

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSSIER

Ciencia, política e imaginación
Coordina Manuel Arias Maldonado

ENTREVISTA

Care Santos

MESA REVUELTA

Sobre Emerson, Orson Welles,
Severo Sarduy y Alejo Carpentier

CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS

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

Director

JUAN MALPARTIDA

Redactor

Carlos Contreras Elvira

Administración

Magdalena Sánchez

magdalena.sanchez@aecid.es

T. 915823361

Subscripciones

Mª Carmen Fernández

mcarmen.fernandez@aecid.es

T. 915827945

Diseño de portada

Marta Martín-Sanz

Imprime

Estilo Estugraf 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

José Manuel García-Margallo

Secretario de Estado de Cooperación Internacional y para Iberoamérica

Jesús Manuel Gracia Aldaz

Directora de Relaciones Culturales y Científicas

Itziar Taboada

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://publicaciones.administracion.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

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSSIER

CIENCIA, POLÍTICA E IMAGINACIÓN

- 4 *Manuel Arias Maldonado* – Ideologías digitales
 25 *Rubén Sánchez Medero* – Nuevos métodos para viejos propósitos. *Marketing* para el siglo XXI
 42 *Paloma de la Nuez e Isabel Wences* – El paradójico regreso de las emociones
 59 *Roberto Losada Maestre* – Datos masivos, algoritmos y libertad



MESA REVUELTA

- 76 *Toni Montesinos* – Emerson y la genialidad sincera
 87 *Carlos Barbáchano* – Siempre con Orson Welles
 93 *Manuel Alberca* – Severo Sarduy: la memoria del cuerpo
 101 *Charlotte Rogers* – Los pasos hallados en la Fundación Alejo Carpentier



ENTREVISTA

- 104 *Beatriz García Ríos* – Care Santos: «Pocos temas hay más allá de la familia y el paso del tiempo».



BIBLIOTECA

- 116 *Juan Ángel Juristo* – Léxico familiar
 120 *José María Herrera* – Dadá
 126 *Juan Carlos Abril* – Como si se pudiera aún escribir poesía
 130 *Julieta Valero* – De las cosas que nos hacen y que son
 134 *Ernesto Pérez Zúñiga* – Morder la manzana
 137 *Julio Serrano* – Sociedad secreta: Marcel Schwob
 141 *Carmen de Eusebio* – Noticias de Cervantes
 145 *Isabel de Armas* – El mejor rey de la dinastía Borbón



Ciencia, política e imaginación

Coordina Manuel Arias Maldonado



IDEOLOGÍAS DIGITALES

Individualmente no sabes lo que estás haciendo colectivamente.

DAVE EGGERS, *The Circle*

Para Lee Kuan Yew, hacedor del moderno Singapur, el mejor invento del pasado siglo no es otro que el aire acondicionado. La razón es bien sencilla: sólo con su ayuda le fue posible convertir este pequeño enclave asiático, caluroso y húmedo, en una autocracia liberal que combina el mejor funcionariado del mundo con una economía altamente productiva. Desde este punto de vista, el aire acondicionado sería un «objeto liberal», en la terminología empleada por el historiador Chris Otter para describir el modo en que distintos mecanismos y máquinas producidas durante el industrialismo –desde el telégrafo a la cadena de producción, pasando por el ferrocarril y el sistema de saneamiento centralizado– contribuyeron a generar un tipo concreto de sociedad y una forma particular de subjetividad: las propias de la democracia liberal en que hoy, con sus mutaciones correspondientes, vivimos todavía.

Determinadas tecnologías, pues, hacen posible determinadas prácticas y convierten otras en obsoletas. Aunque solemos hablar de una esencia humana que se mantiene inmutable a lo largo de la historia, no vivimos ahora como vivíamos hace un siglo, por no decir cinco o treinta: cambian la forma de percibir la realidad, la autocomprensión individual, la moralidad y las costumbres. Se trata de una evolución que puede explicarse recurriendo a varios factores, pero parece claro que la relativa maleabilidad del sujeto no puede elucidarse en ningún caso sin

tener en cuenta la influencia de la tecnología. Ésta, con el debido auxilio de la ciencia, no se limita a producir objetos: a su través engendra también valores, formas de vida, hábitos. Ahí están los llamados «fármacos de estilo de vida», como el Prozac o el Viagra, que plantean preguntas relativas a la capacitación y el mejoramiento, a la relación entre lo natural y lo artificial. Mucho antes, una tecnología tan rudimentaria a nuestros ojos como la imprenta revolucionó la producción, difusión y recepción del conocimiento. Más sofisticada es la tecnología digital de la información, a cuya influencia venimos sometiéndonos desde primeros de los años noventa. Su impacto ha sido tal que parece legítimo hablar de la emergencia de un sujeto digital que reemplaza gradualmente al viejo sujeto analógico. Estaría siendo víctima este último de un «giro digital» capaz de segregar sus propias ideologías: entendiendo por tales, en sentido débil, sistemas de creencias.

Irónicamente, aunque la experiencia digital es vivida sin traumas por la mayor parte de los usuarios, son muchos los comentaristas que han reaccionado ante su aparición con pesimismo e incluso alarma. Howard Gardner y Katie Davies, profesores de Educación, hablan de una «generación *app*» que concibe el mundo como un ensamblaje de aplicaciones digitales, incapaz de generar recursos por sí misma: nuestros jóvenes serían inválidos sobrevenidos por causa de la tecnología. Sus afirmaciones carecen de un fundamento empírico claro, pero apuntan hacia un tecno-pesimismo en el que sobresalen voces como las de Nicholas Carr –para quien Internet estaría cambiando el cableado cerebral, aunque ningún neurólogo está dispuesto a confirmarlo– o Evgeny Morozov –feroz crítico de lo que denomina «solucionismo» californiano–. Y lo mismo puede decirse de literatos que, como Jonathan Franzen, abjuran del monstruo tecnológico llamado a arruinar –por enésima vez– la «esencia» del ser humano. Se trata de una reacción defensiva, que trata de proteger de la contaminación digital al protagonista modélico de la tradición humanista occidental: el sujeto introspectivo que mantiene una conversación consigo mismo –o con sus dioses– mientras forma parte de comunidades de sentido de contornos más o menos claros. Hasta cierto punto, es un humanismo enamorado de su propia imagen ideal, por más que ésta no se corresponda con una realidad antropológica donde la vida social y las emociones han jugado un papel tan decisivo como la racionalidad maximiza-

dora, por no hablar del impulso expresivo canonizado por el romanticismo.

Ahora bien, ¿en qué ha cambiado nuestra forma de percibir la realidad como efecto de la digitalización? ¿Es que nos relacionamos de otra manera con nuestra interioridad y con los demás? ¿Se han alterado nuestras experiencias del tiempo, el espacio, la distancia? ¿Qué consecuencias tiene para nuestra vida cotidiana la permanente atención a una dimensión virtual que todo lo desdobra? ¿Hemos perdido la posibilidad de aburrirnos, o el tedio adopta nuevas formas por debajo de la eferescencia incesante de la red? ¿Representa la imposibilidad de perdernos por efecto de la geolocalización una pérdida experiencial de la que debemos preocuparnos? ¿Y qué hay de la soledad? ¿Puede la memoria cumplir su función selectiva cuando dejamos registro de la mayor parte de nuestras acciones? Más aún, ¿es una personalidad volcada hacia el exterior una auténtica personalidad, o apenas una *performance* ininterrumpida que sólo encuentra sentido en la mirada de los demás? Son preguntas de orden fenomenológico, que remiten a la experiencia personal del individuo digitalizado; una vivencia particular, pero compartida con muchos otros, de la conectividad. Responderlas exhaustivamente equivale a desarrollar una poética del espacio digital parecida a la desarrollada por el filósofo francés Gaston Bachelard en relación con el espacio arquitectónico. No haremos aquí sino una aproximación introductoria al asunto, con el propósito de dar cuenta de sus distintas facetas.

PERO, ¿HUBO ALGUNA VEZ UN GIRO DIGITAL?

Ante todo, conviene preguntarse por la naturaleza misma del proceso de digitalización. O lo que es igual, por su verdadera relevancia y por sus elementos constitutivos. Ha de dilucidarse si el antecitado giro digital se ha producido o no: si está justificado hablar del mismo o se trata, por el contrario, de una exageración publicitaria producida en el mercado de las ciencias sociales. Porque hay, sin duda, una suerte de industria giratoria en la esfera académica, merced a la cual los así llamados giros o cambios de paradigma se suceden unos a otros a velocidad endiablada: los venerables giros lingüísticos, pragmático y simbólico habrían dado paso a un giro cultural y narrativo que coexistió con el postcolonial, hasta que los giros sociales, afectivo, mediático y semántico hubieron preparado el terreno para un giro digital que es, también, de cooperativo y de movili-

dad. Si una etiqueta tiene éxito, al fin y al cabo, sus promotores se convertirán en estrellas dentro del gremio: merece la pena intentarlo.

En principio, la difusión de Internet fue rápidamente saludada como demostrativa de una «segunda era mediática» (Poster), consolidando la época de los nuevos medios (Flew) en el marco de la «era de la información» (Webster) y la «sociedad red» (Castells). Su novedad principal es que no se trata sólo de medios receptores, sino un sistema de comunicación entre individuos, una forma de red. Manuel Castells ha hablado al respecto del tránsito de los medios de comunicación de masas, verticales y unilaterales, a una autocomunicación de masas donde los propios consumidores se convierten ahora, simultáneamente, en productores: eso que designa con la espantosa palabra «prosumidor». En las ciencias sociales, Internet se considera intrínsecamente diferente a otras tecnologías de masas, porque su interfaz está individualizada y su estructura es descentralizada. Para unos, el giro digital es un resultado de la globalización y de la expansión de las tecnologías de la comunicación; para otros, el giro digital es una variación del más amplio «giro mediático». Y no faltan voces que sostienen que la innovación tecnológica ha sufrido un retroceso en nuestra época, comparada con la cualidad revolucionaria de disrupciones anteriores.

Matices al margen, aunque críticos como Morozov minimizan la importancia de las nuevas tecnologías digitales y acusan a los partidarios del giro correspondiente de hacer «epocalismo» –en la medida en que sólo tienen ojos para las novedades y no para las lógicas continuidades–, parece sensato reconocer la existencia y el impacto de aquel. Por, al menos, las siguientes razones: primera, nuestras vidas están cada vez más medidas por las tecnologías digitales y la propia subjetividad está cambiando en consecuencia; segunda, las formas tradicionales de organización política, cultural y económica están transformándose por efecto de la digitalización; tercera, la producción y reproducción social del conocimiento se están viendo alteradas y adoptan formas hasta ahora inéditas y, cuarta, la digitalización produce ideologías propias que modifican nuestra percepción de la realidad y de nosotros mismos, mientras producen costumbres y formas de interacción social novedosas.

Se diría que estamos al comienzo de un cambio en los estándares que gobiernan los problemas, conceptos y explicaciones dominantes, así como en plena transformación de las condicio-

nes de posibilidad para la generación, transmisión, acceso y preservación del conocimiento. En los últimos años, hemos vivido una era de «exuberancia informativa» (Chadwick), concepto que alude a la disposición creciente de los ciudadanos a producir, reproducir y compartir contenidos mediáticos, con el propósito –consciente o no– de crear bienes públicos para la organización y coordinación política formal e informal. Este desarrollo de la conectividad y de las tecnologías móviles, por no hablar de una revolución computacional menos visible, sugiere la necesidad de plantear un debate riguroso sobre el nacimiento de una cultura que es a la vez global y posthumana. Por una parte, un conjunto de culturas heterogéneas interactúan en un mundo globalizado y conectado en red gracias a las tecnologías de la información: la globalización modifica prácticas y culturas locales, mientras los medios digitales alteran y reconstruyen la identidad y las relaciones sociales y políticas en un sentido más amplio. Por otra, ya no existen ni el sujeto ni la máquina por separados, sino que ambos operan juntos a la manera de un híbrido. «¿Qué es la cultura después de ser softwarizada?», se pregunta Lev Manovich.

EN EL PRINCIPIO ERA EL DATO

Pero para empezar a comprender al sujeto digital, hay que ir más allá de la pantalla: hay que descender hasta el código. Porque la programación es el verdadero motor de la revolución digital, realidad que el académico y activista Lawrence Lessig ha resumido en un contundente *dictum*: «El código es la ley». Éste es, ni más ni menos, la arquitectura que estructura las fronteras y regula los flujos del tráfico digital. Ya que la programación construye el espacio que usamos para acceder a la información. Y los protocolos así resultantes activan y desactivan tipos particulares de tráfico en Internet, permitiendo la estandarización y el desarrollo de un conjunto de procedimientos técnicos que permiten definir, gestionar, modular y distribuir información. Se hace así imperativo desvelar el modo de funcionamiento de la programación que hace posible la existencia misma de las redes digitales, de los datos en que se cifra la información y de los algoritmos que sirven para procesarla.

A este respecto, conviene abrazar una concepción densa del código que vaya más allá de su mera realidad material. Tal es el enfoque adoptado por los «estudios de software», que se ocupan de las prácticas culturales que van más allá de la vida

material del código. No en vano, hace tiempo que se superó la dicotomía que separaba a quienes consideraban que la ciencia y la tecnología producían sociedad de quienes aseveraban justamente lo contrario, en beneficio de un punto de vista dialéctico que reconoce la co-producción permanente de sociedad y tecnología. Podemos así ver el código –o la programación– menos como una «ley» que como un conjunto de estándares adaptativos de conducta; o sea, como objetos culturales embebidos e integrados dentro de un sistema social cuya lógica, reglas y funcionamiento determinan las condiciones de vida de sus habitantes. Se trata, en definitiva, de tomar en consideración las interacciones entre los seres humanos y las máquinas, así como la tecnología de las máquinas mismas, yendo, por tanto, más allá del *blip* para entender la política implícita en la programación informática.

