, sería la opción menos mala. En cualquier caso, lo que parece seguro es que la democracia, para lo importante, quedaría en entredicho. En corto: la verdad acaso sea revolucionaria, pero, desde luego, no ayuda a ganar las elecciones. De tomarse eso en serio se nutre el populismo.

El populismo no ignora que las patologías inventariadas forman parte de los peajes obligados de la actividad política. No lo ignora nadie que ande en política. Lo que distingue al populismo es la manera de abordarlas, la disposición. Y es que, ante esos problemas, como ante muchas decisiones importantes en la vida, en la de cada cual (mentir piadosamente al amigo en desamor) o en la de todos (volar un avión comercial secuestrado, dirigido contra una gran ciudad), esas que nos emplazan ante difíciles dilemas, caben dos comportamientos, dos líneas de actuación: reconocer el mal menor, lamentar y asumir el coste en basurilla del alma e intentar minimizar el desorden moral; o entregarse sin escrúpulos ni dudas a las malas artes, disimular las tensiones y convertir las trapacerías en principios. Escoger entre el mal como excepción y el mal como norma.

El populismo opta por el segundo camino, por convertir los procedimientos turbios y las mentiras en pautas de actuación. Incluso levanta doctrina de hozar en las miserias humanas para convertirlas en combustible político: no hay que combatir la miopía de los votantes, sino alimentar sus fantasías con soluciones irreales; debemos escamotear los retos e incompatibilidades y omitir las propuestas impopulares para entregarnos a «lo que la gente quiera», el «pedir por esa boquita»; no cabe tasar las reclamaciones de los votantes, mas darlas por santas y buenas, jalearlas sin que importe su decencia o fundamento. Se promete ir donde quiera «la gente» y, si hoy pide A, pues A, y, si mañana B, pues B. Como Vicente. Tanto da Juana como su hermana. Los desafíos más tre-

mendos tienen soluciones baratas, casi siempre en forma de conjuros. Ante los problemas complejos, soluciones simples, retóricas; entre ellas, la más simple de todas: inventariar enemigos (emigrantes, casta, corruptos) que nos dejan, autocomplacidos, al lado santo de la barricada. Las listas de culpables sustituyen a las propuestas precisas. Todo, eso sí, envuelto en palabrería solemne, sobre todo en el populismo de izquierdas, ese oxímoron. El significante vacío será la doctrina que, en su caso, sancionará la operación, su fundamento: la relación entre el político y el ciudadano como un contrato sin especificar. Palabras que no designan nada reconocible, que significan lo que convenga en cada caso y que, por consiguiente, otorgarán un cheque en blanco al líder que a nada se compromete, pero que, con sus singulares talentos, está en condiciones de interpretar los deseos del pueblo.

LAS MENTIRAS NACIONALISTAS

El nacionalismo, una variante –o un pariente próximo– del populismo, es, acaso, la expresión más consumada del uso político de la mentira. El nacionalismo, entiéndase, de base étnico-identitaria, que surge por oposición –y, por eso mismo, es pensamiento reaccionario en sentido estricto– al ideal de nación política que cuajó en las revoluciones democráticas de inspiración ilustrada, señaladamente, en la Revolución francesa: la nación como un conjunto de ciudadanos libres e iguales comprometidos en la defensa de sus derechos y libertades. Frente a esa idea de nación, republicana, el nacionalismo étnico defiende comunidades políticas sostenidas en esencias/espíritus del pueblo (*Volksgeist*) impermeables a las mudanzas del tiempo. El ajuste a la identidad étnica/cultural, sedimento de tradición e historia, fundamento de la vida compartida, calibraría leyes y ciudadanos. Las leyes se tasan por su capacidad para «materializar» tales esencias, no por su compatibilidad con principios de racionalidad y justicia, y la calidad de ciudadano, pues, también: quien no se integra o se resiste a encajar en la forma de la identidad será acusado de antipatriota o traidor. O de ser un ciudadano de peor calidad, porque, como la identidad admite grados, los hay buenos, regulares y malos. Más exactamente: puros, esforzados, depurables y sin remedio.

Ese sustrato ideológico, que conduce por vía directa desde algunas variantes del romanticismo y, sobre todo, de la escuela

histórica del derecho, explícitamente antiilustrada e irracionalista, hasta el nazismo, arranca con una mentira inaugural: existe un momento histórico privilegiado, una edad de oro, que dibujaría de una vez para siempre la identidad de la nación. Un pasado imaginario, cebado por historiadores complacientes (verdaderos *nation builders*), se convertirá en un ideal regulativo, en el parque temático –o jaula de hierro– de una identidad que requiere permanentes tareas de mantenimiento. La tiranía del origen, en expresión de George Steiner.

El nacionalismo se sostiene en un absurdo basado en una mentira. Invoca una identidad que, a la vez, niega en tanto se constituye en movimiento político, esto es, que quiere intervenir en el estado del mundo: la identidad es lo que se es; la política es cambiar lo que es. Su sinsentido nos lo recordó Borges: «No hay que preocuparse de buscar lo nacional. Lo que estamos haciendo nosotros ahora será lo nacional más adelante». Así, se podría decir que el nacionalismo asume su condición falsaria al establecer sus objetivos. Se autodefine a partir de una mentira que, por descaro, inconsciencia o impudicia, no duda en proclamar: invoca la identidad (lo que es es) como justificación de un proyecto político (lo que se quiere ser y, por tanto, no se es) sin otro argumento que recuperar lo que se fue (y por tanto no se es).

Una vez levantado el artificio fundante, el mito original, que es también estación de destino, los nacionalistas (un conjunto de personas) sostendrán que otro conjunto más numeroso participa de los atributos del artificio y que, por tanto, por disponer de una identidad colectiva que va de la mano de una concepción del mundo, ese otro conjunto constituye una nación cultural que fundamenta una nación política, una legítima unidad de soberanía. Unos dicen que otros, muchos más, son diferentes y que, por ello, pueden estos últimos decidir aparte.

La diferencia se acostumbra a asociar a la lengua, quintaesencia de la identidad colectiva. Ésta destilaría una particular «concepción del mundo» que, *de facto*, se traduciría en una comunidad de experiencias. Esto es, vincularía de un modo esencial a un catalán de 2018 con otro catalán de 1714. La lengua es el clavo ardiendo que permite establecer una continuidad de identidad, de biografía compartida, que, por ejemplo, no tendría ese mismo catalán con su amigo madrileño de Facebook. Con el primero se podría entender de

una manera especial, inaccesible al segundo. Y, a partir de ahí, el resto.

Esa trama conceptual, falsa en sus supuestos empíricos –o ni siquiera falsa, por especulativa–, falaz en sus inferencias e indecente en sus implicaciones morales, constituye el meollo ideológico de los nacionalismos étnico-culturales. Para empezar, la simple idea de comunidades culturalmente homogéneas es una rareza estadística (y, como proyecto, el encapsulamiento de las personas en unas extravagantes cárceles tribales, una barbaridad moral). En el mundo existen unas seis mil setecientas lenguas, no menos de cinco mil etnias y poco menos de doscientos Estados. Un cálculo elemental nos recuerda que la media de lenguas por Estado es de treinta y cinco (y la media de hablantes por lengua, cerca de novecientas mil personas). En Europa, el continente más normalizado, con una media de lenguas por país menor, hay doscientas veinticinco lenguas, muchas más que Estados.⁶ Así son las cosas y cambiarlas, dibujar fronteras a la medida de cada identidad, trocear las sociedades para conformar grupos culturalmente compactos, si fuera posible, que resulta dudoso, equivaldría a intentar apagar el fuego con gasolina. La Primera Guerra Mundial o los Balcanes son ejemplos no tan remotos.

En el caso de España, ni siquiera está claro el significado de la propuesta. Si hay una identidad común a los catalanes –o a los vascos– asociada a la lengua, ésta no es distinta de la común a los españoles. El español es lengua común y ampliamente mayoritaria entre los catalanes y los vascos: la lengua materna del 55% de los catalanes, frente al 32%, que tiene el catalán; la lengua materna del 73% de los vascos, frente al 20% que tiene el euskera. El español es el idioma que comparten vascos y catalanes, en el que se entienden, por ejemplo, los independentistas vascos y catalanes cuando se reúnen. En realidad, la tan reiterada diversidad española es, antes que otra cosa, una mercancía periodística y política, al menos si la medimos con el llamado «índice de fragmentación étnico-lingüística o de diversidad lingüística», esto es, la probabilidad de que dos personas cualesquiera de un país elegidas al azar tengan una lengua materna diferente.⁷ Que las singularidades no son tales se ve confirmado cuando se estudian los apellidos, en lo esencial, en su frecuencia estadística, los mismos que en el conjunto de España: García, Pérez, Martínez y demás. Otra cosa es en las posiciones de

poder, en donde lucen –sobrerrepresentados– los apellidos con pedigrí nacionalista.

No menos discutible resulta el sostén teórico del relato anterior, el vínculo entre lengua e identidad colectiva. Hace tiempo que está fuera de circulación académica la hipótesis herderiana, dignificada como tesis Sapir-Whorf, defendida por los nacionalistas con intenciones bien claras: «La identidad colectiva o nacional de un pueblo (*Volk*) se expresa a través de la lengua [...], la lengua [que] puede unir a los hombres también tiene capacidad de diferenciarlos» (Oriol Junqueras).⁸ No está avalada ni por los resultados experimentales (se revelaron trucados los ejemplos clásicos: los esquimales y la nieve; los gauchos y los caballos) ni por la exploración analítica sobre la categorización por parte de individuos sin lenguaje: bebés, chimpancés, etcétera. Las cautas recuperaciones de la tesis (Daniel Everett, Guy Deutscher) acuden a circunstancias excepcionales de aislamiento y a ámbitos limitados de experiencia: los indios pirahã con dificultades para ciertas abstracciones y cuya lengua carece de números, colores, tiempos verbales y oraciones subordinadas; los hablantes de lengua guugu yimithirr, instalados con naturalidad en los puntos cardinales (norte, sur...) y con problemas para desenvolverse en coordenadas egocéntricas (derecha-izquierda, delante-detrás). Pero incluso tan prudentes versiones han mostrado su debilidad.⁹ Por lo demás, que la vieja conjetura se quiera aplicar entre lenguas –y mundos de experiencia– vecinas sólo confirma la falta de amor a la verdad de quienes la sostienen.

Y, además, la tesis se quiebra en su urdimbre inferencial. Pues, si aún fuera cierto –para seguir con el ejemplo español– que todos los catalanes compartimos una lengua distinta de la común entre los españoles y que esa lengua nos proporciona una particular concepción de mundo, y hasta una identidad singular, de ahí, de ese «hecho», no se sigue ningún derecho a constituirnos en unidad de soberanía, en autoridad legítima sobre un territorio y en poder privar a otros de la condición de ciudadanos en él. El paso argumental, desde un enunciado descriptivo («Éstos se parecen») a uno normativo («Éstos tienen un derecho a decidir aparte»), es un ejemplo de manual de la falacia naturalista. Las mujeres, los ciegos, los ricos, los habitantes de las montañas, los amish, los pescadores y bastantes otros grupos humanos comparten identidades inequívocas –y,

en algún caso, un territorio– sin que por ello quepa atribuirles la condición de soberanos.

Las coordenadas anteriores dibujan las constantes del nacionalismo. Su mentira esencial y fundante. En la práctica, cuando se traduce en programa, el relato busca ajustarse a cada circunstancia, según momento y lugar. Lo hemos podido comprobar cuando el nacionalismo ha intentado extender sus venenosas tesis en una Europa reforzada democráticamente con los anticuerpos desarrollados en la victoria sobre el nazismo, la cristalización más depurada del nacionalismo étnico. El nacionalismo, desde entonces, sin abandonar su núcleo conceptual, ha intentado decorarse con una retórica victimista de pueblo oprimido, maltratado en sus derechos, un marco mental que permitiría tramitar dentro del derecho internacional las aspiraciones secesionistas. El nacionalismo ahora se presenta como la natural reacción –involuntaria, casi obligada– a alguna variante –o a todas ellas, combinadas– de las tres circunstancias que Naciones Unidas y la mejor filosofía política reconocen como causa justificada de secesión o autodeterminación: ocupación extranjera, colonización o violación sistemática de derechos de ciudadanos del territorio. Tres injusticias indiscutibles que avalarían la secesión de la nación. En manos nacionalistas, serán la excusa para tres mentiras.

LA MENTIRA COMO TÁCTICA Y ESTRATEGIA

Según el relato nacionalista, Cataluña, una nación milenaria, quintaesencia de valores democráticos y progresistas, durante más de tres siglos se ha resistido a un proceso de colonización por parte de una España, cortada a la medida de su leyenda negra, que tuvo su remate más reciente y brutal en la victoria de Franco en la Guerra Civil, una guerra de España contra Cataluña. Con la muerte del dictador, Cataluña, tan dialogante y democrática como ingenua, creyó que sus aspiraciones nacionales alcanzarían reconocimiento, pero no tardó en descubrir que el sistema político nacido con la Constitución de 1978 era una continuación del franquismo, un régimen totalitario que no ha dudado en violar los derechos de los catalanes, en expoliar sus riquezas y en devastar su identidad cultural. El desengaño final llegó con el Estatuto de autonomía del 2006, cristalización de una demanda ampliamente compartida por el pueblo catalán, un último intento de abrir un diálogo que fue ignorado por las instituciones españolas, en especial, por el Tribunal Cons-

titucional, que lo vació de contenido con su sentencia. Las intromisiones de ese Estado, que han dado curso a un ancestral odio de los españoles hacia los catalanes, ha puesto en peligro la paz social catalana, hasta ahora garantizada por una paciente política de integración que encuentra su máxima expresión en una exitosa política educativa, en la que el catalán es la lengua exclusiva en la educación primaria. La constatación de la falta de disposición para atender las legítimas aspiraciones de los catalanes se tradujo en un desafecto hacia España y, finalmente, en una apuesta por la independencia, no por convicción, sino por resignación, porque no quedaba otra alternativa, visto el cerrilismo y el desprecio de un Estado centralista que no encuentra parangón en la Europa democrática. Los catalanes habrían comprendido que la ruptura con España era su única posibilidad de sobrevivir como sociedad. La independencia, avalada por el derecho internacional y bien acogida por la Unión Europea, supondría la solución a los problemas de los catalanes: corrupción, pensiones, paro. Una vez abandonado el lastre de España, Cataluña pasaría a formar parte de las economías de vanguardia del mundo, su lugar natural. Lloverían los créditos en las mejores condiciones, las grandes empresas internacionales se instalarían en el nuevo país y los mercados del mundo se abrirían a sus productos.

Cada una de las afirmaciones del párrafo anterior ha formado parte del repertorio del nacionalismo catalán en los últimos años. No se trataba de repentizaciones, de bufonadas de calentón aparecidas en irrelevantes hojas parroquiales o en tuits de trastornados. Todas ellas se pueden documentar mediante citas de dirigentes nacionalistas. Y también se puede documentar su falsedad. Y hasta se puede documentar que se pusieron en circulación a sabiendas de su falsedad, que de eso va la mentira, de transmitir información falsa conociendo su naturaleza trucada. En algún caso, porque no cabe imaginar otra posibilidad, porque no cabe el error o el descuido dada la naturaleza de la afirmación. Así sucedió con las balanzas fiscales, falsas tanto como concepto, pues no eran prácticas habituales –en contra de lo que se decía– de los países federales, como en el contenido, en las cifras, completamente fantasiosas, o, ya en el descaro, con esa ocurrencia repetida durante años de que el Tribunal Constitucional alemán había establecido un límite fiscal del 4% al déficit de los *länder*. El remate final fue el uso extendido de bulos, de informaciones falsas distribuidas de manera coordi-

nada y por mil cajas de resonancia como sucedió, por ejemplo, cuando se quiso mostrar el reconocimiento internacional del proceso independentista mediante fotos robadas a distintas autoridades internacionales en encuentros forzados o en salas de cotillón, o la brutalidad policial mediante vídeos o fotografías procedentes de otros lugares, testigos falsos, víctimas inexistentes o registros hospitalarios amañados que presentaban simples consultas como agresiones confirmadas. Definitivamente, no estábamos ante descuidos o concebibles confusiones en fechas o números, sino ante una mentira convertida en consigna. No había despiste ni yerro, sino calculada operación política. La información interceptada por la policía después de la intentona golpista acabó por despejar cualquier duda.

La mentira era algo más que una técnica de día a día para sobrevivir en las escaramuzas políticas. Era compañera inexorable del proceder nacionalista. Compañera necesaria, incluso. El nacionalismo necesita del agravio. Y, si no hay ofensa, la busca. Vive de ella. La documentación muestra cómo de manera sistemática se facturaban leyes que se sabían incompatibles con la Constitución, sin otra intención que la de conseguir el rechazo del Tribunal Constitucional, o cómo, después de afirmar que nadie los informó de la posibilidad de un atentado yihadista como el que finalmente se produjo en las Ramblas, intentaron deshacerse de la documentación que mostraba que sí habían sido informados, con el único propósito de cebar el enconamiento. Lo que presentaban como derrotas o tragedias lo vivían como victorias políticas. Se buscaba la confrontación para denunciar luego la «intransigencia del Estado». El nacionalismo se sostiene en un victimismo que él mismo propicia. Se presenta como víctima de los problemas que crea. No es el síntoma de problemas reales, sino su causa. No es el producto, sino el origen. Mejor dicho, es un problema que se presenta como solución a los problemas que cultiva. Los agravios se buscan para poder sentirse agraviado. Tanto da que los agravios sean reales como que no lo sean. Si no existen, se encuentran. El nacionalismo necesita del agravio y por eso cultiva las mentiras. Una estrategia difícil de batir cuando el desmentido del agravio se considera también un agravio. Así pues, se puede decir que el vínculo entre el nacionalismo y la mentira se torna en conceptual. El nacionalismo está instalado en el conflicto. Es conflicto. En esas circunstancias, carece de todo sentido la idea misma de satisfacer sus reclamaciones, de «solucionar el problema territo-

rial». No hay solución en esos términos porque no cabe contentar a quien no quiere ser contentado. Hagamos lo que hagamos lo describirá como una ofensa. Siempre se encontrarán agravios mientras cualquier problema cotidiano, grande o pequeño, se pueda escribir como ultraje. Como ante el matón pendenciero, cualquier palabra resulta una ofensa. La palabra y, asimismo, el silencio. O, si se prefiere, como las parejas que nos reclaman una y otra vez un «te quiero»: si no se lo decimos, confirman nuestro desamor; si se lo decimos, nos reprochan que lo hacemos porque se lo pedimos. No hay manera. Además, la mentira se abrocha con otra mayor, con una declaración de irresponsabilidad en la defensa de sus posiciones, esa que asoma en la extendida afirmación «Yo no era independentista, pero España me ha llevado al independentismo». El nacionalismo es simple reacción ante el agravio, él mismo un producto inexorable de España, «fábrica de independentistas». Reparen: denuncio que soy víctima y, por víctima, dado que soy un producto de otros, una simple consecuencia del mal ajeno, no soy responsable de mis puntos de vista, estoy eximido de defenderlos.

Las mencionadas son sólo una parte de las mentiras del nacionalismo. Hay muchas más. Y mucho más extravagantes. Describir la trama institucional de las mentiras nacionalistas exige las dimensiones del tratado. Aquí ni siquiera cabe un esbozo de su bien diseñada urdimbre: medios, sistema educativo y cultural, museos, información meteorológica, deportes, etcétera. Una engrasada maquinaria de intoxicación en permanente funcionamiento que ha naturalizado las mayores majaderías. Se ha sostenido que el *Quijote* se escribió en catalán, que Erasmo de Róterdam, Colón, Teresa de Jesús, Pizarro y Lutero eran catalanes. Tales delirios han sido acogidos, alentados y retribuidos por las instituciones públicas. Y no resulta sorprendente. Servían al propósito nacionalista: somos mejores y, si el mundo lo ignora, es porque nos odian. Mercancía como ésa circuló sin problemas por las venas de la sociedad catalana. Que era chatarra lo sabían bien muchos de los que la facturaron, los menos trastornados, y los que la financiaban. Como también sabían que nadie lo recordaría. No, desde luego, quienes tienen por oficio el amor a la verdad. En estos asuntos los académicos hacía ya mucho tiempo que habían hecho dejación de sus responsabilidades.¹⁰ Las toxinas podían circular tranquilamente por las venas sociales. Las redes sociales y las tecnologías digitales proporcionaban un ecosistema muy propicio para su crecimiento y,

como hemos visto, nuestras instituciones no parecen muy bien dotadas de defensas. La peor combinación: mensajes narcisistas para una ciudadanía autocomplacida con mensajes que alientan el cultivo de sus peores instintos, unos proyectos políticos que viven de esos mensajes y unas instituciones incapacitadas para contener las locuras colectivas. Entonces es cuando las cosas se ponen serias, cuando la política de las mentiras se encuentra con la mentira de la política. Cuando de la necesidad se hace virtud.

NOTAS

- ¹ Mariano Guindal, *El declive de los dioses*, Barcelona, Planeta, 2011, pp. 459 y 460.
- ² Entre la abundante literatura destaca Christopher H. Achen y Larry M. Bartels, *Democracy for Realists. Why Elections Do not Produce Responsive Government*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- ³ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres, Routledge, 2006 (1.ª ed.: 1942), p. 262.
- ⁴ James Madison, «The Federalist num. 10», en Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist with Letters of «Brutus»*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 44.
- ⁵ George Akerlof, «The Market for “Lemons”. Quality Uncertainty and the Market Mechanism», *The Quarterly Journal of Economics*, 1970, 84, 3.
- ⁶ Para estas informaciones y su valoración, véase Félix Ovejero, *La seducción de la frontera*, Barcelona, Montesinos, 2016.
- ⁷ James E. Rauch y Vitor Trindade, «Ethnic Chinese Networks in International Trade», *The Review of Economics and Statistics*, 2002, 84, 1.
- ⁸ «Herder y el Volksgeist», *El Temps*, enero de 2010.
- ⁹ John H. McWhorter, *The Language Hoax*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.
- ¹⁰ Martín Alonso, *El catalanismo, del éxito al éxtasis. II. La intelectualidad del «proceso»*, Barcelona, El Viejo Topo, 2016.





PATRICIO PRON:
«Sin peligro no hay literatura»

Por Carmen de Eusebio

Patricio Pron (Argentina, 1975) es escritor y crítico literario, colaborador habitual en *Babelia* (suplemento cultural del diario *El País*) y en *Letras Libres* (revista hispanomexicana). Es, asimismo, licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina) y doctor en Filología Románica por la Georg-August-Universität Göttingen (Alemania). Ha sido traducido a más de diez idiomas. Fue seleccionado en 2010 como uno de los veintidós mejores escritores jóvenes en castellano por la revista *Granta*. Su trabajo ha sido premiado en numerosas ocasiones (entre otras, con el Premio Juan Rulfo de Relato 2004). Es autor de cinco libros de relatos, entre los que se encuentran *El mundo sin las personas que lo afean y lo arruinan* (2010), *Trayéndolo todo de regreso a casa. Relatos, 1990-2010* (2011) y *La vida interior de las plantas de interior* (2013), y de siete novelas, entre ellas, *El comienzo de la primavera* (2008, ganadora del Premio Jaén de Novela y distinguida por la Fundación José Manuel Lara como una de las cinco mejores obras publicadas en España ese año), *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia* (2011), *Nosotros caminamos en sueños* (2014) y *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles* (2016), así como del ensayo *El Libro tachado. Prácticas de la negación y del silencio en la crisis de la literatura* (2014). Su último título, *Lo que está y no se usa nos fulminará* (enero de 2018), es un libro de relatos publicado por Literatura Random House.

Recientemente ha publicado su última obra, *Lo que está y no se usa nos fulminará* (libro de relatos), y en ella aborda temas tratados en otros títulos anteriores, como la importancia de los textos frente a los autores. Para Luca Borrello, uno de los protagonistas de *No derrames tus lágrimas...*, su único interés era la preservación de su obra y lo que ésta pudiera producir en otros. Éste es un tema que está muy de actualidad, y se plantean varias cuestiones: ¿se pueden ignorar algunos hechos de moralidad reprochable en pro del arte? Y, ante el deseo del autor de saber qué suscita su obra, ¿no es lógico esperar que la conducta de éste y lo que piensa y escribe tengan cierta coherencia? Digo el autor, pero hablo del artista en general. No tengo la impresión de que sea recomendable esperar y/o exigir algún tipo de moralidad a un artista. Por una parte, porque esa exigencia conduciría, en última

instancia, a una reducción notable de las obras artísticas de las que disponemos; por otra, porque las relaciones entre la moralidad de un autor y la de su obra son más complejas de lo que parecen a simple vista. Y es evidente que no siempre las obras artísticas adhieren a la moralidad y a la visión del mundo de su autor: allí donde es realmente potente, allí donde su legitimidad se deriva de sí misma y no de quien la ha producido, o de la escena en la que se inscribe, la obra de arte siempre traiciona a su autor, siempre excede los límites que éste le ha impuesto y escapa a sus intenciones. De los artistas deberíamos esperar que produzcan ese tipo de obras, con todas las dificultades del caso; y, por supuesto, que respondan legalmente por sus acciones, como el resto de sus conciudadanos.

Otro de los asuntos sobre los que reflexiona es acerca de las interpretacio-

nes del pasado desde el presente, frente a las crisis actuales. ¿De qué forma afecta la dificultad de conocer la historia, que a su vez supone valorarla, a la obra de un narrador?

Bueno, algunos de los personajes de mis libros intentan retrotraerse a un momento del pasado en el que los hechos pudieron haber sido de otra manera; en que su vida pudo haber tomado otra dirección, por ejemplo. Y lo hacen mediante la investigación y a través de la reproducción material de la mayor parte de las circunstancias de un momento de su pasado, como en «La repetición». Y, sin embargo, creo que todos ellos son profundamente antinostálgicos, por cuanto, por un lado, no se conforman con fantasear sobre lo que «pudo haber sido», sino que van a por ello; y, por otro lado, porque comprenden tarde o temprano que el pasado resulta inasible, incognoscible y/o, allí donde se puede conocer, incomunicable. Su «pérdida» del pasado (que, en términos culturales, es un producto de su «exceso» en este momento) los enfrenta a una situación que cada uno de ellos resuelve a su manera, y, en esto, esos personajes tampoco se diferencian del resto de nosotros, por ejemplo, de sus lectores.

El libro lo abre con un relato singular, «Salon des Refusés», en el cual plantea distintas formas de abordar un tema, modificando constantemente el planteamiento inicial y explorando los múltiples modos que tiene una historia de ser contada. ¿En qué orden de intereses se encuentra esa búsqueda?

«Salon des Refusés» contesta a la pregunta, que se me ha hecho más y más

frecuentemente en los últimos años, respecto de cuál es mi método de trabajo. Una posible contestación a esa pregunta es que no existe mi «método de trabajo», que tan pronto como una serie de prácticas cristalizan en un método comienzo a hacer las cosas de otra manera. Otra respuesta posible era escribir un relato que pusiera de manifiesto el modo en que trabajo, el tipo de decisiones que debo tomar a lo largo de la escritura y cómo esas decisiones dan forma a un texto del que (idealmente) yo no sé nada antes de comenzar a escribirlo, para lo que se requiere no borrar, sino subrayar todo lo que hubiese borrado en otras circunstancias, todas las vacilaciones y los retrocesos. Y eso es «Salon de Refusés», lo más parecido a estar a mi lado mientras escribo.

Al igual que en arquitectura usted está encontrando nuevos elementos que le permiten modelar la narrativa, como es el caso de la música, que no sólo funciona como banda sonora, sino que su estructura la traslada a los textos. En el cuento «Las luces sobre su rostro» funciona como un ritornelo, como los estribillos de las canciones, también utilizados, sobre todo, en la poesía popular. Si es así, ¿qué analogías busca en la música?

Muchos escritores procuran mantenerse dentro del ámbito de la literatura, soslayando el hecho de que éste está redefiniéndose a cada momento debido a la presión y/o a la influencia de otras disciplinas. Dar cuenta del hecho de que la música contemporánea (incluso la música pop, si se me permite) ha ejercido influencia sobre la literatura y/o la continúa

ejerciendo no es particularmente original. Pero es una manera como cualquier otra de enfrentar a la literatura con otras disciplinas artísticas para pensar en su forma y en el modo en que está en el mundo.

IMAGINO UN LECTOR CUYA
EXPERIENCIA LO HA LLEVADO
A DESISTIR DE PRESTAR
CUALQUIER TIPO
DE CREDIBILIDAD A CIERTAS
INSTITUCIONES LITERARIAS
COMO LOS PREMIOS,
LAS EMBAJADAS Y
LOS RECONOCIMIENTOS

Las innovadoras tecnologías arquitectónicas es una idea que he tenido mientras leía sus libros, por eso, en cada relato veía un material nuevo o renovado para su construcción. El relato «Lo que contó la niña» me pareció lo que en cine se denomina «plano secuencia» y, arriesgándome mucho, que recurría a *travellings*. En el supuesto de que esté de acuerdo conmigo, ¿qué efectos perseguía?

La intención, en todos los casos, es reivindicar la naturaleza del cuento en español como un territorio de posibilidades, no todas ellas exploradas. La variación en la forma de estos textos, el modo en que lo que sucede en ellos puede ser comprendido mejor empleando símiles con la música y/o con la cinematografía, condiciona (naturalmente) su contenido; y, por lo tanto, me permite ir a sitios a los que no he ido antes y no es frecuente que otros vayan. Allí, más que en la constatación

de una reputación o de un estilo, está mi interés y el principal aliciente, para mí, para seguir escribiendo.

En esa exploración sobre la construcción, ¿la funcionalidad corre algún peligro?

Por supuesto. Sin peligro no hay literatura, ¿verdad? Dios condena a los tibios, y esto incluye tanto a quienes leen como a quienes escriben.

Sus libros se han traducido a muchos idiomas, entre otros, al noruego, al neerlandés, al chino... ¿Qué dificultades presentan para esas lenguas y culturas?

A menudo requieren cierto tipo de traducción cultural, como en el caso del chino y en los de las traducciones al árabe y al parsi que, según me comentan, están en camino. Traducir un texto es producir un desplazamiento, arrancarlo de su lugar natural para llevarlo a un sitio en el que hay otros, nuevos, lectores, y en el que el texto es nuevo también. Me siento (no hace falta decirlo) enormemente afortunado de que mi obra sea traducida, y disfruto y aprendo mucho del trabajo de sus traductores, quienes (en algún sentido) escriben conmigo lo que siempre me parece un libro nuevo, en ocasiones, más logrado que su precedente en español.

La mirada de quien lee tiene que ser una mirada abierta a nuevas formas de narrar, sin embargo, es común el rechazo a lo nuevo. Sacar al lector de su zona de confort es difícil. ¿En qué tipo de lector piensa cuando escribe?

No suelo pensar mucho en el lector cuando escribo; si lo hago (y lo estoy ha-



ciendo en este momento, respondiendo a tu pregunta), ese lector o lectora se me aparece como alguien muy formado, dispuesto a poner en tela de juicio sus ideas preconcebidas acerca de la literatura y deseoso de jugar un juego cuyas reglas no están dadas de antemano. También pienso en él o en ella como en alguien como yo: alguien que no tiene mucho tiempo y no desea hacérselo perder a su lector, ni perderlo él mismo. Imagino un lector cuya experiencia (como la de todos) lo ha llevado a desistir de prestar cualquier tipo de credibilidad a ciertas instituciones literarias como los premios, las embajadas y los reconocimientos. Alguien que empieza una y otra vez de nuevo cada vez que él o ella comienza a leer un texto, y que funda la literatura cada vez que lo hace.

Para un escritor que publica mucho, escribe en distintos medios y participa

en conferencias, jurados de premios, etcétera, es decir, tiene una gran actividad literaria, ¿el tiempo y su distribución cómo son? ¿Siente la rutina y la repetición como una amenaza?

No tengo la impresión de que nada de lo que hago resulte rutinario, en buena medida, porque escribir un texto (que es lo que hago, básicamente) siempre confronta a quien lo hace con problemas nuevos. Y, allí donde la sombra de la repetición comienza a hacerse más y más ominosa, existe la posibilidad de hacer cosas distintas, como la curaduría de exposiciones, la producción de situaciones o la escritura en otros idiomas. Una de las ventajas de que el trabajo propio acceda a cierto tipo de visibilidad es que permite a uno hacer más cosas, recibir y declinar y/o aceptar propuestas que la mayor parte de las veces llevan a lugares insospechados, donde no hay ninguna posibilidad de repetición porque son

nuevos o requieren una aproximación novedosa.