No es de extrañar que la concepción material del código haya ido de la mano de un énfasis en su performatividad. Es decir, en la capacidad que tiene el código para hacer que «pasen cosas» (Mackenzie): desde la irrupción de un *banner* publicitario cuando tratamos de leer un artículo a la guía que nos ofrece Google Maps cuando nos perdemos en una carretera provincial, pasando por las siniestras actualizaciones de software que tienen lugar mientras dormimos y los virus troyanos que circulan sin control por el sistema. Una ubicuidad que la última novela de Thomas Pynchon acertaba a expresar por medios literarios:

«Sí, tu Internet era su invento, este arreglo mágico que ahora se introduce como una peste en los más pequeños detalles de nuestras vidas, las compras, las tareas domésticas, los impuestos, absorbiendo nuestra energía, devorando nuestro precioso tiempo».

Se ha dicho así que el código es performativo en un sentido incluso más fuerte que el lenguaje (Hayles). O bien que el código es el único lenguaje ejecutable (Galloway). Y esa ejecutabilidad merece atención, máxime cuando nos relacionamos espontáneamente con ese código como si la mediación hubiera desaparecido cuando es, en realidad, más inaccesible que nunca. Porque incluso cuando creemos hacer algo en la red por nosotros mismos, como comprar un billete de avión, lo hacemos en el marco de una arquitectura decisional que nos hemos diseñado nosotros y nos conduce, sutilmente, en una dirección en lugar de en otras.

Si queremos comprender los datos, empero, hay que puntualizar que las tecnologías virtuales suplementan, más que sustituyen, las actividades reales: cuanta más virtualidad, paradójicamente, más realidad. Del mismo modo que la globalidad genera más localidad. En este sentido, las actividades digitales producen datos, organizados después en metadatos, que clasifican los contenidos digitales y los hacen susceptibles de búsqueda y acceso; los metadatos permiten filtrar, clasificar y agrupar contenidos mediante el etiquetado, que puede así interpretarse como un sistema de clasificación que va de abajo a arriba. Pero es interesante detenerse en el hecho de que la cultura popular genera, en cada vez mayor medida, datos y metadatos como un subproducto de su normal desenvolvimiento. He aquí, de hecho, un aspecto constitutivo de nuestra cultura: los datos son generados como resultado de transacciones rutinarias, pero también y sobre todo como efecto de lo que algunos consideran la transición hacia unas formas culturales dominadas por el prosumo. O sea, que tales datos son activamente producidos y consumidos en el «ludódromo» contemporáneo (Atkinson y Willis) a través de millares de actos de «playbour» (Kane): la mezcla de trabajo y entretenimiento en que se han convertido nuestras vidas tardomodernas.

DIGITALIZACIÓN Y VIGILANCIA

Ahora bien, las interacciones digitales tienen un lado oscuro. Como tales, dejan una huella que localiza nuestras actividades en la red y las vincula a una dirección de IP; pueden, por lo tanto, ser monitorizadas y permiten un seguimiento de comportamientos individuales y colectivos. Desde ese punto de vista, las revelaciones sobre el espionaje digital de la norteamericana NSA –en colaboración con las principales empresas del sector– parecería darle la razón a David Lyon, quien ya en 1994 sugería que la combinación del consumo de masas y los medios digitales instituye un nuevo régimen de vigilancia. Poseería éste un carácter totalizador, de forma que podríamos hablar de la «sociedad de la vigilancia»: una donde las tecnologías mismas compilan datos sobre sus usuarios. Paula Sibilia confirma esta lectura foucaultiana:

«A medida que pierde fuerza la vieja lógica mecánica (cerrada y geométrica, progresiva y analógica) de las sociedades disciplinarias, emergen nuevas modalidades digitales (abiertas y fluidas, continuas y flexibles) que se dispersan aceleradamente por

toda la sociedad. [...] De ese modo, se esboza el surgimiento de un nuevo régimen de poder y saber, asociado al capitalismo de cuño postindustrial».

Sin embargo, esta aproximación foucaltiana tiene sus limitaciones. Los artefactos digitales observan y siguen actividades y acciones; por lo general de personas, aunque no exclusivamente: los objetos observan también a otros objetos –pensemos en un software antivirus–. Y estas acciones incluyen movimientos físicos, pero son sobre todo acciones digitales –transacciones, elecciones, afirmaciones, interacciones– que dejan huella. O sea, en este contexto, no se sigue al sujeto reflexivo, sino al sujeto activo. A él se aplica lo que Roger Clarke ha llamado «*dataveillance*» (vigilancia de datos). Ya que, al carecer los datos brutos de valor mientras no sean traducidos a información inteligible, los datos personales –las «*motas de identidad*» de las que habla Matthew Fuller– no tienen por qué proporcionar un perfil subjetivo concreto asociado a una identidad particular; lo que importa es su funcionalidad en un contexto dado y en un momento concreto. El análisis de los datos masivos es más importante que su cosechamiento: el dato aislado no sirve para nada.

Tal como ha señalado el teórico norteamericano Davide Panagia, en la *datapolitik* no hay literalmente nada que ver, por cuanto se refiere a algoritmos y códigos en vez de a actividades personales o actos comunicativos tradicionales. Por ello, no violenta nuestra concepción tradicional de la privacidad, sino que se caracteriza por una novedosa cualidad efímera. Sobre todo, sostiene Panagia, ni la *datapolitik* ni la *dataveillance* se aplican sobre gente, personas, demos, identidades o yoes:

«Datapolitik es la nueva realidad de la política cotidiana. Estamos rodeados y embebidos en códigos y datos; más que cualquier otra cosa, de hecho, en el régimen de la datapolitik los seres humanos son seres emisores de datos».

Somos seres informacionales: nuestra actividad es significativa en la medida en que se «datifica». Esto indica que el significado, como marcador de humanidad, puede perder relevancia práctica. Es un argumento planteado también por Mayer-Schönberger y Cukier en su estudio sobre los datos masivos: los datos nos suministran un *qué*, sin importar demasiado el *por qué* un usuario hace esto o lo otro. Los datos son el producto de un

conjunto de elecciones humanas acerca de qué sea datificable. En palabras de Morozov:

«La ingenua idea de que los datos existen de manera natural y pueden compilarse o descubrirse sin necesidad de dar explicaciones sobre nuestras herramientas de recopilación de datos, los sistemas de conocimiento que subyacen a ellos y las múltiples capas de interpretación humana es uno de los rasgos del reduccionismo informativo».

Sucede también que, en lugar de arrancar de una intuición que nos lleva a la búsqueda de los datos, los datos se compilan para producir patrones *ex post*. En el proceso de la búsqueda de patrones, las acciones revelan significados imprevistos. A pesar de todo, no ha de olvidarse que la compilación y clasificación de datos es una actividad que conecta con la voluntad taxonómica de la ilustración.

Eso es el sujeto digital, observado desde fuera. Pero, ¿y desde dentro? ¿Qué aspecto presentaría una fenomenología de la vida digital?

FACETAS DE LA VIDA DIGITAL

Sin necesidad de adherirnos a la concepción marxista de la ideología, es claro que los nuevos usos tecnológicos distan de ser meras herramientas funcionales. Segregan, por el contrario, auténticas ideologías asociadas a formas de vida o al menos hábitos vitales que tienen por fundamento la creencia en la nueva capacidad de una tecnología en muchos aspectos revolucionaria. Al menos, en la medida en que multiplica el alcance de esa entidad comunicativa que el ser humano ha sido desde el principio de los tiempos.

Un ejemplo sencillo es la demanda de transparencia, dirigida últimamente a los gobiernos y las empresas, además de practicada voluntariamente por muchos ciudadanos. Poco a poco, la existencia de una tecnología que la hace posible convierte la *posibilidad* de la transparencia en el *deber* de la transparencia, por creerse que ésta es moralmente preferible: la existencia –de la tecnología– precede a la esencia –el argumento moral–. Simultáneamente, surgen contramovimientos de oposición que demandan el respeto a la privacidad: ahí están los miles de alemanes que, inspirados por la experiencia nacional del espionaje totalitario, se oponen a que la fachada de su casa sea fotografiada por Google Earth. A su vez, empero, la evidencia de que

el terrorismo yihadista se beneficia de las técnicas de encriptación usadas por las compañías telefónicas para proteger las comunicaciones de sus clientes tras las revelaciones de Edward Snowden sobre las actividades de la NSA, hace que el dilema reaparezca. Así que la digitalización crea sus propios callejones sin salida: la ambivalencia inherente a la modernidad no podía sino alcanzarla de lleno.

Entre quienes se revuelven contra el poder fagocitador de esta nueva tecnología, capaz de penetrar con ayuda de sus usuarios hasta el núcleo mismo de la intimidad personal, Morozov denuncia un «internet-centrismo», cuyo centro es la firme convicción de que estamos atravesando una época única y revolucionaria en la que ya no rigen las verdades precedentes. A su juicio, santificamos el poder liberador de la información, abrazando con ello una suerte de neopositivismo que los humanistas debieran lamentar: la preocupación filosófica por la virtud y la buena vida habría sido derrotada por el neoconductismo practicado por la psicología social, la neurociencia y la teoría económica de la elección racional. Se hace así evidente que el giro digital reactiva –por si hiciera falta– el viejo tema de la relación entre técnica, modernidad y emancipación.

Sucede que no está claro que los propios usuarios estén demasiado interesados en una emancipación que les prive de su entretenimiento digital. Más bien, hay formas de individualización contemporánea que pasan necesariamente por el filtro digital. Pensemos en los «perfiles» que son parte integral de las redes sociales, además de uno de los principales nodos de acumulación de datos: una forma de autopresentación que proyecta una personalidad pública que mantiene una relación a menudo ambigua con el yo privado. Se han convertido en un *topos* central de la cultura contemporánea (Beer y Burrows). A veces, el perfil es creado por nosotros mismos; en otras ocasiones, como en las plataformas de consumo, es un resultado de nuestras preferencias y compras. Cuando hace recomendaciones a partir de nuestras adquisiciones previas, la red nos devuelve así una imagen destilada –a través del consumo– de nosotros mismos. Mike Featherstone ha apuntado que el estado-nación moderno se ha basado menos en «la ideología del individualismo que en la práctica [*actuality*] de la individuación», de manera que el perfil es aquel aspecto de la cultura contemporánea que permite que las vidas sean vistas como singulares. Sobre todo, por

sus propios practicantes: el hombre-masa «empoderado» por la cultura digital.

Bien, pero, ¿cuáles son los efectos de las nuevas tecnologías digitales, con su novedosa combinación de conectividad y movilidad, sobre el propio sujeto? ¿Qué caracteriza al naciente sujeto digital? ¿Es una tecnología emancipadora o constrictiva? ¿Representa una radical novedad o exhibe también continuidades culturales discernibles?

RUPTURA Y CONTINUIDAD

En principio, como toda revolución que se precie, la digitalización se caracteriza por su radical novedad: nada igual había y ya nada será igual. Pero, como en cualquier revolución digna de tal nombre, también conviene prestar atención a las continuidades. Por ejemplo, el sociólogo Bruno Latour ha señalado cómo la mente humana fue domesticada mediante el uso de la pluma y el papel; lo mismo sucede, ahora, con la pantalla. En ambos casos, las tecnologías de que nos servimos para pensar –ojos/mano, ojos/pantalla/red– sirven para estabilizar los significados y visualizar un conocimiento transmisible con más facilidad, que puede ser constantemente dibujado, escrito o grabado. En este sentido, la digitalización trae consigo un nuevo auge de la visualidad, con el renovado protagonismo de toda clase de gráficos, imágenes, vídeos, infografías. Ni que decir tiene que el apego de la cultura humanista a la palabra escrita ha hecho sonar la alarma. Sin embargo, también leemos y escribimos más: basta apartar la mirada del móvil para ver cómo nos afanamos en la lectura y escritura en ese pequeño aparato portátil.

Esa continuidad también es cultural. Para empezar, algunas de las aparentes novedades que las nuevas tecnologías traen consigo son más bien la reaparición, bajo formas inéditas, de viejos fenómenos. ¿Acaso difiere mucho el seductor que emplea frenéticamente Whatsapp o los mensajes directos en Twitter de aquel Vizconde de Valmont que enviaba notas durante todo el día a la joven Madame de Tourvel? El periodista británico Tom Standage ha recordado también con qué frecuencia intercambiaba Cicerón cartas con sus amigos en una Roma cuyos muros, a su vez, estaban decorados ya con grafitis. Siempre ha habido redes sociales, sugiere el periodista británico: la novedad es la forma que adoptan las contemporáneas. Algo que no debería sorprendernos, por cuanto

la comunicación intersubjetiva es un rasgo definitorio de la especie y el refinamiento de sus instrumentos una constante histórica.

Análogamente, la investigadora Danah Boyd ha estudiado el uso adolescente de las redes sociales para tratar de elucidar si es tan patológico como suele parecerse. En *It's complicated*, adecuado título que juega con uno de los «estatus» que pueden elegirse en Facebook para definir la situación sentimental propia, Boyd afirma que no hay nada de lo que preocuparse. Los adolescentes a quienes ha entrevistado a lo largo de una década han encontrado en las redes sociales un nuevo instrumento para relacionarse entre sí y esconderse de sus padres, desarrollando una singular aptitud para emplear distintos lenguajes en distintas plataformas, según el diferente nivel de privacidad o los rasgos temáticos de cada una. Pero nada hay de nuevo en el acoso escolar, por ejemplo: es sólo que su visibilidad es ahora mayor. Si hay alguna clase de adicción, sugiere Boyd, se debe a que el instituto es aburrido: las redes sociales constituyen un espacio privilegiado para entretenerse a través del «drama», que define como un conflicto interpersonal escenificado delante de un público interesado. Bien sabemos desde Erwin Goffman que la vida social –al menos la moderna– exige de nosotros un permanente ejercicio de dramatización, una «interpretación» de distintos roles –hijos, novios, padres/madres, consumidores, ciudadanos, profesionales– que definen nuestra identidad tanto como nuestra autoimagen. Sencillamente, las redes sociales multiplican las posibilidades performativas, prolongan el tiempo de exposición –ahora ininterrumpido *de facto*– y diversifican la audiencia.