PARA MÍ, ESCRIBIR ES VOLVER
SIEMPRE A UNA ESPECIE
DE HOGAR, AL SITIO EN EL QUE
COMENCÉ COMO LECTOR
Y COMO ESCRITOR, ASÍ COMO
UNA FORMA DE CONSTATAR
TODA LA DISTANCIA
QUE HA SIDO RECORRIDA
DESDE ENTONCES

La música, cualquiera que sea el género, nos acompaña siempre, y a todos, y actúa de una manera dinámica en la transformación de la sociedad. ¿Cree que la literatura acompaña, incluso a los que no leen? ¿Cómo opera la literatura en la sociedad?

Ah, sí: la literatura acompaña sobre todo a quienes no leen, para los cuales ésta se encuentra investida de un prestigio y de una trascendencia que quienquiera que lea con cierta frecuencia sabe que no posee. Al mismo tiempo, y al menos hasta hace algunos años, nuestras opiniones políticas, nuestras ideas de género y raza estaban fundadas en la lectura de textos, periodísticos y/o panfletarios o de otro tipo: la pérdida de ese vínculo entre las palabras y el mundo nos ha dejado a la intemperie, expuestos a la manipulación y a la mentira. Literatura y sociedad tienen un vínculo estrecho y, en ese sentido, y como se venía anunciando, el fracaso de una forma de relación con la primera es también el final de la segunda, al menos tal como la concebíamos.

En *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles*, hablaba de la violencia y de cómo el arte se convirtió en política y la política en crimen. ¿Cuál sería el lugar del escritor en la sociedad con respecto a la política?

Un lugar activo, en el que la actitud de alerta desplace a la adhesión incondicional de otros periodos, en el que la política se conciba como un bien público o como una conversación en la que el escritor participa en igualdad de condiciones con sus interlocutores; una especie de diálogo que eche por tierra la figura del escritor pontífice, que tanto daño ha hecho a la sociedad, y, en especial, a quienes han otorgado credibilidad alguna vez a esa figura.

En el relato «Éste es el futuro que tanto temías en el pasado», desenmascara con ironía el mundo que rodea al libro, fundamentalmente, con fines comerciales, pero también es cierto que, en muchas ocasiones, vemos a los autores muy predisuestos a darse con gusto ese baño de multitudes y sufrir si no son llamados para ferias, actos, etcétera. ¿Podrían vivir sin esa visibilidad que les ofrece el *marketing*?

La visibilidad del escritor no depende única y exclusivamente de las acciones de *marketing* que se desplieguen a su alrededor, con o sin su beneplácito. Quizás el sentido último de todos aquellos cuentos en el libro que, como «Éste es el futuro que tanto temías en el pasado», tienen a escritores como personajes consista en poner de manifiesto que se puede ser escritor sin pasar por los aspectos en apariencia ineludibles de la

comercialización de la literatura. Allí hay una esperanza para algunos de nosotros, y debo decir que, al menos en mi caso, una constatación de que esto sí es posible, que se puede ser un escritor público sin ser condescendiente.

¿Qué cambios, si es que los hay, podrían definir la literatura de habla hispana en este comienzo de siglo?

Me hago la misma pregunta a menudo y mi respuesta depende de mi estado de ánimo y/o de las circunstancias en las que me encuentro, y cambia con ellas. Aquí y ahora, mi impresión es que no hay cambios notables, sino una recuperación de formas y procedimientos del pasado, así como una repetición voluntaria o involuntaria de temas y recursos. Quizás toda escena literaria deba descubrirse tarde o temprano como una imitación de las que la han presidido, pero esto no deja de ser desconcertante y/o triste.

En el primer tercio del siglo XXI, tras un siglo anterior de vanguardias y ecos múltiples de las mismas, ¿qué es y qué significa la originalidad?

No suelo pensar en términos de originalidad: excepto como ilusión y/o como

convicción arraigada en aquellos que no leen a menudo (y para los cuales cada pequeña cosa constituye una demostración de originalidad), no se me ocurre qué es y por qué alguien se la arrogaría. Naturalmente, muchos lo hacen; pero, al hacerlo, no parecen estar pensando con seriedad en lo que dicen.

Para terminar esta entrevista, que le agradezco mucho, ¿podría hablarnos de las diferencias y dificultades entre escribir relatos y novelas?

Ambos son desafíos de muy distinta índole y constituyen ejercicios en brevedad y/o en fluidez que presentan una dificultad semejante, pese a la opinión consuetudinaria de que escribir cuentos sería más fácil que escribir novelas. Para mí, hacerlo es volver siempre a una especie de hogar, al sitio en el que comencé como lector y como escritor, así como una forma de constatar toda la distancia que ha sido recorrida desde entonces. También es una manera de regresar a una suerte de comunidad de origen, no sólo por la larga y muy rica tradición del cuento en el Río de la Plata: cuando yo comencé, todos escribíamos cuentos, y yo sigo haciéndolo.



El vicio de leer cartas ajenas

Por Malva Flores

LOS INTRUSOS E INDISCRETOS INVITADOS

No hay afrenta mayor, cuando eres adolescente, que saber que tu tía, tus hermanos o padres han leído el cuaderno de apuntes que llevas como bitácora de tus desventuras. Tu diario es sagrado, piensas, porque sabes que ahí has depositado tus emociones, tus odios y aversiones temporales, aunque más pronto que tarde te parecerán ridículos. Hay quien escribe allí listas «de odio» y luego va tachando los nombres cuando el odio se ha transformado en perdón. Otros nombres permanecen como recordatorio de una indiferencia que se volvió olvido. Un sentimiento de reivindicación personal te lleva, no obstante, a escribir que tus parientes o amigos han sido injustos, con la remota esperanza de que alguien lo lea, además de ti, y en esa lectura encuentre una justificación de tus actos. Que otro u otra comprenda tus reacciones, tu vida toda, tus tormentos. Que, si es posible, el causante se entere. Por eso, a veces dejas tu diario dizque olvidado en el mesabanco, en tu mochila abierta. En la mesita de noche, si la adolescencia te dura hasta que tienes una pareja que no era tan estable como soñabas.

He intentado llevar un diario «de escritor» toda mi vida, pues desde joven me emocionó la idea de que un día llegaría a serlo y que mi diario sería muy valioso. Pero nunca he tenido ni la constancia ni el tono. Como un paréntesis, apunto que el problema del tono, discutido acremente con varios amigos escritores que consideran que no existe, es motivo de una disertación para la que, ya me di cuenta, aún no estoy preparada. Dejando de lado el paréntesis de mis incapacidades para defender el tono como motor de la escritura, debo confesar también que, en el caso del diario imposible, mi vida es más bien aburrida y no paso de tres o cuatro días pergeñando una idea de lo que podría ser interesante, en la improbable inmortalidad, para los otros. Sin embargo, quienes tienen una verdadera vocación de escritores llevan su diario con puntualidad asombrosa. Saben que van a ser leídos. Nada más evidente, por ejemplo, que los *Diarios (1945-1985)* de Salvador Elizondo, publicados por el Fondo de Cultura Económica (2015) en una hermosísima edición, con prólogo, selección y notas de Paulina Lavista, su última esposa. La primera entrada, del jueves 4 de enero de 1945, escrita en inglés, ocurre cuando Elizondo tiene trece años y está internado en Elsinore, el colegio militar norteamericano que hará famoso en su breve novela homónima. «*Pronous* words correctly and to what the words *mien*. Be *abel* to read clearly so all can understand», anota en un deficiente inglés que en *Elsinore, un cuaderno*, la novela, descubrimos que

llegaría a ser su segunda y, a veces, primera lengua. El centenar de cuadernos o diarios que Elizondo escribió abarcaron de enero de 1945 al 26 de marzo de 2006, pocos días antes de su muerte, nos explica su viuda, y los apuntes de Elsinore podemos encontrarlos en sus «Nocturnos» (*El mar de iguanas*, Atalanta, 2010).

Años atrás, Elizondo publicó en *Cuaderno de escritura* (1969) «Una página de diario». Allí se pregunta si las líneas que había escrito no provocarían en los lectores la idea de que las redactó con el deliberado propósito de que las leyeran y, así, «se formen una imagen falsa o torcida por mi mala intención y su mala conciencia. Como si todo esto no fuera más que un juego, un torpe juego literario de mentes pequeñas que se deleitan en dejar un vano pero buen recuerdo en mi caso y en el de reavivar una grata pero falsa memoria en el de ellos. Pero yo mismo no sé quién ni cómo soy, ¿podemos, entonces, ser responsables, yo de lo que escribo ahora aquí y ellos de lo que piensen entonces allá? Lo escribo aquí para tenerlo presente desde ahora y para que lo sepan los intrusos invitados y los bienvenidos indiscretos».

Sabía que escribía para nosotros y que, de algún modo preciso, el germen de su vocación literaria se encontraba en sus diarios y cuadernos de notas. «En realidad escribimos nuestros diarios en un afán tácito de que alguien, alguna vez, los lea y se forme una magnífica imagen de lo que fuimos. De hecho casi siempre pasa que hay alguien, que justamente no debería haberlos leído, que los lee en el momento preciso en que no debió hacerlo. Muchas veces yo mismo he pensado que leer un diario íntimo es un crimen comparable al de enviar cartas anónimas, sólo que mejor», anotó en marzo de 1967, en un texto donde explicaba sus ideas sobre diarios y cuadernos («Los trabajos y los días»).

Me quedo pensando en lo que quiere decir Elizondo al referirse a los diarios como «cartas anónimas» y entonces descubro que, al no poder escribir un cuaderno donde ensaye mis habilidades o recuerdos, soy sólo una intrusa indiscreta que ha desarrollado un vicio severo por leer cartas y manuscritos ajenos y he hecho todo lo posible para que ese vicio adquiriera los tintes de una profesión amparada en el supuesto, casi una consigna, de que no hay ningún tipo de creación que no sea autobiográfica. Con toda la arrogancia de mi puesto doctoral disculpo mi mal hábito, asegurando que nuestra escritura es nosotros y nosotros, ella.

A ese primer postulado añadido otros, apoyada –como es natural en estos casos– de «Citas citables», como se llamaba una vieja sección del *Selecciones*, que leía en la adolescencia con el mismo

placer que revisaba los chistes de «La risa, remedio infalible». La perorata académica para justificar mi adicción frente a colegas y estudiantes comienza cuando recorro a dos términos en desuso pero centrales: revelación y metáfora. No voy a explicar aquí por qué están en desuso, temiendo que los lectores inicien un largo bostezo y cierren la revista. Están en desuso y punto. Por eso, cuando durante algún coloquio o conferencia las digo entre un público joven, acostumbrado a descreer de su existencia o a desconocerlas, al menos llamo por un instante su atención y los colegas se incomodan en su sitio con un breve movimiento que implica un escándalo interno resuelto en un imperceptible levantamiento de ceja.

Son tan hermosas esas palabras (metáfora y revelación) que, ingenuamente, creo que habrán de sacudir las almas adormiladas de quienes me escuchan por un deber escolar que no tiene nada que ver con el deseo. Y, sin deseo, no somos nada. En fin, arranco diciendo que, del mismo modo que nuestros mustios escritos nos revelan, los de los grandes escritores son también una revelación de su persona, de su historia, de su vida. A diferencia de nosotros, ellos construyen una metáfora de su propia existencia, pero su metáfora nos incluye a todos. En la medida en que esta metáfora es más extensa y a la vez más profunda, su obra no envejece o lo hará con menos rapidez que la de quien apenas atisba a borrar una iluminación amorosa en un poema adolescente. Tanto ese poema, como, por ejemplo, *Piedra de sol*, corresponden a una misma pulsión humana: la diferencia es –apenas necesito aclararlo–, la construcción de una arquitectura extraordinaria que permite que los versos aparentemente sencillos –«Vestida del color de mis deseos / como mis pensamientos vas desnuda» o «El mundo nace cuando dos se besan»– se conviertan en parte de nosotros y de nuestra propia experiencia amorosa. Al revelarse, nos revelan.

No debería hacer aquí otro paréntesis, pero se impone a los ojos del lector. Cuando escribo «Al revelarse, nos revelan» o «apenas necesito aclararlo», estoy plagiando una forma de escritura que proviene de mi lectura del propio Paz, una forma que define su estilo, es decir, parte de su tono, tanto como aquel famoso «sí y no» que todos los que lo conocieron o leyeron recuerdan como parte esencial de su motor de pensamiento.

Cerrada la breve interrupción, continúo: ¿le importa a alguien que ese «Alto surtidor que el viento» arqueaba fuera, en realidad –Guillermo Sheridan nos lo demostró en su hermoso *Los idilios salvajes* (Era, 2015)–, la mujer que enloqueció a Paz, Bona Tibertelli de Pisis –esposa de su gran amigo, André Pieyre

de Mandiargues-, con quien intentó mudarse a la India antes de que ella lo abandonara por el pintor Francisco Toledo? Cuando uno ha besado y el mundo, en ese instante, nos da la sensación de asistir efectivamente a su nacimiento, no nos importa la circunstancia del poeta. ¿Le importa a alguien que Juan Rulfo haya sido financiado por la CIA para escribir *Pedro Páramo*? Al lector que va en busca de su propia Comala, no. No le importa, porque todos, de algún modo, hemos sido huérfanos de algo, de alguien.

A la interpretación de la obra puede parecerle relevante o no. A la historia de la literatura sí le importa. ¿Para qué? Yo misma me lo he preguntado muchas veces y cierto pudor o vergüenza sube hasta mis ojos, empeñados en leer correspondencia ajena. Me imagino a mí misma como una intrusa, revolviendo papeles viejos para encontrar ¿qué? Nada cambia mi amor por *Pedro Páramo*. Nada desdice mi admiración por *Piedra de sol*. Sin embargo, ¿qué pasa cuando confrontamos las distintas correspondencias de los protagonistas de un hecho cultural que cambió el desarrollo de la literatura? Sorpresas te da la vida.

ALEGRÍAS Y FRUSTRACIONES

Por razones que no viene a cuento relatar, los últimos diez años de mi vida los he dedicado, profesionalmente hablando, a cumplir mi deseo: leer, releer, coleccionar y transcribir cartas ajenas. Mi pretexto (todo vicioso elabora intrincados o simples argumentos para justificar su adicción) es conocer y entender la verdad de un acontecimiento literario, si es que es posible que exista alguna verdad. Todos tienen su verdad, pero, cuando se confrontan las cartas y los sucesos, surgen revelaciones inesperadas que te permiten atisbar un poco más qué fue lo que pasó. Transformado mi vicio en trabajo importantísimo, pienso, he realizado circo, maroma y teatro para obtener algunas cartas. No les diré más vicio, sino enfermedad. Una enfermedad, al parecer, incurable que, aunada a mi condición clínica de obsesivo-compulsiva, ha devenido en alegrías desmesuradas, asfixia permanente y un estado de ansiedad que sólo se desvanece gracias a los fármacos prescritos o a obtener lo que deseo.

Soy tímida, aunque, con el afán de conseguir algunas cartas, he escrito a personas que jamás, en otra circunstancia, me hubiera atrevido. Diariamente busco en Google nuevas noticias al respecto. He llegado de este modo a páginas de casas

de subastas, pero mi precario sueldo de profesora me impide, siquiera, entrar al inicio de la puja. Sin embargo, en algunas de esas casas incluyen fotografías de la correspondencia, en baja resolución, para mostrar el producto que ofrecen. A veces una sola carta; otras, en un desorden «artístico», parte del lote. Cartas encima de cartas. Recuerdo como uno de mis mayores éxitos las cartas de Octavio Paz a Monique Fong que obtuve por ese medio. Quince días de trabajo con la computadora y los distintos programas de diseño para separar las imágenes, limpiarlas, aumentar su resolución... Al final sólo pude obtener tres cartas completas. He guardado el resto de los fragmentos por si, en algún momento, alguien recuerda alguna de ellas y puedo completar otra, pues, por ejemplo, la misma Fong citó en un artículo parte de esa correspondencia y, gracias a eso, pude completar los huecos que me faltaban en una de las misivas.

Otro trabajo en el que he perdido ojos y alma consiste en encontrar cartas en alguno de los libros que se pueden consultar en Google Books (en sus distintos idiomas: he hallado increíbles sorpresas en Google.fr o Google.co.uk), pero el libro no se ofrece «con vista completa» y sólo aparecen fragmentos apenas legibles. Entonces, copio el fragmento, lo incluyo en el buscador y, en momentos de irrepensible felicidad, poco a poco van apareciendo las palabras siguientes del mismo párrafo. Esta labor puede destruir el sistema nervioso del más ecuánime y sus resultados, generalmente, conducen a una frustración de días.

Hoy, que escribo esto, he sido presa de una angustia indescriptible. Si alguno de los lectores de *Cuadernos Hispanoamericanos* reparó en mi entrega anterior, «Los rebeldes», habrá notado que su tema fue la relación entre Paz, Carlos Fuentes, Albert Camus, Luis Buñuel y Julio Cortázar. Tarde, siempre lo es para mi trabajo, recibí un generosísimo regalo. Adolfo Castañón me trajo de Francia la correspondencia entre Camus y Maria Casarès, editada por Gallimard recientemente. Las mil trescientas páginas del volumen me depararán, estoy segura, una alegría perdurable. Lo primero que hice fue buscar en el índice onomástico los nombres de mi interés. No aparecen Cortázar, Buñuel o Fuentes. Paz, sí, en dos párrafos de cartas escritas por Camus en julio de 1951. En la primera de ellas, Camus relata que el poeta le ha enviado dos libros con una nota (o tal vez escrito en la dedicatoria), llamándolo «Testigo de la libertad». Le comenta en ese momento a Casarès: «Tu lui rappelleras que je ne suis pas pour toutes les libertés. L'un des livres est de poésie

et j'y ai trouvé un très beau poème que j'avais envie de traduire. Il a une sorte de talent que j'aime».

Imposible detener las prensas para incluir esta cita en el artículo de «Los rebeldes», ya de por sí muy largo. Por otra parte, para entregarlo, debí recortar algunas de las innumerables notas que, a pie de página, demostraban que soy una investigadora que documenta cada una de sus palabras. Una monserga para el lector, pero un sello distintivo del investigador, que desea dos cosas: que se lo reconozca como muy serio en la academia y que sus palabras no puedan ser puestas en duda, que no sea acusado de plagio o demandado. Feliz por el regalo y la cita, lamenté la desventura del momento en que había recibido el libro.

No imaginaba que tan pronto recibiría otro ramalazo del infame destino del investigador. Me enteré de la aparición de un libro de Carlos Fuentes a fines del año pasado: *Luis Buñuel o La mirada de la Medusa* (Fundación Banco Santander, 2017). Algo sabía de aquel libro inconcluso, si bien, al leer la nota, me di cuenta de que yo no había considerado ese documento, inédito hasta ahora, en «Los rebeldes». En el suplemento *Confabulario* leí a toda prisa la entrevista de Guillermo Roz con los editores e investigadores: Javier Expósito Lorenzo y Javier Herrera Navarro. Este último dijo unas palabras que me helaron: el libro era «el mejor acercamiento crítico e interpretativo que se ha hecho sobre Buñuel... teniendo en cuenta y no olvidando nunca el peso inmenso de Octavio Paz en relación con la difusión del cine de Buñuel». Un «late late» del corazón atormentado me impidió seguir la lectura y regresé al principio. Fue peor. Antes de la entrevista, Roz advierte que el libro «contiene el *work in progress* que el escritor mexicano escribía sobre el cineasta español y dejó inconcluso, además de cartas que los artistas intercambiaron a través de los años». La falta de aire se agrandó en mi pecho como una enorme y opresiva pata de elefante. Empezaba el recorrido mental de mis angustias, mi falta de dinero para comprar en Princeton copia de otras muchas cartas, así como de las que conseguí por ese medio y que hoy veía indispensables, cuando advertí que, al final de la página, decía «Busca el *ebook*» y marcaba una dirección electrónica. No haré el cuento más largo. Realicé todos los procedimientos que la página de la Fundación Banco Santander establece para comprar el dichoso *ebook* y esperé, esperé, esperé... con apenas un hilo de oxígeno en mis pulmones.

UNA BOCANADA DE AIRE

«Aunque después del mundo oxigenado el aire me sabía a humo, comprendí que nuestro mayor y auténtico placer físico no está en el amor, sino está en la respiración», escribió Alfonso Reyes, y lo leo en una cita del extraordinario trabajo de Rodrigo Martínez Baracs y María Guadalupe Ramírez Delira, en el libro que recoge la correspondencia entre el polígrafo y el crítico mexicano que este año cumple su centenario: *Una amistad literaria. Correspondencia. 1942-1959* (Fondo de Cultura Económica, 2018). Una bocanada de aire.

La nota corresponde a unas líneas de la carta de Reyes al «Secretario Perpetuo» de la Academia Mexicana de la Lengua, Alberto María Carreño, que se conservó en el archivo de Martínez y donde Reyes explica su preocupación por faltar a sus deberes como director de la misma. Sus graves problemas cardiacos, que finalmente lo llevarían a la muerte, no le permitían «algún respiro». Recluido en su casa, incapacitado para el menor esfuerzo físico, no podía «volver a las andadas. Y le aseguro a usted que las “andadas” fueron horribles, pues había noches en que me parecía haber olvidado cómo se respira, y en que creí que podía morir de un momento a otro». La carta fue escrita el 23 de diciembre de 1959 y Reyes falleció cuatro días después.

Por las acuciosas notas de los editores, nos enteramos de que esa misiva fue leída en una sesión solemne posterior a la muerte de su autor; que el Secretario Perpetuo fue enemigo de don Alfonso y que se opuso al ingreso de Martínez a la Academia. La carta, enviada como copia a este último, llevaba un texto manuscrito al margen: «A José Luis Martínez. Abrazos. 1960. Reyes». Fue el último recado entre los dos escritores. No es, sin embargo, la última misiva de este libro, que contiene, además, una serie de «Cartas posteriores» a la muerte de Reyes entre su esposa, doña Manuela, y Martínez; así como misivas dirigidas a éste por Alfonso Reyes Mota y Alicia Reyes.

Las cartas o mensajes entre don Alfonso y Martínez son noventa y ocho, más diecisiete cartas anexadas, y otras más, según comenté arriba. El libro cuenta con un amplísimo ensayo introductorio de Martínez Baracs, un apéndice con las dedicatorias de los libros entre ambos escritores y otros textos. Habrá quien cuestione la pertinencia de que el propio hijo de José Luis Martínez se haya encargado de este trabajo descomunal y del ensayo, aduciendo una probable falta de templanza o, quizá, de imparcialidad crítica. Yo lo celebro. ¿Quién mejor que su hijo para hacer-

lo? La literatura, como la escritura de su historia, pienso, no son otra cosa que *la puesta en palabra* de alguna pasión, y la biografía –género desde el que se puede leer el trabajo de Rodrigo– es una de las pasiones más voraces. Sin embargo, Martínez Baracs muestra su temple de historiador minucioso, objetivo, mas no por ello falto de empatía, no sólo con su padre o Reyes, sino con los otros personajes que pueblan este libro. Intenta encontrar *sus razones*, entender el entramado cultural de una época y mostrarnos, más que a los escritores, a las personas.

Me interesa el tono de cualquier texto. Padezco infinitamente para encontrar el mío o el que convenga a la circunstancia de lo que escribo. Tal vez por eso sentía una punzada cada vez que Rodrigo escribía «Martínez» para referirse a su padre. ¿Cómo lo hubiera hecho yo si fuera mi padre el biografiado? Pronto entendí que era imposible que el autor escribiera «mi padre» cada vez que se refería a él. Se imponía una distancia crítica y el «Martínez» escueto la proveía. Sin embargo, de vez en vez aparece «mi padre», como una forma de traer a los lectores a una intimidad más propicia, más humana. Armado con el *Diario* de Reyes, muchas otras cartas y documentos hasta ahora desconocidos para nosotros, Martínez Baracs va transitando por la vida de su padre y la de Reyes en las distintas instancias de su relación, pero también juzgando o conjeturando sobre algunos pasajes de la vida del escritor en relación con los otros y con su familia misma. Si lo vemos en medio de las dificultades que le acarreaba su vida burocrática y su trabajo con el secretario de Educación, Jaime Torres Bodet, podemos imaginarlo, asimismo, en un momento gozoso. Martínez Baracs nos revela así esa otra parte de la cultura mexicana que está llena de humor, pues no otra cosa es la invitación que Reyes recibió de Octavio G. Barreda para asistir, el 30 de septiembre de 1944, a la boda de José Luis Martínez con su primera esposa, la bailarina Amalia Hernández –prima, por cierto, de Elena Garro–.

José Luis Martínez se casa. El acontecimiento es único, comparable sólo a aquel sonado e increíble matrimonio de Lord Byron, al que asistieron los cuatrocientos veintitrés poetas de Inglaterra. No podemos, pues, menos de reunirnos y festejar los desposorios de nuestro indiano Brummel. El sábado 30 de septiembre, a las tres de la tarde, en el Majestic, ahí estaremos, y usted seguramente con nosotros. Entre los quince concurrentes, se cuentan Alfonso Reyes, Jaime Torres Bodet y Jorge Luis Borges, invitado especialmente.

Adhesiones, ya en cartera, de Huxley (Aldous), T. S. Eliot y Virginia Ocampo.

México D. F., 26 de septiembre de 1944.

LETRAS DE MÉXICO

EL HIJO PRÓDIGO

(Corbata obligatoria. No se permitirá la entrada a las enamoradas de J. L. M.).

R. S. V. P.

Así, transitan por el estudio y la correspondencia nombres esenciales de nuestra cultura. Nos enteramos también de la ayuda que Martínez ofreció a varios de nuestros escritores fundamentales en las distintas oficinas en las que trabajó.

El final del estudio nos depara los «afanes alfonsinos» de Martínez posteriores a la muerte de su maestro. También una sorpresa y un agobio para quienes padecen el vicio de leer cartas ajenas. Alfonso Reyes entregó a Martínez una serie de «papeles íntimos» («cartas curiosas», las llama Reyes) que conforman el archivo denominado por Reyes «el Cerro de la Silla» y que, espero, pronto podamos conocer para, poco a poco, armar el rompecabezas de la historia de la literatura mexicana.

COMPLETAR LA HISTORIA (EUFORIA DEL ADICTO)

El 27 de diciembre de 1956, desde Estados Unidos, donde se encontraba en una reunión de la delegación mexicana ante Naciones Unidas, Octavio Paz le escribía a Fuentes sobre sus conversaciones con distintas personas para que se continuara el proyecto de Poesía en Voz Alta. Desesperado porque en México nadie respondía (Juan Soriano y Jaime García Terrés), le dice a su joven amigo: «Como no he tenido respuesta, temo que esas cartas –depositadas el mismo día que la tuya– hayan sido enviadas a Nasser, a Nehru o a Kadar, por una suerte de deformación profesional del empleado de la ventanilla». Ahora sabemos que ese mismo día le mandó otra misiva, una más, a Jaime García Terrés: «Te escribí –y a Carlos y a Juan–. No recibí respuesta. Supongo que las cartas se han perdido –prefiero creer eso a pensar que ustedes son capaces de no contestarme–. En mi carta te decía que había hablado con

Efrén del Pozo y que me parecía que Poesía en Voz Alta tenía la vida asegurada».

Leo esta última misiva en *El tráfago del mundo. Cartas de Octavio Paz a Jaime García Terrés. 1952-1986* (Fondo de Cultura Económica, 2017). Rafael Vargas –encargado de la edición, el prólogo y las notas– hace una acotación en sus agradecimientos: sería necesario conocer las cartas de García Terrés (no incluidas en la edición, y perdidas durante el incendio del departamento de Paz), y pronuncia una esperanza que muchos compartimos, que algún día podamos conocer el archivo completo del poeta y se recuperen algunas de las cartas de García Terrés «que ayuden a completar la historia».

Nada más cierto, aunque la publicación de esta correspondencia es esencial para entender, por ejemplo, los trabajos de Paz para continuar con Poesía en Voz Alta, o la historia de «Corriente alterna», la columna que el poeta publicó en las páginas de la *Revista de la Universidad* –dirigida por García Terrés– a partir de 1960 y hasta 1966, si bien la periodicidad de esos artículos, que finalmente pasarían a formar parte del libro homónimo, no fue todo lo constante que Paz hubiera deseado.

En su prólogo, Vargas anota que el proyecto de Poesía en Voz Alta surgió de una iniciativa de García Terrés y que tanto Paz como Juan José Arreola la hicieron suya: «Paz despliega un entusiasmo avasallante y, más allá de su puesto nominal (a partir de marzo de 1956 funge como asesor literario), tácitamente se convierte en el director de la agrupación». Como vimos por la carta a Fuentes (citada con anterioridad y preservada en los Carlos Fuentes Papers, en Princeton), en efecto, Paz, como en todos los proyectos en los que se involucraba (fuera el director o no), lo hace suyo de inmediato e invita a sus amigos. El propio Fuentes redactará el anuncio de la puesta en escena de *La hija de Rapaccini*.

Además de las cartas, el volumen incluye varios artículos tanto de Paz como de García Terrés, que dan muestra de la historia de una amistad que giró siempre alrededor de la literatura, aunque no estuvo alejada de la política, pero conjeturo que ese tema fue tratado con alguna distancia a partir de que García Terrés se convirtió también en embajador. Antes de que eso ocurriera, Paz escribe a su amigo desde París en agosto de 1959: «Supongo, Jaime el Libertador, que los furores cívicos y las entrevistas y expediciones y reuniones no te impedirán, de vez en cuando, pensar en la poesía y, sobre todo, en escribirla». En la

nota relativa, Vargas apunta que se trata de una alusión socarrona de Paz, que alude a la publicación de un número de *El Espectador*, revista política en cuyo comité se encontraban el propio García Terrés, Luis Villoro y Carlos Fuentes, entre otros, y cuyos temas fueron los procesos revolucionarios en Hispanoamérica, «la huelga de maestros del 58 y la libertad de expresión». En esa misma nota apunta que «en marzo de 1959 García Terrés había dedicado íntegramente un número de la *Revista de la Universidad* a la Revolución cubana, cosa que le costó censuras y ataques de toda laya».

El roedor implacable que habita en mi corazón corre a sus notas y encuentra que, en agosto de 1959, *El Espectador* denunció un atentado: unos individuos, haciéndose llamar «agentes federales de imprenta», habían ingresado a los talleres del editor, Marcué Pardiñas, y se llevaron los ejemplares del número 3. Los miembros de *El Espectador* solicitaron respeto a la libertad de expresión, pues «La democracia no reside en las formas clandestinas de lucha, ni tampoco en las maniobras de intimidación, sino en el diálogo abierto, público, honesto, leal». Denunciaron, asimismo, que había comenzado a circular una publicación parecida, «haciéndola aparecer, ante libreros y compradores, como una nueva publicación nuestra». Los días de la revista estaban contados, pero el asunto trascendió las fronteras...

Ese mismo mes de agosto, en el número 24 de *Lunes de Revolución* (dirigido por Guillermo Cabrera Infante), apareció un recuadro en la sección de cartas donde se relató el asunto y se informó que no era «el primer intento de la reacción mexicana [...] de suprimir al grupo que lideran Carlos Fuentes y Jaime García Terrés». Para *Lunes*, el ataque tenía que ver con las «ideas democráticas y progresistas» de la publicación y, sobre todo, por su evidente simpatía con el proceso cubano. Entonces daba inicio una amistad, la de Cabrera Infante con Fuentes, que, años más tarde, se rompería.

Obligada por este *Tráfago...*, regreso a mi interminable libro sobre Paz y Fuentes y comienzo a llenar los huecos, ahora con las cartas a García Terrés. Al respecto, pienso que hubiera sido oportuno que para la edición de este libro se revisara el archivo del propio Fondo de Cultura Económica, ya que tengo noticia de dos cartas más, conservadas en ese acervo y citadas por Adolfo Castañón en *Tránsito de Octavio Paz* (El Colegio de México, 2014). Una, del 20 de abril de 1975,

donde el poeta le envía a García Terrés el poema «Tiempo adentro» (el primer nombre que Paz le dio a *Pasado en claro*), y la segunda, del 3 de noviembre de 1986, en la que Paz se queja de la falta de consideración de la editorial con él, pues juzga que se lo ha tratado como «un intruso». Resulta una carta interesante porque, nos cuenta Adolfo, Paz había amagado con retirar sus obras del Fondo y García Terrés le pidió a Castañón que lo visitara. Después de la visita, Paz escribió a García Terrés que le había impresionado la buena voluntad de Castañón, «su sinceridad y su amistosa insistencia». Lo había hecho reflexionar y propuso algunas soluciones. A resultas de esa misiva, y como una de las peticiones de Paz, el Fondo designó a una persona para ser su interlocutor con la editorial. Castañón se ocupó de esa tarea. Lo cierto es que el poeta se muestra bastante indignado: «En cuanto a la edición mexicana: no se hará promoción o publicidad. La razón es doble: primero, para respetar la tradición del Fondo en sus tratos conmigo; segundo, porque no creo que ustedes puedan incluir en los cortesanos, secretarios y “ninguneadores” que en los diarios y revistas de México silencian –cuando no injurian– a los escritores independientes».

Me dispongo a buscar entre mis notas quiénes eran, en ese momento, los cortesanos y ninguneadores, cuando el dios que protege a los ansiosos llamó a mi puerta en forma de correo electrónico. Había esperado, esperado y esperado... veinticuatro horas solamente, o menos. En el correo, la Fundación Banco Santander se disculpaba por el retraso (de sólo unas cuantas horas, porque yo había escrito un domingo por la noche y hallé la respuesta muy temprano el lunes) y me enviaba el libro de Fuentes. Algunos podrán imaginar mi euforia. Lo leí de una sentada, temblorosa por haber incurrido en alguna mentira o error en «Los rebeldes». No fue así (o al menos eso creo, siempre temerosa), pero encontré joyas increíbles y, mientras sigo tratando de completar la historia –ahora sobre un supuesto plagio de Fuentes a Cabrera Infante (denunciado por el cubano) y que las cartas que esta importante edición abordan sólo como referencia, si bien arrojan luz sobre mis indagaciones–, recuerdo una frase de Alejandro Rossi, anotada en su diario el 2 de agosto de 1944: «Vivo muy solo y así no se escribe un diario interesante. La gente quiere chismes, descripciones maliciosas de personas conocidas. Al decir esto presupongo que este diario será algún día público. Me avergüenza la idea. Me temo que

la escritura, cualquiera que sea su género, busca a los lectores, al público».

Me avergüenzo yo también y me detengo. Nada me gustaría más que encontrar el tono de Rossi. En los fragmentos de su diario (publicados en *Letras Libres* en agosto de 2015) leo, con indecible turbación: «¡Cuántas veces la crítica literaria –aun la mejor– olvida la escritura y sólo busca al autor! La biografía, la reconstrucción de una grande o pequeña visión de mundo personal, como si se tratara de encontrar el sitio exacto desde el cual se hizo la fotografía. ¿Será que en el fondo no se cree en el mundo narrado? El autor sería el único personaje interesante. La convicción de que la literatura es confesión». En ese momento, pienso en mis tontos afanes y en mi viejo deseo de aprehender, hacer mía, alguna forma de la escritura.

FRACASO DEL COPISTA

El diccionario de la Real Academia Española ofrece dos acepciones para la palabra «Ósmosis»: «1. f. *Fís.* Paso de disolvente, pero no de soluto, entre dos disoluciones de distinta concentración separadas por una membrana semipermeable. 2. f. interpenetración». Yo he llegado a la conclusión de que la única manera que tengo para entender un procedimiento, un tono e incluso una idea es a través de una ósmosis efectuada gracias a la transcripción. En mi lejana juventud, y ante mi incapacidad para escribir dos versos más o menos dignos, David Medina Portillo me dio «de mi dicha la clave». Era sencillo: transcribir los poemas que más me gustaran, a ver si, «por ósmosis», algo entendía. El siguiente paso lo descubrí sola. Para evitar convertirme en una «copia de», debía, entonces, transcribir los poemas que más detestara. Algo tendría que ocurrir en mi cerebro, algo que no sé describir con palabras, pero que, en efecto, pasó, no sé si para bien o para mal. Transcribí libros enteros de poemas, mas no podía hacer eso con las novelas, y siempre quise ser novelista.

Tuve la fortuna de que me ofrecieran una labor difícil. Un trabajo que prácticamente lindaba con la paleografía. Se trataba de transcribir (y descifrar) un manuscrito de Alejandro Rossi. Un cuento inédito llamado «Mi tío escribe una novela», que apareció, finalmente, en *Letras Libres* (diciembre de 2012). Creo que, junto con las cartas de Octavio Paz que he transcrito, ése fue uno de mis trabajos de Heracles. La caligrafía de Rossi es impenetrable. Además de tachaduras y repeticiones del texto con algunos cambios que me desesperaban, el

manuscrito contenía anotaciones a los márgenes que no sabía si considerar o no en la transcripción final. Hice todo lo que estaba a mi alcance. Utilicé el monitor más grande que tenía y aumenté las imágenes a más del 300%. Incluso así, los rasgos intrincados de las letras se alzaban como una muralla de hiedra. Entonces, por obra del azar, entendí la importancia de la perspectiva. Desesperada ante el imposible escrito, me había levantado por un vaso de agua. Al regresar, y aún lejos del monitor, volví los ojos a la pantalla: ¡ahí estaba la palabra! Nítida ante mi vista. No contaré los múltiples artilugios que utilicé para transitar esa selva, aunque la ayuda de Olbeth Hansberg, la mujer de Rossi, fue fundamental. Baste decir que en ese momento comprendí que sólo la lectura atenta de los libros de Rossi me podrían dar la clave de su caligrafía. Volví a leerlo todo. Intenté aprenderme su vocabulario. Comprendí que los personajes que aparecían en el cuento eran parte de la trama de su último libro, la novela *Edén*, o quizá su proyecto.

Al paso de los días, los encrespados garabatos se volvieron legibles para mí. Veía un trazo que parecía una ese y ya sabía lo que diría. La ósmosis se había realizado, al menos en parte... Después de ese trabajo, uno de los más hermosos y aleccionadores, intenté escribir mi propia novela. Me creía ya dueña de un tono que admiraba y tenía (tengo aún) toda la historia en mi cabeza. Fracasé.

En una vieja entrevista del verano de 1990, aparecida en *Estudios*, la revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México, Rossi le confesó a Eduardo Milán:

Lo que quiero decir es que es muy difícil tener (al menos en mi caso) todo el relato. Es decir, que yo no me siento a escribir el cuento sabiendo ya cómo empieza, lo que sigue, cómo va a terminar, etcétera. Por lo general no es así. Por eso los tonos son importantes; son la pequeña brújula que tiene el escritor. La pequeña brújula que lo va orientando un poco. Puede saber una frase de un personaje y, a lo mejor, el cuento se construye alrededor de esa frase, o tal vez conoce una anécdota muy general o quizá algún incidente, o muchas veces ni siquiera eso; muchas veces es simplemente una especie de sensación verbal que se parece mucho a una intuición musical, aunque no sea con notas, por supuesto, sino que se tiene una suerte de ruido en la cabeza y uno sabe que por ahí va la cosa. Creo que yo empiezo a escribir un cuento, mejor dicho, continúo un cuento, cuando siento que el tono me ha sido dado y después viene el descubrimiento del cuento. Y hay un momento en la escritura de

los cuentos en que ya nos sentimos «seguros», no porque sepamos el final o el desarrollo de lo que sigue, sino porque tenemos ya la brújula del tono.

Pienso en los amigos con los que he discutido la existencia del tono. Sé que no lo he conseguido. Un tono mío, un estilo propio, pero buscaré esa intuición musical. Mientras la encuentro, seguiré completando la historia y leyendo cartas ajenas.

Pasar a otro estado

Una crónica colombiana

Por Ernesto Pérez Zúñiga



Cuando llegábamos al aeropuerto de Bogotá, volví a sentir cuánta falta nos hace América. Las montañas –cíclopes interminables– reverdecían también en mí y avisaban de que en aquella tierra emanaba una energía más poderosa que la del pequeño país europeo del que yo venía.

Iba a Pereira, al Eje Cafetero detrás de las montañas, al Festival Luna de Locos, que dirige Giovanni Gómez y que reúne a poetas de medio mundo para desperdigarlos por plazas, colegios y pueblos. A diferencia de mi país, en el que la poesía parece oficiarse en cubículos desangelados, en Colombia las lecturas se acogen como una fiesta. En plazas abarrotadas de jóvenes leo junto a mis compañeros de viaje (otros españoles, como Luis García Montero, Elena Medel y Jordi Valls; el argentino Juan Arabia; colombianos, como Juliana Gómez Nieto, Lindantonella Solano Mendoza, Mauricio Peñaranda, Arturo Estrada, José Luis Díaz-Granados; la galesa Zoë Skoulding; el canadiense Herménégilde Chiasson; el británico James Byrne, entre muchos otros) en la noche cálida, el público sentado en la hierba.

Vamos a colegios con patio de verbena, donde hacen de guirnalda nuestros poemas rotulados en cartulina y los cómicos retratos dibujados por los pequeños. Todos participan, cada alumno aporta una lectura, un poema propio, una reflexión, con mayor alegría en los barrios más difíciles: criaturas de la violencia o de la pobreza sonrían, bailan, escuchan, tienen el hambre de saber, de crecer con nosotros, pero también de compartir. Cuando voy a esos colegios, veo un mar en el que se derrama el sol; son las miradas, las inteligencias de los chicos y chicas colombianos, ejemplarmente preparados por sus profesores para ese momento, donde los hijos del café y de las montañas dan sentido a las cartas que traemos en las manos. Como si justo antes estuvieran en blanco. Ahora se marcan con vivas figuras. Y me hace recordar la abulia de mi país privilegiado y europeo, en el que los adolescentes parecen esconderse en cápsulas de hierro para no tener contacto con lo que les ofrecen los mayores, todos torpes en nuestra manera de transmitir y recoger legados.

Viajo con Juan Arabia y Jordi Valls a Belén de Umbría, un pueblo de las montañas cafeteras. Tomamos café y cerveza con campesinos, comerciantes, no sabemos, jóvenes y ancianos de hablar educado e intensa vitalidad. Todos los cafés y cantinas tienen varias puertas o grandes ventanales. Un campesino viejo con sombrero de ala corta, Mario Ortiz Sánchez, nos regala un libro que ha encuadernado él mismo: *El iris negro de los Caínes*. Lo

firma con un sobrenombre: el marqués de los Caballos. Lo invitamos a recitar con nosotros en la plaza. Juan Arabia, Rimbaud argentino, maneja como un mago la energía de la gente. Jordi Valls, con su marcado acento catalán, que quizá resuena en aquella plaza por primera vez, invita al resto del público a recitar con nosotros. La noche nos rodea. La selva y los cafetales cantan una oscura canción de savia. Y las luces del pueblo son mínimas, somos mínimos, y las montañas nos escuchan igual que escuchan al río, en el que, no hace mucho, alguien ha tiroteado a un hombre.

Hay paz en la mayor parte de los caminos, donde antaño cruzaba la muerte. La carretera está en obras. Cuando nos detenemos en los cruces críticos, vendedores ambulantes asoman con agua. Sol blanco. Azul tórrido. Un verde que pide los labios, las manos, además de los ojos, en prados y cultivos, en las cordilleras abarrotadas de selva.

Pereira es bulliciosa en el día. Mercados electrónicos. Puestos callejeros que venden frutas milagrosas. Cafeterías donde ofrecen diferentes maneras de tomar un café tan puro que sabe a tierra y a mata y a lluvia y a cielo descendido. Todo eso, concentrado, es el aroma. Y las manos que recogieron el grano. Frente a un hermoso café al viejo estilo, tocan la guitarra dos ancianos. Sombrero blanco, camisa ligera, brazos de pergamino. Se acompañan mutuamente: bambuco, pasillo, bolero ranchero. En toda Pereira son conocidos como los Abuelos. Tocan, de forma prodigiosa, por unas monedas de miserable valor. Me siento con ellos. Me cuentan que han estado en un programa de televisión. Cuando les digo que vengo de España, ensayan aires ibéricos. La gente, acostumbrada, pasa sin mirar. El sol en los dedos es el tiempo.

De noche, los muchachos que nos guían por el festival, Christian, Johnwi y Santiago –que tienen nombre y juventud de apóstoles– nos llevan a El Pavo. Bar de estudiantes, bar de esquina, bar cantina, bar con todos los tangos del mundo, bar para sentarse y hablar, bar vocacional de borrachos. Un hermano de Giovanni, Luis Montealegre, ha rodado un corto, *Arre, caballo*, que transcurre en El Pavo y cuenta la historia de un campesino que vive en la soledad de la montaña con la compañía feliz del animal. Cuando el caballo muere, baja a Pereira para construirle un gigantesco ataúd y, después, entra en la cantina para beber minuciosa y persistentemente. Brinda por él dentro del Pavo, hasta que el mismo caballo se aparece. También se aparece ante mí. Es blanco. Un paladín. No es un caballo. Es un caballero andante. Poder y bondad. A la salida, en la esquina de El Pavo, se nos

acerca un muchacho descamisado, enclenque, con la piel llena de polvo, untada con aquella tierra de Pereira.

–No me dejen morir, no me dejen robar –dice, reza, mientras nos persigue calle arriba.

Leo en D. H. Lawrence: «Dejad de decir: “Esto es mío”. Sino: “Está conmigo”».

La poesía de Juan Arabia es lisérgica y sintética. La de Zoë Skoulding, telúrica y concentrada. La de Jordi Valls, áspera y tonante. La de Lindantonella Solano Mendoza, un baile de palabras presocráticas. Las oigo, las leo aquí por primera vez. Viajamos al valle del Cocora. Sierras afiladas y selváticas protegen el cielo. Son sólo dentadura y empalizada de montes más altos. Tras ellos, los sublimes picos que atravesó Humboldt buscando saber. Lo que sabemos: las nubes aprietan el cielo en una erupción inversa. En los claros, azules túneles a otro mundo. Las palmas, estilizadas y de gran altura, salpican el valle y se perfilan sobre las lomas como un ejército zen, dispuesto a dejarse inclinar por el viento. Nos tendemos en la hierba. Colombia nos toca las manos.

Bebemos aguardiente de Salento. Ya probamos el café en La Plaza, corazón del Quindío, latido de tostado grano. Allá era una plataforma ante el cielo, entre graderío de montañas: casas blandas como sombreros, camino sin prisa. En una cantina de amplios ventanales, los salentinos juegan al billar. Las bolas ruedan en la mesa menos veloces que los arroyos de montaña.

Bebemos aguardiente de Salento, carretera abajo, en el bus que compartimos. José Luis Díaz-Granados –barba de sultán, ojos con entusiasta melancolía– canta boleros de la tierra y su voz nos hace soñar amores, celebrar amigos. Nuevos amigos bajo la lluvia torrencial que nos va atascando en la carretera. Anochece. El escritor Gustavo Tatis Guerra nos cuenta la historia de un mono que, en el patio de un bar caribeño, bebía vasitos de aguardiente. Algunos clientes, para burlarse, jugaban a cambiarle el contenido por un poco de agua o de tibia cerveza. Entonces, el mono se irritaba, chillaba, saltaba por el patio entre las carcajadas de los clientes. Una vez, atacó al burlador. Le arañó el cuello y el pecho, de tal modo que la sangre salpicó los impolutos pantalones blancos que vestía, en la zona de la bragueta. Cuando regresó a casa, una mujer le exigió el nombre de la muchacha desvirgada. La lluvia repiquetea en la chapa del bus.

Giovanny concentra la conversación del hotel. Es algo que sucede en sus gestos suaves y en su mirada atenta, una película donde vamos sucediendo nosotros y los detalles para que el fes-

tival salga bien. Cada comida, cada sobremesa es un breve repaso de una brizna de la realidad, como si cualquiera de los comensales sacara de la mano del otro uno de esos palitos, de diferentes tamaños, con los que jugábamos de niños con la suerte. También salen los problemas de España, que parece lejana, pero sigue viva en nosotros. Elena Medel. Luis García Montero. Emilio Coco. Zoë Skoulding. De nuestros países traemos algo para éste. A eso hemos venido. A decir lo que pensamos, a leer lo que escribimos, a descifrar lo que somos ante un espejo cuya riqueza nos deslumbra y aporta mucho más de lo imaginado. Acaso hemos venido a pasar a otro estado. A que nos salga un ala colombiana.

Una madrugada vamos al Nuevo Páramo. Es una casa abierta en la secreta noche. En habitaciones viejas, se reúnen noctámbulos ante ceremonias de ron y bolero. Los mariachis ofrecen sus cantos a cambio de un estipendio. La señora de la casa abre su abanico. En uno de los cuartuchos, Elena Medel ha encendido una hoguera de risa, ante la que nos calentamos los demás, los extranjeros y los jóvenes apóstoles que nos guían. Todos cruzamos esa noche nuestras vidas como si las corrientes de diferentes ríos hubieran reunido nuestras balsas en un mismo remanso. Las horas golfas en el Nuevo Páramo. Un antro en un edificio en una esquina en una ciudad cualquiera. Una habitación, un pabellón auditivo. La dueña del lugar nos ofrece botellas y música, igual que los duendes ofrecieron a Rip van Winkle una fiesta irrechazable en otro mundo. Como él, tendremos la sensación, cuando salgamos por la puerta, de que la realidad que habíamos conocido en el exterior ya no existe. Las calles se han borrado. Nuestros padres, nuestros amigos murieron hace cien años. El valle es largo, y cada uno debe regresar a una dirección que se ha vuelto desconocida.

Otro día vamos a la librería Roma, donde desembocan, con cuentagotas, ediciones raras, escasas, perdidas, colombianas, españolas y de cualquier otro lugar del español. Columnas de libros tambaleantes, un saloncito con sillones para leer o conversar bajo la tibieza de un tragaluz. Luis García Montero me descubre el libro que María Teresa León escribió sobre Bécquer, y que se publicó en Losada, en la Argentina de nuestro exilio. Mauricio Peñaranda, médium de poetas difuntos y de ángeles, me regala los relatos de un narrador colombiano extraordinario pero prácticamente desconocido: René Rebetez, que murió en 1999 en la isla de Providencia, adonde se retiró después de una vida viajera por México, Cuba, Haití, Japón, buscando montañas, monasterios,

dirigiendo películas, documentales y revistas. El libro se llama *Ellos lo llaman amanecer* y, enseguida, incluso caminando bajo la luz cegadora de Pereira, me concentro en su escritura sensual, imaginativa, divertida, en la que se funden el zen y la ciencia ficción, algo que, desde luego, nunca he leído antes. En un cuento, «El coleccionista», hallo la transformación de una mariposa. El narrador nos mete en su punto de vista: la conciencia del maravilloso insecto. «De un insecto a un lepidóptero hay la misma diferencia que existe entre un hombre y un dios. El nacimiento a un nuevo estado requiere esfuerzos inenarrables: algunos pocos hombres suelen tomar la actitud de las orugas durante días y años enteros, en extrañas posiciones estáticas, meditando. Sin embargo, nadie sabe de un hombre convertido en mariposa». Nuestro destino, pienso subiendo las escaleras del hotel: pasar a otro estado. Entonces, encuentro una gran mariposa, de color blanco, en el rellano. En el suelo. Herida o aturdida. La recojo con cuidado. La devuelvo a la ventana por la que ha entrado. La dejo en el alféizar.

Pasar a otro estado. Por ejemplo, de vampiro a hombre. De hombre a alguno de los ángeles de Mauricio Peñaranda. Decepcionar al diablo interno, ser sólo humano, con los órganos bañados en luz. Pasar a otro estado. Pasamos, en coche, desde el departamento de Risaralda, cuya capital es Pereira, hacia el Quindío. Carreteras sinuosas, árboles inmensos de penachos blancos, o así lo parecen al reflejo de un sol gigante. Bajo él, vamos en coche Herménégilde Chiasson y yo. Juliana Gómez Nieto es nuestra Beatriz en aquel ambiguo paraíso. También es Virgilio. Poeta, narradora, directora conjunta del festival al que nos dirigimos, cuyo nombre homenajea a Luis Vidales, uno de los primeros poetas vanguardistas de Colombia, nacido en Calarcá. En la radio del coche suena la Cali Charanga. Música cortada con sensualidad colombiana, como el licor del carajillo. Siento que no he estado en un país más bello que Colombia. Las montañas se levantan como muros alfombrados. Aparcamos el coche en la plaza cuadrada, colorida, de Calarcá. Tomamos el café recogido en las faldas de los montes que se divisan por encima de los tejados. Café de lluvia, café de mano, café de pisada, café de fuego. Justo en aquella zona fue el gran terremoto que asoló ciudades y tantas vidas. Juliana ha escrito una novela al respecto: *Montañas azules*. Aquellas que miramos. Estamos sobre la falla de San Andrés. Belleza concentrada sobre un abismo en llamas. Invisible río que late bajo nuestros pies. Vamos al hotel, a las afueras de la ciudad, for-

mado por cabañas. Su nombre es Karlaká, en homenaje al indio que se escondió con su tesoro en las Peñas Blancas, que destacan en la montaña de enfrente, como un acantilado de cuarzo entre cortinas verdes. «Español», me llama el encargado. No recuerdo su nombre. Quizá León o Ezequiel. Es puntilloso, susceptible de muchas alertas, detallista, amable en extremo, buen conversador. Me invita a dar un paseo por un camino especialmente diseñado por la directora del hotel, María Elena Mejía Arbeláez, para que el visitante busque pormenores de sí mismo. El camino lo guarda un buey gigante, cuyos ojos son tan grandes como las palmas de mi mano. Bajo aquella mirada entro en el sendero. Guijarros sobre los que andar descalzo. Una laguna para flotar en una barca. Una cabaña para entrar en la oscuridad. Lechos de piedra para meditar bajo la luna. Pasamos bajo las Peñas Blancas. Nos observa la mirada mineral del indio. Llego a mi habitación. Es una cabaña construida con bambú entre las ramas de un árbol, a la que se accede por unas escaleras. A través de las rendijas oigo la selva. Sobre la cama descubro el cuadro de una enorme mariposa. Debajo pongo el libro de Rebetez.

Pasar a otro estado. Calarcá, el pueblo del poeta Luis Vidales, que hizo tronar la poesía colombiana cuando publicó *Suenan timbres* en 1924, cuando escribió:

*Para que el vuelo de las hojas
fuera a su gusto
todas deberían ir provistas
de motorcitos de mariposa.*

Ir a mi gusto. Pasar a otro estado. El festival transcurre en la biblioteca municipal, un edificio blanco al que hay que llegar, desde el hotel, por el camino del cementerio. Enfrente del cementerio, están los salsódromos. Pintados de colores muy vivos: rojo, verde, azul. Se llaman Amnesia, La Última Lágrima, Tumbao y Sazón. Lugares para pasar una última juerga e irse a morir. Pista de baile para fantasmas aburridos, o para sus dolientes, que todavía quieren gastar la sangre del llanto en un baile «agarraíto». Para que nos reunamos cualquier noche celebrando que el baile sucede mejor frente a la muerte. Una danza de la muerte, pero sin ella. Como una parodia de los lienzos de Valdés Leal, que siguen advirtiéndonos de nuestra calavera ante la tumba de Juan de Mañara en una iglesia de Sevilla. Aquí el aviso dice al revés: «Baile con todas menos con ella. Baile antes de que ella se empeñe en entrar por la puerta».

Entonces pasará, en la biblioteca, tomando el tintico obligatorio, cafelito de agua, lo que me va a sorprender en aquellos días. No he venido a un festival, sino a un proyecto de construcción colectiva. Me lo explica el director del X Encuentro Nacional de Escritores Luis Vidales, José Nodier Solórzano Castaño: el festival es un ágora, un foro, para poner en pie la voz enmudecida, no sólo para oír la voz de los que vienen de lejos a traer aire fresco y a transmitir allá de donde vienen lo que han visto; también un lugar para que los escritores propios hablen de una sociedad que quiere crecer libre y sin bandos feroces; para que hablen los lectores, para que los que no lo son lean, para hacer una comunidad de diálogo e inteligencia compartida, sin los espejos quebrados a fuerza de puños: Gobierno, narco, ejército paramilitar o revolucionario. La injusticia viene de cualquier convicción violenta. Lo contará ejemplarmente el narrador Pablo Montoya en una de las mesas redondas. Muchos de su generación se convencieron de que la única manera de hacer temblar la injusticia era alistarse en la lucha armada, incluso él lo estaba pensando cuando su propio padre fue asesinado por la misma guerrilla donde el hijo había imaginado meter el pie. El aire que rodea la biblioteca es pálido, tranquilo; los montes, azules, como dice el libro de Juliana. Estamos aquí para amasar algo que no hemos tenido nunca, me cuenta José Nodier, algo que está en nuestras manos, pero que tiende a escurrirse todo el tiempo: democracia, solidaridad, justicia, libertad, conocimiento, poesía, también poesía. La poesía consiste en hacer visible lo invisible, acordamos.

Es entonces cuando conozco a Edwin Vargas, el joven profesor que conduce las sesiones de la biblioteca y, posteriormente, del colegio John F. Kennedy. Son charlas con adolescentes que han leído nuestros textos. Algo vocacional y a la vez divertido se está realizando en el grupo. Hablamos de literatura y de la vida, dentro y fuera del aula. Cada vez, al terminar, los organizadores sirven un refresco –los deliciosos jugos colombianos– para que la conversación continúe. Transpira la inteligencia y esa luz interna que recorre la columna vertebral y nos centra como un eje. Cada momento encaja, nos eleva en conjunto. Edwin crea los espacios de cordialidad y saber. Aquellos muchachos y muchachas –cuántas historias en los ojos oscuros– están creciendo en un país fértil, donde la vida se palpa, un país fértil en décadas de violencia. Ahora, por fin, hay huecos de paz para que ellos los ocupen. Yo comparto con ellos un par de horas de ese alzamiento. También me alzo. Me empujan. En esas sesiones de conversación y poesía

somos uno mismo. Intercambios plenos a punto de despedida. Uno está solo para estar con el mundo.

Paseo bajo las Peñas Blancas del indio Karlaká. Dentro se confina un tesoro. Detrás del mineral blanco. Bajo la espesura inmanejable. En un rincón mítico y perdido para los seres humanos. Eso cuenta la leyenda. El tesoro está irradiando desde la poderosa roca. Inunda el aire, la ciudad. La gente lo respira, sin saberlo. Los muchachos de las escuelas. Dentro de la armadura del pecho, las Peñas Blancas. Uno está solo para estar con el mundo.

Voy a la cafetería que frecuentaba, hace casi un siglo, Luis Vidales. Sus versos: grafitis en las paredes. Compatibles con el partido de fútbol que se mueve en la pantalla. El café es más intenso que un haiku. Estoy probando tierra. Tierra pisada y cultivada por los seres humanos de este lugar llamado Eje Cafetero de Colombia. Vengo de la presentación de un libro, *Borrar del mapa*, del fotógrafo Rodrigo Grajales y el cronista Camilo Alzate. Es un libro para comprender este país. Se remonta a las cumbres, baja a los valles. Narra la historia de las razas: blancos, negros, indios, mestizos. Los aventureros. Los criminales. Los guerrilleros. Las víctimas. Los campesinos. Los caciques. Los cristales rotos de los caminos. Los macizos. Los ríos. Las altas sierras en las que los indígenas se empeñan en vivir para dar ejemplo al resto de la humanidad. Nos llaman «los hermanos pequeños». La muerte. El asesinato. La redención. Los indios de las salinas. Los explotadores de los indios. La rabia de los volcanes. La idiocia de los Gobiernos. Vida de selva, vida de ciudad, vida de roca, vida de altura, vida de abajo. Vida enraizada en el ayer para el hoy. Un documento fotográfico con impagables crónicas sobre una esencia colombiana que permanece en olvidadas cosas, donde se escurre la mirada o la vista, en la espesura, o en la cegadora claridad.

Waldir Hanrriyr nos lleva a la Universidad del Valle, en Caicedonia. Atravesamos el valle frondoso de verdes desiguales, montaña alzada, turbulento río. La carretera es un tren. Cada instante una ventanilla a la creación. El valle crea. El fuego crea. Aquel fuego que corre debajo, el río del núcleo, tiene cabellera de verdor. En Caicedonia, Waldir nos regala el café de Damajuana, una casa amplia y abierta al cielo, donde la señora del jardín nos regala una infusión de hierbas. En el auditorio de la universidad, los jóvenes nos regalan su atención, concentrada como en agua caliente. De noche, palpamos el aire del peligro que ha desaparecido hace un año. Es otra época. Estamos pisando otra época. Waldir nos lleva de regreso por el valle nocturno. Entre los ár-

boles de la carretera, nos enseña cierto punto donde, dicen, se aparecen meteoros, haces espectrales que viajan desde una dimensión a otra. Las estrellas, arriba del parabrisas, dejan caer su lluvia secreta. Es entonces cuando sucede: un resplandor blanco cruza la carretera, se pierde en oscuro.

Amanece en *Las montañas azules*. Es la novela escrita por Juliana Gómez Nieto, que era niña cuando en 1999 un terremoto destrozó el Eje Cafetero de Colombia. Uno de los personajes de la novela, Ángela, niña como lo fue Juliana, mira las montañas y, al ver que bailan, siente euforia. Desconoce todavía las consecuencias de aquella magia: muertes, derrumbamientos, viajes en busca de familiares perdidos, solidaridad entre vecinos que antes no se hablaban, egoísmos de otros que acaparan víveres para venderlos a doble precio, gente que se mira por primera vez con un trozo de pan o de vacío entre las manos, cadáveres en la funeraria como productos vencidos de un estante, las montañas, de un verde tan fuerte que parece azul, el hogar a pesar de todo. Es una novela delicada, ágil, muy humana, que nos lleva al interior de cada historia con una escritura cuidada y transparente que transmite un canto a la vida.

Me despierto en la madrugada. Fuera de la cabaña, alrededor del árbol donde duermo, han dejado de sonar las criaturas de la noche. Y se ha levantado el viento. Siento, enfrente, más allá de las flexibles y delgadas cañas de las paredes, el latir de Peñas Blancas. Vuelvo a dormirme. En el desayuno, me entero de que esta noche ha habido un terremoto. La falla de San Andrés ha pedido la palabra y ha vuelto a callar.

Con la novela de José Nodier Solórzano Castaño, *La secreta*, entro en el lenguaje colombiano. Voy por las calles de Calarcá o de Armenia, aunque es la escritura de José. Colores en las fachadas, espesura de la transparencia, pasos amenazados, pero pasos que no dejan de buscar. Violencia, zozobra, una vitalidad sin límites que se parece a la redención. Algo en la voz me hace pensar en Onetti o en un Onetti que lee una novela de José Solórzano. Onetti asiente y disiente y canturrea un tango.

Nos sentamos en un café de la plaza. El proyecto de José Nodier es hacer de Calarcá un lugar de reflexión en libertad, desgarrando progresivamente la red de totalitarismos que ha envuelto Colombia desde múltiples estratos. José Nodier tiene manos grandes y cálidas de santo o de Sansón. Manos que se embarran dentro de los cursos de los ríos. Y los van abriendo. Y los van derivando.

Cabaña en el árbol.
Antes del amanecer, canta un gallo.
Después del amanecer, los gallos son invisibles.

Vamos al jardín botánico del Quindío. Nos guía Camilo Alzate. Caminamos entre selvas donde nos atisban pájaros secretos. Bosques de ese bambú colombiano que se llama «guadua» entran y salen de la tierra, como lanzas flexibles. Así crecen, punta lisa, se enraman, regresan al subsuelo. Pueden regresar al útero de la madre, rompiendo la tierra. Y vuelven a elevarse unos metros más allá.

Nos detenemos ante un árbol que camina. Se trata de un tipo de palma capaz de desplazarse en busca de agua y nutrientes. Da unos pasos tan lentos que el planeta puede girar y girar sin que nadie se percate de los disimuladísimos andares de este árbol. Uno siempre lo pilla in fraganti, y él, la palma, hace como los corzos de los bosques: congela su movimiento. Tiene paciencia la palma. Sabe que en cien años recorrerá un par de metros, alguno más si le ayuda el fantasma del barro, cuando llueve a rabiar. Sabe que el tiempo no importa demasiado. Sabe que nosotros somos pasajeros. Observamos sus raíces que han doblado la rodilla para estabilizarse un milímetro más allá durante un lustro. Cruzamos un puente.