Esa exposición digital permanente, que ha llevado a los psicólogos sociales a hablar de un tipo nuevo de intimidad con forma de «extimidad», plantea no pocos interrogantes sobre el modo en que se desarrolla nuestra conversación interior. En una pieza publicada en la revista *Prospect*, Jacob Mikanowski se pregunta si la conectividad digital supone el fin de una noción del sujeto que requería silencio, soledad y tiempo; si el paso del ensayo introspectivo al perfil digital, del despacho al *smartphone*, no obtura las fuentes tradicionales del yo. Y es que nuestras relaciones nos definen más que nunca. Es indudable que la hiperconectividad posibilitada por los nuevos dispositivos digitales está produciendo un cambio en nuestra relación con el mundo, alterando la por demás pro-

blemática divisoria entre las esferas pública y privada. Ahora, las identidades se vuelcan menos hacia dentro que hacia fuera: nos constituimos como una suma de relaciones digitales permanentemente abiertas que incorporan simultáneamente elementos de voyeurismo y exhibicionismo.

PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA DIGITAL

Tal vez la más completa exploración hasta la fecha de las ambivalencias inherentes a la experiencia digital desde una perspectiva fenomenológica sea la emprendida por Laurence Scott en *The Fourth-Dimensional Human*. Su título apunta a la dimensión adicional que las nuevas tecnologías suministrarían a cada momento, cada objeto, cada experiencia: un desdoblamiento de lo real que no por ello es des-real. Si cada aspecto de la existencia posee ahora una resonancia digital –señala Scott– los confines mismos del yo se hacen imprecisos: «¿Dónde empiezan y terminan nuestros cuerpos en un mundo conectado en red?» Paradójicamente, hemos desarrollado el atributo de la ubicuidad (*everywhereness*) al añadir esa «cuarta dimensión» digital, pero a menudo tenemos la sensación de que no habitamos plenamente ninguno de los lugares en que estamos presentes. Es como si cada uno de nuestros avatares digitales fuera una simple representación de nosotros mismos: un hacer presente de modo parcial aquello que está ausente.

Este aspecto fantasmático de la digitalización no debe hacernos pasar por alto su cualidad material, física, sensorial. Es de admirar, a este respecto, la vigencia que ha ganado la categoría del *cyborg* propuesta por la teórica feminista Donna Haraway a comienzos de los años 90: somos seres mejorados por nuestras máquinas. En palabras de Adrian Athique, otro agudo observador de la digitalización:

«La paradoja central es así que nuestro trato con las tecnologías digitales es una experiencia extra-corporal (como actividad subjetiva) que no obstante responde estrechamente a las acciones físicas del cuerpo (en su aspecto operativo). [...] La experiencia digital debe por ello entenderse como una relación íntima, una forma de comunicación de masas radicalmente individualizada en su función y su apariencia».

Por esa razón, señala, las prácticas sociales segregadas por la digitalización son multifuncionales: actúan sobre nosotros como canales de lenguaje, interfaces tecnológicas y sensoriales,

transmisores de ideología, espacios de debate, fuentes de placer y entretenimiento. No es así de extrañar que su combinación, como apunta por su parte Scott, esté reorganizando paulatinamente nuestros sentidos. Por una parte, se diría que la vista y el oído están fundiéndose, mientras el mundo se hace cada vez más ruidoso y silencioso a la vez por efecto de «una cacofonía de texto e imágenes sin voz».

Nuestro pasado digital está siempre vivo y el presente se adensa debido a la simultaneidad de comunicaciones en marcha: el sentido del tiempo se ve alterado de un modo aún impreciso.

Ante todo, el tiempo digital es un tiempo organizado en torno a la expectativa. Nos situamos en una posición de general disponibilidad, abiertos a un contacto con los demás que puede ser provocado mediante un tuit, un correo electrónico o un comentario en el chat; estamos siempre a la espera. Por lo general, se trata de contactos leves, banales, apresurados. En el mejor de los casos, se caracterizan por el ingenio y la ironía; en el peor, por una superficialidad sin redención posible. Si la intimidad decimonónica de las clases educadas estaba poblada por las voces de la novela y la burguesía occidental del pasado siglo ha tenido en la radio y la televisión su compañía doméstica, los sujetos tardomodernos habitamos un espacio fantasmal lleno de mensajes y comentarios que nacen de la nada, demandando nuestra respuesta inmediata. Porque el tiempo digital es, asimismo, acelerado, y ha contribuido a acelerar el tiempo analógico que coexiste con él. Por supuesto, hay muchos contenidos digitales plenamente significativos; pero si nos atenemos a las interacciones en las redes sociales, por más interesantes que sean los debates en que nos embarquemos en ellas, en caso de que lo sean, suelen dejar una sensación intensa de tiempo malgastado, aunque adictivo: reconfortante durante su experiencia directa, pero amargo en su recolección posterior. Ese tiempo perdido no podría ser recobrado al final de la vida.

Sería ingenuo, en cualquier caso, sugerir que sólo abandonando las redes sería posible escapar de esa forma de tedio retrospectivo; ya no podemos salir. Pero la pregunta por el significado, suspendida de momento por la intensidad de nuestras adicciones digitales, está llamada a regresar. Y quizá la respuesta incluya una reformulación del concepto de aburrimiento. Tal vez éste no sea, en el futuro próximo, la monotonía de uno mismo, sino la monotonía de los demás.

Por otra parte, el registro indeleble de buena parte de nuestras acciones demanda de nosotros un nuevo tipo de virtud a tiempo completo. No basta ya con ser virtuoso allí donde somos visibles; dejamos retazos de nuestra actividad que pueden pasar a disposición ajena en caso de accidente o espionaje. Recordemos la lista de adúlteros filtrada a la prensa tras el saqueo digital de Ashley Madison, web de contactos para casados. Esta trazabilidad puede generar una sensación claustrofóbica, sugiere Lawrence Scott, al desaparecer «las liberaciones de la duplicidad». Sin embargo, la comunicación permanente con nuestros seres queridos –matiza Athique– proporciona un fuerte sentido de seguridad ontológica que discute el tópico del usuario alienado que tiene mil contactos digitales pero ningún amigo verdadero. La apariencia de aislamiento coexiste así con una sensación de contacto y comunicación permanentes con nuestros allegados y con el más amplio flujo social.

ESTAR A GUSTO CON LAS COSAS

Se hace así visible la paradoja central de nuestra vida digital: se trata de una experiencia subjetiva, no obstante apegada a la fisicidad de nuestro cuerpo. La distancia subjetiva con esta tecnología es radicalmente distinta a la mantenida con los medios tradicionales, basadas en el modelo de audiencia o público: una recepción más o menos pasiva que admitía un grado mínimo de interacción. En cambio, la experiencia digital puede entenderse como *íntima*: una modalidad de comunicación de masas individualizada en su función y aspecto.

No en vano, las nuevas tecnologías digitales apuntan hacia una creciente hibridación sociotécnica. El sociólogo Scott Lash ha explicado así la novedad que suponen: «En la cultura representacional, el sujeto está en un mundo diferente al de los objetos. En la cultura tecnológica, el sujeto está en el mundo con las cosas». Pero no son aquellas cosas quietas a las que se refería nuestro Juan Ramón, sino objetos que nos interpelan de manera activa, insistente, creando con nosotros una conexión permanente de la que cada vez sentimos menos deseo de liberarnos.

Sirviéndonos de la sociología de la ciencia y de los enfoques actor-red, hay que tomar en consideración la cualidad de los objetos técnicos como actantes autónomos: como actores no humanos, carentes de conciencia que, no obstante, ejercen su influencia sobre los procesos sociales. Pensemos,

en el plano analógico, en una planta eléctrica que cesa súbitamente su actividad debido a un accidente; o en un virus que provoca una epidemia. Si prestamos atención a los vínculos y a las intersecciones entre datos, es posible pensar en términos de ensamblajes de datos que tienen lugar cuando convergen diferentes infraestructuras codificadas. O sea, que los datos generados por la actividad digital se mueven entre archivos y los archivos se alimentan entre sí: que entidades no humanas dan forma a estas redes y a los patrones que revelan. Esta participación de los objetos incluye a las tecnologías de detección y almacenamiento de datos: lo digital, incluyendo el Internet profundo, estaría «vivo». Y daría forma a una ecología de cosas que, cuando todos los objetos lleven un microchip, será más densa que nunca.

Un ejemplo de las ambigüedades de la biopolítica digital es el movimiento *Quantitative Self*, basado en las tecnologías portátiles cuyas aplicaciones hacen posible una precisa auto-monitorización habitualmente compartida y analizada en la red. Por ejemplo, aquellos sensores que acumulan información sobre nuestro rendimiento físico y nos suministran patrones de alimentación o ejercicio, así como las aplicaciones que escrutan nuestro sueño y crean estadísticas sobre el mismo. Mika LaVaque-Manty ha señalado que este movimiento puede inscribirse en la tradición socrática de la vida examinada, mientras otras lecturas lo relacionan con el *Manifiesto Cyborg* de la citada Donna Haraway. Para sus críticos, en cambio, es la demostración de la capacidad del mercado y el Estado para monitorizar las conductas individuales; con la peculiaridad de que, en este caso, los individuos son reclutados para controlarse a sí mismos a través de eso que Foucault llamara «tecnologías del yo».

LO DIGITAL ES POLÍTICO

Ha escrito Jeffrey Greene que la democracia atraviesa ahora la «era del espectador». Este concepto remite en parte al hecho de que en los tiempos de la hipercomunicación todo es ya un *show* concebido para la mirada de los demás y en parte a la democratización del proceso de producción de contenidos que las nuevas tecnologías de la información hacen posible. En las propias campañas electorales, la comunicación de masas (televisión) y la autocomunicación de masas (redes sociales) se funden en una gozosa promiscuidad simbiótica: Twitter comenta el debate tele-

visivo porque necesita de contenidos comunes a sus usuarios, de otro modo fragmentados en micropúblicos sin nada que decirse entre sí.

Que la eclosión de los medios digitales han provocado la fragmentación de la oferta informativa –vale decir, de la oferta de sentido– es cosa sabida. Y esa fragmentación habría privado a los medios tradicionales de masas de su monopolio relativo sobre la opinión. Dado que esos medios tradicionales tienden a ejercer, por su capacidad aglutinadora, una función moderadora de la opinión pública, su debilitamiento ayudaría a explicar la radicalización creciente de la opinión pública. De donde resulta la pregunta de si esta fragmentación creciente de la conversación pública no da lugar a un pluralismo demasiado agudo, para el que la democracia representativa todavía no habría encontrado solución: un pluralismo agresivo donde el deseo de diferenciación de cada grupo o partido respecto de los demás convierte a la democracia *de facto* en una vetocracia.

Para muchos comentaristas, el desorden conversacional que ha seguido a la consolidación de las nuevas tecnologías acaso no compense la ganancia en libertad de expresión y de acceso a la información que sin duda suponen. La pérdida de las mediaciones y los filtros que ejercían los medios tradicionales de comunicación, así como la propia restricción estructural que imponía una tecnología más limitada en sus posibilidades, habría terminado por generar una cacofonía digital. Desde este punto de vista, el ciudadano no haría tanto uso de la razón como se embarcaría en un uso expresivo de las redes, satisfaciendo sus necesidades emocionales, pero dificultando el debate público racional sobre los asuntos de interés general. Más que una conversación, tendríamos ruido: todos hablan a la vez, pero nadie escucha a los demás. Pensemos en el fenómeno de los *trolls*, usuarios que dinamitan los intercambios digitales con una retórica incendiaria o la simple obstrucción de la conversación ajena. No son pocos los medios que han decidido eliminar la sección de comentarios ligada a sus noticias por la imposibilidad de combatir eficazmente esta plaga digital.

Habríamos accedido así a una «democracia de enjambre» (Han), una sumatoria privada de muchedumbres reactivas, que se mueven a base de flujos de halago o descalificación (*shits-torms*) y que, como un seísmo, sacuden el espacio público llenándolo de ruido e impiden, la mayoría de las veces, una reflexión serena. Más que una deliberación racional e informada,

las redes funcionan amplificando y modulando una atmósfera, un estado de ánimo público. No habría tanto persuasión, como contagio. De ahí la metáfora del virus, en su acepción informática y cultural.

Por otro lado, la fragmentación de la opinión pública puede producir un efecto reductor de la cohesión social, al dificultar el contacto entre distintos grupos de opinión y radicalizarse las opiniones propias al no enfrentarse nunca a sus contrarias. Dado que no hay una red social, sino que dentro de éstas elegimos a nuestros interlocutores, se ha dicho que constituyen «cámaras de resonancia» donde sólo escuchamos el eco de nuestra propia voz (Sunstein). Y lo mismo se ha dicho de la blogosfera, un espacio altamente compartimentalizado donde los autores suelen vincular artículos que reflejan puntos de vista similares, reforzando las disposiciones previas del público en lugar de desafiarlas. Todo lo cual produciría un efecto polarizador en la conversación pública que remite a la «tiranía de la opinión pública» profetizada por Alexis de Toqueville en 1835, tanto como al efecto de los nuevos medios de comunicación sobre nuestra conciencia colectiva que temiera Marshall McLuhan, quien ya en los 60 advirtió que la «aldea global» podía ser un lugar claustrofóbico y desagradable.