Vamos a la isla de los pájaros. Una isla bosque. Dentro de un refugio camuflado, contemplamos un desfile milagroso: aves rojas, azules, amarillas, tornasoladas, plumas multicolores, picos picadores que pitan, ojos acerados, concentrados, antracitas, vivísimos. Somos un animal muy lento que los observa. Como la palma nos podría percibir a nosotros. En comparación con estos pájaros, somos grandes, torpes, tontos, pegados a la tierra. Sobre todo: no sabemos volar.

El jardín tiene un corazón. Se ve desde lo alto: un corazón de hierro y gasa con forma de mariposa. Dentro están ellas, negras o amarillas, siempre punteadas de ojos de otro mundo. Vuelan –estos seres sí–, pero como a punto de caer y a punto de remontarse. Parpadean. Viven para mirar y ser miradas. El aire es un coqueto abrir y cerrar de ojos. Nos untamos los dedos con jugo de naranja y acercamos las yemas al ramaje en el que la mariposa descansa. Se encarama cerca de la uña. Pega su finísimo canuto libador. Éste se dobla en la punta. Absorbe. Se desliza para buscar más jugo. Entonces sucede. Se posa en mi dedo la mariposa del cuadro que hay en la cabaña, la misma que salió del cuento de Rebetez. Fue de la página a la lámina y de la lámina hasta mi piel. Aquí está. Despliega las alas. Apenas se mueve. Busco sus ojos, no los de las alas, sino los mínimos ojos del insecto, donde relumbra una extraña certeza. Pasar a otro estado.

Pasar a otro estado. Larva. Oruga. Mariposa. Muerte. Y antes y después qué. Alma del mundo. Alma del mundo. Alma del mundo. «¿Es así?», le pregunto. Ahora mismo, mientras permanece encaramada a mi dedo, el cuadro de mi cabaña está en blanco.

Traduce la mariposa, dicta: «El oro crece en el abdomen y las alas alcanzan inquietud de montaña. Los encuentros fugitivos parpadean perpetuos. La tierra vive en la planta, la planta en la carne. La carne en el vacío. Escucha, detenidamente, el movimiento».

La magia venía de los afanes de cada desconocido. La magia venía cerca, pegada a nosotros. Había aquí otro chico llamado Christian, que había rescatado José de una vida de infamia. Enjuto, desgarrado, espiritual, lo era tanto que parecía caminar en tambaleos, porque la tierra, ni siquiera aquella de los ríos de fuego, no era su lugar natural. Era hijo del secreto fulgor. Nos ayudaba en el ir y venir del festival. Hablaba como si siempre estuviese soñando. Mirada suave de visionario tantas veces vencido. Y así nos acompañaba la última noche a uno de los mejores bares que yo haya conocido. La Tertulia, se llamaba, como aquel otro de Granada. Luz mediada, todos los boleros, botellas de ron. Se concentra y se destila lo que ha ido sucediendo en el festival: Juliana, José, Herménégilde, Edwin, Camilo, Christian, yo mismo, el que ya no quiere ser un soy porque quiere pasar a otro estado. Cuando bailamos, en las esquinas de penumbra del techo, se presienten las alas azules de los insectos. Es posible ser amor en un solo baile. Ningún otro órgano es necesario: antenas, ojos, trompa, alas. También la mariposa debe pasar a otro estado.

No calles solitarias. Abandonadas en la noche. Calarcá. Cruzamos la avenida del cementerio, la llamada «de los salsódromos». Seguimos adelante, bajo las peñas del indio, iluminadas por la luna llena. Christian nos guía. Tiene una mano de luz que indica hacia el hotel del zen. Un zen tropical, carnal, bullente, de hojas altas y gruesas. Nos sentamos bajo la parra. Surgen ángeles. Los ha traído Christian. Los llevaba escondidos en la bolsita donde tantos años había juntado los granos de maní. No son figuras. Son la yema de un dedo que activa nuestras auras. Parecemos luciérnagas en la noche. De las Peñas Blancas emana el rayo del tesoro. Nos atraviesa como la aguja del taxidermista. Nos clava en nosotros mismos. Nos clava el uno en el otro. Somos uno solo y somos felices. «Con cuántas personas puede unirse uno», le pregunto a Christian. Él abre su bolsita del maní. Se multiplica como el pan y los peces. Entonces, recuerdo las palabras de Rebetez: «Nadie sabe de un hombre convertido en mariposa». Hasta ahora.

A black and white close-up portrait of Carlos Edmundo de Ory. He has long, dark hair and a full beard. He is looking slightly to the left with a thoughtful expression. A cigarette is held in his mouth, and a textured, ribbed fabric, possibly a sweater or scarf, is draped over the lower part of his face, partially covering his mouth and chin. The lighting is dramatic, highlighting the contours of his face and the texture of the fabric and hair.

Ory cuentista, recobrado

Por Santos Sanz Villanueva

Un lustro largo después de su desaparición física, Carlos Edmundo de Ory (1923-2010) conserva su condición de aerolito de nuestro sistema literario, de fragmento de un cuerpo procedente del espacio exterior que irrumpió en las letras castellanas y dejó una huella inequívoca, dicho remedando el diccionario. Lo que suele llamarse un extraterritorial, algo propio de la peculiaridad de su manera de entender la literatura y que acrecienta su condición biográfica de exilado voluntario, aunque nunca perdiera de vista el medio español y sostuviera con él permanentes relaciones personales y editoriales. (También, por cierto, afectaría a Ory la extraterritorialidad en un sentido cercano al acuñado por George Steiner, a tenor de la visión que él tiene de sí mismo: «He vivido siempre como un animal romántico sin conocer el sentimiento de patria, ni el sentimiento de familia ni el sentimiento de profesión», apunta en el *Diario* el 20 de abril de 1954).

Autor de culto, dicho en la jerga de los aficionados a las letras, Ory cuenta con fieles seguidores de su obra y obtiene constante atención en los medios académicos (se le dedican con regularidad tesis y estudios universitarios). No logra, sin embargo, una difusión generalizada, porque ésta resulta incompatible con su esencia de raro. De raro y, en consecuencia, de inclasificable. Ello se debe, sobre todo, a la peculiaridad de sus escritos. Y, asimismo, a la naturaleza abigarrada de su obra: lírica (siempre rupturista del sistema dominante, y no sólo por la inicial aventura de aquel vanguardismo doméstico que fue el postismo), aforística (en no pocas páginas sueltas, y, de modo unitario, en los pensamientos, sentencias, ocurrencias, aforismos y greguerías de *Aerolitos*), dietarística (su voluminoso y magnífico *Diario*, su «gran obra», como le decía su valedor Félix Grande), ensayística (con la versatilidad de curiosidades que revela *Iconografías y estelas*) y narrativa.

EL PROSISTA MARGINADO

De esta escritura heterogénea, es la poesía la forma que se asocia de manera bastante excluyente a su trabajo, en detrimento de la prosa, sea de la prosa de expresión verista, directa, sintética, antirretórica (aparentemente, porque obedece a una retórica de eficacia expresiva y comunicativa muy calculada) del monumental *Diario*, una cumbre de este género en toda nuestra historia, sea de la prosa imaginativa. Esta última, por otra parte, tampoco es unitaria y obedece a registros diferenciados, el de los cuentos, el de su única novela publicada, *Mèphiboseth en Onou* (varias más

destruyó, según certifica el *Diario*), o el de *La memoria amorosa* (Madrid, Visor, 2011). Este libro póstumo, breve e intenso, que recuperó el diligente Jesús Fernández Palacios en cumplimiento de un encargo testamentario, revela la variedad tonal al alcance del autor. Se articula como una evocación emocional de cuatro escenarios sucesivos de la peripecia geográfica de Ory (Tarsis, Mayrit, Lutecia y Picardía: nombres que señalan a Cádiz, Madrid, París y Amiens-Thêzy) y no pertenece a ningún género específico (repárese en que figura en una colección de poesía, aunque se trate de prosa). Se funda en la autobiografía, como tantas y tantas páginas oryanas, se aproxima al diario sin fechas, se asoma a la disposición versal del poema, practica el diálogo expeditivo, tiene el aliento reflexivo del ensayo y fabula cuentísticamente una situación. Habría que calificar el conjunto de medio centenar de mínimas piezas de *La memoria amorosa* como «prosas», término elástico que nos permite reconocer la libertad de ideación y de plasmación verbal como fundamento de la escritura.

Curioso resulta que el registro postergado de la obra de Ory, la prosa, no fue una afición de domingo, sino que le dedicó una perseverante atención desde la juventud. Acaso puso en ella más empeño incluso que en la poesía, según sugiere su estudioso José Manuel García Gil en el rescate que acaba de hacer del escritor gaditano. Se trata de una antología de piezas breves, *Cuentos sin hadas* (Madrid, Cátedra, 2017), precedida de una completa y documentada introducción que traza con claridad la trayectoria vital de Ory, contextualiza sus relatos en su marco histórico y expone la singular poética narrativa que le inspiraba. Es una feliz y oportuna iniciativa editorial por traer a la actualidad al escritor andaluz, y por incluirlo en el discurso narrativo de posguerra, en el que es casi un desconocido. La ausencia del narrador gaditano en la prosa castellana del pasado siglo, de la que más de uno somos responsables, pedía esta reparación. Quien firma la presente nota de lectura se siente culpable de haber cometido esa injusticia en un libro reciente donde debería figurar, *La novela española durante el franquismo*. Sólo le dediqué una mención de pasada, un simple recordatorio de su relación con el grupo amistoso –«la fraternía», lo llama Sánchez Ferlosio– vinculado con *Revista Española*. ¿Por qué ocurre tal fallo?

En un trabajo panorámico es fácil que se escape algún autor entre los que componen la infantería de las letras. Puede ocurrir, además de por un descuido o por el extravío de una papeleta, por ignorancia. Pero no era el caso. Me había venido encontrando de

forma esporádica a Ory en publicaciones periódicas desde la alta posguerra. En algunas franquistas y del Sindicato Español Universitario (SEU): *Fantasía*, *La Hora*, *La Estafeta Literaria* y *El Español*. En la proclive a la polémica del falangista Juan Fernández Figueroa, *Índice de Artes y Letras*, en la más templada *Correo Literario* y en la ensayística, amén de literaria, *Cuadernos Hispanoamericanos*. Todas ellas dentro del ámbito oficial. También en otras independientes: en la generacional *Revista Española* y en la profesoral *Ínsula*. E incluso en el órgano de la oposición democrática en el exilio, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*. Igualmente lo había encontrado en otras publicaciones posteriores, ya de la España en democracia: *Barcarola* o *Fin de Siglo*. La amplia nómina de revistas que acogieron al cuentista indica tanto una perseverancia en el cultivo del género como una notable promiscuidad estética. No es Ory, a la luz de las publicaciones a las que entregó relatos, un escritor de capilla.

Había encontrado, asimismo, al autor gaditano representado en *Cuentos de la joven generación*, la compilación escolar preparada por William H. Shoemaker y aparecida en la editorial Holt, Rinehart and Winston de Nueva York en 1958. Es relevante esta presencia porque el curioso hispanista norteamericano dejó constancia en su antología de un estado de opinión pública –agenciado en las tertulias madrileñas que frecuentaba– acerca de los nuevos cuentistas descollantes por aquellas fechas. Y puso a Ory en muy buena y selecta compañía: Manuel Pilares, Rafael Azcona, Ferrer-Vidal, Josefina Rodríguez (más tarde Josefina Aldecoa), José María de Quinto, Martín Gaité, Ignacio Aldecoa, Acquaroni y unos pocos más. El también entusiasta galdosiano reconocía en «Una exhibición peligrosa», la pieza elegida, una «muy lograda exhibición literaria de cortísima extensión [...] en que, con segura mano y en casi los mismos minutos que dura la acción imaginada, el artista lleva al lector a una horrorosa experiencia vicaria». Y sentenciaba su secreto: «El cuento parece que se dice él mismo, pero no nos engañemos».

Además, había saludado en su momento un par de colecciones de cuentos de Ory, la que ponía en el título la pieza escogida por Shoemaker y *El alfabeto griego*, patrocinada por un editor-escritor-artista muy cercano a la sensibilidad del gaditano, Antonio Beneyto. Y, claro, conocía *Cuentos sin hadas*, especie de *opera omnia* de su narrativa breve que venía a ser un homenaje al autor de su ciudad natal. Siendo todo esto así, sólo hay una razón para haber ignorado a Ory en una descripción histórica enciclopédi-

ca. Ory como narrador (y como poeta) no resulta encajable en los grupos habituales, ni de tipo cronológico ni de tipo artístico. Pertenece biológicamente a la llamada generación del medio siglo –recordemos: la de Caballero Bonald, Ferlosio, los Goytisolo, Marsé –, aunque su narrativa breve poco o nada tiene que ver con el realismo testimonial que este grupo practicó durante los años cincuenta y sesenta por razones políticas y utilitarias. Entono el debido *mea culpa*: el Ory cuentista pagó el vicio profesoral de los encasillamientos porque no hay uno solo en el que se acomode con propiedad dentro de las corrientes de la narrativa española del pasado siglo.

Tampoco recordé a Ory en otro momento de nuestra literatura de la pasada centuria en que podría haberlo mencionado. Me referí a los amenes de la dictadura, cuando la prosa española renunció al realismo y se embarcó en una agresiva campaña de experimentos formales y de renovación temática. Aquel modernismo narrativo que marcó parte de los años sesenta y setenta no era, sin embargo, el modelo literario que inspiraba al Ory de *Mèphiboseth en Onou*. Las apariencias indican algunas relaciones con la corriente entonces en boga. Los referentes de aquel movimiento innovador coinciden con los de Ory, que él mismo condensó en su *Diario*, el 1 de octubre de 1952, en la «fórmula» con la que aspiraba a «crear un estilo inconfundible»: «D. + K. + F. = Carlos Edmundo de Ory», cuyas siglas remiten, por si hiciera falta develarlo, a Dostoyevski, Kafka y Faulkner. También la cronología revela una curiosa proximidad: el desatado discurso oryano apareció a finales de 1973, en plena onda expansiva del faulknerismo benetiano, de la apoteosis kaffiana acaudillada por el efímeramente famoso José Leyva y de los tormentos interiores típicos de los personajes habituales en tantos representantes de la nueva novela de aquel momento. Pero se trató de una simple coincidencia ambiental y de fechas.

Mèphiboseth en Onou nada tenía que ver con aquellos afanes. Es una de las obras literarias de más guadianesca gestación que yo conozca. Su concepción se remonta al 24 de mayo de 1945, día en que, todavía sin título, Ory la registra en su *Diario*: «Esta noche a las diez he comenzado mi novela autobiográfica. He escrito dos páginas». Con un escueto *Mèphiboseth* la bautiza casi dos años más tarde, el 5 de febrero de 1947. Y hasta un mes después, el 10 de marzo, no le dará el título completo a esta su «lucha con Apolo en Paros», a este «mi libro de Job». Una veintena de apuntes en el *Diario* van constatando el proceloso surcar los

mares del manuscrito de la novela, con progresos, retrocesos y desfallecimientos. A finales de 1949, el 21 de diciembre, anota que el libro «ya está realmente terminado». «Sin embargo –precisa–, necesita una revisión». Otros dos años después (el 28 de septiembre de 1951), él mismo duda de su capacidad de rematar el trabajo: «Comencé la última (¿es cierto?) revisión». Parece que ahora la cosa está bien encaminada y va en serio. A finales del mismo año (el 5 de diciembre) piensa «en la conclusión definitiva de mi gran libro», en trance de exaltación creadora: «Mi cabeza está en estado de gracia. Bullen ideas». En 1952 se dispone a hacer varias copias mecanográficas, le lee un capítulo a una amiga y ha decidido entregarle el original a su valedor, el político y editor Eduardo Aunós, el mismo que le había sacado los cuentos *Kikiri-kí-Mangó*. Aún habrá que tardar el texto *ne varietur*, porque Ory continúa enredado en la madeja de este «libro de adolescencia» al que parece ponerle, por fin, «título definitivo: *Mèphiboseth en Onou*. (*Cuadernos de un visionario*)».

La censura impide en septiembre de 1953 que acabe esta carrera de correcciones, mudanzas y ampliaciones. El estricto e intransigente Pedro de Lorenzo ha dictaminado que el libro «debería llamarse *El blasfemador*». Así que la peripecia se reanuda, pues Ory persiste en su manía de hacer modificaciones. Apunta el 19 de septiembre de 1955: «Comienzo a escribir la cuarta versión» de un trabajo que unas veces va hacia adelante y otras hacia atrás, que se ramifica, que se hace «gordo y negro». El tiempo no cuenta para la labor émula de Sísifo de este «libro siempre concebido y nunca realizado», según observa en mayo de 1956. El tiempo está estancado: recupera en 1961 un viejo manuscrito y quiere «destruirla, quemarla», la novela, porque «es obra de juventud». Este mareante *work in progress* se dilatará durante cerca de tres decenios: en febrero de 1973 manda una copia al editor J. J. Armas Marcelo y, al terminar el año, le llegan ejemplares de la novela iniciada en 1945.

Merecía la pena precisar con cierto detalle esta correría textual, ya que esclarece que *Mèphiboseth en Onou* no guarda relación alguna con el modernismo propugnado por la generación del 68, por los jóvenes benetianos y novísimos. Era el resultado de una larguísima aventura espiritual, de un descenso a las profundidades de la psique, de una exploración atormentada del yo que no debe nada a la moda de presentar seres conflictivos, ensimismados y solipsistas en el ocaso de la dictadura. *Mèphiboseth en Onou* era –es– un ejercicio espiritual de esclarecimiento auto-

biográfico, casi de suplantación del autor por un *alter ego* visionario. El escritor gaditano lo tuvo claro desde temprano: «Carlos Edmundo de Ory es un ser imaginario. Yo soy Mèphiboseth, el personaje de mi novela. Yo no existo. Existe mi loco», leemos en el *Diario* el 27 de octubre de 1951. Y el 30 de marzo de 1954 confiesa: «¡Cuántas cosas he dicho en mi *Mèphiboseth* que están aplicadas a mí directamente!» (la cursiva es del autor). Este su «libro profético» (así lo califica el 28 de enero de 2000) no encaja en ninguna de las corrientes que atraviesan las letras de posguerra, por mucho que un fondo visionario establezca aparentes vínculos con las novelas innovadoras de hacia 1970.

MODOS DE PENETRAR EN LA REALIDAD

La condición extraterritorial de Ory afecta también, desde luego, a sus cuentos, al menos en el específico sentido de no hallarse arraigados en ninguno de los movimientos narrativos dominantes en su tiempo. Ya lo anuncia el publicar una pieza en *La Cerbatana*, órgano de expresión de un grupo de amigos que pretendían distanciarse del convencionalismo literario colectivo. Y lo corrobora el que siguiera dando a conocer sus textos en publicaciones de muy diferente y contrapuesto signo. Nada parece tan incongruente como firmar en medios radicalmente contrarios; entre los antes citados, el gubernamental exaltado *El Español* y el opositor *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*. Es una señal clara de un andar artístico e ideológico del todo libre. Y valga, en honor de nuestro autor, añadir que algo no muy distinto hicieron otros muchos de sus coetáneos. La antología *Cuentos sin hadas* preparada por García Gil muestra bien a las claras la singularidad de la cuentística de Ory. (Apostillo entre paréntesis que el título elegido me parece un desacierto editorial: se presta a confusión con el homónimo editado en Cádiz en 2001, cuando son obras distintas y producirá confusiones bibliográficas. Piezas de la edición gaditana no figuran en la de García Gil y viceversa, pues éste añade media docena de relatos procedentes de un conjunto todavía inédito, «Del aquí»).

Contrastes llamativos se encuentran entre los cuentos y narraciones reunidos en los *Cuentos sin hadas* de García Gil. Pongamos un botón de muestra. «El robo del saxofón» tiene carácter realista-naturalista mientras que lo enigmático vibra en los inéditos «El pastelero» o «Escribiendo a los Reyes Magos». Éstos serían los extremos de una aproximación a la realidad en la que

caben otras varias posibilidades o modos de acercamiento. Intentado, pues, deslindar las perspectivas adoptadas por Ory, podrían diferenciarse las tres señaladas.

La primera, al tratarse de la más común en nuestro narrador, se define por su incursión en la realidad insondable con el concurso de lo fantástico. Lo muestran los inéditos recién citados, en línea convergente con bastantes de los conocidos. Lo onírico-visionario sedimenta «El desenterrado». La aproximación parapsicológica sostiene «La mujer de los tres trapos», el primero que escribió –según precisa García Gil– y que anuncia una tempranera inquietud. En el límite del absurdo se plantea «Una exhibición peligrosa». Tal frontera se encuentra en el cogollo anecdótico de este cuento: las vicisitudes de un hombre que mete la cabeza por el hueco de un cristal roto. Curioso es el viaje de ida y vuelta de lo imaginario al verismo. El final da un quiebro hacia la lógica: se llevaron al hombre al hospital y la gente se preguntaba, aun conociendo tal desaguisado, si estaba muerto.

Pertenece este relato a lo onírico como fuente de sorpresa, y esa misma clave alcanza otra dimensión menos apacible, la de la pesadilla, en «El pescador enfermo», uno de los que ejemplifican la materialización de lo que Ory llamaba el «suceso mágico». La potencia inventiva del escritor se pone de relieve en la historia del pescador que ha apresado unas truchas y, para salvarlas, orina en la cazuela de cocer las patatas. En una dinámica de metamorfosis, las truchas se trasforman en ratones a los que finalmente encuentra convertidos en peces muertos dentro de la jaula en que los ha recluido. El misterio en estado puro da lugar también en otras ocasiones a lo onírico con trazas de goticismo y fantaterror. En «José en el camposanto», el padre muerto pide al hijo que lo sustituya en la tumba un rato. Cuando el padre regresa, el hijo ha desaparecido y nunca volverá.

El ámbito de lo incógnito y misterioso adquiere en Ory la dimensión de la imaginería surrealista que, complementada con un juego de pura creatividad, produce la extrañeza. En el minirrelato, muy temprano, de 1949, «Corto informe de un suceso», un hombre contempla la luna, de pronto, impreca al satélite («¡¡La luna apesta!!») y sigue su camino. Cuando se ha marchado, la luna escupe «desdeñosamente» sobre un pescado muerto abandonado en el sitio desde donde lo insultó. En «El acto bruto», Jeremías Perro se libera de la opresora idea de hacer algo definitivo en la vida decidiendo que debía matar. Lo hace y confiesa el crimen. La policía le pregunta quién es el muerto o muerta. Es una silla,

declara. En efecto, una silla está tirada en la casa y muestra una herida en el respaldo.

La línea visionaria predominante en la narrativa de Ory adquiere otras varias modulaciones. En general, sus piezas presentan situaciones oscuras y difícilmente explicables o comprensibles, sin respuesta desde una visión lógica y cartesiana de la vida. El sentido de los textos –salvo la percepción de un halo de misterio– no es del todo inteligible, claramente accesible ni mucho menos evidente. En «La parábola del bolso», un hombre que sigue a una mujer le pide que le enseñe ese objeto, ella asiente y él comprueba que lleva media docena de huevos rotos. En «El silencio de Sonia», ¿qué ruido raro hace la chica para que el narrador le exija que deje de hacerlo? En «La sonrisa de Osiris», unas mentes desasosegadas dan lugar al retrato en estado hipnótico en el que el poeta y el doble se confrontan en lucha dramática, agónica.

La veta principal temático-anecdótica de Ory representada por los cuentos mencionados se abre a una segunda línea de acercamientos que vislumbran estados anímicos. Uno notable guarda relación con una vivencia del propio escritor, la soledad, que aborda en «La profesora de francés». El cuento hace una mostración dolida, empática del «corazón de una mujer sola» sobre parámetros muy diferentes a los del bloque anterior, pues aquí se adopta el enfoque de un realismo psicológico tradicional e introspectivo. El mismo propósito de acercarse a la soledad se encuentra en «Basuras», mas ahora avecindada en la infelicidad y con un tono cálido en la presentación de la tristeza, infrecuente en un autor propenso a las experiencias que tienden al desosiego mental y al desgarrar. A estos asuntos acompaña otro motivo muy oryano, la pérdida de la identidad, vinculada al anhelo de conseguir el amor en una relación desigual. En fin, tampoco falta, frente al tono severo general en sus cuentos, la nota lúdico-humorística de «La lista», divertida historia de lo que sucede cuando el secretario de Dios pide a su superior unas vacaciones.

Por lo común, los cuentos de Ory tienen un emplazamiento mental o desarrollan una parábola (término que utiliza en varias piezas y da lugar a una especie de ciclo temático) y marginan la recreación stendhaliana del mundo, frente a la tendencia más extendida entre sus colegas –y unos cuantos de ellos amigos– del medio siglo. No se halla, sin embargo, ese realismo costumbrista, ausente por completo en su escritura, y el estupendo relato «El robo del saxofón (cuento de niños terribles)» reclama un tercer espacio diferenciado. Esta novela corta de una cuarentena de páginas refiere

con minuciosidad noticiosa y expansiones descriptivas ajenas a la condensación exigida por el cuento, y por boca de una primera persona testigo de los sucesos, la historia de unos muchachos amigos que perpetran un delito menor, el robo del saxofón de una orquesta que actuaba en el Centro Mercantil de la ciudad de «xxx» (como advierte García Gil en nota, la propia patria chica de Ory, a cuyo Centro Mercantil acudía de adolescente el escritor con fines lúdicos y para hurtar libros de su biblioteca). La narración da cuenta de las consecuencias que tuvo para el protagonista, Félix Bermejo, el modesto pillaje con el que se quería dar satisfacción a un deseo profundo. Las apelaciones al lector y las referencias metanarrativas le dan un tono cálido, como de historia para referir a unos oyentes cómplices en la plaza pública, a una anécdota de ambiente provinciano de la época en que se sitúa la acción, el otoño de 1940.

Si este cuento algo recuerda no es al emblemático Kafka, sino a los escritores neorrealistas, a Aldecoa ante todo, y también a Martín Gaité y Fernández Santos. Como estos colegas, Ory recrea con suficiente precisión un medio y un ambiente. Prodigia notas de observación: una taberna, una carnicería. Dibuja una auténtica estampa local: escenarios, hábitos. Añade algún expreso apunte sociológico: concreta el estrato social de Félix, «rebelde en el segundo estadio de la clase media». Pero no hay, al igual que en sus mencionados coetáneos, ánimo de pintar una explícita estampa crítica. Se limita a reflejar, por medio de los protagonistas amigos (nada terribles, aunque así los señale humorísticamente el título), un clima colectivo de tristeza, languidez, aburrimiento y falta de alicientes vitales, una vida mortecina e insulsa, sólo animada por algunos sueños. Fiel a sus intereses, Ory adensa la historia con explicaciones psicologistas de los personajes y de sus familias. Y, desde luego, evita otorgar a la narración la vitola de denuncia social. Apunta en una dirección más genérica, hacia la percepción nítida de la vida: «Una cosa es la poesía y los sueños y otra cosa es la realidad», afirma el narrador. La estampa de época contiene un relato de aprendizaje: el juez que se ocupa del robo «representaba para mí la rotura con la vida fantástica solucionable y poblada de sugestión», concluye.

UNA AVENTURA DE INTERIORES

El reflejo del mundo exterior no importa, sin embargo, mucho a Ory. Lo imanta, por el contrario, la mirada a los hondones de una conciencia conflictiva. La suya es una aventura de interiores atenta a explorar conciencias atribuladas, dubitativas, desarbola-

das, agónicas. Conciencias que, en general, no observa en otros sino en sí mismo. Por eso sus relatos tienen un fuerte contenido autobiográfico o, mejor, autovivencial. Es él, su yo malherido, el punto de partida de la escritura, la cual tiene bastante de autoco-nocimiento y un algo, con frecuencia, de catarsis.

Desde bien temprano tenemos muestras de la conflictividad íntima real que siempre amenazó a Ory. En el *Diario* confiesa el 15 de diciembre de 1949 cuánto daría él por ser algo distinto a lo que es: ser un muchacho cualquiera, un estudiante, un niño rico, un niño vago, un niño sonriente, un niño idiota, un niño o una niña, un gato, un cocinero de barco, un payaso de circo, un sepulturero; un otro. Por ser, especifica, «¡todo, menos Carlos Edmundo! Menos este Carlos Edmundo indómito, diminuto y enérgico, enamorado y demente, maniático, colérico, sediento, irresistible, solitario, irónico, inteligente, magnífico, duro, molesto, sarcástico, torpe, có-mico, franco, categórico, filósofo, adivino, ingenuo, honrado, lujurioso, distinto, adusto, ocioso, inquieto, temible, doliente». En esta enumeración caótica y paradójica se intuye el programa literario de los asuntos que configurarán la temática del escritor, en busca de construir una identidad a través de sus *alter ego*. Semejante ajetreo mental persigue fijar una percepción de la realidad lo más clara posible, y ese empeño se convierte en sostén de una poética.

En bastantes ocasiones, las explicaciones que los personajes de los cuentos de Ory dan acerca de sus vivencias parecen retratar situaciones anímicas del propio autor que éste convierte en sustancia del relato. Así ocurre cuando, en el inédito «Los ruidos», leemos: «En mi niñez acostumbré mi organismo a los baños de lo extenso experimentando reacciones interiores de gran intensidad»; o «Lo irreal puede concretizarse en la emoción»; o también «Bajo un clima de tranquilidad la concentración mental se *absolutiza* [el subrayado es mío] más y más con la circulación regular y la respiración calma». ¿No tenemos en estas advertencias el estímulo a partir del que levanta Ory un cuento? Más claro queda todavía en otras consideraciones alojadas, asimismo, en «Los ruidos». En el relato, dice el narrador, «Se rememoran episodios de una epopeya cuyos héroes son las sensaciones, los sentimientos, imaginaciones y fantasías y toda la carga de intuición del *continuum* estético diferenciado. Vivencias de lo mío o mundos privados de elaboraciones secretas padecidas y gozadas en soledad». ¿No cabe decir que los cuentos de Ory expresan esas «vivencias de lo mío» o esos secretos mundos privados, padecidos o gozados en soledad, sobre los que discurrea el narrador?

Otras piezas apuntan en el mismo sentido. En ellas se contienen porciones de las inquietudes del autor con las que él conforma sus cuentos. Me lo parece la observación pegadiza de «Un documento»: «Hay cosas que no son tan insignificantes como a primera vista parecen. O bien, a primera vista, todo lo más pueden parecer extrañas. Y resultan sencillas». También estos comentarios de «El mago de la trompeta»: «Las palabras de los hombres [...] no son otra cosa que reflejos instantáneos de la imagen de su espíritu»; «No soy amigo de redondear las cosas y menos la realidad»; «A veces me da la impresión de que soy un cerebro sentimental».

En algún cuento de Ory hallamos, incluso, apuntes que aluden a la manera de escribir. En «El mago de la trompeta» detalla un espontaneísmo de la escritura que sugiere el procedimiento utilizado por el propio autor cuando se siente escritor inspirado, entregado al impulso irracional del que surge un texto: «Un cuento lleva el argumento tan metido dentro de su ropaje de palabras que a menudo es difícil entresacar un motivo de su desarrollo. Miren, hablando claro, la instantaneidad es todo. Yo escribo un cuento como un pájaro vuela. Esta criatura necesita del espacio; pues bien, yo necesito del hombre. En donde hay un hombre hay un cuento (puede que hasta un cuento de hadas), y allí donde hay un cuento hay un problema insoluble. [...] Hay que escribir todo al correr de la pluma, sin buscar las palabras». Este difuso razonamiento remite a una concepción muy flexible tanto del género cuento como de lo narrativo. Así lo revelaba la curiosa reseña que Ory dedicó a *Ciudades y días*, de Diego de Mesa. Sin ninguna duda, este libro del escritor madrileño exilado en México es una novela –una novela corta, por ser precisos– que cuenta con tratamiento poemático la experiencia bélica y sentimental de un soldado republicano durante la Guerra Civil. A pesar del carácter unitario del relato, Ory afirma: «No es una novela. Se trata de una narración sugestiva y amena dividida en cuatro capítulos, y éstos, a su vez, en otros más cortos, todos ellos con un título directo, síntesis de lo narrado» («Ciudades y días», *Cuadernos Hispanoamericanos*, número 14, marzo-abril de 1950). No parece Ory que le concediera a la trama argumental demasiada importancia. Más bien valora como sustancia básica de lo narrativo un tono, que en el caso del libro en cuestión consiste en la frescura de la prosa, en la «limpia prosificación», en la «expresión alegre y simpática» que el autor, «un hombre candoroso», hace de una dura experiencia vital.