Ahora bien, si las tecnologías digitales llevan adosada una ideología política de manera natural, es el rechazo de la mediación representativa en nombre del *do it yourself*: la participación directa del ciudadano, ya sea ésta formal o informal. Éste es uno de los efectos más relevantes de la digitalización: su impacto sobre la legitimidad de la mediación. Se produce éste en todos los órdenes: cultural (deslegitimación del experto), político (crisis de la representación), económico (lógica del mercado), simbólico (desjerarquización). Ya se ha sugerido que, en lo que al propio funcionamiento de la red se refiere, se trata de una falsa desintermediación. Más bien, asistimos simultáneamente a un cambio en la naturaleza y la situación de las mediaciones y a un ocultamiento de las mismas. Pensemos en los algoritmos que traducen los datos a significados, en el código que hace posibles algunas cosas, pero impide otras, en las mismas plataformas a través de las cuales operamos.

Políticamente, se va abriendo paso la idea de que la vieja concepción del poder, a la vez patrimonial y vertical, está agotando su vigencia en un mundo que presencia la emergencia de nuevos micropoderes (Naím) que a menudo se sirven de las tecnolo-

gías digitales para organizarse: desde movimientos ciudadanos a expertos, pasando por la combinación de ambos. Esta nueva comprensión del poder ha sido sistematizada por Jeremy Heims y Henry Timms en un artículo publicado en la *Harvard Business Review* hace apenas un año. Si entendemos por poder la capacidad de producir efectos intencionados –la definición es de Bertrand Russell–, el nuevo y el viejo poder los producen de manera diferente: los nuevos modelos de poder se basan en la coordinación colectiva y en la participación masiva, mientras que el viejo obtiene su capacidad de aquello que las organizaciones o las personas saben, tienen o controlan de manera monopolista. Las conductas generadoras de nuevo poder son de distinto tipo: se basan en compartir, en la co-propiedad, en financiar proyectos ajenos colectivamente, en la producción de contenidos o productos difundidos a través de las redes sociales, en remezclar contenidos preexistentes para dar forma a productos novedosos. Transparencia, auto-organización, derecho inalienable a la participación, coordinación, afiliación condicional: son algunos de los valores asociados a esta nueva comprensión del poder, llamada a coexistir –más que a desplazar– a la tradicional.

CONCLUSIÓN

Aunque la tecnología decisiva para la consolidación de la revolución digital –el *smartphone* que nos conecta en red de manera definitiva– no fue adoptada masivamente hasta el año 2007, la velocidad con que se han desarrollado las aplicaciones y redes necesarias para su empleo ha sido suficiente para producir ya, menos de una década después, efectos visibles en la cultura. Tal como hemos visto, hablar de un giro digital está plenamente justificado a la vista del modo en que las nuevas tecnologías de la información y sus derivaciones –entre ellas, la conexión en red de los dispositivos que prestan servicios y la monitorización mediante microchips del vasto conjunto de las cosas– han penetrado en los intersticios de la experiencia personal y la vida cotidiana. Ni que decir tiene que, a otra escala, la digitalización está transformando la organización económica –modos de producción y distribución, también del conocimiento–, política –emergencia de micropoderes, fragmentación de la opinión pública, vigilancia de datos– y social –creciente globalización y facilidad para la creación de comunidades *online*–. Al igual que sucede con la mayor parte de las instituciones y principios ordenadores de la modernidad, la digitalización es un catálogo

de ambigüedades. Y esto atañe tanto a sus resultados sociopolíticos –el mayor acceso a la información y los bienes culturales coexiste con el colapso de los costes marginales y la destrucción de empleo no cualificado por efecto de la robotización–, como a los sistemas de creencias por ella segregados –transparencia, participativismo, comunalismo–, pasando por sus efectos fenomenológicos –alteración del sentido del tiempo, extimidad *versus* introspección, predominio de la visualidad– y materiales –nuevo universo de objetos, a la vez externos al sujeto e internos a su experiencia, animados–.

Sus facetas son, pues, múltiples. Y es cuestión de tiempo que la potencia digital rinda todos su frutos en el campo del mejoramiento humano, haciendo tándem con áreas de conocimiento aplicado como la biología sintética. Es un futuro ya cercano que nos aproxima al horizonte de la posthumanidad, anticipada en nuestros días por la hibridación sociotécnica que la digitalización ha venido a intensificar. Malos tiempos para la lírica: buenos tiempos para la técnica. Pero quizá esta posición haya sido siempre más bien caprichosa, enraizada como está la técnica –para bien y para mal– en la historia de la especie, como medio indispensable para su adaptación exitosa –y agresiva– al entorno. No está así claro que la vida digital sea menos vida, ni menos humana. Pero nada podrá impedir que sintamos nostalgia por un tiempo protagonizado por innovaciones tan modestas como el aire acondicionado.

BIBLIOGRAFÍA

- Athique, Adrian (2013): *Digital Media and Society. An Introduction*, Cambridge: Polity.
- Atkinson, R. y Willis, P. (2007): «Charting the Ludodrome: the mediation of urban and simulated space and rise of the flâneur électronique», *Information, Communication & Society*, 10 (6), 818-845.
- Bachelard, G. (1994): *La poética del espacio*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Beer, D. y Burrows, R. (2013): «Popular Culture, Digital Archives and the New Social Life of Data», *Theory, Culture & Society*, 30(4), 47-71.
- Boyd, D. (2014): *It's complicated. The social lives of networked teens*, Yale: Yale University Press.
- Carr, N. (2011): *The Shallows: How the Internet is Changing the Way We Think, Read and Remember*, Londres: Atlantic Books.
- Castells, M. (1996): *Information Age: Rise of the Network Society v.1: Economy, Society and Culture: Rise of the Network Society (vol. 1)*, Malden: Wiley-Blackwell.
- Chadwick, A. (2009). «Web 2.0: New challenges for the study of e-democracy in an era of informational exuberance», *Journal of Law and Policy for the Information Society*, 5(1), 9-41.
- Clarke, R. (1988): «Information Technology and Dataveilance», *Communications of the ACM* 31, 5 (499).
- Featherstone, M. (2006): «Archive», *Theory, Culture & Society*, 23, 2-3.
- Flew, T. (2008): *New Media: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.
- Fuller, M. (2005): *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*, Cambridge: MIT Press.
- Galloway, A. (2011): «Are Some Things Unrepresentable?» *Theory, Culture & Society*, 28(7-8), 85-102.

- Gardner, H. y Davies, K. (2014): *The app generation: How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*, Yale: Yale University Press.
- Green, J. (2010): *The eyes of the people: democracy in an age of spectatorship*, Oxford: Oxford University Press.
- Han, B. (2013): *Im Schwarm*, Berlín: Matthes & Seitz.
- Haraway, D. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York: Routledge.
- Hayles, K. (2005): *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago: University Of Chicago Press.
- Heimans, J. y Timms, K. (2014): «Understanding New Power», *Harvard Business Review*, Diciembre.
- Kane, P. (2004): *The Play Ethic*, Basingstoke: Palgrave.
- Lash, S. (2002): *Critique of Information*, Londres: Sage.
- Latour, B. (1986): «Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands», *Knowledge and Society*, 6, 1-40.
- LaVaque-Manty, M. (2014): «The Unquantified Life Is Not Worth Living», comunicación presentada al congreso de la Western Political Science Association, Seattle (17-19 abril).
- Lessig, L. (1999): *Code and other laws of cyberspace*, Nueva York: Basic Books.
- Lyon, D. (1994): *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mackenzie, A. (2005): «The Performativity of Code Software and Cultures of Circulation», *Theory, Culture & Society*, 22(1): 71-92.
- Mayer-Schönberger, V. y Cukier, K. (2013): *Big data. La revolución de los datos masivos*, Turner, Madrid, 2013.
- McLuhan, M. (1962): *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto: University of Toronto Press.
- Mikanowski, J. (2014): «All the world's an app», *Prospect*, 24 (abril).
- Morozov, Evgeny (2013): *To Save Everything, Click Here. Technology, solutionism and the urge to fix problems that don't exist*, Londres: Allen Lane.
- Naim, M. (2014): *The End of Power. From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being In Charge Isn't What It Used to Be*, Nueva York: Basic Books.
- Otter, C. (2007): «Making Liberal Objects», *Cultural Studies*, 21 (4-5), 570-590.
- Manovich, L. (2014): *Software takes command*, Londres: Bloomsbury Academic.
- Panagia, D. (2014): «On Datapolitk», comunicación presentada al congreso de la Western Political Science Association, Seattle (17-19 abril).
- Poster, M. (2006): *Information please: culture and politics in the age of digital machines*, Durham, NC y Londres: Duke University Press.
- Pynchon, T. (2013): *Bleeding Edge*, Londres: Jonathan Cape.
- Scott, L. (2015): *The four-dimensional human. Ways of Being in the Digital World*, Londres: William Heinemann.
- Sibilia, P. (2009): *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sunstein, C. (2008): *Republic.com 2.0*, Princeton: Princeton University Press. Tocqueville, A. (2005): *La democracia en América*, 2 vols., Madrid: Alianza.
- Webster, F. (1995): *Theories of the Information Society*, Londres: Routledge.

NUEVOS MÉTODOS PARA VIEJOS PROPÓSITOS:

Marketing para el siglo XXI

INTRODUCCIÓN

La visita de los responsables de la campaña de Eisenhower a los *MadMen* inaugura la primera campaña electoral moderna, caracterizada por la incorporación de toda clase de técnicas del *marketing* comercial a la política. En realidad, el uso de algunas de estas herramientas no suponía ninguna novedad, pues ya se habían producido avances en este sentido; por ejemplo, George Gallup llevaba tiempo dando muestras de su solvencia en el análisis de la opinión pública¹. Es el empleo sistemático el que confiere un carácter verdaderamente revolucionario a esta campaña. Una incorporación en la que la mediatización de la política –el desplazamiento de la política de los parlamentos a los medios de comunicación– actúa como elemento catalizador de esta transformación, y que no solo afecta al modo en el que los distintos actores políticos se comunican, sino que también se producen cambios en el modelo de organización de los partidos políticos en el marco de relación entre los distintos actores, el comportamiento político de los ciudadanos, etc.

Con la llegada de las nuevas tecnologías de la información y las redes sociales se produce una transformación en la comunicación política. Los ciudadanos, hasta este momento, habían intervenido en el espacio² en el que se produce la comunicación política de un modo mediado: por un lado, los políticos empleaban encuestas para conocer las demandas de los ciudadanos y, por el otro, los medios de comunicación actuaban como los únicos intérpretes de la opinión pública. Sin embargo, con la emergencia

de estas nuevas herramientas los ciudadanos pueden acceder a este espacio sin necesidad de esta intermediación, directamente, lo que les confiere un alto grado de autonomía y supone la apertura de un nuevo tipo de relaciones entre los distintos actores que, por ejemplo, pueden comunicarse directamente con los responsables políticos o las instituciones, dando a conocer sus demandas u ofreciendo información relevante para la formulación de nuevas propuestas. Ante estos cambios, partidos y líderes políticos adaptan rápidamente sus estrategias de *marketing* para responder a estas nuevas necesidades. A pesar de que los ciudadanos adquieren, como acabamos de afirmar, un importante grado de autonomía, también ponen a disposición del resto de actores políticos un creciente volumen de información, casi toda ella de manera involuntaria, que resulta de gran utilidad para la construcción de nuevos productos comunicativos.

En la comunicación política se está produciendo así una progresiva renovación en las estrategias de conquista de la ciudadanía dentro de estos nuevos escenarios. Los responsables de la campaña abandonan, al menos en parte, las estrategias de los *MadMen* para incorporar a los *MathMen*, que permiten el empleo de una serie de métodos y técnicas que aprovechan las oportunidades que el *big data* ofrece, al tiempo que se aplican nuevas estrategias para optimizar las campañas de comunicación en las redes sociales. No obstante, cabe advertir, la inversión en este nuevo escenario no supone un abandono de los medios convencionales, sino que las conocidas como estrategias de 360° y su adaptación al entorno en el que tiene lugar la campaña, serán la mejor respuesta a las nuevas necesidades planteadas.

UN NUEVO ESCENARIO AL QUE ADAPTARSE

El *marketing* no tiene otro propósito que facilitar el encuentro de la demanda y la oferta. Una actividad, un conjunto de procesos destinado a crear, comunicar, entregar e intercambiar ofertas que tienen valor para los clientes, socios y la sociedad en general³. Una explicación sencilla que no presenta conflictos en el mercado comercial, donde distintos productos compiten por ganar el favor de los consumidores, modificando sus ofertas en función de aquello que demandan. Sin embargo, esta identificación de los ciudadanos con consumidores políticos presenta no pocas objeciones, principalmente las que tienen que ver con la mercantilización de la política, un fenómeno que, en opinión de muchos autores, destruye lo verdaderamente esencial de ella: la ideología⁴.

La desregulación del mercado incide de manera notable en el comportamiento de los ciudadanos, creando unas pautas de consumo que serán de gran utilidad para su comportamiento político. La apertura del mercado, que llega a su máximo grado con la expansión de la globalización, permitió a los ciudadanos acceder a una mayor oferta. Los consumidores tienen un mayor grado de libertad de elección. Pero no solo es significativo el incremento de productos, sino también la circulación de información sobre cada uno de ellos. Esta información, mucha de ella aportada por los propios consumidores, permite a los ciudadanos realizar, al menos a priori, su compra de un modo más eficiente. Unas pautas de comportamiento que poco a poco incorpora a todos sus ámbitos, también al político. Una emancipación de los ciudadanos que coincide, al menos en parte, con el fin de la identificación partidista descrita por Lipset y Rokkan (1967) en su célebre *Party dealignment*. Una ruptura del vínculo entre electores y partidos que constreñía su comportamiento y que el «*Labour isn't working*» de Margaret Thatcher se empeñó en intensificar⁵. Eficaz campaña de *marketing* que contribuyó con *The decline of class voting in Britain* (Franklin, 1978) y la aparición de un nuevo fenómeno, el consumismo político (Newman y Sheth, 1985), escenario en el que los ciudadanos no distinguen entre el ámbito público y privado.

Hemos categorizado al ciudadano consumidor como alguien con un grado aparentemente alto de autonomía en la gestión de sus intereses. Una autonomía que se deriva, principalmente, del acceso que tienen a la información que otros pares comparten. Esta libertad puede suponer un grave riesgo para los partidos y los líderes políticos, pues en esta emancipación los ciudadanos se tornan más volátiles, menos predecibles. Sin embargo, los responsables políticos cuentan con una serie de instrumentos que les permiten gestionar este nuevo espacio. Del mismo modo que las grandes corporaciones invierten un mayor volumen de recursos en la adquisición de nuevas herramientas de *marketing* con las que elaborar mejores ofertas, mejores productos, los partidos políticos y sus líderes intentan encontrar nuevas vías para comunicarse de un modo más eficaz con los ciudadanos.

Este incremento de la volatilidad no se acompaña, necesariamente, de una decidida emancipación de los electores. La tutela que los partidos políticos y los medios de comunicación ejercen sobre todo lo relacionado con la política, donde el papel

de los ciudadanos resulta con frecuencia testimonial, solo se ve quebrada con la llegada de un nuevo fenómeno: la democratización de la comunicación política⁶. La incorporación de las TIC y las redes sociales permite a los ciudadanos cambiar el marco de referencia en el que se desarrolla esa comunicación: ya no necesitan intermediarios para comunicarse, pueden hacerlo directamente gracias a la autonomía que adquieren con estas nuevas herramientas, se incrementa la circulación de información, se establecen nuevos nodos, etc. Una serie de elementos que, en función del grado de desarrollo que tiene este nuevo fenómeno en distintos países, ha cambiado el modo en el que se produce la comunicación política y en el que actúan los distintos actores que la protagonizan.

Los partidos políticos deben adaptarse a un nuevo escenario en el que, al menos en parte, han perdido la iniciativa, están más expuestos a la opinión de sus *clientes*, circula un mayor volumen de información sobre cualquier *output* que se produzca, se confirman y desechan contenidos constantemente, etc. Sin embargo, al igual que ha sucedido con la desregulación del mercado político, los partidos han multiplicado sus inversiones en herramientas de *marketing* que le permiten un gestión eficaz de los nuevos activos que la democratización de la comunicación política pone a su disposición. Principalmente, porque las nuevas dinámicas han facilitado la construcción de una enorme base de datos con todo tipo de información sobre el comportamiento de los ciudadanos. El acceso directo de los ciudadanos al espacio en el que se desarrolla la comunicación política ofrece la posibilidad de monitorizar una gran cantidad de datos sobre sus preferencias, comportamiento, hábitos de consumo, etc., huellas que, combinadas con toda la información de la que se disponía con anterioridad, permiten trazar patrones que, cuando relevantes, pueden ser determinantes para la viabilidad de una campaña electoral o un plan de comunicación.

Para las aplicaciones de *marketing* político, en realidad para las de cualquier tipo de *marketing*, los datos presentan tres utilidades: explicar, estimar y producir. En primer lugar, los datos que se obtienen de los ciudadanos nos permiten un análisis de la situación, una explicación de la realidad. En segundo lugar, aplicando las técnicas adecuadas, estos mismos datos nos permitirán realizar estimaciones sobre el comportamiento futuro en un escenario electoral. Estas estimaciones son importantes, tanto por su capacidad predictiva de un resultado

electoral futuro –quizás su versión más impactante, pero también más arriesgada– como por su capacidad para calcular, por ejemplo, el grado de aceptación de las medidas o propuestas de un gobierno. Sin duda –y en tercer lugar– su versión más aplicada al comportamiento electoral es la que se circunscribe a la producción de este último. Hasta época reciente, especialmente desde la explosión de las TIC y las redes sociales, las campañas electorales han podido acceder a una gran cantidad de datos de los ciudadanos sin la suficiente capacidad para tratarlos. Las nuevas herramientas, la inversión en los *MathMen*, permiten trabajar con estos grandes repositorios, buscar los patrones relevantes para producir comportamientos o, al menos, inferirlos en los ciudadanos. No se trata del viejo principio de *marketing*, que insistía en la conveniencia de crear necesidades en unos consumidores que, de otro modo, nunca tendrían, tal y como apuntaba Bernays (2010). La apuesta que hacen estas herramientas se circunscribe a la detección de pautas relevantes en el comportamiento de los ciudadanos, pautas que serán adaptadas y reproducidas durante una campaña electoral a fin de condicionar su comportamiento. Acciones que no suponen una gran novedad –el *marketing* ha realizado esta apuesta muchas veces antes–, pero cuyo grado de eficiencia ha aumentado notablemente, principalmente en todo lo relacionado con la anticipación de las demandas de los ciudadanos.

Pero las nuevas dinámicas no solo permiten la explotación de una gran base de datos, de una ingente cantidad de información. La activación de la ciudadanía, que demanda más vías de participación política, ha obligado a los partidos a considerar y poner en funcionamiento herramientas que incorporen a estos ciudadanos a la estrategia adoptada por sus formaciones, sustituyendo estos ciudadanos a los militantes en muchos de sus roles tradicionales. Por ejemplo, Barack Obama puso en funcionamiento la aplicación *Ideascale* para sumar, ordenar y priorizar las ideas que los ciudadanos quisieran aportar a su agenda digital, o *We the People*, una plataforma que la Casa Blanca pone a disposición ciudadana para realizar propuestas, peticiones, etc., o la versión española, *Congreso 2.0*, que permite votar las iniciativas legislativas que la Cámara baja tramita –aunque sin ningún tipo de vinculación legal–. En esta misma línea, también podemos mencionar la herramienta *LiquidFeedback*, con la que distintas formaciones como el Partido Pirata en Alemania o grupos locales del Movimiento 5 Estrellas italiano podían recoger y

priorizar propuestas de los ciudadanos; o la incorporación de la sección *Decision makers* dentro de la plataforma de peticiones Change.org, a través de la que los responsables públicos y políticos pueden recoger todo tipo de propuestas e incluso responder a los ciudadanos que las formulan. También podemos citar otras plataformas menos institucionalizadas como *Reddit*, una página web de marcadores sociales en la que los usuarios pueden compartir contenidos, comentándolos, votándolos y priorizándolos en función de su grado de aceptación. Estas nuevas dinámicas inclusivas de los partidos permiten no solo mejorar los programas políticos gracias a un nuevo método de recogida de información, sino también su legitimidad y apoyo difuso, en terminología de Easton (1979), del propio sistema político.

En definitiva, la política mediatizada que caracteriza el proceso político desde la década de 1950 se ve sacudida por una serie de cambios que habilitan un espacio en el que se produce un nuevo tipo de participación. Esto ya supone una novedad, una nueva dinámica que combina la participación política en sus viejas fórmulas con unos tipos que, además, ofrecen un buen número de posibilidades para incorporar nuevas herramientas en la gestión de la comunicación política; aun con una serie de limitaciones que es obligado recordar. En primer lugar, tanto las nuevas tecnologías como las redes sociales emplean unos canales cuyo acceso viene condicionado por la brecha digital, lo que impide un uso universal en la población⁷. En segundo lugar, las peculiares características de estos canales lo convierten en un gran altavoz público, pero la capacidad de hablar, que casi culmina el ideal de la isegoría ateniense, no equivale necesariamente a la capacidad de ser escuchado, lo que limita el impacto de la conversación que se produce en este nuevo espacio. Del mismo modo, aunque los datos de consumo evidencian el potencial que tienen las redes para la comunicación política, los contenidos políticos no dejan de tener un rendimiento escaso en la conversación social. Por último, cabría analizar su impacto en el comportamiento político de los ciudadanos que participan a través de la red y que, de un modo negativo, se vincula a un fenómeno conocido como *slacktivism*⁸, que podría entenderse como una participación política con escaso compromiso y rendimiento más allá de los límites de la esfera digital. Una primera aproximación que, sin embargo, no ha superado diversas investigaciones que demuestran un mayor impacto de la participación *online* en la *offline* de lo que advertían los primeros estudios vinculados a la teoría de los efectos limitados⁹.

EL ARTE DE LA ANTICIPACIÓN: NUEVAS APLICACIONES EN EL ÁMBITO DE LA COMUNICACIÓN

La modernización de las campañas electorales tiene su origen en los Estados Unidos, en esa primera campaña mercantilizada de 1952 para la que los *MadMen* diseñaron una estrategia basada en el *marketing* comercial y la televisión. Una metodología que pronto fue imitada por el resto de responsables de campañas, tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo. Sin embargo, en la actualidad, sin cuestionar las tesis de la americanización de la comunicación política, es la innovación la que se ha globalizado, aquellas herramientas, aplicaciones, diseños o estrategias de comunicación política que funcionan en una campaña en cualquier parte del mundo, son susceptibles de ser adaptados y empleados por otros partidos o líderes. Pese a ello, la inversión en nuevas estrategias que se realiza en los Estados Unidos, sobre todo si tenemos en cuenta la intensidad con la que se desarrolla el proceso político, sigue situando a este país como el eje sobre el que gravitan muchas de estas innovaciones.

Las herramientas de última generación que ha desarrollado –o simplemente, incorporado– el *marketing* permiten acabar, al menos en parte, con el viejo paradigma de las grandes y costosas campañas de publicidad. En parte se debe a un incremento de la eficiencia en la inversión de recursos dirigidos específicamente al público objetivo de cada acción de campaña. Gracias a una adecuada segmentación que se consigue mediante la gestión del *big data*, podemos elaborar contenidos políticos muy personalizados. Estas capacidades han provocado que muchos de los canales y soportes tradicionales hayan perdido eficacia, principalmente porque la información que transmiten se desecha automáticamente al entenderse demasiado genérica¹⁰. La microsegmentación permite a los responsables de las campañas detectar públicos objetivos con un altísimo nivel de detalle, segmentos de población a los que podemos acceder gracias a los nuevos canales que las TIC y las redes sociales ponen a su disposición, lo que permite establecer una comunicación directa entre los candidatos y los votantes. Personalización de los mensajes que se produce por el emisor, es el candidato el que se comunica directamente con el elector y el receptor, pues la microsegmentación permite configurar *mensajes únicos* en cada envío.

La personalización se intensifica en la comunicación política, pero desde una nueva óptica. Sin duda, la gran novedad con la que operan las nuevas aplicaciones del *marketing* comer-

cial –y lo vienen haciendo desde hace tiempo–, es el cambio de enfoque que en su versión política resumió de modo brillante Cosenza (2012) con el término *spotpolitik*. Una nueva metodología para la que lo fundamental es ponerse en el lugar del otro, descubrir cuáles son sus problemas, sus necesidades, elaborar respuestas *ad hoc*, comunicarlas de modo preciso en los canales que suelen emplear para comunicarse, etc. Todo ello como parte de una estrategia a medio o largo plazo, *cultivando* el comportamiento para que, en el momento previsto, produzca el resultado esperado. Una visión que no se identifica como *marketing* propiamente dicho, a pesar de ayudar a un encuentro eficiente entre la oferta y la demanda, y que consagra el arte de la anticipación como el mejor método para gestionar los activos políticos en las nuevas fórmulas de la comunicación. Una anticipación entendida, en todo momento, desde una perspectiva inclusiva –algo característico de las nuevas dinámicas de la comunicación política–, incorporando a los ciudadanos a la elaboración de programas, como ya hemos puesto de manifiesto anteriormente, o la propia gestión de campañas, a través del empleo del *crowdsourcing*¹¹. Una externalización de tareas que coincide con un rejuvenecimiento de los *grass roots*, una red de voluntarios locales que trabajan para candidatos y partidos que consiguen un mayor rendimiento en las estrategias de movilización. Viejas y nuevas fórmulas para un mismo propósito, movilizar a la ciudadanía en favor de una determinada causa.

Resulta curioso, en la era de las tecnologías de la información, que la mayor parte de las campañas políticas exitosas giren en torno a los voluntarios y simpatizantes –además de los electores–. La comunicación política, fruto de su democratización e incorporación de un nutrido grupo de ciudadanos, ha adquirido una visión más humanista. Una preocupación constante por adaptar las viejas fórmulas del *marketing* político a las demandas que los ciudadanos realizan a los partidos, líderes, instituciones, etc., e incorporar otras nuevas. Aún con un limitado impacto y con diversas velocidades de adaptación, se ha producido un decidido cambio de actitud; la escucha se ha convertido en la clave de la comunicación política. Sin duda, son muchos los instrumentos que el *marketing* político ha puesto a disposición de los actores partidistas para realizar esta escucha– la tecnocratización de la sociedad en la que todo es observable a través del prisma de una encuesta da buena muestra de ello–, sin embargo, la lógica inclusiva con la que opera la comunicación política supera estos viejos modelos.