Contar las vivencias, me parece, es la quintaesencia de lo narrativo para Ory. Vivir y escribir, o vivir para escribir, constituyen para él una misma cosa. De ahí un rasgo que afecta a bastantes de sus relatos: el cuento detalla cómo se escribe, qué disyuntivas se le ofrecen al narrador en primera persona, qué obstáculos encontró dicho narrador en su proceso de narrar... Ya advirtió José Luis Calvo Carilla, gran conocedor de nuestro autor, en su ensayo «Carlos Edmundo de Ory, un prosista postista» (*Cuadernos Hispanoamericanos*, número 543, septiembre de 1995), que en los cuentos del gaditano «el recurso a la especulación ficcional va a ser inherente en muchos casos al propio desarrollo de la acción o a la creación de ambientes intemporales o fantasmagóricos». No se trata de una afición metaliteraria de orden culturalista, sino de imbricar la anécdota y su relato para representar de este modo la trabazón de vida y literatura. Esa impresión producen sus textos, en su conjunto, no sólo la prosa, y él mismo la avala en el *Diario*: «Vivir no es escribir. Pero, cuando escribo, vivo. O mejor: es entonces cuando de verdad vivo», anota el 14 de septiembre de 1952. Y al día siguiente llega incluso al agonismo romántico: «Toda mi literatura es la literatura de MI MUERTE».

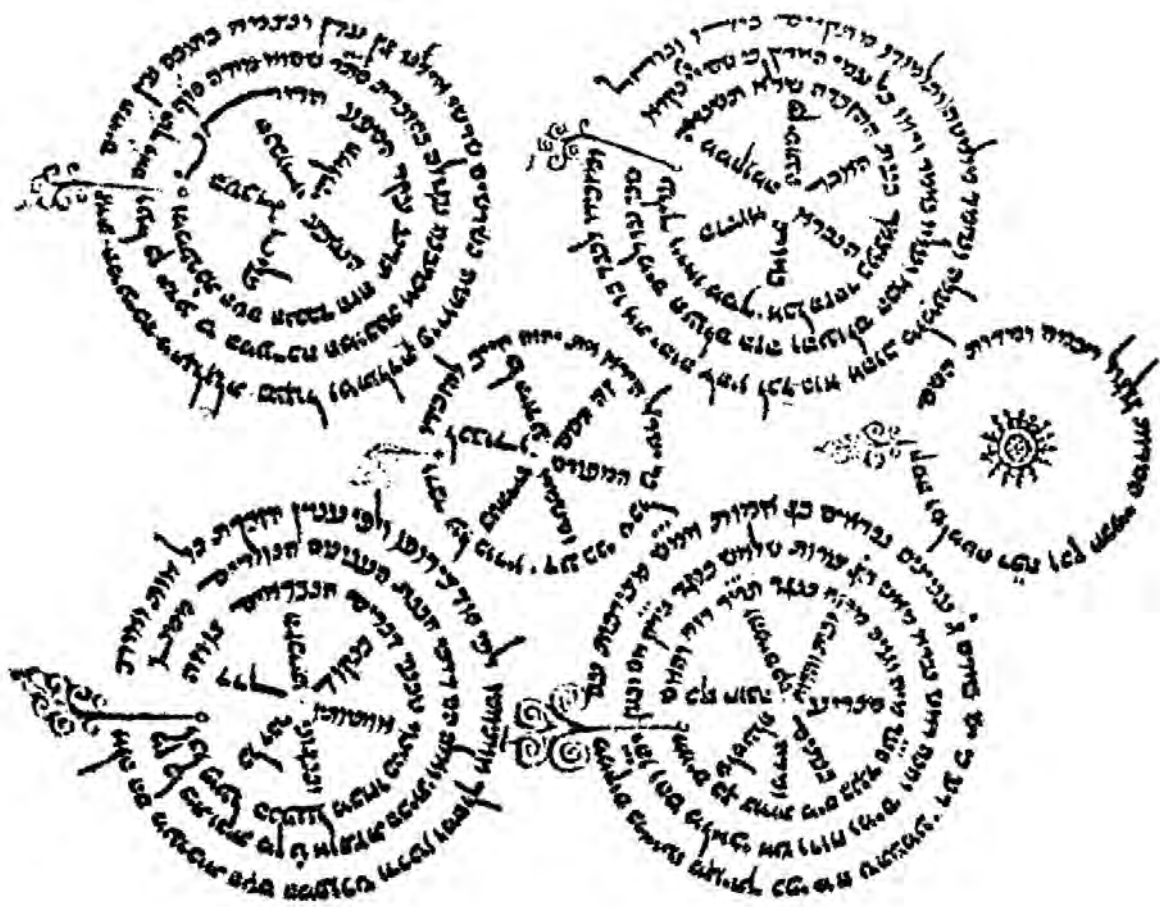
Habría que añadir anotaciones de base biográfica insertas en los cuentos, claras en el manifiestamente autovivencial «La sonrisa de Osiris»: «Porque tú has sido siempre movimiento, acción, nerviosismo, impulso, arrebatos», dice en un momento el narrador, y añade en otro: «Sí, me dije: ha enloquecido a fuerza de tensiones mentales, ideas fijas, introspecciones, ensimismamientos. Ímprobos faenas que atosigan el pensamiento y crean estados de enajenación súbita». Aunque no es el autobiografismo nada disimulado lo que me interesa resaltar, sino que esa materia pasa a convertirse en la sustancia misma sobre la que Ory construye sus relatos. Sus cuentos expresan los mismos afanes que inquietan al autor. Se convierten en expansión narrativa de sus obsesiones, en exorcismo verbal de peculiares aprensiones. En última instancia, afrontan, sin dar respuestas simplistas, la última frontera del ser, el asunto por antonomasia, el que plantea en el muy extraño «Los ruidos»: «El hombre, esa incógnita».

*

Este nuevo *Cuentos sin hadas* recobra al Ory narrador y lo inserta en el canon de la prosa española de posguerra, que enriquece y flexibiliza con su escritura personal y excéntrica. El rescate no

resulta todavía todo lo completo que sería deseable. Queda pendiente recuperar el inédito «Del aquí», un original mecanografiado con el que Ory cumplió la obligación contraída con la beca de creación literaria en el extranjero que le concedió la Fundación Juan March en 1973. El propio autor de la antología, José Manuel García Gil, tendría que ser su perfecto editor. Y aguarda una reedición de *Mèphiboseth en Onou*, casi desconocido, en parte, por la dificultad de su lectura y, en parte, por su salida en un artesanal sello grancanario, Inventarios Provisionales. La peculiaridad de su ideación y la entrega absoluta al fondo de la mente de estas memorias del subsuelo y memorias de un loco castellanas no deben permanecer más tiempo en la absoluta ignorancia actual. Con todo ello, se le restituiría a Carlos Edmundo de Ory su derecho a figurar en el patrimonio de la prosa narrativa española.

La magia de la interioridad



Por Juan Arnau

Tras la descomposición del califato andalusí, la taifa de Saraqusta vivió una época de esplendor, anexionándose la taifa de Tortosa y la de Denia y sometiendo a vasallaje a la de Valencia. La influencia de la capital se haría todavía mayor cuando, en 1118, con la ayuda de nobles occitanos y cruzados francos, Alfonso I el Batallador recuperó la ciudad para los cristianos. Zaragoza se convirtió entonces en capital del nuevo Reino de Aragón y, posteriormente, en sede de la Corona. La población judía y musulmana tuvo que trasladarse extramuros, mientras el núcleo urbano era repoblado por francos y dado en feudo a Gastón IV de Bearn. Para la historia de la cábala, que nace en Provenza en ese mismo siglo, será decisiva la anexión a la Corona de Aragón del Marquesado de Provenza, herencia de la casa de Barcelona, tras el matrimonio de Ramón Berenguer III con Dulce de Provenza.

La fiebre expansiva de la Corona de Aragón llevará a la anexión de los reinos de Mallorca, Valencia, Sicilia, Córcega, Cerdeña y Nápoles. El mismo año del nacimiento de Abraham Abulafia en Zaragoza, el más budista entre los cabalistas, que inventó una técnica de meditación de aroma oriental, nace en Valencia Pedro III, llamado el Grande, hijo de Jaime I el Conquistador y de su segunda esposa, Violante de Hungría. Sucederá a su padre en 1276 en los títulos de rey de Aragón, rey de Valencia (como Pedro I), conde de Barcelona (como Pedro II) y rey de Sicilia. Todo ello le permite a Abulafia viajar por Europa prácticamente sin salir de su reino natal. Muere en torno a 1291, después de una estancia en Sicilia, desterrado en la ventosa isla de Comino, la más pequeña isla habitada del archipiélago de Malta.

VIDA DE UN PEREGRINO

Siendo todavía un niño, fue llevado a Tudela, donde su anciano padre lo instruyó en la Biblia hebrea y el Talmud. La muerte de éste supone el inicio de sus viajes. En 1260 parte en dirección a Akko, que los cruzados llamaban San Juan de Acre, una antigua ciudad al norte de Palestina que aparece mencionada en la Biblia. Allí había vivido Berenguela de Navarra, natural de Tudela, reina de Inglaterra, duquesa de Normandía y condesa de Anjou, mientras su esposo, Ricardo Corazón de León, lideraba las campañas contra los sarracenos. Al final del periodo de las cruzadas, Acre era la última posesión cristiana en Tierra Santa. En la época del viaje de Abulafia, mongoles y mamelucos asediaban todo el territorio y la presencia de los cruzados le impidieron proseguir más allá del puerto fortificado de la ciudad. Abulafia ambicionaba

encontrar el Sambiaton, un río mítico en cuyas orillas vivían las diez tribus perdidas de Israel. Según la leyenda, su impetuoso caudal arrastraba más piedras que agua durante los seis días de la semana y descansaba el séptimo para honrar al supremo.

Frustrada su expedición, regresa a Europa a través de Grecia, se detiene en Capua, donde se dedica al estudio de la *Guía de perplejos*, de su admirado Maimónides. No queda del todo satisfecho de lo que allí encuentra y vuelve a su tierra, en concreto, a Barcelona. El joven Abulafia se integra en el círculo cabalista de Baruj Togarmi, un *chantré* que lo inicia en los significados ocultos del *Libro de la creación* (Séfer yetsirá). Por aquel entonces es ya un joven de carácter, intelectualmente muy capaz, y un tanto arrogante, como lo fue su paisano el aristotélico Avempace. Escribe con abundancia y se rodea de discípulos a los que contagia su entusiasmo, Yosef Gikatilla será uno de los principales. Es en esta etapa barcelonesa cuando empieza a desarrollar la «Cábala de los nombres». Las letras de los nombres sagrados se convierten en objeto de técnicas contemplativas que desarrolla de un modo genuino. Lee algunos de los comentarios del *Séfer yetsirá* y empieza a contagiarse del hasidismo devocional de Eleazar de Worms, cuyos métodos alimentan sus inclinaciones místicas. A partir de ese momento, las letras del alfabeto, los numerales y puntos vocálicos se convertirán en elementos esenciales de su vida mental. Las combinaciones y permutaciones adquieren un poder luminoso, especialmente revelador cuando contempla los nombres divinos y las consonantes Tetragramaton (YHVH). Gracias a su auxilio, y a la observancia de ciertos ritos, alcanza un alto grado de percepción y puede «penetrar» en los enigmas de la creación y los *secretos* de la divinidad. Secretos que, según la tradición, se encuentran encriptados en la Torá. Él mismo se encargará de difundir estos métodos entre los cabalistas de Castilla (Moisés de Burgos y Gikatilla).

EL HECHO EXTRAORDINARIO

Es entonces, en Barcelona, cuando le sobreviene la revelación. «Apareció ante mí el Señor del Todo y me reveló su secreto». Espoleado por la visión, dirige sus pasos hacia Roma, con el propósito de entrevistarse con el papa Nicolás III. El viaje podría haber tenido un propósito mesiánico. En una disputa celebrada en Barcelona, Nahmánides había afirmado que, llegado el final de los tiempos, el Mesías se dirigirá al soberano que somete a los judíos y por orden divina le dirá: «Libera a mi pueblo para que me

sirva». Y eso es precisamente lo que se propone hacer. Abulafia entendía que su mesianismo tenía tres niveles de significado: uno metafísico, otro político y un tercero antropológico. El primero de ellos era aristotélico y lo había heredado de Maimónides: el Mesías es una fuerza cósmica, asociada al intelecto agente, responsable de las transformaciones del mundo. El segundo significado es histórico y político. Como Moisés, el Mesías liberará a su pueblo de la opresión del tirano. Y el tercero es esa «fuerza interior» que redime al alma y la proyecta sobre sus facultades superiores. La fuerza cósmica, la política y la interior son una misma fuerza espiritual objetiva con diferentes ámbitos de manifestación. En los tres niveles esa fuerza libera a los seres de sus ataduras. Hay, así pues, un «mesianismo interior» que permite conectar el mesianismo con el misticismo. Para Idel esta vinculación desdice la idea, generalmente aceptada, de que antes del siglo XVIII no existía el concepto de salvación individual en el judaísmo.

Abulafia morirá sin haber logrado la liberación política que pretendía su misión ante el Vaticano. Con el coraje y la ingenuidad del genio, se presenta en Roma, como hará después Pico della Mirandola. Quiere mostrar al pontífice sus descubrimientos, que reconozca la fuerza inherente a los nombres sagrados y, si es posible, convertirlo al judaísmo. Repite el gesto de Moisés ante el faraón y obtiene un éxito relativo. El papa se niega a recibirlo y se retira con su corte al Castello Orsini. Se lo advierte de que, en caso de ir a su encuentro, será ejecutado en la hoguera. Ignorando la amenaza, Abulafia comparece ante la residencia papal en Soriano nel Cimino la noche de Año Nuevo. Es entonces cuando recibe la noticia de la muerte del pontífice (un encuentro catastrófico que anticipa el de Berkeley y Malebranche). Aunque parece una leyenda, las crónicas vaticanas confirman el hecho. En apariencia, el papa falleció repentinamente y ni siquiera hubo tiempo de llamar a un sacerdote. Abulafia fue apresado por unos frailes franciscanos y encarcelado. Entiende la muerte del papa como un signo divino que legitima su misión y confirma la necesidad de proseguir con sus actividades mesiánicas y místicas. Dos semanas después, es liberado y parte para Sicilia, donde viviría el periodo más creativo de su carrera.

La última década de su vida transcurre entre Mesina y Palermo. Se rodea de discípulos, ante los que se presenta como profeta y Mesías, despertando las iras de la congregación local. Funda una academia en la que ven la luz textos cuyas pretensiones mesiánicas dejan perplejos a los rabinos de la isla. La polémica llega

hasta Barcelona, donde vive Salomón ben Adret, conocido como Rashba, que se ha dedicado durante años a calmar histerias mesiánicas. Rashba repudia públicamente las pretensiones de Abulafia.¹ La controversia entre ambos se encuentra documentada en su correspondencia. Abulafia reniega de la cábala más extendida en Castilla y Cataluña, basada en las *sefirot*, y la compara a la creencia cristiana en la Trinidad (sólo que, en este caso, los cabalistas creen en la Década). Rashba sobrevivirá a Abulafia y se jactará de haber salido victorioso de la controversia, lo que llevará a la desaparición de los métodos de Abulafia en la cábala peninsular. Las pretensiones mesiánicas le granjearon no pocos enemigos dentro de la comunidad judía, pero no fue un hombre encerrado en su tradición. En al menos dos pasajes de sus obras menciona contactos con místicos no judíos. La pobreza, el exilio y la cárcel no lograrán arrebatarle lo que ha logrado mediante su experiencia meditativa, aunque se verá de nuevo obligado a tomar el bastón de peregrino y partir hacia el exilio. En la pequeña isla de Comino, redacta en condiciones angustiosas el *Libro del signo*. Poco más tarde escribirá su última obra, quizá la más clara e inteligible, un manual de meditación titulado *La belleza de las palabras*. Después su rastro se pierde.

LOS ROSTROS DEL ÉXTASIS

Hay una cábala teúrgica y otra extática. La primera elabora un mapa del mundo, que es un mapa de las complejas interioridades de la divinidad, estableciendo los métodos, tanto rituales como mentales, de adherirse a lo divino y «ayudar» a Dios. Las prácticas de la cábala teúrgica no sólo tienen importancia para el destino del hombre, de ellas dependen también el destino del supremo y el del universo mismo. La perfección de estos ejercicios «permiten ejercer una influencia directa sobre las alturas» (Idel), de ahí su condición teúrgica y las sospechas que siempre han rodeado a este tipo de prácticas, tanto en la sociedad civil como en círculos religiosos. Pero hay otro tipo de cábala que se acerca más al estilo de meditación budista, más centrada en el hombre, despreocupada de las vicisitudes de la divinidad (si las hubiere) y de la influencia que los estados de contemplación mística puedan ejercer sobre la armonía interior de lo divino (el cosmos). Es la llamada «cábala extática», cuyo principal representante fue Abraham Abulafia, y que considera la experiencia mística individual como el bien supremo. Esas dos grandes tendencias repiten las que se produjeron en el seno del budismo a principios de nues-

tra era, entre un budismo de liberación individual, representado por la tradición theravada, y un budismo más próximo a la magia y más interesado en la salvación de la totalidad de los seres, el mahayana.

La misión de la cábala teúrgica es clara: el rescate de Dios. En la Península, sus prácticas pretendían devolver a la divinidad la perfección que le fue arrebatada por los errores de los hombres. A diferencia del individualismo meditativo de Abulafia, se trata de una empresa colectiva que, de manera indirecta, decantará la salvación del pueblo de Israel. No se interesa en un «estado mental» mesiánico, sino en el cumplimiento de los preceptos y los mandamientos como modo de «adherirse» a la divinidad y restaurar su condición original y perfecta.

Se trata de una propuesta, como apunta Scholem, tan revolucionaria como conservadora. Intuición y tradición van aquí de la mano. De ahí a la pseudoepigrafía sólo hay un paso. Hacer pasar un texto propio, un hallazgo intuitivo del corazón, por antiguo es una manera de insertar la propia vivencia en la tradición. No se da aquí una eclosión del ego, la inspiración suele ser enemiga de la ostentación. Los manuscritos de los cabalistas circulan de forma anónima. Hay modestia y, como en Spinoza, cautela. Pero esa prudencia, que encontramos en el hasidismo y en el *Zohar*, no es común en audaces como Abulafia. De un modo general, los cabalistas tratan con discreción las diversas formas de impregnar el alma con el Santo Espíritu, y lo mismo hacen con el acceso del individuo al éxtasis místico. La disposición del espíritu a sumergirse en el torrente divino es ya una forma de anonimato. Por eso la tendencia a no divulgar los nombres sagrados o los misterios secretos. Scholem insiste en ese carácter discreto como consustancial a la cábala: «El místico judío casi siempre conserva el sentido de la distancia entre Creador y criatura»; Moshe Idel, por el contrario, lo desmiente. Para el primero, la *unio mystica*, expresada en la palabra hebrea *debecut*, hace referencia a la «adhesión» a Dios, a «estar unido» a la divinidad. Una conformidad de la voluntad humana con la divina. Aunque incluso en las tradiciones devocionales del hasidismo se conserva ese sentido de la distancia. Una distancia que afecta también a las posturas panteístas dentro de la cábala, «que no son típicas del misticismo judío», y, por ende, el *Zohar* apenas utiliza el concepto de *debecut*. Una actitud reservada «que hizo vibrar una cuerda sensible en el corazón de los judíos y que contribuyó al extraordinario éxito de la obra». Ésa sería la razón de que Abulafia, el máximo representan-

te de la cábala extática y un escritor prolífico (con más de veinte libros), fuera el menos conocido de los cabalistas en nuestro país.

Como en otras confesiones religiosas, la relación entre mística y ortodoxia fue, asimismo, conflictiva en el judaísmo. La revelación individual podía no ser coherente con la revelación del monte Sinaí. De hecho, las autoridades religiosas trataron de limitar las prácticas místicas a aquellos que tuvieran formación rabínica. La tensión entre el judaísmo legalista y el místico reproduce la del islam y serán pocos los cabalistas que, como Nahmánides y Salomón ben Adret, contribuyan a la literatura rabínica.

EL VIAJE IMAGINAL

La cultura mental de Abulafia pretende «desatar los nudos» que sujetan el alma. Hay una energía interna en los seres vivos que, una vez liberada, puede regresar a su origen. La idea se encuentra en numerosas doctrinas de la liberación de origen indio y tiene sus antecedentes, dentro de la mística judía, en la literatura de los *hejalot* (palabra que significa «palacio»). Un género de textos que recoge las visiones de los ascensos a los palacios celestiales. Se trata de un motivo que recuerda a los *dhyanas* budistas y a las «siete moradas o castillo interior» de la mística del Carmelo. Una literatura que se superpone a la de la *merkabah* o «carro celestial», que hace referencia al carro de Ezequiel, por lo que a veces se los llama «libros de los palacios y el carro». Son un conjunto de escritos esotéricos reunidos entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, aunque algunos se remontan a la época talmúdica. Estos textos se asocian a las tradiciones sobre las ascensiones celestiales de Enoc, encontradas entre los rollos del mar Muerto y la Biblia hebrea seudoeπίgrafa. Muchos de los motivos de la cábala medieval se basan en dicha literatura. Cada alma mora en vida en su propio *palacio*, que la protege de la luz divina. Las líneas que configuran la planta y la fachada de ese edificio las traza la propia vida del alma, su imaginación creativa, su devoción y el alcance participativo de su mente.

El documento más antiguo de esta literatura son los llamados «Palacios menores» (*Hejalot zutarti*), del que se conservan cinco manuscritos. Su protagonista asciende a la *merkabah* y ofrece al iniciado una serie de consejos y revelaciones que serán útiles en su itinerario. Esto es, un texto de carácter mágico que recoge toda una serie de nombres y conjuros indispensables para ir superando los obstáculos que se presentan en el camino, tanto en el ascenso como en el descenso. Una literatura que se

justifica en la creencia de que Moisés no sólo recibió la ley en el Sinaí, sino también toda una serie de enseñanzas esotéricas, que el viaje celestial ayuda a revelar. Su protagonista, rabí Akiva, relata una conversación que escuchó en uno de esos viajes. La cuestión planteada es si es posible ver a Dios. La visión de Dios, se dice, sólo puede alcanzarse a través de sus nombres secretos (en hebreo y arameo), que deben recitarse sin preguntar por su significado. Esa visión es, de hecho, una vibración, un sonido. Encontramos aquí una mística de la oración. La palabra es mediadora. Es el velo o filtro que posibilita contemplar la de otro modo cegadora luz de lo divino. Los manuscritos se encuentran en muy mal estado, lo que multiplica los misterios, pero reúnen una serie de instrucciones o técnicas para el ascenso del alma a los cielos, además de una descripción de la visión de Ezequiel, que incluye la célebre imagen de la visión del agua frente al trono de Dios. Se listan los nombres de los siete príncipes angelicales que guardan los palacios o *hejalot*, junto con los nombres divinos que el visionario tiene que presentar en cada puerta. Cuando el viajero de los mundos alcanza el séptimo cielo, se sienta en las rodillas del supremo, se le permite el poder sobre los ángeles y se le otorga la bendición celestial.

Por un lado, encontramos la idea de que hay un dique que mantiene al alma encerrada dentro de los límites naturales de la existencia, por el otro, que el alma no podría resistir la experiencia de contemplar directamente a Dios (sólo puede ver su reflejo en las cosas). Esa barrera, al tiempo que la protege, le impide conocer lo divino. El alma está, pues, «sellada», impregnada y protegida por la infinidad de imágenes que ha contemplado en su recorrido por la experiencia sensible y onírica. La vida de cada día se enmarca dentro de esas experiencias compartidas y, cuando se encuentra demasiado llena de ellas, es incapaz de percibir formas espirituales puras. El motivo se repite una y otra vez en las diversas tradiciones. Lo perjudicial de los pecados o las faltas no es el acto en sí, sino la distracción que suponen. Se trata más de una negligencia u omisión (una falta de consideración a lo divino, un olvido de Dios, una incapacidad de reconocer lo importante) que de un acto ejecutado. Cada falta es una falta de atención a lo divino, y con cada una de ellas se obtura un poco más el órgano de percepción espiritual.

La cuestión es cómo entrenar el alma para percibir a Dios sin que ésta quede cegada o anegada por el torrente divino. Los cabalistas coinciden aquí con los budistas. El ego (una alforja

de imágenes) es el principal obstáculo. Y se dice que aquel que está lleno de sí mismo no tiene sitio para Dios. El individuo debe transformarse, volverse transparente a la luminosidad del espíritu, facilitar su acceso a las regiones profundas (y oscuras) del alma. Abulafia busca un objeto de contemplación que pueda estimular el alma y hacerla sensible a esa realidad divina y lo encuentra en las letras del alfabeto hebreo. Ellas facilitan la transparencia del alma, hacen posible la magia de dejarse atravesar por la luz divina. Está en juego lo sonoro (el medio) y lo luminoso (el fin).

LA MÚSICA DEL ALMA

Así se constituye el objeto de meditación característico del misticismo judío. Las letras del cabalista, como objeto de contemplación y tomadas independientemente, no están ligadas a un significado (que podría distraer) y tampoco tienen la frigididad de lo abstracto (son el sonido de su vibración y la elegancia del trazo). Como constituyentes del nombre de Dios, en ellas se refleja el sentido oculto de todo lo creado. Pues las cosas existen en función de su participación en el nombre de Dios. Ésa es la vía hacia el éxtasis místico. El sonido es importante y, de hecho, Abulafia comparó esa búsqueda de una conciencia expandida con la experiencia de la música. En cierto sentido, se trata de una meditación musical, que tiene ecos en la utilización del mantra (que también carece de significado) en las tradiciones budistas e hinduistas. «Desde el oído la sensación llega al corazón y del corazón al bazo [sede de las emociones]». La combinación armónica de los sonidos es fuente de una alegría «siempre nueva». Una renovación de la energía espiritual que emparenta al músico con el místico. Sin el lastre del significado, la ciencia de la combinación de las letras se parece a la ciencia de la combinación de las notas, es decir, la combinación de sonidos eternos, producidos por la vibración de una frecuencia constante.

El planteamiento recuerda al de Schopenhauer: el músico, como el cabalista, alcanza alturas inconmensurables y abismos sin fin. La música comunica lo sensible con lo espiritual. Y se dirá que el mundo de las letras, su combinación, separación y reunión, es el de la felicidad y que todas las lenguas (todos los sonidos) son intermediarias de la única lengua de Dios. Una revelación más alta que la que pueda otorgar cualquier filosofía. Lo que Abulafia encuentra en la combinación de los fonemas de la lengua hebrea lo encuentra Schopenhauer en la música. El «buda de Fráncfort» hereda la resignación kantiana al acceso

a la «cosa en sí», pero encuentra una vía de escape que permite salir del círculo epistemológico creado por el filósofo de Königsberg. Kant había demostrado de forma convincente que el conocimiento debía limitarse a la experiencia. Dicha experiencia destila toda una serie de categorías (espacio, tiempo, sí, no, causalidad) que permiten entender el mundo. Con ellas se cierra el círculo (conocimiento-experiencia-categorías-conocimiento). Fuera de ese círculo queda el noúmeno, la «cosa en sí», de la cual no hay ciencia y que resulta inaccesible. Kant no dice que no exista, como afirmarán sus sucesores, simplemente expresa que no se puede conocer. El resultado de todo ello es una filosofía entre ingenua y cínica. Ingenua por confiar demasiado en sus propias categorías, cínica por ser al mismo tiempo provinciana y colonialista. De Kant puede decirse lo mismo que de Platón, que no era kantiano. Aunque su época negó existencia al noúmeno y, al hacerlo, se volvió dogmática. Abulafia encuentra la vía de acceso al noúmeno en la combinación meditativa de los sonidos del alfabeto hebreo; Schopenhauer, que tampoco quiere prescindir del noúmeno, en la contemplación estética, fundamentalmente, en la música. La intuición mística dirá que la experiencia decanta otras muchas categorías que no se limitan a las kantianas (que son las newtonianas) y que, mediante ellas, no sólo podemos entender el mundo de otra manera, sino «tocar» la realidad, acceder a la cosa en sí. De ahí que, para Schopenhauer, el arte fuera superior a la ciencia (en el arte y, en especial, en la música, el concepto, la categoría, es estéril). Y, de entre las artes, la música es la más penetrante y poderosa. Permite el disfrute de la pura forma sin contenido. No expresa esta o aquella emoción, ni los sentimientos de fulano o mengano. Su subjetividad no es la de nadie, una subjetividad pura y descomprometida. Expresa lo que no puede ser dicho y resulta el mejor medio de entrar en contacto con la verdad. De hecho, para Schopenhauer, la música no era ni siquiera *representación*, sino que, en cierto sentido, se encontraba «más allá del mundo» y aseguraba, de un modo muy místico, que «subsistirá cuando el mundo ya no exista».

TÉCNICAS DE MEDITACIÓN

Los manuales de Abulafia exponen diversas técnicas de meditación asociadas a la pronunciación de permutaciones y combinaciones de letras, así como a la escritura y contemplación de lo escrito. La pronunciación, la escritura y la meditación forman tres

planos: el sonoro, el visual y el mental (que comprende los anteriores). Lo que llamamos verdades de la razón es consecuencia de la combinación de sonidos, de los que conviene distinguir la «forma» (la grafía) y la «materia» (la vibración sonora). Hay otros métodos, como el salto o la alternancia de un concepto a otro. Un modo de asociación de palabras que sigue ciertas reglas y que, con cada movimiento, abre ámbitos nuevos de reflexión que provocan la expansión de la conciencia, al tiempo que arrojan luz sobre los procesos ocultos o automáticos de la mente, liberándola de sus inclinaciones habituales y de su inercia.

Existe, además, toda una serie de preparativos para la meditación (concebida como conversación con el Creador) que se recogen en *El libro de la vida eterna*, escrito en 1280 y traducido por Scholem a partir de uno de los manuscritos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Dichos preparativos son casi rituales y recuerdan la manera en que algunas tradiciones budistas preparan las sesiones de meditación. Limpiar el cuerpo y vestirse con algo blanco. Buscar un lugar solitario, sentarse en secreto en el aposento, si es posible durante la noche (la cábala siempre tuvo algo de noctámbulo), abstraer el pensamiento de asuntos mundanos, cubrirse con el chal de oraciones y las filacterias, llenarse de temor ante la «radiancia» (*shejiná*) que se encuentra alrededor de uno. La ritualización de estas prácticas contribuye a incrementar el amor y el temor a lo divino.

Toma una pluma y una tablilla y recuerda que vas a servir a Dios con el corazón lleno de júbilo. Comienza a combinar y a permutar letras hasta que tu corazón entre en calor. Presta mucha atención al movimiento de las letras y cuando sientas que empiezas a percibir cosas que no podías conocer por la tradición o por ti mismo, cuando estés preparado para recibir la corriente de fuerza divina que fluye hacia ti, entonces utiliza toda la profundidad de tu mente para imaginar en tu corazón el nombre de Dios y a sus gloriosos ángeles como si fueran seres humanos sentados o de pie a su lado. Después de haber imaginado esto muy vívidamente, utiliza todo tu espíritu para comprender con tu pensamiento la infinidad de cosas que han de penetrar en tu corazón a través de las letras imaginadas. Ponderalas en su conjunto y por separado como si se tratara de una parábola o un sueño y trata de interpretar lo que oigas, de modo que concuerde con tu entendimiento. Todo esto te ocurrirá después de haber arrojado la tablilla y la pluma. Cuanto más intenso sea el flujo mental dentro de ti, más débiles se volverán la parte interior y exterior de tu ser. Todo tu cuerpo se verá poseído

de un violento temblor y pensarás que estás a punto de morir, pues tu alma, colmada de júbilo, abandonará tu cuerpo. Y prepárate para elegir conscientemente la muerte, y entonces sabrás que avanzaste lo suficiente como para recibir el flujo divino. Y luego cubre tu cara y siente temor de morar a Dios. Luego retoma los asuntos del cuerpo, levántate, come y bebe un poco, o refréscate con un perfume y devuelve tu espíritu a su envoltura hasta la próxima vez. ¡Y alégrate de su suerte y sé consciente de que Dios te ama!