Como decimos, la anticipación se ha convertido en uno de los elementos clave de la comunicación política. Ello hace que los responsables de las campañas apuesten por herramientas que sean capaces de escuchar con atención a los ciudadanos. La monitorización de la conversación social, la escucha activa, resulta fundamental para entender qué demanda la ciudadanía. Una información de gran valor para conformar la estrategia política de cualquier gobierno o partido que aspire a triunfar en unas elecciones, pero cuya gestión plantea no pocos desafíos. La gran cantidad de datos que se produce en estos entornos, a los que hay que sumar todos aquellos que ya estaban disponibles, obliga a la incorporación de expertos en minería de datos que sean capaces de ordenar este *big data* y hallar los patrones relevantes que indiquen las principales características del comportamiento político de los ciudadanos. Podríamos afirmar que estas nuevas dinámicas han supuesto el principio del fin de los *spin doctors*, cuya actividad se centra principalmente en la emisión, y el inicio de una fructífera relación de la política con los *MathMen*, más ocupados de la escucha, de la anticipación, sobre todo si son capaces de encontrar a los electores dentro de esa gran maraña de datos. Un viaje del *big data* al *small data*, a los detalles que resultan relevantes para un número de ciudadanos suficiente para comprometer acciones de campaña y asegurar el éxito electoral.

No es el único cambio de orientación que se produce. Sin duda, una de las novedades más interesantes es la aplicación del principio del *long tail* formulado por Anderson (2004) y que explica el modelo de negocio de multinacionales como *Amazon*. Basado en las distribuciones de Pareto y de Lévy, la *larga cola* apunta a un nuevo modelo de negocio, los bajos costes del almacenamiento del stock permiten a este tipo de compañías dirigirse no solo a los consumidores de productos de gran demanda, sino también a aquellos, igualmente numerosos, que buscan otros productos peor situados en el mercado. Unas compras que pueden ser menos significativas por su valor, pero que, sumadas todas, suponen un gran volumen de ingresos para la compañía. Siguiendo la estela de *la revolución Dean*¹², esta misma lógica se aplicó en la recaudación de fondos durante la campaña de Barack Obama. Además de los grandes donantes que contribuyen habitualmente en los procesos electorales de los Estados Unidos, el candidato demócrata puso en funcionamiento una estrategia dirigida a conseguir la financiación de pequeños contribuyentes con un doble propósito: en primer lugar, incrementar su

capacidad de recaudación y, en segundo, que esta contribución económica incida positivamente en la movilización de estos ciudadanos, lo que, finalmente, se traducirá en un mayor apoyo electoral¹³.

La recaudación, una preocupación constante que ha llevado a incorporar fórmulas colaborativas a la acción política. El *crowdfunding*, también conocido como micromecenazgo, consiste en la difusión de un proyecto para el que se solicita financiación de donantes independientes que aportan su capital por la simpatía que despierta en ellos la causa y que plataformas como *Goteo* o *Namlebee* centralizan. Un método que permite a muchos partidos sin acceso a fuentes de financiación públicas y/o privadas entrar en la competición electoral solicitando a sus militantes y simpatizante la financiación de su campaña mediante esta herramienta. Consiguiendo no solo el apoyo económico, sino también la creación de un vínculo que, del mismo modo que la aplicación del *long tail* en las campañas de Obama, revertirá, previsiblemente, en su movilización y voto. Partidos políticos españoles como Equo o Podemos han recurrido al *crowdfunding* para concurrir a las elecciones al Parlamento europeo de 2014. Unas aportaciones que exigen el cumplimiento una serie de obligaciones que pueden resumirse en el compromiso de un valor en alza en la acción política: la transparencia.

LA PERMANENTE APUESTA DEL MARKETING POR SU SUPERVIVENCIA

El *marketing* siempre se ha caracterizado por su versatilidad, su capacidad de adaptación a las nuevas realidades del mercado. En las últimas décadas se han producido, como hemos advertido, profundos cambios en los consumidores y el modo en el que se relacionan con el mercado, lo que ha obligado a una correcta lectura del nuevo marco de relación y a una rápida adaptación, sobre todo para conservar uno de los mayores activos de todo político o partido: su reputación.

Con la irrupción del consumismo político¹⁴, los partidos confiaron sus estrategias de comunicación a la construcción de marcas políticas, posteriormente a las *personal branding*. La gestión de unos intangibles cuyo valor viene determinado por su reputación, su credibilidad en el electorado. Una visión ciertamente mercantilista que no ha cesado necesariamente, pues en la confrontación entre vieja y nueva política, la reputación sigue siendo un elemento fundamental para la construcción de la ima-

gen de cualquier líder o partido. No obstante, sí ha cambiado el modo en el que se construye, principalmente porque también ha cambiado el tipo de liderazgo que los ciudadanos esperan de sus políticos.

Una cualidad es relevante en la medida en la que es escasa en la sociedad. Un axioma que los responsables del *marketing* político de cualquier partido procuran. Durante varias décadas la imagen de los políticos se construía en torno a una serie de valores que trataban de desarrollar su capacidad gubernamental, de inspirar confianza en los ciudadanos destacando sus mejores cualidades en la gestión de la economía o en la resolución de los problemas sociales. Variables estructurales con una fuerte capacidad explicativa del comportamiento de los electores que, sin bien no se han desechado, han obligado a una revisión de su significado. Las nuevas dinámicas, a las que debemos sumar la fuerte crisis política e institucional que se vive en los últimos años, han modificado los requisitos que los ciudadanos demandan de sus políticos. En estos momentos la cercanía, la personalización e inclusión de la que ya hemos hablado, parece ser una de las cualidades más relevantes que el *marketing* debe procurar en sus líderes y/o candidatos. Y todo ello en un escenario con un gran número de canales de información cuyo control escapa a los responsables de las campañas, lo que exige una adecuada planificación y coordinación de todos los activos de los que disponen.

Las estrategias del *marketing* político se han visto obligadas a adaptarse a un nuevo escenario en el que sus consumidores –los electores– gozan de un mayor grado de autonomía –aunque aún siguen conviviendo con votantes cuyo comportamiento se adapta a modelos más tradicionales– y disponen de nuevas herramientas para la comunicación. El *marketing* no debe elegir entre invertir en medios no convencionales o convencionales; la heterogeneidad del mercado electoral exige estrategias integrales que contemplen ambos escenarios. La diferencia entre el *marketing online* y *offline* parece haberse mitigado en un formato más integrado que conforma un único punto de venta con el que se intenta movilizar a los electores en lo que ha venido a denominarse cibercampañas o e-campañas, pero que no descuida aquellos públicos cuyo acceso a este espacio pueda ser residual.

Una de las novedades de estas cibercampañas es la integración de toda la actividad de campaña en una única página web en la que se centraliza toda la estrategia. Una de las plataformas más

exitosa, *MyBarakObama.com*, integra y coordina distintos contenidos y canales como blogs, plataforma para peticiones, formatos multimedia, redes sociales, YouTube, Twitter, Facebook... todo a disposición de la candidatura demócrata. De este modo, se consigue un alto grado de coordinación en la persecución de uno de los objetivos principales de toda campaña electoral: movilizar a los electores. Fundamentalmente a través del establecimiento de una gestión integral de las distintas redes sociales, objeto de estudio de numerosas investigaciones que tratan de medir el impacto que en el comportamiento de los electores tienen estas plataformas –como pueden serlo las investigaciones de Zhang et al., 2010; Cogburna y Espinoza-Vasquez, 2011; Hong y Nadler, 2012; Vergeer et al., 2013–.

Las redes sociales suponen, por sí mismas, una gran novedad en el mundo de la comunicación. Un espacio cuya extensión y usos se amplía constantemente. La presencia en las redes sociales se ha convertido en casi una necesidad para los líderes y partidos políticos. Sin embargo, el uso masivo de estos canales no supone una ventaja cualitativa si no atiende, como acabados de ver, a una estrategia. Las opciones entre las que cualquier campaña debe elegir no son si estar o no en las redes sociales, sino qué tipo de presencia se quiere tener.

Desde las tempranas Friendster o MySpace, pero sobre todo con la consolidación de Facebook, Twitter, Instagram, o la plataforma de vídeos YouTube, estos canales no solo se sitúan para gran parte de la población –aunque con desigual distribución demográfica– como un medio para compartir experiencias o buscar a sus amigos, sino que también se configuran como uno de los principales canales para recoger y difundir información política dentro de los modelos de *business intelligence*. Buena muestra de ello es, siguiendo con la descripción de la campaña de Barack Obama, el diseño de Narwhal¹⁵, una herramienta construida por los ingenieros de Facebook, Twitter y Google para la recogida de información en las redes sociales –y otras fuentes– y la conformación de mensajes óptimos a estos usuarios, siempre en la lógica de acudir a aquellos espacios en los que se encuentran los ciudadanos. No se trata de informar, pues en las redes sociales no se informa, sino que se trata de compartir información. Un cambio de paradigma que se inserta dentro de una transformación global en cuya adaptación trabaja el *marketing* político. Pero también para dotar de recursos estratégicos a los responsables de la campaña para que puedan tomar decisio-

nes más ajustadas a la realidad del mercado electoral. Una innovación que todos los partidos tratan de importar, construyendo sus propias bases de datos y algoritmos para explotar las posibilidades políticas que ofrece el *big data*. Buena muestra de ello es, por ejemplo, la plataforma Bloise que da servicio al PSOE desde hace algunos años, o Calisto, una herramienta recién adquirida por el PP para la gestión de la campaña electoral y la actividad política ordinaria¹⁶.

Al margen de las herramientas o el *software* que las campañas pueden diseñar para optimizar la información que se genera en las redes sociales, no podemos pasar por alto que la ausencia de los partidos y sus líderes en estos espacios, si no tienen en cuenta lo que allí sucede y lo incorporan de algún modo al proceso político, puede provocar que los ciudadanos permanezcan al margen y, más amenazante para el *establishment*, que organicen espacios alternativos no institucionalizados en los que puedan gestionar sus activos políticos. Quizás por ello, partidos y líderes insisten en integrarse en las redes sociales, exponerse a un escrutinio que puede resultarles muy beneficioso puesto que se acorta la distancia con sus electores. Por ejemplo, la mayoría de las candidaturas a las primarias de los dos principales partidos estadounidenses no anuncian su intención de concurrir a la carrera electoral mediante la tradicional rueda de prensa, emplean las redes sociales para realizar este anuncio. Una nueva fórmula que no desprecia los medios convencionales, pues rápidamente la proclamación de la candidatura se inserta en los medios de comunicación de masas.

Los nuevos espacios por los que transita la comunicación política han modificado, como acabamos de ver, algunas de las acciones tradicionales. Los *rallies*, *meeting*, *walkabouts* o *canvassing* se han modernizado, incorporándose al mundo *online*. Los *rallies* o mítines siguen ocupando un espacio central en el desarrollo de cualquier campaña electoral, aunque se han producido intentos de modernizar este tipo de formatos, aun con exiguo éxito, como la celebración de este tipo de reuniones en plataformas de realidad virtual como *SecondLife*. Del mismo modo, son frecuentes los encuentros de los candidatos y líderes con ciudadanos en distintas plataformas *online*, lo que ha permitido un mayor nivel de interacción que los tradicionales paseos por la calle, o el establecimiento de nuevos métodos de contacto con los ciudadanos que parecen haber envejecido a los todavía muy empleados *call center*.

La exposición a la información política resulta fundamental para la movilización de los ciudadanos. Motivo por el que los responsables del *marketing* intentan, como decimos, adaptar la difusión de sus mensajes a los canales por los que se informan los ciudadanos. Según el Reuters Institute Digital News Report 2015¹⁷ las principales fuentes de información han cambiado, aunque en términos generales la televisión sigue siendo el medio más empleado para informarse (41%), los medios *online*, entre los que se incluyen los *social media*, se sitúan en segundo lugar¹⁸. Si atendemos a su consumo por segmentos de edad, existen grupos de edad, los más jóvenes¹⁹, en los que los canales *online* son las principales fuentes de información. Estos nuevos medios se han convertido en casi la única alternativa para llegar de un modo eficaz a estos segmentos del mercado electoral, sobre todo si tenemos en cuenta que no se emplean únicamente para informarse, sino también para participar. Una participación digital que se ha incrementado progresivamente y que en algunos países como en España ya supone el 45%²⁰.

Los nuevos espacios no se limitan al uso de la red –no, al menos, de un ordenador–, sino que atienden a otros soportes que presentan gran potencial. Una de las grandes novedades que apunta el estudio citado y en la que mayor hincapié están haciendo los expertos en *marketing* comercial en los últimos años, es el uso del móvil. Como acabamos de afirmar, uno de los principales recursos de la política es la información, de modo que no puede extrañarnos la inversión que se está realizando en aplicaciones de *smartphone* y tabletas si tenemos en cuenta que, por ejemplo en España, un 24% de la población accede a la información a través del móvil –más un 10% mediante tabletas–, y el 67% usa Whatsapp²¹, una de las plataformas preferidas para intercambiar noticias y contenidos. Una red social que no se define como tal y que ofrece un gran potencial para la propagación de mensajes políticos, algo que ya han advertido los partidos políticos, en cuyas últimas campañas han incorporado el uso de estas herramientas para mantener el contacto con simpatizantes y electores. Una nueva modalidad que resulta menos invasiva que la comunicación de masas y que se inserta dentro de una nueva línea estratégica que fija su punto de atención en los dispositivos móviles por su extensión en la población y la versatilidad que ofrece, sin olvidarnos que se trata de un medio de demanda, ya que son los usuarios los que deciden instalar una *app política*.

La lógica del *mobile recruiting*, la conversión del móvil como un nuevo motor de búsqueda de candidatos óptimos para los responsables de recursos humanos, se ha extendido a la comunicación política. Una nueva fuente de información que además permite hacer un uso extensivo de la geolocalización, lo que le confiere un alto valor. Los partidos elaboran estrategias para detectar y atraer a un creciente público del que desean obtener información política sensible que permita el establecimiento de una comunicación que retroalimente una relación provechosa para el ciudadano y el partido político. Un amplio mercado en el que se ofertan aplicaciones para controlar la actividad política, como iCitizen o VotAndo o la plataforma *apps4citizens*, pero que también ofrece una gran versatilidad a la hora conectar a los candidatos con sus electores con *apps* como Tiny Candidate, Summit Political App, Patriot o AAC Pro for Republicans. Y es que los partidos apuestan por este tipo de desarrollos tecnológicos, al igual que los candidatos, como el argentino Sergio Massa y su Massapp, Eduardo Medina con una aplicación diseñada con Mobapp Creator y que permitía seguir el desarrollo de su candidatura a la Secretaria General de su partido. La gestión de la campaña incorpora este tipo de herramientas no solo para movilizar ciudadanos, sino también para coordinarlos, con aplicaciones como Campaign Organizer o Campaign Optimizer, renovando las viejas PDA en las que cabía toda la campaña.

La democratización de la comunicación política y las nuevas dinámicas no han modificado la naturaleza del marketing político. Conseguir un encuentro óptimo entre la oferta y la demanda continúa siendo su objetivo principal. Sin embargo, sí han modificado su enfoque y adquirido nuevas herramientas y técnicas que permiten cumplir este objetivo con una mayor eficiencia. Las estrategias inclusivas y el empleo de nuevos canales de comunicación ofrecen a los partidos y candidatos elaborar propuestas más personalizadas, atender mejor a las demandas de la ciudadanía, pero también construir mensajes que, para muchos, siguen vacíos de contenidos. La supervivencia de viejas fórmulas políticas y su coexistencia con actores políticos nativos de estas nuevas metodologías genera una tensión en el espacio en el que se desarrolla la comunicación política que dota de un gran dinamismo al proceso político.

¹ Babcock Miller, por ejemplo, recibió el asesoramiento de George Gallup, su yerno, en la campaña a la Secretaría de Estado de Iowa de 1927 y en la que alcanzó la victoria gracias a una eficaz segmentación del mercado electoral (Peytibi, 2015).

² Es importante tener en cuenta que definimos la comunicación política como el proceso de intercambio de contenidos políticos que se produce entre los distintos actores que participan en el proceso político. Por ello, resulta tan conveniente identificarlo indirectamente como un espacio en el que se encuentran todos esos actores y cuyo marco de relación ha sido modificado con la incorporación de las TIC y RRSS como canales de comunicación.

³ American Marketing Association, 2013.

⁴ Reeves, et al., 2006; Scammell, 1999.

⁵ «El laborismo no está trabajando», lema de la campaña electoral del Partido Conservador de 1979, realizada por la agencia de publicidad Saatchi & Saatchi.

⁶ Sánchez Medero, 2016.

⁷ Brecha digital que, a medida que se extiende el uso de la red, se ve atenuada.

⁸ Christensen, 2011. El término *slacktivism* fue empleado por primera vez en un seminario de 1995 en el que participaba Fred Clark y Dwight Ozard y que tenía –aunque hacía referencia a un tipo de activismo protagonizado por jóvenes más débil que las fórmulas tradicionales– una connotación positiva (Christensen, 2011).

⁹ McCafferty, 2011; Rotman et al., 2011.

¹⁰ Es necesario advertir, no obstante, que la extensión y uso de estos canales y soportes varía en función de los países. En España, por ejemplo, la publicidad exterior tiene un índice de penetración del 65,3% –el tercero mayor, solo por detrás de la televisión e internet– y una audiencia sostenida que la sitúan en el tercer soporte de mayor consumo (Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación, 2015).

¹¹ Howe, 2006.

¹² Howard Dean, candidato demócrata en las primarias de 2004, sin el apoyo del *establishment* de su partido, organizó una campaña alternativa basada en la red, centralizada en su página *DeanForAmerica.com*, que contaba con su propio canal de televisión, uso intensivo de *Meetup*, etc., y un nutrido grupo de *online volunteers* que permitió la celebración de todo tipo de actos, diseño de mensajes, recaudación de fondos de pequeños contribuyentes, etc. y que se alzaron con una importante victoria en el *caucus* de Iowa. Pese al empuje de este candidato, su campaña, que cambió de estrategia por una más convencional, perdió su capacidad de movilización y, finalmente, Dean se retiró.

¹³ Por ejemplo, durante la preparación de las primarias demócratas de 2008, la campaña de Barack Obama organizó, a través de la red y en un solo trimestre 10.000 actividades de apoyo –la mayor parte gracias a los *grass roots*–, una red de 5.000 voluntarios y recaudó 17 millones de dólares. El 90% de ese dinero provenía de contribuciones de 100 dólares o menos. Fuente: *The New York Times*, 13 de julio de 2007. Disponible en: http://www.nytimes.com/2007/07/13/us/politics/13internet.html?_r=0 Consultado el 20 de septiembre de 2015.

¹⁴ Newman y Sheth, 1985.

¹⁵ Para más información sobre el proceso de diseño y puesta en funcionamiento de esta herramienta, pueden consultar el artículo «When the nerds go marching in», publicado en *The Atlantic* el 16 de noviembre de 2012. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/11/when-the-nerds-go-marching-in/265325/>

¹⁶ El PSOE encargó en el año 2012 la construcción de una gran base de datos con todo tipo de registros para realizar un seguimiento de la actividad política de los ciudadanos. Un repositorio con una clara orientación electoral y que recibió el nombre de *Bloise* en honor a la histórica dirigente socialista Carmen García Bloise. Por su parte, tres miembros del Partido Popular de Valladolid elaboraron para el PP de Castilla y León un software, *Calisto*, para la recolección, ordenación e interpretación de información política en tiempo real. Datos que los dirigentes pueden emplear para la estrategia de sus campañas electorales o la elaboración de argumentarios para sus intervenciones públicas, lo que le confiere una gran versatilidad en su uso. El PP decidió, tras las elecciones autonómicas y municipales de 2015, comprar la herramienta para su explotación a nivel nacional.

¹⁷ Estudio de carácter anual realizado en 12 países por *YouGov* para el *Reuters Institute for the Study of Journalism* de la Universidad de Oxford.

¹⁸ En el caso de España, y siempre según los datos del *Reuters Institute Digital News Report*, la población principalmente se informa a través de medios online (86%), desplazando a la televisión del primer lugar, que ocupa el segundo puesto (82%).

¹⁹ Los segmentos de 18-25 y 24-35 emplean los medios *online* –entre los que se incluyen los *social media*– como principal fuente de información.

²⁰ España cuenta con la segunda mayor tasa de participación online de los países analizado en el *Reuters Institute Digital News Report 2015*.

²¹ España es el primer país en términos de uso de la aplicación Whatsapp (67%), seguida de Brasil (61%) e Italia (49%). Fuente: *Reuters Institute Digital News Report 2015*.

BIBLIOGRAFÍA

- American Marketing Association. *Definition of marketing*. 2013. Disponible en: <https://www.ama.org/AboutAMA/Pages/Definition-of-Marketing.aspx> Consultado el 20 de septiembre de 2015.
- Anderson, Chris. «The long tail». En *Wired*, issue 12.10, octubre, 2004. Disponible en: <http://archive.wired.com/wired/archive/12.10/tail.html> Consultado el 20 de septiembre de 2015.
- Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación. *Estudio General de Medios*. Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación, Madrid, 2015.
- Bernays, Edward. *Propaganda*. Melusina, Barcelona, 2010.
- Christensen, Henrik S. «Political activities on the Internet: Slacktivism or political participation by other means?». En *First Monday*, vol. 16, nº 2, febrero de 2011.

- Cogburna, Derrick L. y Espinoza-Vasquez, Fatima K. «From networked nominee to networked nation: examining the impact of Web 2.0 and Social Media on political participation and civic engagement in the 2008 Obama campaign». En *Journal of Political Marketing*, vol. 10, issue 1-2, 2011, pp. 189-213.
- Cosenza, Giovanna. *SpotPolitik. Perché la casta non sa comunicare*. Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Easton, David. *A systems analysis of political life*. University of Chicago Press, 1979.
- Franklin, Mark N. *The Decline of Class Voting in Britain: Changes in the Basis of Electoral Choice, 1964-1983*. Oxford University Press, 1985.
- Hong, Sounman y Nadler, Daniel. «Which candidates do the public discuss online in an election campaign?: The use of social media by 2012 presidential candidates and its impact on candidate salience». En *Government Information Quarterly*, vol. 29, issue 4, octubre de 2012, pp. 455-461.
- Howe, Jeff. «The rise of crowdsourcing». *Wired*, issue 14.06, junio de 2006. Disponible en: <http://archive.wired.com/wired/archive/14.06/crowds.html> Consultado el 20 de septiembre de 2015.
- Lipset, Seymour M. y Rokkan, Stein. *Party systems and voter alignments: cross-national perspectives*. The Free Press, Toronto, 1967.
- McCafferty, Dennis. «Activism vs. slacktivism». *Communications of the ACM*, vol. 54, n° 12, 2011, pp. 17-19.
- Newman, Bruce I. y Sheth, Jagdish N. «A model of primary voter behavior». En *Journal of Consumer Research*, n° 2, vol. 12, septiembre de 1985, pp. 178-187.
- Peytíbi, Xavier. «¿Para qué sirven las campañas electorales». En *Beerderberg*, n° 3, abril de 2015, pp. 34-37.
- Reeves, Peter, Chernatony, Leslie y Carrigan, Marilyn. «Building a political brand: Ideology or voter-driven strategy». En *Brand Management*, vol. 13, n°6, 2006, pp. 418-428.
- Reuters Institute for the Study of Journalism. *Reuters Institute Digital News Report 2015. Tracking the future of news*. Disponible en: <http://www.digitalnewsreport.org> Consultado el 20 de septiembre de 2015.
- Rotman, Dana; Vieweg, Sarah; Yardi, Sarita; Chi, Ed; Preece, Jenny; Shneiderman, Ben; Pirolli, Peter y Glaisyer, Tom. «From slacktivism to activism: participatory culture in the age of social media». En *Conference: Proceedings of the International Conference on Human Factors in Computing Systems*, Vancouver, Canada, 7-12, Mayo de 2011.
- Sánchez Medero, Rubén. «La democratización de la comunicación política». En Sánchez Medero, Rubén (Dir.). *Comunicación política: nuevas dinámicas y ciudadanía permanente*. Ed. Tecnos, Madrid, 2016.
- Scammell, Margaret. «The Odd Couple: Marketing and Maggie». En *European Journal of Marketing*, n° 30 (10-11), 1996, pp. 122-134.
- Vergeer, Maurice; Hermans, Liesbeth y Sams, Steven. «Online social networks and micro-blogging in political campaigning. The exploration of a new campaign tool and a new campaign style». En *Party Politics*, vol. 19, n°. 3, 2013, pp. 477-501.
- Zhang, Weiwu; Johnson, Thomas J.; Seltzer, Trent y Bichard, Shannon L. «The revolution will be networked: the influence of social networking sites on political attitudes and behavior». En *Social Science Computer Review*, vol. 28, n° 1, febrero de 2010, pp. 75-92.

EL PARADÓJICO REGRESO DE LAS EMOCIONES

Hace tan sólo unos años, la afirmación de que nuestras leyes e instituciones democráticas necesitan de nuestro cariño y afecto para que funcionen y sean eficaces, nos habría causado verdadera sorpresa acompañada de cierta incredulidad desdeñosa. Las emociones no eran una cosa seria; más bien, asunto de niños, locos, mujeres o pueblos sin civilizar. Las emociones las sienten los otros. Sin embargo, en la actualidad, hacer referencia al «amor y la compasión cívica», a la «democracia sentimental», al «capitalismo emocional», a la importancia de los sentimientos en la esfera pública o a la necesidad de que los ciudadanos manifiesten sus emociones, se ha convertido casi en un lugar común. Las emociones están de moda en casi todas las disciplinas humanas, por lo que aquellos que quieran estar al tanto de lo que se está fraguando en el pensamiento contemporáneo deben prestarles una atención que hasta hace bien poco se habría considerado innecesaria, por no decir ridícula.

El panorama ha cambiado por completo, y de lo que se trata es de saber por qué; a qué se debe este regreso de las emociones que –como veremos más adelante– no es algo absolutamente novedoso, pues la necesidad de cuestionar el exceso de racionalidad en el estudio de los asuntos humanos se había venido preparando desde hacía tiempo, fundamentalmente desde los años 70 del siglo XX. Por entonces, la crítica hacia el racionalismo hegemónico y restrictivo que minusvaloraba y despreciaba las emociones, se extendió por casi todas las ciencias sociales como consecuencia, además, de otras varias influencias. El movimiento y la teoría feminista, por ejemplo, contribuyeron al cuestionamiento de la identificación de la razón con lo masculino y de

la emoción con lo femenino, revalorizando de paso el papel de los sentimientos y el afecto en la vida social. De hecho, muchos de los autores que defienden hoy la necesidad de contar con las emociones en el ámbito político, son mujeres. Pero también hay que recordar la larga y poderosa influencia de los filósofos post-modernos sobre gran parte de las ciencias sociales, de la antropología y de los estudios culturales que estudiaban –ellos sí– las emociones y demostraban cómo se construían culturalmente.