Ya hemos mencionado que hay una creencia esencial de la cábala, y de otras tradiciones, según la cual una serie de «sellos» mantienen encerrada al alma y, a la vez, la protegen, pues no podría soportar, sin la debida preparación, la contemplación de lo divino. Todas las técnicas están destinadas a prepararla para recibir (dejar que lo atraviese) el flujo de lo divino (llámese *moksa* o *debecut*). En la «séptima morada», el espíritu ya no se siente confuso o aterrorizado. La literatura de todas las épocas subraya que se produce, en ese estadio final, un «olvido de sí» que ni es traumático ni abrumador. Ése es el estado de la «visión profética» en el cual se revelan los misterios del nombre de Dios. Un éxtasis que sobreviene súbitamente y que no puede prepararse o forzarse, que no depende de la perseverancia o el esfuerzo (otro tema budista), y que tiene, asimismo, sus riegos (cada una de las letras se encuentra asociada a un miembro del cuerpo y, al combinarlas, si el iniciado se equivoca, puede quedar inválido). Los que alcanzan esa contemplación son los «verdaderos amantes», los legítimos herederos de los profetas.

ECOS DE ORIENTE

Abulafia fue, además de un místico, un pensador de su época. Había leído y estudiado a Maimónides y es muy probable que conociera los comentarios de Averroes a la filosofía de Aristóteles. La unión del intelecto humano con el intelecto divino (de la conciencia individual con la cósmica) era una parte esencial de las aspiraciones de la filosofía medieval. De hecho, Abulafia consideraba que la cábala tenía sentido gracias a la existencia del intelecto activo. Pero al mismo tiempo creía que sus prácticas accedían a un estrato más profundo de dicho intelecto (*nous*) y, como los budistas, estaba convencido de que había problemas filosóficos sin solución que no era necesario plantear ni entretenerse con ellos. Un ejemplo clásico es la cuestión de si el universo fue creado o es eterno (uno de los *avyakrta* o

«incontestables» del budismo), que entretendría a su contemporáneo Tomás de Aquino (pues Aristóteles parecía sostener lo segundo). Para Abulafia la Torá no aportaba pruebas a favor de ninguna de las dos opciones, si bien la cuestión en sí misma carecía de sentido por razones prácticas. Sólo aquello que contribuye a su perfección y mejoramiento debería preocupar al hombre. Y, aunque prefiere la creación a la eternidad, considera el problema, uno de los más debatidos en durante el siglo XIII, estéril.

La similitud de las técnicas de Abulafia con las del yoga, tanto budista como hinduista, son más que evidentes. Estas tradiciones, probablemente, eran conocidas por los sufíes, con los que pudo haber estado en contacto. Como aquéllos, Abulafia rechazó la magia y la posibilidad de emplear las combinaciones de letras o los nombres sagrados para otros fines que no fueran los estados de *debecut* o *unio mystica*. Su magia es una magia de la interioridad, de la cultura mental del iniciado. Eso no significa que desconfiara de su alcance y posibilidades, simplemente, consideraba que perdería al que la practicase: quien quiera crearse un «becerro gordo» se convertirá él mismo en becerro.

La atención a la respiración se sustituye aquí por la atención a las letras, pero la postura del cuerpo, la apelación al silencio, la transfiguración mística del individuo y la ritualización de la meditación permiten que hablemos de un yoga judaizante. De hecho, Abulafia plantea una cuestión que ya propusieron los budistas, la de si es posible alcanzar esos estados de conciencia expandida (la *unio mystica* en la que conocimiento, conocedor y lo conocido se hacen uno) sin la necesidad de un maestro, con la mera utilización de la literatura sagrada. Y la respuesta parece ser afirmativa. El hombre y la Torá se convierten en uno solo. «Ella está enteramente en ti y tú enteramente en ella». Ése es, tal y como lo llama Abulafia, el «Camino de los Nombres», en oposición al «Camino de las *Sefirot*», que tenía mayor aceptación en las sinagogas. Para la cábala rabínica clásica, la meditación debía comenzar por la contemplación de las diez *sefirot* y, durante la meditación, éstas eran el objeto de contemplación del iniciado, ellas debían revelar las profundidades del intelecto agente, esa fuerza cósmica que lleva las cosas a su madurez, de la potencia al acto, y que se compara con la energía radiante de la *shejiná*. Para Abulafia esto eran sólo preliminares, luego, había que pasar a los ejercicios con las veintidós letras, que propiciaban un estadio más avanzado en la naturaleza mental del universo.

LA MAGIA DE LA INTERIORIDAD

Respecto a la posibilidad de una identificación completa con lo divino, los especialistas no se ponen de acuerdo. Para Scholem esa identificación total «no se alcanza ni se desea» en la cábala; Moshe Idel, por el contrario, encuentra numerosos ejemplos. Para el primero, la desconfianza del judaísmo rabínico hacia la experiencia extática sería la razón de que los métodos de Abulafia no alcanzaran la aceptación que tuvieron otras doctrinas, teúrgicas y comunitarias, como las del *Zohar*. Scholem cita un Midrash donde esa *unio mystica* no es con la divinidad, sino con el doble que cada alma tiene en el paraíso. El *otro yo*, el doble borgiano, es aquí el que sale al encuentro del iniciado. El socrático «Conócete a ti mismo» consiste, precisamente, en conocer ese otro yo.

Scholem transcribe un relato de un discípulo anónimo de Abulafia, que glosa a continuación. Según este texto, de 1295, existen tres vías de crecimiento espiritual: la vulgar, la filosófica y la cabalística. La vulgar es la que practican los ascetas musulmanes, que emplean toda clase de artificios, entre ellos invocar el nombre de Alá, para entrar en trance. La segunda es la filosófica, que al estudioso le costará abandonar, debido a la enorme dulzura que ejerce sobre la razón. Aunque, si es intuitivo, si logra dejarse penetrar por las letras, conseguirá ir más allá de los conceptos y alcanzar la tercera vía, la de la experiencia que se narra a continuación.

Aprendí algo de la Torá y del resto de las Escrituras, pero no encontré quien me guiara en el Talmud, no tanto por falta de maestros sino por la nostalgia de mi hogar. Pero Dios me dio fuerzas, partí hacia el extranjero, busqué y hallé. Regresé a mi tierra natal y estudié la Guía de perplejos, adquirí algunos conocimientos de lógica y otras ciencias. Un cabalista trató de enseñarme la cábala, pero me pareció imposible. El maestro me dijo: «¿Por qué rechazas algo que todavía no has probado?». Acepté y me enseñó el método de las combinaciones y permutaciones de letras. Mi maestro me dijo: «El Camino de los Nombres es así, cuanto menos comprensibles sean éstos, mayor es su importancia, hasta que alcances la actividad de una fuerza que tú ya no controlas, sino que controla tu mente y tu pensamiento». «¿Para qué escribir libros entonces?», le contesté. «Para ti y todos los que aman la filosofía, para atraer su intelecto», me dijo. Una noche me puse a combinar letras y a reflexionar acerca de ellas filosóficamente. Seguí así durante tres noches sin decírselo a mi maestro. Comencé a notar que dentro de mi tenían lugar fenómenos extraños. En la tercera jornada, a

medianoche, dormité un poco con la pluma en la mano y el papel sobre las rodillas. Noté que la vela estaba a punto de apagarse y me levanté para enderezarla como si estuviera despierto. Entonces vi que la luz seguía iluminando y me sorprendí cuando, al verla de cerca, descubrí que la luminosidad procedía de mí. No podía creerlo. Anduve por toda la casa y la luz seguía conmigo. Me acosté y me cubrí y he aquí que la luz seguía debajo de la manta. Me dije: «Éste es un nuevo fenómeno para mi percepción». Practiqué durante una semana más. El poder de la meditación se hizo tan fuerte en mí que no conseguía anotar las combinaciones de letras que salían automáticamente de mi pluma. Cuando llegó la noche en que me fue concedido ese poder, que gana fuerza conforme el cuerpo se debilita, me dispuse a alcanzar el gran nombre de Dios, compuesto de setenta y dos nombres, a combinarlo y permutarlo. Entonces, un fuerte temblor se apoderó de mí. Las letras adoptaron ante mis ojos la forma de enormes montañas, se me pusieron los pelos de punta y sentí que no estaba en este mundo. No tenía fuerzas en las piernas y caí, algo parecido al habla brotó de mi corazón y obligó a moverse a mis labios. Pensé que el espíritu de la locura se había apoderado de mí, pero hete aquí que pronunciaba palabras sabias, el espíritu de la sabiduría hablaba a través de mí [...]. Me aventuré con el inefable nombre de Dios (YHVH) pero en cuanto lo toqué me debilitó y una voz salió de mí y dijo: «Vas a morir, no vivirás». Inmediatamente me postré e imploré, estaba hablando cuando un óleo me ungió de la cabeza a los pies, me embargó una gran alegría, un júbilo indescriptible por su espiritualidad y dulzura. No cuento esto por arrogancia, para que la gente me considere importante, porque sé muy bien que la grandeza a los ojos de la gente es deficiencia e inferioridad para todos aquellos que buscan la verdadera categoría, que difiere de aquella en género y especie como la luz de la oscuridad.

Este testimonio anónimo sintetiza muy bien el espíritu de la cábala. Cuya vía, dice su autor, es la de la purificación del cuerpo, pues lo corporal es símbolo de lo espiritual. La purificación del cuerpo revierte en la purificación de nuestras inclinaciones, sobre todo, la ira. Si bien hay que dar un paso más, que consiste en desprenderse de lo aprendido. «Purificar el alma de todas las ciencias que se han estudiado, pues, siendo éstas naturales y limitadas, la contaminan y obstruyen el paso de las formas divinas a través de ella». Los argumentos, los razonamientos algebraicos, las inferencias son un espeso velo comparado con la sutileza del

espíritu. Y se recomienda una casa apartada, decorada con plantas que animen el alma vegetal, cantar salmos y leer la Torá con fervor y meditar sobre la esencia vacía del propio pensamiento, para preparar el «salto». Para ejecutarlo hay que combinar con rapidez las consonantes, ese movimiento estimula el pensamiento e incrementa la alegría de tal modo que se pierde la necesidad de comer, dormir o de cualquier otra cosa. Y, al abstraer las palabras del propio pensamiento, uno se obliga a traspasar los límites de su propia alma. Así se guía el pensamiento, primero con la escritura y, después, con la imaginación. «Entonces aquello que lleváis dentro saldrá fuera y, gracias al poder de la imaginación, tomará la forma de un espejo brillante. Constatando que, de alguna manera, el ser más íntimo está fuera de uno mismo».

Una reflexión final. Probablemente, nadie entre los cabalistas llegó tan lejos como Abulafia en la magia de la interioridad. La fuerza de la meditación podía tener numerosas aplicaciones (los mártires podían concentrarse en las letras en el momento final) y entre ellas estaba la magia, la manipulación del entorno natural para ciertos fines. Pero, ante la disyuntiva entre misticismo y magia, Abulafia eligió la primera, que es también la magia de la personalidad. Se cuidó mucho de no traspasar esa frontera, tentadora, de que los nombres divinos estuviesen a su propia disposición. Sabía que eso suponía poner poderosas fuerzas al servicio de su propia ignorancia, de un amor propio, ensimismado y no compartido. Supo con ello resistirse al sueño del poder, aunque sus «camino hacia la expansión» ejercerían una poderosa influencia en sus sucesores, primero entre los alquimistas (que decantan la ciencia moderna) y, más recientemente, entre los tecnócratas.

NOTAS

¹ A principios de la década de los noventa del siglo XIII aparece en la ciudad de Ávila un niño analfabeto que dicta revelaciones celestes recibidas de un ángel. La descripción de este fenómeno, muy común en el hinduismo, se la debemos al cabalista barcelonés Rashba, que se opuso a la autenticidad del milagro como se había opuesto a Abulafia.





Antón Patiño:

Manifiesto de la mirada. Hacia una imagen sensorial

Fórcola, Madrid, 2018

312 páginas, 21.50 €



La rama y la montaña

Por MIGUEL ÁNGEL ORTIZ ALBERO

En agosto de 1950, un periodista visita el estudio de Jackson Pollock. Al finalizar la conversación, Pollock le dice al periodista: «Hubo un crítico hace algún tiempo que escribió que mis cuadros no tenían comienzo ni fin. No quería hacer un elogio, pero lo hizo. Un gran elogio». Lee Krasner, mujer de Pollock, añade: «Eso es exactamente lo que es la obra de Jackson. Es como espacio sin enmarcar». Si hoy, tanto tiempo después, nos situamos frente a uno de los trabajos de Pollock, frente a uno de esos espacios sin enmarcar, no sólo veremos el flujo interminable de ese enredo de líneas, de ese vertiginoso palimpsesto. También contemplamos el momento afortunado. Lo vemos a él, a Pollock, sus vicisitudes, su cuerpo dramatizado en las instantáneas de

Hans Namuth, el fotógrafo a quien lo que más impresionaba de Pollock era su silencio. Observamos el proceso, el tiempo detenido del taller, ese latido visual expandido del que nos habla Antón Patiño en cierto momento de *Manifiesto de la mirada*. Lo vemos todo, a un Pollock completo, vemos, de él, lo tangible y lo inmaterial. Son pocas las imágenes que quedan grabadas en la memoria y, sin embargo, quedan todas las posibles en la maraña de Pollock, quedan las que, rompiendo la cadena de la temporalidad, detienen y rescatan el instante de un vértigo efímero. El ojo que graba, escribe Patiño, registra la fluctuación errática.

Se pregunta el autor en este ensayo si es el lenguaje artístico intraducible al verbal. Y se responde, y nos responde, que es po-

sible una aproximación lateral, un acercamiento poético que pueda intuir la génesis embrionaria y los avatares de la creación. La clave no es sino nombrar el enigma sin desvelarlo. Y él, poeta, pintor y pensador, sabe bien nombrar sin desvelar, sabe sugerir, abrir, mostrar los vaivenes de cualquier proceso creador. Hay algo de inmaterial en lo discursivo. Pero ahí está el artista como hombre táctil, como ojo en estado salvaje frente a la civilización del texto. De la soledad y la introspección activa se llega, mediante el texto, a la esfera de lo público, a la mirada social del espectador que escribe. Todo está hecho de analogías y deslizamientos fluidos. Y de ahí la errancia y la acción. Al referirse Antón Patiño a *Calle de dirección única*, el libro de un Walter Benjamin aquí omnipresente, nos habla de escritura de acción, de dislocado manifiesto-collage. Patiño opta por un proceso de escritura que, en paralelo con los de elaboración de las imágenes creativas, establece una amalgama de ideas aparentemente imposibles, de inciertas ensoñaciones erráticas, de múltiples evocaciones huidizas que, entre todas, establecen un sorprendente pacto vital. Una estructura intangible que fusiona elementos dispares a la búsqueda del ritmo unitario del relato del aura. Acaso como el niño desordenado, como el niño coleccionista de Benjamin. No es extraño, así, que el colofón del libro se cierre con estas palabras de Yves Tanguy: «La pintura se desarrolla ante mis ojos, desplegando sus sorpresas a medida que avanza. Esto es lo que me da la sensación de completa libertad, y por eso soy incapaz de formar un plan o de hacer un croquis de antemano».

A la escritura de acción se le hace necesario un manifiesto que debe, asimismo, mover a la acción. Si ya en su anterior

ensayo, *Todas las pantallas encendidas*, había analizado la crisis de la mirada contemporánea, la excitada visualidad hegemónica, la iconosfera dominante de las imágenes-poder y la amnesia de las pantallas omnipresentes en un entorno narcótico, si ya había apelado entonces a la «mirada distraída» de Walter Benjamin y había proclamado la necesidad de una resistencia poética y artística, ahora Antón Patiño pasa a la acción. Es necesario conjurar el desorden a golpes de introspección, dice, para evitar la mentalidad restrictiva de los abundantes decálogos biempensantes. Es tal la asfixia debida a la acumulación comunicativa que sobrevivimos aturdidos, naufragos en la saturación. Y de ahí a la acción directa. Frente a los límites restrictivos de la razón vigilante, propone el carácter experimental de la imagen pictórica. Frente a la pasividad teledirigida y al deseo programado, la imaginación como necesaria herramienta de libertad. Frente a lo real-dominante estereotipado, nos empuja a lo real-vivido. Frente al objeto edulcorado del consumo, la alternativa es el mundo de los sueños. El eclipse del aura es el alejamiento del legado romántico-simbolista. El progresivo desencantamiento positivista hace desaparecer el mundo de la ensoñación. Frente a las caras apantalladas convertidas en opacos espejos de la realidad onírica artificial y de la claudicación tecnológica, frente a la emergencia de la masa y la crisis de la alteridad, aboga Patiño por el rostro individual. Todo semblante, apunta, guarda siempre un enigma, una melancolía imprecisa, un rastro inquietante. Frente a la trama despótica del principio de realidad, el simbólico refugio que es el territorio de la infancia. El artista vive en esa infancia, habla desde el silencio, desde el origen

como mirada, expresando sus deseos de jugar. Frente al control social y el énfasis del mercado, la lenta poesía ritual para recuperar la tensión mítica y la concentración simbólica de la duración. Frente a la máquina burocrática de la sociedad administrada, los intersticios y los espacios de resistencia de la poesía, los márgenes y los aledaños de la homogeneidad patológica. Frente a la masificación anónima, propone la irrupción del *flâneur* en la lejanía. Frente al ruido público, el silencio febril de la introspección creadora. Isla de silencio frente al océano de las muchedumbres. Exilio frente a la polis. Es necesario, asegura, liberar los gestos del hábito, acceder a ese espacio otro del interior de nosotros. Abandonar el automatismo de la costumbre y la rutina para recuperar la magia de lo cotidiano. Ver, como Pessoa, las cosas por primera vez.

El pionero busca rutas insólitas, pretende cuerpos libres en trayectorias que esbozan nuevos senderos, anhela configurar un hábitat que active el secreto de los laberintos interiores, un refugio, un espacio simbólico que transforme la realidad física y amplíe las resonancias desde la mirada interior. El arte es fermento de la vida, latido primordial, fuerza organizadora en el caos, aventura en los más sencillos y cotidianos gestos, en lo más impalpable, en cada pequeño pliegue de lo real. En todo ello habita el aura, iluminación profana, iluminación del instante. Antón Patiño remite de nuevo a Walter Benjamin: «La huella es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejó atrás. El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa; en el aura es ella la que se apodera de nosotros». Capacidad de abrir la mirada, de tener la inmensidad

en la palma de la mano. Y también extrañamiento, distancia frente a lo próximo, convertir lo maravilloso en cotidiano, dar realidad sensible a lo que sólo es ausencia. Para acceder al extrañamiento propone Antón Patiño suspender la temporalidad, detener el movimiento en el umbral enigmático y huidizo de la percepción, ralentizarlo. «Respiración visual», escribe. Dice Giorgio de Chirico: «Cada cosa tiene dos aspectos: un aspecto común, que es el que vemos casi siempre y que ven los hombres en general, y el otro aspecto espectral o metafísico, que no pueden ver más que individuos excepcionales en momentos de clarividencia y de abstracción metafísica». Intervalo y relampagueo, interrupción e interferencia, señala Patiño. Tensión dialéctica de la imagen como aura, allí donde se produce el encuentro de contrarios. Unión de lo intangible con lo material, la textura del mundo con la ingravidez de la lejanía. Diálogo entre materia y apariencia, interpenetración simbólica, forma y transformación, fértil convulsión y vaivén de contrarios. Magma de tensión: lo táctil y lo impalpable, lo consciente y lo inconsciente, sonido y silencio, conciencia y mundo, interior y exterior, naturaleza y mirada. La vida de las formas como fluencia y metamorfosis. Viaje de ida y vuelta entre lo conocido y lo desconocido. La imagen como proceso de vértigo y desplazamiento. Oscilación entre intimidad e infinito exterior. Alquimia de opuestos en busca de una configuración que postule la unidad en lo que se presenta como disperso. Trazar una cartografía de la modernidad como mapa que sólo admite posibles interpretaciones basadas en derivas exploratorias y audaces incursiones aleatorias. El arte de extraviarse de Benjamin. La demora como puerta abierta a la percep-

ción sublimada. El instante detenido y pleno, más allá de las fronteras del tiempo. El momento iluminador.

Antón Patiño va a rebuscar en lo onírico, ese umbral entre el sueño y la realidad en el que está, dice, la verdadera vida. Va a utilizar y analizar para ello el *collage* y el montaje, el mosaico y el caleidoscopio, lo fragmentario de la alquimia perceptiva, la recomposición de lo astillado, lo que se va sedimentando en estratos y capas, el palimpsesto del hombre bisagra situado entre los límites. Se va a convertir, y el lector, asimismo, en espectador partícipe en medio de un espectáculo que lo rodea completamente, dentro de la obra y no frente a ella. Privilegia el autor la capacidad de asombro, el vértigo de la mirada primera, la mirada activa que escucha y necesita adiestrarse para encontrar ese espacio que, como aquel del que hablaba Giacometti, «se halla justo detrás de tu cabeza». Y todo ello lo busca en el cine y en el teatro, en la captación del

espacio, en la pintura, en la fotografía y en el Museo Imaginario, en la poesía, en la voluptuosidad y en la ebriedad, incluso en el trauma, en la destrucción y el desperdicio. Y también en la melancolía.

La imagen, afirma Patiño, no es un objeto, sino un proceso. Y ver es, como recuerda que dice Blanchot, un contacto a distancia. En la contemplación de un paisaje, podemos enfocar la rama que observamos en primer plano o bien optar por la nitidez en el contorno del fondo. El enfoque aísla e ilumina. La descripción de la sombra de la rama proyectada sobre quien contempla hace que el paisaje toque el cuerpo. Distancia mítica y proximidad táctil, según el autor, se fusionan. La imagen vive si la activamos en la memoria. Toma cuerpo, respira el aura. La imagen es una ruptura de las convenciones, una anomalía en el desorden de las cosas. Es palabra de Antón Patiño. Recuperemos la felicidad que da mirar.

Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí:

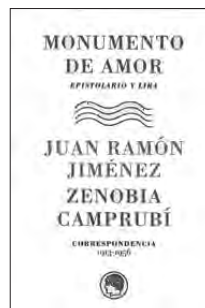
*Monumento de amor. Epistolario y lira
Correspondencia, 1913-1956*

Edición de María Jesús Domínguez Sío

Publicaciones de la Residencia

de Estudiantes, Madrid, 2017

1338 páginas, 25.00 €



Eternidades compartidas

Por JUAN MARQUÉS

Quien lo probó lo sabe: en el amor, cuando sucede, hay algo trascendental, pero también inevitablemente cómico; algo definitivamente importante, aunque, reconozcámoslo, un poquito ridículo. En el amor nos exponemos, nos la jugamos, nos sometemos a ciertos peligros. Y, cuando el amor no llega a cumplirse, pero casi, el asunto es todavía peor, los riesgos más agudos, la posibilidad del bochorno es más cierta... Por eso, en el proceso de la forja del amor, en ese tiempo no siempre grato y con frecuencia penoso que se llama «seducción» o «cortejo», todo es estimulante, y angustioso, y no se sabe nunca a ciencia cierta cómo ser buen estratega, cuándo insistir y cuándo retirarse, cuándo hacerse de rogar y cuándo estar más presente, cuándo ceder y

cuándo manifestarse. En ocasiones, la perseverancia se premia y, a menudo, empeñarse es mal negocio, de modo que a veces son los perezosos los que vencen, los menos tenaces los que llegan al éxito.

Es francamente curioso contemplar a un poeta tan grande como Juan Ramón Jiménez en esas circunstancias tan privadas, pero no es embarazoso, ya que sabemos que estamos accediendo a una intimidad que él estuvo dispuesto a compartir, dado que esto que ahora acaba de ver la luz y que por fin podemos recorrer en toda su magnitud era, y con este mismo shakespeariano título, uno de sus muchos libros planeados y uno de los que, por razones fáciles de entender, más le importaban. Él siempre quiso que este *Monumento de amor* arrancara *ab ovo*, esto

es, desde las primeras cartas cruzadas con Zenobia Camprubí Aymar, esa joven cultísima, curiosa, alegre y decidida a la que conoció en junio de 1913 en los jardines de la primera Residencia de Estudiantes (la de la calle Fortuny), tras acudir ambos a una conferencia de Manuel Bartolomé Cossío.

A sus treinta y dos años, y cuando podía considerar que se estaba terminando la mañana de su vida, y comenzando, así, una tarde que se anunciaba aún más melancólica, Juan Ramón Jiménez intuyó que ese encuentro era decisivo y que aquella mujer iba a convertirse en alguien crucial para su futuro. Por eso se afanó de una forma tan llamativa, persistente e intensa en un «asedio» que él vivía un tanto a la desesperada, sin poder permitirse claudicar. Era instintivamente consciente de que en todo ese asunto se jugaba demasiado, y así, el 1 de septiembre de 1915, cuando el compromiso entre ambos ya era firme, Juan Ramón escribe: «Sí, Zenobia; no he encontrado nunca mujer que fuera más de mi gusto que tú. Por eso he pasado por tantas penas como me has dado, sin nunca sucumbir del todo en la lucha. Yo sabía que en ti estaba la perla mejor y no me resignaba a perderla».

«Todas las cartas de amor son ridículas», afirma un célebre verso de uno de los heterónimos de Fernando Pessoa, pero Juan Ramón Jiménez consiguió eludir ese peligro, llenando de sensibilidad bien expresada lo que a menudo peligraba con incurrir en la cursilería, de la misma manera que supo llenar sus palabras de solemnidad sin caer demasiado en la afectación. Es cierto que en tales tribulaciones, como trataba de explicar al comienzo, es francamente difícil no ver un tanto menoscabada la propia dignidad, porque uno se expone

de un modo irreversible, y, en ese sentido, han llegado hasta este libro algunos pasajes sonrojantes, de esos en los que uno no puede evitar sentirse casi incómodo, invadiendo algo demasiado privado. Todo ello produce también, naturalmente, momentos muy divertidos, y en ellos juega un papel muy relevante un tercer personaje, la madre de Zenobia, que enriquece mucho el argumento de esta suerte de opereta, como si se tratase de un entremés galante, de aquellos con muchas puertas en el escenario y muchas sorpresas y giros en el libreto. Como es bien sabido, en su futura suegra tuvo Juan Ramón a su principal enemiga, su primera detractora, que temía el futuro de su hija junto a aquel hombre famoso, pero tan solitario y aun ensimismado, y lo hacía, en ocasiones, con argumentos muy convincentes, como le escribía a su amiga María Coderch (en una carta muy oportunamente citada en el prólogo a esta edición): «Un hombre que ha pasado dieciséis años de su vida escribiendo treinta y tres tomos de poesías que en general sólo describen sensaciones, sin aspiraciones ni ideas, ¿le parece a usted bien calculado para ser esposo y padre?».

Aquella mujer hablaba con toda la sensatez del mundo... y, sin embargo, en buena medida, se equivocó, pues Juan Ramón sí consiguió ser un buen marido, al menos en lo profundo, en lo interior, en lo simbólico. Como explica María Jesús Domínguez Sío en su introducción, verdaderamente meritorio y excelente, los novios contaban con alguna afinidad determinante: «Compartían el amor al trabajo, la sencillez en lo material y un refinamiento espiritual que se traslucía en el aprecio por la buena educación, la naturaleza y el arte». Ella, tal vez por su origen norteamericano,

tenía un punto puritano, y le incomodaba profundamente cualquier alusión erótica en los poemas de Juan Ramón, así como cualquier exceso en ese sentido en las cartas entre ellos, pero, con el tiempo, fueron complementándose. Quienes hayan leído el diario de Zenobia saben que la pareja atravesó momentos críticos y que ella llegó a desesperarse por el carácter maniático e hipochondriaco de su marido, que describió de un modo muy amargo, aunque también es cierto, como afirma la editora, que, por regla general, «Los esposos viven en armonía: él la quería intensamente y ella trataba por todos los medios de propiciarle las condiciones necesarias para la creación». Seguramente, Domínguez Sío exagera un poco al decir que, «tal como a don Quijote y Sancho, a Zenobia y Juan Ramón la convivencia los hizo parecerse», pero es verdad que en todo matrimonio prolongado se produce una suerte de ósmosis, de influencia mutua, y que las peculiaridades de uno acaban condicionando los hábitos del otro, de modo que se acaban compartiendo esas rarezas.

En este grueso volumen, en el que las páginas de antes de la boda ocupan más de tres cuartas partes del total (la conviven-

cia, naturalmente, hizo innecesaria la comunicación por escrito, aunque las convalecencias de Zenobia volvieron a producir una correspondencia, en este caso dramática, herida, final...), se aprecia, sin embargo, esa evolución, esos altibajos. Lo que comenzó con el sublime *Diario de un poeta recién casado* desembocó en una vida económicamente mejorable, pero, en general, apacible, que, como tantas cosas, fue destruida por la guerra. Zenobia afrontó el exilio con mucha más habilidad que el poeta, y no sólo por sus mayores aptitudes sociales, sino porque en su caso el destierro fue muy relativo, ya que, en realidad, regresaba a la América familiar, donde pudo desarrollar sus talentos, tal vez de una forma más satisfactoria que en España. Él, por el contrario, se vio perdido, y sólo gracias a la presencia de su mujer, y muy paulatinamente, fue acostumbrándose a lo que ya fue definitivo; sin su idioma, sin su patria, sin su familia, sin sus círculos sociales, pero sin perder hasta casi su propio final la presencia más importante y benéfica de su vida. Y lo que la vida unió la literatura lo preserva en este libro extraordinario, insólito, entretenido y reconfortante. Monumental, como casi todo lo relacionado con sus protagonistas.

Jorge Eduardo Benavides:
El asesinato de Laura Olivo
XIX Premio Unicaja de Novela
Fernando Quiñones
Alianza Editorial, Madrid, 2018
328 páginas, 18.00 € (ebook 12.98 €)



La literatura también mata

Por JUAN ÁNGEL JURISTO

Jorge Eduardo Benavides (Arequipa, Perú, 1964) es uno de los escritores peruanos más prestigiosos de la generación que se dio a conocer a caballo entre dos siglos, aunque hayan desarrollado lo mejor de su obra en éste. Benavides, por ejemplo, comenzó a escribir en la década de los ochenta, en una época crucial de la historia política peruana, y ese hecho ha marcado parte de su obra cuentística, sin ir más lejos, *Cuentario y otros relatos* o *La noche de Morgana*, donde, por los títulos, se adivina el autor que lo fascinaba por aquel entonces, Julio Cortázar, de quien se empapó de la concepción fantástica de los relatos mejor elaborados del escritor argentino. Sin embargo, fue con la novela *Los años inútiles*, publicada en 2002, cuando la obra de

Jorge Eduardo Benavides comienza a tenerse en cuenta. La narración está ambientada en los años del Gobierno de Alan García, una época que es recurrente en nuestro autor, un periodo difícil porque a la corrupción enorme se unió la incapacidad de un Gobierno indiferente, que se agravó con una dura crisis económica y una ofensiva intensa del terrorismo guerrillero. Luego vinieron otras novelas; así, *El año que rompí contigo* y *Un millón de soles*, a las que siguieron *La paz de los vencidos* y *Un asunto sentimental*.

Finalista de premios tan prestigiosos como el Rómulo Gallegos en el 2003, fue con *El enigma del convento* cuando Benavides alcanzó su madurez como escritor, la novela ganó el XXV Premio Torrente

Ballester de Narrativa, y ahora, finalmente, con esta su última novela, *El asesinato de Laura Olivo*, se le ha concedido el XIX Premio Unicaja de Novela Fernando Quiñones, un libro que representa la irrupción del autor en el *thriller* con un detective cargado de encanto, algo nada fácil de conseguir en un género que se muestra muy competitivo en crear personajes dotados de cierta fascinación para enganchar al lector. En este sentido, podemos decir que el Colorado Larrazabal, detective peruano, de padre vasco y madre negra, es un hallazgo del que el autor, suponemos, dará buena cuenta en entregas posteriores, ya que sus rasgos, muy acabados y dotados de cierta particularidad emotiva, poseen la gracia que hace años hizo que nos entregáramos sin pensárnoslo dos veces a las cuitas del detective Carvalho, esa creación afortunada de Manuel Vázquez Montalbán.

La obra de Jorge Eduardo Benavides es tremendamente personal, pero es deudora, al modo de un *sfumato*, de la tendencia fantástica en la obra cuentística del mejor Cortázar y, desde luego, de la manera de trabajar y de la idea de incurrir en todos los géneros posibles de su paisano Mario Vargas Llosa. Cuando me refiero al modo de trabajo de Vargas Llosa, no estoy hablando de esa disciplina propia de cadete que le hace escribir indefectiblemente varias horas al día, pase lo que pase, sino a aquello que el autor de *Conversación en La Catedral* comparte con autores como Gustave Flaubert, en gran parte, el maestro en que Vargas Llosa se mira, respecto a la forma de escribir una novela, estudiándola e informándose todo lo posible sobre la época en que está ambientada la obra, afortunada concepción que Stendhal hace estallar en añicos en *La cartuja de Parma*; y, sin duda, en la delibe-

rada fuerza de voluntad a la hora de ejercer el oficio, cosa que a Vargas Llosa siempre le fascinó de Flaubert y a la que llega a achacar la fortuna de gran parte de la calidad de su narrativa, quizá sin caer en la cuenta de que al autor de *La educación sentimental* le sobraba el talento, estado que no produce ningún ejercicio voluntarioso.

Digo esto porque, cuando leí *El enigma del convento*, me sorprendió la cantidad enorme y ajustada de información que utilizaba el autor. En ella Benavides incurre en el género histórico y lo realiza con gran habilidad, pues una de las características de éste cuando escribe novela de género es que procura cumplir con el canon del mismo, aunque le da un giro inesperado, artificio que utiliza en esta novela, pero que ofrece resultados espectaculares en *El asesinato de Laura Olivo*. En *El enigma del convento*, por ejemplo, destaca lo atinado de la recreación de la época de Fernando VII, de los años de la independencia de las colonias americanas, de cuyas circunstancias el español medio no conoce ni tan siquiera lo elemental y que la lectura de este título puede ayudar a paliar esa carencia, e, igualmente, lo ajustado de la recreación de Rafael del Riego. Sin embargo, la novela, pese a cumplir con creces, incluso de manera demasiado respetuosa, con las directrices del canon del género, posee algo que la diferencia de muchas, quizá demasiadas, que se publican con profusión, y es el ligero cambio de visión con que el autor retoma el género, cambio que hace que sus novelas sean originales.

Eso está presente en su última novela, *El asesinato de Laura Olivo*. Desde luego, se lee el libro con la complacencia que otorga el saber que cumple con los requisitos del género, ya que el autor conoce una de las

condiciones esenciales del *thriller*, el que al lector impenitente del mismo le gusta que la narración se ajuste a unas normas que él conoce de antemano, en ese sentido, le sucede lo que al degustador de series de televisión, pero, sorpresa, resulta que la novela trata, en realidad, de la literatura como engendradora de asesinatos, la literatura como disparadero criminal y, entonces, se convierte en otra cosa, en metáfora del oficio. En unas frases contundentes el autor nos introduce en el intríngulis del asunto: «Los pelmas eran sobre todo los escritores, con los que Laura llevaba una relación ambigua y perniciosa, porque despreciaba en muchos de ellos su vanidad, su pueril sentimiento de superioridad y al mismo tiempo le sacaba de quicio que en el fondo fueran tan inseguros y timoratos. “Es como si siguieran siendo niños”, solía decir, y remataba su frase con una sonrisa malévol: “Unos niños envejecidos y decrépitos, que sólo han mantenido de la infancia lo peor de ella, la insensatez, el egoísmo y el capricho”».

Parecería la opinión despechada de la novia de algún autor famoso, aunque se trata casi de algo peor, es la opinión de una agente literaria, Laura Olivo, que conoce a los escritores mejor que sus esposas. Tengo para mí que Jorge Eduardo Benavides se lo ha pasado muy bien, algo que no le sucedía a Flaubert, escribiendo *El asesinato de Laura Olivo*, casi como el lector avisado, que llega incluso a la hilaridad, porque el libro está lleno de guiños literarios, algunos de ellos muy justos en sus juicios, todos llenos de un humor maravilloso que redime a la novela. Así, cuando el autor se refiere al *boom*, cómo no, hace que Colorado Larrazabal, que escucha con fruición suicida las *Variaciones Goldberg*, de Johann

Sebastian Bach, se refiera a una novela de García Márquez como *El patriarca del otoño*: «Y se mencionaba a Vargas Llosa, pero también a su compatriota Alfredo Bryce Echenique, al mexicano Carlos Fuentes, a los chilenos Jorge Edwards y José Donoso, al ecuatoriano Marcelo Chiriboga, de quien se decía que tenía una magnífica novela inédita inencontrable, y al colombiano García Márquez. Aunque de los otros no había oído hablar, a este último sí lo había leído Larrazabal... *El patriarca del otoño*, se llamaba aquella novela, si mal no recordaba».

La cosa llega a extremos casi de documento cuando el autor se refiere a Jorge Edwards, autor al que admira, en especial, su novela *La última hermana*, que no deja de recomendar en cuanto tiene ocasión. No ya que el tal Álvarez del Hierro hubiese plagiado una novela de Edwards, que da ocasión a cierto clímax, sino que, en uno de los capítulos más emotivos del libro, Larrazabal, junto con su novia Fátima y sus amigas, van a escuchar una conferencia de Jorge Edwards en Casa de América: «Quizá era como el mejor Vargas Llosa, afirmó Marta, y la otra que no, era mucho mejor, quizá sólo comparable al gran Chiriboga, de quien se decía que tenía una novela fabulosa e inédita...». Este modo casi documental y cómplice de escribir se compensa con la invención de Marcelo Chiriboga, el escritor secreto del *boom*, un autor que parece ser el verdadero cerebro del movimiento y que adquiere aires legendarios, tanto que entra en el terreno del mito, del mito aliado a la ironía...; para mí es una de las invenciones más logradas de esta narración llena de complicidades.

La literatura mata y mata a agentes literarios... Como se trata de un *thriller*, me van a permitir que no desvele mucho la tra-

ma. A Larrazabal no le interesan tampoco gran cosa los escritores, prefiere quedarse con las *Variaciones Goldberg*, pero entra en ese mundillo porque su casera, una señora que va para nonagenaria, le pide por favor –Larrazabal ve ahí una oportunidad para que le perdone ciertos retrasos en el pago del alquiler– que investigue la muerte de su sobrina Laura Olivo. Larrazabal, que había venido a España por problemas en su país cuando Fujimori era su amo y señor, y que había ejercido en Madrid hasta de albañil, ve ahora abrirse de nuevo viejas costumbres y esperanzas con el caso. Como debe ser en un detective, tiene una amante, una marroquí, Fátima, que le está agradecida por haber tratado con éxito las negociaciones con una banda de albaneses que habían secuestrado a Rasul, su padre, que traficaba en Lavapiés con móviles robados y, se supone, con hachís.

La trama está muy bien llevada y no es nada fácil, dado que se trata de algo tan poco fascinante como el mundillo literario. Al lado de los personajes de cualquier organización criminal los escritores resultan, salvo las excepciones de siempre, menos que sosos, pero debería referirme

ahora a otras cualidades del libro. El asesinato de Laura Olivo recrea con ironía y delicadeza ciertas zonas de Madrid, a las que describe fielmente. Larrazabal vive en Lavapiés, antiguo barrio obrero, cuyo inolvidable ambiente retrató la película de Nieves Conde, *Surcos*, al igual que la plaza de Legazpi. El detective prefiere justo esos paisajes del film de Conde, con guión de Torrente Ballester y Natividad Zaro, basado en una idea de Eugenio Montes, y, pese a que los amigos peruanos le aconsejan que se traslade a Usera, que es barriada más barata y moderna, Larrazabal no cede, le gusta la atmósfera extraña del barrio y su sorprendente vitalidad. La novela se pasea por Lavapiés con cariñosa profusión, claro, si bien no desdeña otros ambientes, como el de Carabanchel, la banda de albaneses vive en General Ricardos, y Usera, y, por supuesto, Malasaña, donde habitan gentes más *cool*, como algún que otro escritor.

El libro, además, es un homenaje bello a autores de los que vale la pena acordarse: Mauricio Wacquez, Vázquez Montalbán, Ángel Crespo y el ecuatoriano Marcelo Chiriboga, aunque nadie sepa quién es.

Josep Pla:

*Hacerse todas las ilusiones posibles
y otras notas dispersas*

Edición de Francesc Montero

Traducción de Ana Ciurans

Destino, Barcelona, 2017

224 páginas, 20.00 € (ebook 8.99 €)



Una olvidada *écriture du jour* de Josep Pla

Por ADOLFO SOTELO VÁZQUEZ

Josep Pla (1897-1981) es autor de un libro fundamental de las letras europeas del siglo xx, *El quadern gris* (1966). Alrededor de éste o quizás como sus complementos, mediante notas heterogéneas, Pla publicó en vida tres títulos más: *Notes disperses* (1969), *Notes per a Sílvia* (1974) y *Notes del capvesprol* (1979), que tienen un aire clásico de cajón de sastre, en el sentido que le dio Camilo José Cela en el prólogo que escribió para su obra *Cajón de sastre* (1957). Decía allí el futuro premio Nobel: «El cajón de sastre, por definición, es vario y bullidor, abigarrado y con poca afición al orden y menos aún al concierto [...]. Dentro de su desorden, el cajón de sastre es piecercilla que puede cobrar intención considerada en el orden general de la obra de

un escritor». En efecto, los tres libros citados de Josep Pla, que conforman los volúmenes xii, xxvi y xxxv de su *Obra completa* (Barcelona, Destino), junto con *La vida lenta* (2014) y *Fer-se totes les il·lusions possibles i altres notes disperses* (que reseñamos en estas líneas), ambos procedentes de una escritura inédita y desconocida hasta ahora, tienen una importancia excepcional en el orden general de la obra del escritor ampurdanés. Estos diarios y estas notas constituyen la columna vertebral de la visión del mundo y de la vida de Josep Pla: son irremplazables para adentrarse en su apasionante biografía.

Al escribir las primeras notas de *Notes del capvesprol*, Pla, que cuenta setenta y nueve años y que acaba de conocer la res-

tauración de la monarquía en España a finales de 1975, reflexiona con un tono acostumbrado en su prosa: «El progrés, el progrés moral, històric, racionalístic, el progrés polític, jo no l'he vist mai enlloc en el curs de la meva vida. Més aviat he vist una intolerància, una incomprensió, un retorn a la bestialitat pura i simple» (*Obra completa*, t. xxxv, p. 13). Estas palabras conviene que las tenga presente el lector de estas nuevas notas inéditas, escritas, en gran parte, a finales de la década de los cincuenta y comienzos de los años sesenta: es la mejor carta de navegación para este proyectado libro del universo Pla, titulado –eligiendo una de las meditaciones más amargas agavilladas en las presentes páginas– «Lo ideal es hacerse todas las ilusiones del mundo y no creer en ninguna. Decepcionante, deprimente, qué se le va a hacer».

El calendario de las notas se distribuye desde 1957 a 1966. Más o menos una decena de años que los textos atestiguan con puntuales referencias de exacta cronología, tanto en la vertiente histórica, política y social como en la dirección personal y memorialista. De la primera faceta, pueden servir de ejemplo las dos siguientes acotaciones: «En este momento de crisis económica tan aguda (mayo de 1959), los observadores políticos cometen, a mi entender, un error. Creen que esta crisis afectará a la situación política y perjudicará gravemente la situación [de] Franco. Creo que exageran. Los países pobres cuentan con una gran ventaja para resistir las crisis» (p. 64); o bien, la que escribe en diciembre de 1974: «En este momento, las dos personas más importantes del país son Manuel Ortínez (director regional del Banco de Bilbao) y el ingeniero Durán Farell, de la Catalana de Gas, la Maquinista, etcétera. Los dos hacen políti-

ca, pero creen que la manera más eficaz de hacer política, para el país, es hacer economía» (p. 133).

Las referencias cronológicas de dimensión autobiográfica son abundantísimas (es un lugar común de la escritura del maestro catalán). Baste con señalar las referidas al semanario *Destino*: «Hoy, 24 de febrero de 1962, ha hecho veintidós años –día tras día– que escribo en *Destino*» (p. 123). Pla se detiene, a esa altura, comienzos de 1962, en varias consideraciones que atañen a su andadura personal y a la vida del semanario del que fue firma señera durante muchos años, en compañía de Camilo José Cela, Álvaro Cunqueiro o Josep Maria de Sagarra. La primera consideración es taxativa: «De *Destino*, elaborado en Burgos durante la Guerra Civil como órgano de la Falange Catalana, no tengo la menor noticia» (p. 121). La segunda atañe al inicio de sus trabajos y sus días en dicha publicación, con la importante anécdota de la visita a Demetrio Carceller, jefe de la Falange barcelonesa, en la que Pla acompañó a Josep Vergés e Ignasi Agustí, en busca de una subvención anunciada y nunca cumplida. Acontecimiento que vuelve a nutrir la narración más precisa de un texto de 1980, «La revista *Destino*», incluido en el tomo XLIV de su *Obra completa*, titulado *Darrers escrits*. Ahora, en 1962, escribe: «Los chicos que entraron en el despacho de Carceller animados y falangistas salieron antifalangistas y acojonados» (p. 122). El semanario marchó adelante gracias a la tenacidad de Vergés: Pla, su fichaje estrella, inició su colaboración a razón de «setenta y cinco pesetas por artículo» (p. 122). La tercera consideración va de crematística. En las notas ahora publicadas se dice: «Cubro quinientas pesetas por número. Quinientas

pesetas son veinte de antes de la Guerra Civil» (p. 123). Mientras que, un poco más adelante, nos informa de que «Al empezar el año 1940 cobraba setenta y cinco pesetas por artículo. Ahora cobro cuatrocientas. La disminución es evidente. La moneda vale diez veces menos» (p. 124). Como el atinado lector entenderá, lo importante es la queja económica del mayor activo del semanario. Por último, el texto de 1962 recuerda la fundación de la editorial por parte de Vergés y Joan Teixidor y subraya que tres libros suyos fueron la base inicial de la aventura editorial: *Historia de la Segunda República española* (1940-1941), *Costa Brava. Guía general y verídica* (1941) y *Viaje en autobús* (1942).

Al dar cuenta de la temática de las notas, y al margen de algunas inexactitudes o de algunas opiniones en franca contradicción con otros textos más cuidados del genial ampurdanés, creo que al menos cuatro líneas temáticas tienen presencia notable en el fragmentarismo de esta genuina escritura. La primera trata del carácter catalán y de sus presencias histórica, política y social en las vidas contemporáneas española y europea. Con la inconfundible influencia del pensamiento de Jaume Vicens Vives y el acompañamiento de la lectura meditada de la correspondencia entre Joan Maragall y Miguel de Unamuno, Pla, quien escribe desde su atalaya de observador inteligente de la vida cotidiana —«Nunca he hablado de política [...]». En los tiempos que me ha tocado vivir, no podía hacer nada más. Nunca he sido un héroe» (p. 165)—, adivina justamente lo contrario: la desagradable saturación política que le ha embargado mucho tiempo de sus quehaceres. Desde este enclave anfíbio escribe sobre la España franquista con un tono intensamente áci-

do, en especial, entre el capital y el trabajo: «Habrá sido un periodo deslumbrante desde el punto de vista del trabajo no pagado» (p. 61). Durante esta etapa las burguesías de Barcelona y de Bilbao y la clase política parasitaria de Madrid han obrado con pleno acuerdo, beneficiándose, sobre todo, Madrid, «capital del latifundio andaluz y meca del militarismo español» (p. 63), con la bendición de la Iglesia católica.

En el ámbito de su catalanismo, su diagnóstico sobre el «alma colectiva» de los catalanes (que, como acertadamente ha visto el profesor Xavier Pla, bien puede ser un autorretrato) nos presenta al catalán de hoy (comienzos de los sesenta del siglo pasado) como un hombre que «tiene miedo de ser él mismo» (p. 54) y que no quiere pensar en su país, pero, al mismo tiempo, «no puede dejar de ser quien es» (p. 54), y de ahí que, a menudo y «en realidad, nos hallamos ante un dualismo irreductible —doloroso, lacerante, enfermizo—» (p. 57), que genera, de un lado, lo que Pla llama «la enfermedad catalana»: «La permanencia prolongada en este estado ha creado un ser de escasos sentimientos públicos positivos, es decir, un hombre sin patria, incapaz de unirse a otros o compartir intereses, hiper-crítico, irónico, individualista, frenéticamente individualista, negativo: un hombre enfermizo, sombrío, desconfiado, tortuoso, escurridizo, displicente, solitario, triste. La enfermedad catalana yace en el subconsciente del país» (p. 54).

Y, de otro, que el catalán, pese a ser «un hombre de la civilización industrial, esto es, un liberal burgués» (p. 55) o «un europeo puro» (p. 193), acaba por ser un fugitivo: «A veces huye de sí mismo y otras, cuando sigue dentro de sí, se refugia en otras culturas, se extranjeriza, se destruye; escapa

intelectual y moralmente. A veces parece un cobarde y otras un ensimismado orgulloso. A veces parece sufrir manía persecutoria y otras de engreimiento. Alterna de forma constante la avidez con sentimientos de frustración enfermiza. Aspectos todos ellos característicos de la psicología del hombre que huye, que escapa. [...] La careta que lleva puesta toda su vida le causa un febril desasosiego interno. Es un ser humano que se da –que me doy– pena» (pp. 57 y 58).

Esta primera y principal temática que Pla expone con una crudeza extraordinaria deja tiempo y espacio en su *écriture du jour* a las meditaciones desde sus lecturas, al relato de sus encuentros y relaciones y al ensimismamiento sobre el paso del tiempo, su conducta, su envejecimiento, el alcohol y el sexo.

Sus lecturas de literatura catalana contemporánea –«durante estos años de persecución franquista, la literatura catalana ha dado un paso de gigante» (p. 89)– descubren un cuadro de honor en el que figuran Soldevila, Sagarra y Gaziell como memorialistas; Carner, Riba y Garcès como poetas; Vicens Vives como historiador y Joan Fuster como ensayista. Lectura frecuente de esos años que ven alumbrar la década de los sesenta es el *Journal littéraire*, de Paul Léautaud, a quien acusa de horizontes limitados y de carecer de curiosidad, polo opuesto de la personalidad y la obra de Pla. Muy interesantes son las breves notas sobre ese libro «inusual» y «extraordinario» que es *El doctor Zhivago*, de Pasternak. Pla las escribe en 1965, cuando se publica la traducción de la novela al catalán, tenien-

do muy presentes los apuntes críticos de Antonio Vilanova en *Destino* durante el otoño de 1958, año en que Pasternak obtuvo el Premio Nobel.

También son apasionantes las diferentes referencias a Carner a lo largo de estas «notas dispersas». Carner «no tiene nada de superfluo» (p. 99), «es sabido que desde Provenza a Alicante se intenta que Carner obtenga el Premio Nobel de Literatura» (corre el año 1952; p. 159). O, incluso, «lo mucho que se esfuerza a veces Josep Carner para no decir nada. Lo que no quiere decir que no está muy bien escrito» (p. 180).

No son tan frecuentes como en *La vida lenta* las referencias a su relación sentimental con Aurora Perea y, sin embargo, tienen una intensa particularidad. Desde el insomnio y el alcoholismo –«El alcoholismo es algo muy productivo, pero hace un daño terrible, devasta a la gente. Lo sé por experiencia» (p. 143)–, a menudo de una presencia perpetua, la única manera de salir «del *cul-de-sac* es escribir una carta pornográfica a A.» (p. 157). Carteo pornográfico que le parece «la única forma de correspondencia que concibe con una señora casada» (p. 157).

Los textos de Pla son fascinantes, aunque sean borradores silvestres. Curiosidad, tino mental, escepticismo y distancia se amalgaman para forjar una escritura que fundamenta el consejo de Josep Maria de Sagarra a su hijo Joan, según ha revelado éste en *La Vanguardia* (4 de marzo de 2018): «Si vols saber el que és la prosa catalana, la millor prosa catalana d'aquest segle, llegeix a Pla».

Manuel Arias Maldonado:

Antropoceno. La política en la era humana

Taurus, Madrid, 2018

256 páginas, 18.90 € (ebook 9.99 €)



La democracia y el cuidado del planeta

Por ANTONIO DIÉGUEZ LUCENA

Por mucho que estemos distraídos con otras mil cuestiones, no se puede escribir un libro sobre un tema más importante que éste. Dejando a un lado a los negacionistas –que, aunque presidan Gobiernos poderosos, y por mucho daño que puedan hacer, no son tomados en serio más que por otros negacionistas–, es cada vez más evidente para el público informado que el tiempo se nos ha echado encima, que ya no podremos evitar algunos de los efectos dañinos del cambio climático y que, si no nos tomamos en serio este asunto, el futuro de la civilización global peligrará. Y no es sólo el cambio climático; es también la explotación insostenible de los recursos naturales, la superpoblación, particularmente, en determinadas zonas del planeta, la contami-

nación por plásticos y otras sustancias nocivas para los seres vivos, como el nitrógeno y el fósforo, la cada vez más angustiada e injusta gestión del agua y el deterioro irreversible de muchos ecosistemas, con una gran pérdida de biodiversidad, provocada por la rápida extinción de numerosas especies biológicas.

Precisamente, la asunción clara de que el impacto de la actividad humana es ya detectable a escala planetaria fue la razón de que, en el año 2000, en un congreso científico en Cuernavaca (México), tuviera buena acogida la propuesta del premio Nobel de Química Paul Crutzen de considerar nuestra época como una nueva era geológica, el Antropoceno, con características diferenciales. El Antropoceno, como nos explica

Manuel Arias Maldonado a lo largo de este excelente libro, pleno de reflexiones bien informadas y eficazmente orientadoras, es la época en la que la humanidad se constituye como una fuerza geológica global. Una época que sustituiría al Holoceno, y quizás no en el sentido de que va detrás (lo que dejaría al Holoceno con una extensión temporal muy corta), sino en el de que lo reemplaza por completo, si es que estamos dispuesto a situar el punto de inicio en el Neolítico, con el comienzo de la agricultura, como algunos sugieren. El asunto es controvertido, pero la tesis que más consenso suscita es la que sitúa su origen a mediados del siglo xx, con el rastro de isótopos radioactivos dejados por las explosiones nucleares. Aunque el término no está aún oficialmente aceptado por los geólogos, no puede negarse su éxito en los medios de comunicación. Sintetiza en un sólo concepto los temores y las esperanzas que los cambios tecnológicos generan, debido a las enormes transformaciones que han producido en nuestro entorno y en nuestras formas de vida, y recoge bien la mutación radical que se ha dado en la imagen que nos formamos de la propia naturaleza. Ésta es ya, irremediablemente, una naturaleza humanizada; lo que encontramos por todas partes, una hibridación entre lo natural y lo humano.

Conviene saber que este libro que ha publicado la editorial Taurus es fruto de veinte años de estudio sobre temas de política medioambiental por parte del autor, quien ya publicó en 2008 *Sueño y mentira del ecologismo* (Siglo XXI), y que acaba de tener un gran éxito editorial con *La democracia sentimental*, publicado en 2016 por Página Indómita. Su estilo es sumamente claro y ameno, como sabe el lector de las columnas, entradas de blogs y artícu-

los de opinión que Arias Maldonado publica de forma frecuente en diversos medios españoles y extranjeros. Lo que no es obstáculo para que las cuestiones sean tratadas con el rigor necesario en un título que, sin ser un tratado académico al uso, tampoco es un ensayo. El lector interesado puede encontrar en él la información que busque sobre el tema e indicaciones de cómo ampliarla, ayudado por la abundante bibliografía que se cita en las notas situadas al final, de modo que no dificultan la lectura. Una virtud adicional del libro es la soltura con la que se maneja información procedente tanto de las ciencias naturales como de las ciencias humanas y sociales. Y esto –hay que decirlo– no es algo fácil de encontrar.

Arias Maldonado no se sitúa en una visión catastrofista ni derrotista, pero tampoco abiertamente optimista. Ofrece una descripción equilibrada de los problemas que se nos avecinan y que, sin duda, constituyen desafíos enormes para el futuro de nuestra especie. Tomando como antecedente la famosa apuesta de Pascal, cree que lo mejor es ponerse manos a la obra con la convicción de que queda mucho por hacer y de que no todo está perdido de antemano. Tenemos, en efecto, mucho margen para la acción moral y política. También para la tecnológica. Pero sin descuidar el hecho de que estamos ante un asunto político y no sólo técnico. ¿Todos somos responsables de igual manera de la situación creada? ¿Sobre quiénes han de recaer las cargas? ¿Quién es el nosotros al que los problemas afectan? Éstas son preguntas que reclaman respuestas políticas y que una visión tecnocrática deja inexcusablemente de lado.

No obstante, el hilo conductor del libro, y supongo que el asunto en el que el lector

estará más interesado en encontrar orientación, es la cuestión de qué hacer, qué medidas tomar, cómo afrontar la situación. Y la cuestión es que ni siquiera estamos seguros de que podamos hacer algo realmente efectivo. Mientras que los transhumanistas presumen con insistencia de que el ser humano ya está en condiciones de tomar el control de su propia evolución biológica, e incluso de reconfigurar mediante la tecnología toda la biosfera, lo que percibimos cada día a través de los noticieros es que el planeta está cambiando de forma descontrolada debido a nuestras acciones. La pregunta decisiva es, pues, si podremos tomar en verdad el control.

Aunque el autor no puede ofrecer seguridades al respecto, entre otras razones porque regirán en el futuro condiciones aún desconocidas, el mensaje, como antes dije, no es derrotista. El libro expone una variedad de propuestas para la acción, pero deja bien claro que ninguna de ellas despierta un consenso general ni hay varitas mágicas con las que resolver los problemas. Todas las proposiciones realizadas hasta el momento tienen ventajas e inconvenientes. Habrá, entonces, que apostar por las más realistas y más factibles. En particular, deberíamos inclinarnos por medidas que estén empíricamente informadas y que reconozcan el valor *instrumental* del mundo natural para el bienestar humano. Este último no puede ser eliminado de los objetivos. No tiene sentido cuidar la naturaleza y desentendernos de nuestra especie, lo que, por supuesto, no implica que debamos mantener el nivel de vida que llevamos en los países occidentales. Un nivel de vida que no es universalizable.

Hemos de ir aprendiendo, en esta cuestión como en tantas otras, a partir de la ex-

periencia. Pero, en ese sentido, como señala el autor con una expresión sugerente, el Antropoceno es un «apocalipsis didáctico», y lo es porque las situaciones de riesgo son, precisamente, las que nos indican qué debemos corregir. Hans Jonas formuló hace tiempo una idea parecida cuando afirmó que sólo sabemos qué es lo que está en juego cuando sabemos que está en juego, aunque él le dio el nombre más prosaico de «heurística del miedo». Arias Maldonado apuesta con fuerza por el desarrollo de una «ilustración ecológica», pues de ella depende el futuro. Como concreción de la idea, los que tenemos un papel en la docencia, o algún acceso a los medios de comunicación, estamos ante una importante tarea de concienciación por delante.

Vengan de donde vengan las medidas para paliar la situación, nada podrá hacerse sin el auxilio de la ciencia y de la técnica. Pensar en lo contrario es «pastoralismo». La naturaleza no es un Edén perdido. Descartadas quedan, por tanto, las actitudes heideggerianas extremas que creen encontrar algún tipo de solución en una retirada individual (puesto que colectiva no parece posible) a la naturaleza y en un desasimio de la técnica. Por el contrario, debemos mantener la confianza en el poder de las nuevas tecnologías: podemos incluso crear con ellas más naturaleza o mejorar la naturaleza que ahora tenemos. Por eso, hemos de pasar del conservacionismo a un interés directo por la «gestión ambiental y el diseño socioecológico». El avance de la ciencia y de la técnica es, en suma, uno de los mejores aliados para conseguir un Antropoceno sostenible.

No creo estar muy desencaminado si digo que este libro manifiesta, acertadamente, en mi opinión, una perspectiva de

las relaciones entre el ser humano y la técnica con claras reminiscencias orteguianas. En especial, el autor defiende de forma más o menos expresa las siguientes tesis: 1) el ser humano es constitutivamente técnico y, mediante la técnica, construye su propio entorno (la «sobrenaturaleza», en terminología de Ortega); 2) ha transformado, por ello, la naturaleza desde sus comienzos mismos como especie, lo que implica que «el ser humano es natural y excepcional» (p. 134); y 3) constituye, pese a todo, una unidad con la naturaleza; no es ajeno a ella, pero tampoco es ella, dada la hibridación de lo social y lo natural.

La parte final del libro es la que plantea cuestiones políticas más directas y, por ello mismo, la que quizás le granjee más críticas. ¿Pasa cualquier intento de solución por desmontar el capitalismo, como mantienen los ecosocialistas? ¿Cuál es la mejor forma de compaginar la búsqueda de la sostenibilidad con la democracia? Arias Maldonado contesta a la primera

cuestión afirmando que no necesariamente hay que acabar con el capitalismo para conseguir la salvación y que puede incluso que el intento de hacerlo sea contraproducente. En cuanto a la segunda, lo principal es evitar la tentación totalitaria. Un régimen totalitario mundial no garantizaría la solución, porque no podría contar con la cooperación de la gente ni permitiría la libre circulación de ideas. La democracia es mejor para encarar los problemas ecológicos, pero a través de un sistema de gobernanza global (representación política más conocimiento experto), no a través de una democracia fuerte a escala planetaria (algo que no parece, por otro lado, que sea fácil de conseguir a corto o medio plazo, no sólo por dificultades operativas, sino por diferencias axiológicas). Un Antropoceno sostenible es compatible con la democracia, aunque no con cualquiera, sino con una que tenga los adecuados sistemas de representación y de delegación en la toma de decisiones.

Jean-Claude Carrière:
Buñuel despierta
Oportet, Madrid, 2016
320 páginas, 18.00 €



El despertar de Buñuel

Por CARLOS BARBÁCHANO

Luis Buñuel, poeta a su pesar, siempre necesitó junto a él a un escritor en su exitoso oficio de cineasta. El primero fue el pintor y también escritor, no lo olvidemos, Salvador Dalí, con quien escribió *Un perro andaluz* y *La edad de oro*. El último, el autor del libro que nos ocupa, Jean-Claude Carrière, con quien no sólo escribió sus seis últimas películas y algunos proyectos no realizados, de *Diario de una camarera* a *Ese oscuro objeto de deseo* o *Agón*, sino sus propias e inolvidables memorias, *Mi último suspiro*, tan impropiedades en español, como bien señaló Gibson en su biografía; cuando mucho más adecuado hubiera sido traducir *Mon dernier soupir* por «Mi último aliento». Se hace difícil identificar al recio aragonés con un

suspiro, por mucho que fuera el último. En medio, unos pocos y excelentes guionistas entre los que podemos destacar a Luis Alcoriza y Julio Alejandro.

Nuestro cineasta mayor nunca se consideró un buen escritor, oficio que le hubiera gustado ejercer muy por encima del de cineasta, y palió la soledad de la escritura con la compañía de un interlocutor que le ayudara a contrastar y estructurar su desatada imaginación en el molde del guión cinematográfico. Con Carrière (Colombières-sur-Orb, 1931) llegó a establecer un verdadero matrimonio laboral a lo largo de una veintena de años. Desde el primer momento surgió entre ellos una singular complicidad y empatía. Se llevaban treinta y un años. Buñuel (Calanda,

1900) tiene ochenta cuando le dicta sus memorias, curiosamente, la misma edad que tiene Carrière cuando aparece en Francia *Le réveil de Buñuel* (2011), traducido en España como *Buñuel despierta* en 2016.

El punto de partida y motivo de inspiración de este despertar de Buñuel hay que encontrarlo, como nos recuerda Carrière al comienzo del primer capítulo, en el último párrafo de las memorias de su amigo, quien manifiesta ante el presentimiento de su pronta desaparición: «Una cosa lamento: no saber lo que va a pasar. Abandonar el mundo en pleno movimiento, como a la mitad de un folletín. Creo que esta curiosidad por lo de después de la muerte no existía antaño, o existía menos, en un mundo que apenas cambiaba. Una confesión: a pesar de mi odio a la información, me gustaría poder levantarme de entre los muertos cada diez años, acercarme hasta un quiosco de periódicos y comprar unos cuantos. No pediría nada más. Con mis periódicos bajo el brazo, pálido, pegándome a las paredes, regresaría al cementerio y leería los desastres del mundo antes de volverme a dormir, satisfecho, al abrigo tranquilizador de la tumba».

Ni corto ni perezoso, Carrière, personaje en su ideada autoficción, decide una tarde poner en práctica el último deseo del maestro. Compra los periódicos y revistas más recientes y, pertrechado del instrumental necesario, se dirige al cementerio de Montparnasse. Espera, convenientemente apartado de miradas molestas, a que los vigilantes cierren las puertas del mismo para encaminarse al panteón del cineasta. Conviene señalar, antes de pasar a mayores, que dicho camposanto

era uno de los lugares más queridos de Buñuel. Cuando regresaba a París, ciudad en la que pasó buena parte de su juventud, solía alojarse en el hotel Aiglon, en el Boulevard Raspail, y procuraba reservar una habitación cuyas ventanas dieran al cementerio. Justo el mismo hotel donde sus padres se alojaron en su viaje de novios y donde, probablemente, fue engendrado. La cuna y la sepultura. Carrière nos cuenta que en varias ocasiones lo sorprendió sentado frente a esas ventanas, contemplando ensimismado ese «saludable» paisaje, como bien le gustaba decir.

Solo ya en el panteón, consigue mover la piedra del sepulcro, enciende una vela y baja a la cámara mortuoria. Su intuición lo lleva hasta el ataúd de Buñuel. Con gran esfuerzo, a base de martillo y cincel, logra abrir la tapa emplomada del ataúd sin dañar la madera. Allí está el cuerpo incorrupto de un hombre que, al acercar la vela, pronto reconoce como el de su amigo y maestro. Lo llama repetidas veces hasta que consigue despertarlo. Le trae los periódicos.

A partir de ese momento, seremos testigos de una docena de visitas, ordenadas a lo largo de diez capítulos, en las que Carrière dialoga con el redivivo Buñuel, fallecido en 1983, acerca de lo divino y lo humano, de todo lo sucedido en el mundo en esos casi treinta años de ausencia: la caída del muro de Berlín y la práctica extinción del comunismo, el sida, internet, el 11 de Septiembre y un largo etcétera de asuntos de actualidad que serán analizados y confrontados por ambos interlocutores. En ese telón de fondo van apareciendo los grandes temas buñuelianos: el terrorismo, el humor, la muerte, la superpoblación, la religión, los sueños y los ensue-

ños, el afán autodestructivo del hombre y la consiguiente desolación del planeta, los animales (en especial, los insectos), su negada y, sin embargo, existente poética, su innato espíritu contradictorio, el sexo y, cómo no, la imaginación. Asistimos a una verdadera ampliación de las memorias buñuelianas y participamos de ella. Como si el transcriptor de las mismas, el propio Carrière, no sólo las evocara, sino que las completara añadiendo muchos de los interesantes descartes, nunca mejor el símil, que, en su momento, se vio obligado a rechazar.

Hemos hablado de telón de fondo, de ser testigos, de asistir como espectadores, y no es gratuita la terminología teatral, pues Carrière, además de escritor y experimentado guionista, es, al tiempo, un contrastado dramaturgo. Memorables son sus colaboraciones con Peter Brook. No puedo, como espectador, dejar de agradecerle, por poner un solo ejemplo, su excelente adaptación del *Ramayana* y el *Mahabharata* que tuve la fortuna de ver en mi juventud, en un espectáculo que todavía retengo en mi memoria. Consecuentemente, *Buñuel despierta* puede, en todo momento, leerse como un inteligente libreto teatral en el que dos sutiles actores, Carrière y Buñuel, destripan el mundo que nos ha tocado vivir. Puro teatro de cámara.

La lacra del terrorismo, que nos sacude en el nuevo siglo, la preanunciaron con triste lucidez ambos cineastas en su último proyecto irrealizado: *Agón*. Una bomba estalla, asimismo, al final de *Ese oscuro objeto de deseo*. No olvidemos que el terrorismo aparece ya en el segundo manifiesto surrealista, cuando Breton invitaba a disparar de forma indiscriminada en

la calle a la multitud. Una pose, sentencia el resucitado Buñuel, quien ve en el terrorismo una inagotable fuente publicitaria. «Sólo importa una cosa: que la sangre derramada corra por las venas de todos los periódicos».

El terrorismo nos lleva a su fascinación por la muerte, simbólicamente representada en esa escultura del cardenal Tavera en Toledo sobre la que se inclina una subyugada Catherine Deneuve en *Tristana*. La muerte, se nos cuenta al final del libro, la llevamos dentro; hay, por lo tanto, que amarla. Puede parecer casual que el destino lo condujera a México, país siempre hechizado por la muerte; pero llegó a amar, como su amigo André Breton, aquel país, del que tomó la nacionalidad e hizo del mismo su hogar.

En su segunda visita al cementerio, Carrière le lleva una botella de rioja. Ingiriendo el añorado caldo (nos dirá más adelante que lo más le cuesta, como muerto, es la ausencia del sueño y del vino), recordarán sus productivos y agradables encierros. Le recuerda su guionista a este respecto: «Solos los dos, como dos monjes, cada uno en una celda, sin mujeres, sin amigos, sin visitas [...]. Adorabas esos periodos de aislamiento». San José Purúa, en México, o Cazorla y el Paular, en España, fueron sus retiros favoritos.

Con lucidez abordan otro de los grandes problemas de la humanidad: la superpoblación. De 1998 a aquí, anotan, la población del planeta se ha duplicado. «Cada bebé es un nuevo cliente», opina Buñuel con certero humor en un mundo sin control, regido por el comercio más despiadado. El sur emigrando masivamente hacia el norte en esas embarcaciones-ataúdes que naufragan con frecuencia en la hui-

da de las guerras o en busca de un mundo mejor. Y lo más vergonzoso: los que consiguen llegar son devueltos, exhaustos y humillados, al punto de partida. En vez de otorgar premios a la natalidad, tan frecuentes en los regímenes autoritarios, habría que fusilar –añade– a los inconscientes que se reproducen como conejos. Superpoblación que va de la mano con la devastación del planeta, con el progresivo agotamiento de los recursos naturales y la destrucción de las especies animales y vegetales. Tendríamos que renunciar al petróleo y sus productos. Cambiar la vida. «Somos la vergüenza del sistema solar –constata– y soñamos con expandirnos en el espacio». Se rebela ante la idea de que el hombre sea una criatura creada por Dios a su imagen y semejanza. Seríamos, viene a afirmar, obra de un monstruo que observa impasible esa «carnicería permanente» a la que llamamos «humanidad».

Religión y fanatismo fueron siempre para Buñuel una misma cosa. Como cristianismo y vampirismo. Consideraba el sexo como algo sucio, viciado por la represión religiosa. Dos elementos nos constituyen: la credulidad y el deseo de destruir. Los animales son otra cosa. Los salva el instinto. Proverbial era su amor por los insectos. Se quedaba absorto contemplando las evoluciones de ese ser mínimo y perfecto que es una mosca. «El pensamiento –gustaba decir– es autónomo, se posa donde quiere, como una abeja». Ninguna discusión entre naturaleza y arte. Todo refinamiento estético lo sacaba de quicio. «¡A la mierda el arte!», proclama, y, sin embargo, siempre alcanza ese secreto equilibrio como creador de imágenes, ya que éstas «adormecen si son demasiado planas y desvían la atención si

son demasiado bellas». Se nos recuerda una vez más cómo en *Nazarín* gira la cámara del preciosista Gabriel Figueroa, el director de fotografía, que enmarcaba un hermoso plano con el Popocatépetl al fondo, por abarcar un paisaje más anodino, pero también más verdadero. Lo que no le impide regalarnos, en esa misma película, sin ir más lejos, una de las secuencias más profundamente poéticas de la historia del cine: esa niña india con la sábana blanca ondeando entre sus manos mientras recorre las calles del pueblo, asolado por la peste. «La esencia de Buñuel está ahí», resume con tino Carrière.

Un día sin reír era un día perdido. El humor, tan presente en estos diálogos de ultratumba, estructura su obra y marca su vida. Era, junto con la imaginación (un músculo que había que entrenar a diario), su tabla de salvación. Minusvaloraba sus películas y, no obstante, fue el cine el medio que lo encumbró. Las contradicciones –de nuevo Carrière– entretejieron su existencia, pero nunca maniataron su libertad.

Esas constantes idas y venidas nocturnas al cementerio terminan cuando el narrador se ve obligado a confesar a su paciente mujer, que ya recela de la fidelidad de su marido, el objeto de las mismas. Descubrimos, por tanto, que todo lo sucedido es producto de la obsesión de Carrière, de su añoranza por el amigo tantos años ausente. Buñuel murió en México y sus cenizas fueron llevadas después a su Calanda natal y esparcidas por el monte Tolocho. Vuelve entonces con su mujer al cementerio, quiere mostrarle ese supuesto panteón tantas veces visitado. No lo encuentra. Hace frío. Regresan a casa: «En una vieja novela barata, ahora encon-

traríamos una botella de rioja apoyada en una lápida, por los alrededores. Pero no. No hay ninguna botella. Busco un poco, pero nada. Ni siquiera una página de periódico».

Adenda. Echo en falta, en esta buena edición, alguna nota de los traductores que subsanara las mínimas imprecisiones o errores del original. Se dice, por ejem-

plo, que la sierra de Cazorla pertenece a Granada en lugar de a Jaén o que, en uno de sus sueños, Buñuel hacía el amor con Isabel la Católica. En sus memorias deja en un par de ocasiones bien claro que era la joven reina Victoria Eugenia el objeto de sus ensoñaciones eróticas, incluso uno de esos sueños inspiró la secuencia erótico-necrófila de *Viridiana*.

John Muir:

Escritos sobre naturaleza

Volumen 1

Traducción de Ernesto Estrella Cózar
y Carlos Estrella Cózar

Capitán Swing, Madrid, 2018

416 páginas, 22.00 €



Del encuentro fortuito entre un gato y un colimbo

Por JULIO SERRANO

El mismo miedo. Eso fue de lo que se percató un John Muir niño ante el terror del gato familiar cuando un colimbo atrapado en el hogar asestó al felino un picotazo en medio de la frente. El miedo del gato no difería del suyo. La percepción de la semejanza no lo abandonaría jamás en su estrecho contacto con el mundo animal. La atención de las madres con las crías, el reconocimiento de los animales entre ellos, aun cuando a nosotros nos parezcan indistinguibles, la individualidad de cualquier animal si uno se toma el tiempo necesario para observarlo y compararlo, el impulso del juego en los cachorros, la lealtad de los perros, las reacciones similares ante el hambre, el peligro o incluso las manifestaciones de afecto de los animales fueron ahondando en él la

apreciación de la analogía que nos hermana. A veces se nos olvida que somos animales, unos muy curiosos, sin duda, aunque primates emparentados con el resto del reino animal.

John Muir (Dunbar, Escocia, 1838-Los Ángeles, 1914) fue un agricultor, montañero, dibujante, geólogo, botánico, inventor, pastor, periodista y, sobre todo, naturalista en la más elemental de sus definiciones. En la descripción que de sí mismo hizo a un amigo, más modesta pero, no obstante, plural, se llamaba poeta, vagabundo, geólogo, botánico y ornitólogo. Con su larga barba y su modo de vivir consecuente, ha sido considerado por algunos una suerte de profeta, no tanto en la tierra que lo vio nacer, Escocia, como en el país al que emigró,

cuando contaba once años, con el resto de su familia, Estados Unidos. Allí se deslomó en su juventud de sol a sol en una granja de Wisconsin, ya que su padre creía, fundamentalmente, en dos cosas: en Dios y en el trabajo duro. Ni siquiera cuando se ponían él o sus hermanos enfermos variaba la receta de trabajar diecisiete horas diarias. Eso no impidió a Muir frecuentes incursiones en los paisajes de la zona y entregarse a la tarea de realizar curiosos inventos, como camas despertadoras que lanzaban del sueño al quehacer diario mediante un mecanismo de propulsión o alimentadores automáticos para el ganado. En los relatos de Muir no hallamos un atisbo de pereza—sus inventos de adolescente dan pista de ello—, hay algo ejemplarizante en su constante desafío sobre sí mismo.

Influido por escritores como Henry David Thoreau y Ralph Waldo Emerson, a quien conoció personalmente, no fue como ellos un filósofo de la naturaleza, pero sí un hombre en el que la teoría y la práctica resultaron indisolubles. Fue un aventurero que cruzó glaciares y despeñaderos, se enfrentó a duras tormentas y se adentró sin mirar el calendario en una naturaleza salvaje. Sus lugares predilectos fueron California y Sierra Nevada. Y será en esas tierras, en una cabaña en el valle de Yosemite, donde se instaló y fue visitado por gente diversa a medida que su fama iba aumentando. El mismo Emerson acudió a su encuentro y, en 1903, en lo que algunos americanos llaman «la acampada que cambió América», el poderoso Theodore Roosevelt y el austero montañés caminaron durante tres días, en los que Muir le descubrió los bosques de secuoyas gigantes, los vertiginosos precipicios del Half Dome y el Capitán y las inmensas cascadas de Yosemite y el Centinela.

Probablemente imbuido del espíritu preservacionista de Muir, a lo largo de su presidencia, declaró cinco parques nacionales, cincuenta y cinco santuarios nacionales y refugios de vida silvestre y ciento cincuenta bosques nacionales. No ha habido otro presidente que hiciera tanto por la conservación del medio natural.

Este naturalista y explorador inspiró el ecologismo moderno y se le suele considerar el padre de los parques nacionales de Estados Unidos, por la fecundidad y efectividad de su activismo. Logró presionar al Congreso para que se creara el parque nacional de Yosemite y ayudó a preservar el parque nacional de Las Secuoyas. Fue un enamorado de la naturaleza salvaje y vio, en lo natural, un reflejo de lo divino. Más que una conciencia darwinista que va del hombre al simio, Muir percibió el camino inverso: retrató en sus escritos el lado humano de los animales, el hombre que subyace en el animal. Más de una vez incidió en la convicción de que todos somos iguales, al menos, en ciertos aspectos esenciales.

Fundó el Sierra Club, el grupo de presión medioambiental más importante de Estados Unidos. Urgió a preservar la naturaleza no sólo por lo que nos beneficia, sino por lo que es en sí misma, aunque su admiración por ella distase mucho de ser cándida: «Matar, ser devorado y devorar son actividades que ocurren en proporciones y cantidades armoniosas. Es nuestro derecho también el hacer uso recíproco los unos con los otros. Es normal que nos robemos, cocinemos y consumamos hasta donde la salud de nuestros deseos y nuestras capacidades nos lo permitan». El engranaje alimenticio en el que estamos inmersos lo asume con una naturalidad casi inquietante y donde pone énfasis es en la imbricada relación de

dependencia que tenemos los unos con los otros.

Pese a ser hijo de un fanático presbiteriano que le inculcó como valor primordial la obediencia y sumisión a la Biblia y la desconfianza de cualquier otro libro o fuente de conocimiento, la relación de Muir con lo natural es resultado de la observación directa, de su trabajo en la granja y su vagar por los campos y glaciares. Siguiendo los pasos de su admirado Humboldt, llegó a descubrir la bahía Glacier y lo que luego se ha denominado el «glaciar Muir». Así que, si bien cursó dos años de Química, Geología y Botánica en la Universidad de Wisconsin, su gran escuela fue la naturaleza y, quizá por ello, en Muir no hay rastro del puritano rechazo de lo salvaje, aunque sí cierta desconfianza de métodos y escuelas. Al contrario, desde niño surge en él una simpatía que «crece, prospera y se propaga más lejos que las enseñanzas de Iglesias y escuelas, donde, a menudo, una doctrina miserable, cegadora y despiadada nos enseña que los animales no tienen mente, alma o derechos que debemos respetar, y que han sido creados sólo para que el hombre los pueda domesticar, consentir, sacrificar o esclavizar».

Escritos sobre naturaleza recopila en dos volúmenes gran parte de la obra de Muir. Su primer volumen incluye «La historia de mi niñez y juventud» (1913), en el que narra su relación con lo salvaje de la naturaleza y con lo salvaje de su propia niñez. Recibió de su padre habituales palizas, descritas sin juicio ni autocompasión,

más bien como inherentes a una educación ruda y victoriana. También nos habla de la violencia ejercida por él y otros muchachos del entorno, niños cuyos juguetes fueron los animales mismos. En este relato dickensiano de una infancia y adolescencia arduamente trabajada sin queja ni descanso, advertimos la determinación de su carácter y su afición, robando horas de sueño a la noche, por la invención de artilugios técnicos de todo tipo. Una mente inquieta en un cuerpo fuerte que bien podría haber sucumbido al exceso de trabajo.

Le sigue el diario que mantuvo durante su primer largo viaje a Yosemite en el verano de 1869, titulado «Mi primer verano en la sierra» (1911). Lo hizo en compañía de un rebaño de ovejas y un pastor hacia los altos pastos de la sierra. Es un relato de plenitud, de gozo y de desafío ante la carestía de alimento. Y finaliza la selección de las obras narrativas «Stickeen» (1909), que es el testimonio de una aventura de nieve y de hielo que realizó Muir con la única compañía de un perro. Un relato digno de la mejor narración de aventuras de un Stevenson o un Melville.

Se completa el volumen con tres ensayos, «Salvad la secuoya roja», «Lana salvaje» y «Los bosques americanos», en los explica por qué es importante preservar y proteger los espacios naturales y nos exhorta a ello con un razonamiento que no ha perdido vigencia. Leer a Muir aumenta nuestra percepción de lo natural y eso es un regalo inestimable.

Emilio Lledó:

Imágenes y palabras. Ensayos de humanidades

Taurus, Madrid, 2017

488 páginas, 22.90 € (ebook 9.99 €)



Emilio Lledó y las humanidades

Por ISABEL DE ARMAS

Con motivo de su noventa cumpleaños, Emilio Lledó –galardonado, entre otros, con el Premio Nacional de Ensayo en 1992, el Premio Nacional de las Letras Españolas en 2014 y el Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2015– ha tenido la feliz idea de reeditar *Imágenes y palabras*. ¿Y por qué precisamente este libro y no cualquier otro de los muchos que componen su abultada y brillante obra? La razón es que se trata de un trabajo esencial en el que el autor recopila lo más fundamental de sus preocupaciones y obsesiones: lenguaje, ética, arte, literatura, razón, libertad, felicidad, memoria... Algunas o muchas de éstas, consideradas el centro del humanismo, las podemos encontrar en tí-

tulos como *Filosofía y lenguaje* (1970), *La filosofía hoy* (1975), *Lenguaje e historia* (1978), *La memoria del logos* (1984), *El epicureísmo* (1984), *El silencio de la escritura* (1991), *El surco del tiempo* (1992), *Memoria de la ética* (1994), *Días y libros* (1995) o *Elogio de la infelicidad* (2005). Pero es que en *Imágenes y palabras* se halla una consistente recopilación de todos sus grandes temas. Es, por tanto, un trabajo emblemático de este veterano filósofo sevillano, que estudió en las universidades de Madrid y Heidelberg Filosofía y Filología Clásica, y ha sido catedrático de Historia de la Filosofía en las universidades de La Laguna, Barcelona y la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid.

«Al releer para la nueva edición de este libro –escribe Lledó– descubrí, ya en el prólogo, que apenas había cambiado el sentido de lo que entonces pensaba». La primera edición apareció en 1998 y la actual, casi veinte años después, por tanto, no sería extraño que, en este espacio de tiempo, pudieran haber envejecido algunos de los temas que en aquel entonces le parecían muy vivos. También confiesa que le resulta grato descubrir en sus escritos una importante continuidad. «Esa vuelta a mirar –afirma–, a mirarse en lo ya dicho, va forjando el otro horizonte, el de la humanidad, el de las humanidades».

Para el autor, los ensayos aquí reunidos son un testimonio que deja ver la *enérgeia* de nuestro ser. «Son, pues –dice textualmente–, testimonio de una breve historia de amores y predilecciones en las que habla, o quizá balbucea, la persona de un autor y, en ella, manifiesta los rasgos que la marcan y delimitan». Escritos en los que Lledó se reconoce lleno siempre de nostalgia y con un inevitable punto de frustración. La nostalgia se debe a que esas obras señalan la gran parte de camino recorrido, que ya nunca jamás volverá. «Y frustración –matiza con toda sutilidad– porque se nos podía haber presentado de otra manera, podía haber dado mejores frutos, haber aspirado a otros horizontes».

La espléndida selección de palabras e imágenes que comentamos está dividida en cuatro apartados y cada uno de ellos contiene una cuidada selección de ensayos. El primero, titulado «El arte y la mirada», arranca con «Sentir que sentimos». «El sentir que sentimos –apunta el filósofo– ha sido, tal vez, el primer paso con el que el ser humano ha comenzado a tomar consciencia de sí mismo y de su lugar en

el mundo. Los sentidos que abren nuestro cuerpo han sido, paradójicamente, el principio de la reflexión». Y en ese disfrutar de lo sensitivo destaca, entre todos, el de la vista. «El gozo de los ojos –escribe– vislumbró entonces otros gozos, diseñó otras imágenes que sirviesen para representar el idilio de los sentidos desde el supremo privilegio de la mirada». En otro de los ensayos de este primer apartado, subraya el gran valor de la amistad, al considerar que «es un adorno múltiple y jugoso, puesto sobre el regalo de la existencia, sobre el prodigio de los pulsos del corazón que miden la esperanza y acompañan el tiempo». Aquí el filósofo nos habla, asimismo, del amor y, en concreto, de todo lo que puede llegar a significar la simple contemplación del retrato amado, que «se hace símbolo de un tiempo que revive como nostalgia y que es, también, presencia inalterable arrebatada al fluir de las horas, y sustanciada en esa imagen que confía siempre en resucitar a la luz de los ojos que la contemplan». Finalmente, en «La voz de las imágenes», el autor trata la supuesta oposición entre televisión y cultura, «que sólo puede [...] superarse si somos conscientes de que los nuevos medios de comunicación deben colaborar a la transformación del discurso interior de sus espectadores en un discurso crítico, estimulador de la realidad y de la vida».

«La temporalidad de la escritura» es el título del segundo apartado. De todo su rico contenido, atrae en especial mi atención el ensayo dedicado a Ortega y Gasset con motivo de su centenario, en el que el autor pretende exponer «la vida y las palabras». «No sólo –puntualiza– porque me parecen adecuados para rendir homenaje en este centenario a Ortega, sino también

porque en las dos rutas que se inician desde este doble punto de partida se van dividiendo, a medida que progresan, algunos territorios todavía no suficientemente explorados y que constituyen, por ello, horizontes inevitables del pensamiento contemporáneo». Superar la fraseología le parece un tema clave, ya que la frase tiene un cierto poder anestésico que facilita cualquier operación. La anestesia es como el sueño, un momento importante de inercia, de inactividad, de irrealidad. «La cultura contemporánea –añade Lledó– propende a múltiples formas de anestesia». «Encastillado en la fraseología –insiste el autor– que podía, en muchos momentos, trivializarlo, el nombre de Ortega, alejado de su propia obra e incrustado en la de algunos de sus apologistas, perdía aquello que, sin duda, podía haber significado un importante aliciente para las generaciones posteriores: su indudable relieve, su capacidad de agresividad entre ciertas formas de mediocridad, la alegría y el optimismo fuerte de su estilo, y, por supuesto, la mirada amplísima, enormemente curiosa y ávida de entender y percibir». Para Lledó, «La obra de Ortega, desgranada en esas urgencias vitales, apretada por un tiempo duro que le obligó a prometer libros que no llegaría a escribir, no necesitaba, sin embargo, de ningún otro contraste, ningún otro gesto, para ser la obra coherente, viva, que es: un monumento único de escritura filosófica, en donde se condensa la vida de un hombre de una manera ejemplar e insuperable». Todo el pensamiento de este peculiar filósofo es un rastreo por la cultura y la vida de su tiempo. Y, para el autor de este libro, lo más grave que podría ocurrir es que cayera en los cristales deformantes de la fraseología ideológica, de la tri-

vialización o de la moral idolátrica de las imágenes.

Los autores que se mencionan en este tercer apartado, titulado «De literatura», expresan, como el propio autor se encarga de decirnos, una cultura de la luz, de la claridad, que es el fundamento de la existencia. «Una mirada que sólo refleja formas de verdad en una lucha, una tensión, por encontrar, en esa luz y esa claridad, una posibilidad verdadera de humanidad y de progreso». Frente a la obra de san Juan de la Cruz, Lledó se plantea y responde a interrogantes tales como: ¿a qué niveles se dirige la voz del poema?; ¿en el cauce de qué lenguaje interior fluye la palabra que percibimos?; ¿en qué rincones de la conciencia resuenan las propuestas, sugerencias, avisos, insinuaciones, metáforas de su obra?; ¿en qué fundamento se asienta un lenguaje que habla de sí mismo, desde su articulada soledad y, tal vez, para sí mismo?; ¿qué principios de interpretación rigen el silencio de la escritura?... Y ante su escritura se pregunta: ¿qué quiere decir, qué intención alimenta, por muy remota que sea, eso dicho? Para el autor, otro de los grandes poetas de la luz es Jorge Guillén. Al comentar su *Cántico*, destaca la perspectiva ética que baña toda su producción: «Profunda perspectiva ética, levantada al borde de la consciencia y donde la poesía señala, en el miserable mundo de la ideología utilitaria, de la sordida *ideología del tener*, la suprema *ansia de ser* que, en nuestro tiempo, tal vez se escuche en la voz de algunos poetas». En la poesía de Guillén descubre que «la luz sapiente brilla sobre el fondo de una consciencia herida de oscuridad, endurecida como máscara, y que resucita al amanecer del mundo». En este mismo apartado, se

seleccionan dos grandes títulos que para Lledó expresan, de forma especial, la cultura de la luz: el *Quijote*, de Cervantes, y *El Criticón*, de Gracián, y establece el paralelismo que aprecia entre los protagonistas de ambas obras maestras de nuestra literatura. Critilo y Andrenio, lo mismo que don Quijote y Sancho, son peregrinos de la vida, caminantes del mundo. Han partido de un momento de soledad: don Quijote, de la isla ideal de la caballería; Critilo y Andrenio, de la isla real de la existencia. Parecen personajes muy distintos, pero tienen muchas coincidencias.

Del cuarto y último apartado, «De filosofía», formado por nueve interesantes ensayos que van desde Platón en el origen de la teoría política, pasando por una lectura de la metodología trascendental de Kant, hasta Heidegger y la época trágica de los griegos. Me resulta especialmente sugerente el dedicado a la realidad de la utopía. El autor nos recuerda aquí que, desde que en 1516 Tomás Moro publica su libro *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*, esta palabra ha entrado a definir una estructura importante de la mente humana: aquella que proyecta el sueño perfecto de la razón hacia el futuro, sobre la base de los monstruos de la sinrazón en el presente. «De la insatisfacción que despierta el deseo brota la utopía», afirma Lledó, y se plantea con Kant la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor. Tres son las posibles respuestas: o que el género humano va en regresión hacia lo peor (terrorismo moral); o que está en continuo progreso (eudaimonismo); o bien

que permanece en eterno estancamiento (abderitismo). Esta última situación le parece la más próxima a la realidad actual. «Esa mezcla de actividad y necesidad —escribe— que Kant descubre en la historia es hoy más intensa que nunca». Y entonces surge la pregunta: ¿es posible ser bueno en una sociedad mala? Una respuesta queda clara: el «ser bueno» no es ni posible ni siquiera imaginable en la soledad de una conciencia individual, sin mundo y sin historia. En efecto, lo bueno en el hombre empieza a ser humano en el universo intersubjetivo de la solidaridad.

El lector podrá comprobar por sí mismo que la totalidad de los temas abordados en estos ensayos pertenecen al grupo de las humanidades, y el propio autor se encarga de decirnos que «estos supuestos saberes no son otros que aquellos capaces de fecundar y dar vida a la existencia humana: proyectos de futuro en los que se recogen experiencias que, verdaderamente, pueden iluminarlo». Para que la fuerza de todos estos conceptos que hacen referencia al arte, la filosofía, las letras y la educación nos empujen, el filósofo no deja de insistir en que hay que mantener encendida la antorcha de la curiosidad, la crítica y la reflexión. Y, desde su sabiduría nonagenaria, nos anima: «No importa que el fuego sea pequeño, que carezca de pedestal, de faro. Vale ya un tenue resplandor. Apenas un vislumbre; pero que no se apague».

No puedo acabar sin confesar que, para mí, Emilio Lledó es uno de esos autores a los que casi no me siento capaz de poner ninguna objeción y tan sólo intento aprender de él.

RD

Segunda época

Núm.

196

2018

REVISTA DE

libros

Glenn Gould: el maniático puritano
La vida exagerada de la familia Golden
Seis lecciones de Torrente Ballester
Molina Foix: el aire de una época
La última novela de Paul Auster
Vida de Juan Rulfo
La poesía de Claudio Rodríguez
Juegos con el tiempo
Sexo sin derecho
Paul McCartney
El enigma de los nazis cultos
Andanzas de Teresa León
Indalecio Prieto: un socialista atípico
Críticos franceses del islamismo
Tortella: capitalismo y revolución
Recuerdos de un charnego en el exilio
La Transición: vueltas y revueltas
Paternalismo antidemocrático
Las pensiones en España
Lo que la genética decide por ti

**Edición en papel de la más
prestigiosa revista española de libros**

Suscripciones: www.deliberar.es/revistadelibros/

www.deliberar.es | www.revistadelibros.com

Leer, pensar, saber

Junio 2018

N.º 445 / 8 euros

Revista de Occidente



ILUSTRACIÓN Y REVOLUCIONES EN LA AMÉRICA HISPANA

UNA POLÉMICA CONTEMPORÁNEA

MARÍA JOSÉ VILLAVERDE • JOSÉ M. PORTILLO VALDÉS
JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN • ROBERTO BREÑA
JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ • LUIS MIGUEL GLAVE
DARDO SCAVINO • MARGARITA EVA RODRÍGUEZ GARCÍA

LA ENSEÑANZA DE HISTORIA EN INGLATERRA

MALCOLM DEAS

ENTREVISTA A JUAN MARINÉ

CARLOS NAVARRO GONZÁLEZ

Viñeta: UISO ALEMANY



Suscripciones: suscripciones@quiz.es
www.ortegaygasset.edu

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

MENÉNDEZ PIDAL, MARTIN HEIDEGGER, OCTAVIO PAZ, JULIO CORTÁZAR, YVES BONNEFOY, CHARLES TOMLINSON,
GEORGE STEINER, ROBERTO JUARROZ, ALEJANDRO ROSSI, FERNANDO SAVATER, PERE GIMFERRER, OLGA OROZCO,
JOSÉ ÁNGEL VALENTE, JORGE EDWARDS, MARTA SANZ, ANDRÉS NEUMAN, JUAN VILLORO, ÁLVARO VALVERDE...



CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Don _____
Con residencia en _____ c/ _____
_____ nº _____
Ciudad _____ CP _____
DNI _____ Pasaporte _____ Email _____

Se suscribe a la revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de _____
A partir del número _____
Cuyo importe de _____

Se compromete a pagar mediante talón bancario o transferencia a nombre de:
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

(IVA no incluido)

España

Anual (12m): 52€

Ejemplar mes: 5€

Europa

Anual (12m): 109€

Ejemplar mes: 10€

Resto del mundo

Anual (12m): 120€

Ejemplar mes: 12€

Pedidos y correspondencia

Administración: CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

AECID, Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040. Madrid, España.

T. 915827945. E-mail: suscripcion.cuadernoshispanoamericanos@aecid.es

AVISO LEGAL PARA SOLICITANTES DE INFORMACIÓN

De conformidad con lo dispuesto en la Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de protección de datos de carácter personal, le informamos de que sus datos de carácter personal son incorporados en ficheros titularidad de la AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO denominados «Publicaciones», cuyo objetivo es la gestión de las suscripciones o solicitudes de envío de las publicaciones solicitadas y las acciones que eso conlleva.

Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición previstos en la ley, puede dirigirse por escrito al área de ASUNTOS JURÍDICOS DE LA AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO, calle Almansa 105, 28040 Madrid.

Precio: 5€