Ese cansancio con los antiguos paradigmas racionalistas se ha extendido también a las teorías dominantes en la Filosofía política y moral de los últimos tiempos que privilegian la deliberación y el consenso racional. Nos referimos a las del americano John Rawls y el alemán Jürgen Habermas, cuyas ideas son consideradas ahora excesivamente frías y abstractas. No en vano, ambos autores serían buenos representantes de esa visión hegemónica en la tradición del pensamiento y la cultura occidental que considera que los sentimientos, las pasiones, las emociones o los afectos ofuscan el entendimiento e impiden el buen razonamiento y la decisión imparcial y moral¹, algo que parece haber sido refutado por los resultados de los experimentos llevados a cabo por los científicos que se dedican a la neurología, ciencia de plena actualidad que ha experimentado un enorme desarrollo y que goza de cierta popularidad. Conocemos no solo los nombres y las obras de los neurólogos más destacados –el recientemente fallecido Oliver Sacks, Antonio Damasio, Giovanni Frazzeto, etc.–, sino también las conclusiones a las que les han llevado sus experimentos, pues dado su carácter sorprendente o cuanto menos inquietante, los medios de comunicación las consideran noticias atractivas para el público. Y es que probablemente sean los espectaculares avances de la neurociencia y el prestigio de los científicos que trabajan en laboratorios –en los que, gracias a los avances tecnológicos, es posible visualizar imágenes en el cerebro humano y localizar dónde se producen sus múltiples y diferentes actividades– lo que ha provocado esa nueva aproximación a los asuntos humanos; ese nuevo paradigma que ha supuesto el regreso de las emociones y que domina hoy el discurso público hasta el punto de que algunos hablan del «Giro neurocientífico» como antes se hablaba del «Giro lingüístico».

Ahora se confirman hipótesis que, de un modo u otro, han estado siempre en el ambiente y que venían insistiendo en la estrechísima relación entre razón, emoción y comportamiento moral. La investigación empírica descubre la funcionalidad

adaptativa de las emociones y constata que no podemos pensar, razonar, deliberar ni decidir bien si no contamos con ellas. En contra de lo que durante mucho tiempo se había dado por supuesto, el comportamiento inteligente necesita de las emociones. Razón y emoción se necesitan mutuamente, no son excluyentes. De alguna manera, ella sabe antes que la razón lo que nos conviene, y ese conocimiento emocional se almacena en las estructuras profundas del cerebro, en el sistema límbico. Por eso, los pacientes con daños o lesiones cerebrales en la amígdala no puedan experimentar determinadas emociones ni tener los sentimientos correspondientes. El caso más famoso, que le sirve además a Damasio para construir sus hipótesis, es el del trabajador del ferrocarril americano, Phineas P. Gage, que en 1848 sufrió un gravísimo accidente que, a pesar de no haberlo matado, cambió completamente su carácter y su personalidad hasta el punto de que su vida se desmoronó completamente. La barra de hierro que le atravesó el cerebro había afectado a las dimensiones sociales y personales del razonamiento y Gage no pudo volver jamás a ser el que era. Eso es precisamente lo que parecen confirmar los experimentos sobre el cerebro: que la imposibilidad de experimentar determinadas emociones, individuales y sociales, impiden pensar y decidir correctamente².

No obstante y, a pesar del atractivo de la neurociencia y sus impactantes descubrimientos, para comprender cabalmente esta extendida «sentimentalización» de la vida, hay que referirse también al impacto de las nuevas tecnologías; una nueva esfera pública donde se aprecian claramente sus efectos y en la que tenemos la sensación de que se exacerban las emociones en detrimento del análisis y la crítica racional. Los más pesimistas consideran, incluso, que en estas circunstancias el debate y la reflexión racional ya no son posibles; la opinión pública se radicaliza, opina sin meditar y «no atiende a razones». La aceleración de la comunicación no favorece precisamente la reflexión lenta y pausada, sino que estimula la «emocionalización». Esto es al menos lo que opina el profesor de Filosofía en Berlín, Byung-Chul Han, que añade a todo lo anterior la sospecha de que este regreso de las emociones no es en absoluto inocente y que la investigación actual sobre el asunto no es fruto de la casualidad. En realidad, estas teorías sociológicas de la emoción las habrían provocado, nada más y nada menos, que los intereses económicos del neoliberalismo rampante. Estamos ante una nueva mutación del capitalismo que hace ahora de la psique una fuerza pro-

ductiva. La emoción no es solamente un medio de producción, un recurso para incrementar la productividad y el rendimiento, sino también un estímulo para el consumo en este «capitalismo emocional» en el que estamos inmersos. En este capitalismo de la producción inmaterial, lo que se vende y lo que se consume son significados y emociones, y es a través de la psicopolítica como el neoliberalismo controla nuestra psique. Lo hace de un modo amable, no prohíbe ni coacciona, sino que seduce, pero sigue siendo letal para la libertad individual. Sobre todo si a ello se le suma el control que el poder puede ejercer a través de las nuevas tecnologías en las que queda registrada toda nuestra vida –desde los libros o periódicos que leemos, a dónde viajamos o qué restaurantes frecuentamos, hasta si somos consumistas, solidarios o políticamente participativos, por poner sólo unos pocos ejemplos³.

Sea como fuere, lo cierto es que en la actualidad y en casi todas las ciencias sociales se parte de que somos seres emotivos y se van abandonando las tesis explicativas basadas en lo que ahora se considera un racionalismo excesivo y anticuado heredero de la Ilustración –o, mejor dicho, de un tipo de Ilustración entendida de determinada manera–. El hecho es que esta nueva interpretación de la conducta humana se ha extendido velozmente por varias disciplinas, incluyendo algunas tan aparentemente reacias a conceder protagonismo a la vida emocional como la economía, aunque ya el economista John Elster se sorprendía en los años 90 de que la economía, que debía haber estudiado el modo en que la gente organiza su vida para maximizar su satisfacción emocional, no se hubiera ocupado para nada del tema. Por eso, los economistas que tienen en cuenta los avances científicos sobre el cerebro empiezan a dejar atrás el modelo del *homo oeconomicus*. La relación entre la Economía y la Psicología, más las aportaciones de la neuroeconomía, constatan que muchas decisiones económicas responden más a emociones que a intereses, más a sentimientos que a un cálculo egoísta y racional. Como explicara el Premio Nobel Daniel Kahneman, hay que incorporar las emociones a la toma de decisiones. La teoría de la elección tiene que tener en cuenta los sentimientos.

La influencia de los descubrimientos neurológicos se extiende desde la sociología, la ética y la moral hasta la política. En la sociología, el estudio de las emociones fue algo marginal hasta finales del siglo XX, puesto que también en esta disciplina, muy influida por el positivismo, predominaba ese dualismo ra-

zón/emoción que otorgaba muy escasa consideración a lo sentimental. Pero poco a poco se ha ido aceptando la necesidad de la perspectiva sociológica para comprender las emociones, puesto que éstas no son solo algo biológico, sino que están condicionadas en gran medida por las normas sociales, y se acepta mayoritariamente que es imprescindible estudiar la emotividad para entender fenómenos sociales como los movimientos religiosos, nacionalista, anti-globalización, ecologistas o populistas.

Respecto a la ética y la moral, la influencia de este tipo de avances científicos se traduce a veces en una visión de la naturaleza humana que afirma que nuestra conciencia moral es el resultado de instintos sociales animales producidos por las leyes de la evolución y que, por lo tanto, algunas neuronas constituirían el soporte biológico de la moralidad. Ha quedado demostrado que tenemos capacidad biológica para hacer elecciones morales y existen ya varios estudios sobre las implicaciones morales de la neurobiología. Desde la filosofía moral algunos proponen incluso una ética universal fundamentada precisamente en esas emociones innatas y comunes a toda la humanidad; en esa sensibilidad hacia todo el planeta, basada en una de las emociones más de moda: la empatía. A este respecto, el economista Jeremy Rifkin sostiene, nada más y nada menos, que es posible todo un nuevo tipo de civilización: la civilización de la empatía, la emoción social fundamental, cuya ignorancia y olvido ha dado lugar a visiones erróneas sobre la naturaleza humana. Basándose en los descubrimientos de la neurociencia y las llamadas neuronas-espejo que existen también en los animales, propone llegar a una conciencia empática global. La empatía es el eje fundamental de nuestra vida social: «la empatía es como un vínculo invisible con el poder de unirnos a otros seres humanos y esfumar la línea divisoria entre nosotros y ellos»⁴.

Se vuelve así a considerar la posibilidad de que –como ya explicaran los ilustrados escoceses– la moral sea un sentimiento y por eso conviene recuperar –como de hecho ya se está haciendo– a aquellos autores que como Aristóteles, Spinoza, Hutcheson, Hume o Smith fueron conscientes del componente sentimental de la conducta. Entre otros calificativos, a los ilustrados escoceses se les ha bautizado como «sentimentalistas» debido a su insistencia en que las sensaciones y los sentimientos son mucho más determinantes en las acciones de los hombres que la propia razón. En la Escocia del siglo XVIII, el estudio del sistema nervioso se constituyó en un importante objeto de análi-

sis, no sólo por ser el conducto entre la mente y el cuerpo, sino también porque se convirtió en el puente entre el hombre y su medio ambiente. La epistemología sensorial se erigió –subraya el ilustrado escocés Dugald Stewart– «en el centro de donde el pensador lleva hacia el exterior el conocimiento humano»⁵. C. Lawrence lo expresa con acierto: «La teoría sensorial adquirió un inusual alcance en Escocia debido a que los filósofos escoceses colocaron a los *sentimientos* como la base de las acciones humanas»⁶.

En su trabajo sobre la importancia que estos pensadores concedieron a la teoría sensorial, donde los sentimientos se convirtieron en la columna de las acciones humanas, Lawrence narra cómo se pasó del estudio sobre el sistema nervioso, por parte de los médicos, a una teoría de la vinculación social basada en el sentimiento especial de la simpatía, por parte de los filósofos. Todo este desarrollo mostraría las similitudes entre las concepciones de la naturaleza –en este caso del cuerpo– y las concepciones de la sociedad; «la teoría del cuerpo y la teoría del orden social en Edimburgo utilizaban un concepto común: el de la integración a través de los sentimientos»⁷. Los médicos de Edimburgo desarrollaron un modelo sobre el cuerpo en el cual lo sensible, una propiedad del sistema nervioso, era lo predominante. El estudio de esta facultad les permitió ofrecer una base psicológica y anatómica a su principal preocupación: la integración global del funcionamiento del cuerpo. Y se refirieron a ello con la noción de «simpatía» que es la comunicación de los sentimientos a través de diferentes órganos del cuerpo y que se manifiesta mediante la variación funcional de un órgano estimulado por otro. La doctrina de la simpatía, concebida como la interrelación de sentimientos entre distintas partes, fue formulada por primera vez por Robert Whytt (1714-1766), uno de los más conocidos neuropsicólogos de la época, quien consideraba que la acción simpática atraviesa todo el sistema nervioso. La originalidad con la que los ilustrados escoceses David Hume y Adam Smith trataron a la simpatía –«poderoso principio de la mente humana»⁸– los llevó a trascender su estudio meramente psicológico. Hicieron de ella no sólo la fuente de la sociabilidad humana al convertirla en el fundamento del origen y la necesidad de las relaciones intersociales que se despliegan en toda sociedad, sino que además la convirtieron en una de las bases de su teoría ética al presentarla como una garantía para los juicios morales aprobatorios o reprobatorios. La simpatía es una inclinación es-

pontánea que todos los hombres tienen a participar de los sentimientos de otros; a través de ella llegan a comunicar inconscientemente sus impresiones, emociones o sensaciones, sean éstas agradables o desagradables. Su ejercicio la enlaza directamente con el ámbito de la moral al hallarse inmersa en la naturaleza de los sentimientos que se encuentran en el origen de la aprobación o desaprobación moral. De esta manera, la simpatía desempeña un papel de suma importancia en el campo de la moralidad y en el proceso de socialización humana.

David Hume, considerado en muchas ocasiones «el más grande de los filósofos británicos»⁹, encuentra en el principio psicológico de la simpatía un eficaz mecanismo de interacción social y, consecuentemente, un vehículo para la socialización. Las relaciones simpáticas entre los miembros de la comunidad constituyen un sólido cimiento de los vínculos sociales. En efecto, la comunicación simpática conduce a la transmisión de pensamientos y opiniones entre dos personas, transformándolos en afines y dando lugar a que ambos encaminen su conducta de manera similar. Al llevarse a cabo esta transferencia de impresiones en un conjunto amplio de personas, se simplifica la confección de redes de interacción social, puesto que el mecanismo simpático tiene la característica de simpatizar siempre, ya sea que la tendencia provoque placer o dolor, o que sea agradable o desagradable. El hecho de que los sentimientos dolorosos de los otros provoquen en uno sentimientos dolorosos o, viceversa, que los sentimientos placenteros provoquen en nosotros sentimientos agradables, es lo que explica por qué censuramos y tratamos de impedir los sentimientos desagradables en los otros y por qué aprobamos e intentamos fomentar los sentimientos placenteros¹⁰.

Para otros ilustrados escoceses, como Adam Ferguson, los hombres no están unidos en sociedad por cualquier propósito extrínseco, sino simplemente por el deseo de consideración de los otros. Pero las pasiones que nos conducen a la vida social no se reducen únicamente a la benevolencia o a la simpatía; la intensidad de nuestras lealtades sociales también se engendra y nutre de la animosidad y de la discordia. En su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Ferguson afirma que «los hombres [...] parecen tener en su ser la semilla de la animosidad»¹¹, pero este sentimiento no va en detrimento de su natural tendencia a la sociabilidad, sino, por el contrario, es un sentimiento indispensable para la supervivencia de la sociedad. Aunque pudiese

parecer que esta hostilidad natural atenta contra nuestra propia especie, en realidad, «la semilla de la animosidad» conduce las acciones de los hombres hacia consecuencias sociales positivas, tanto en una dimensión individual como en una dimensión social. Ferguson subraya que el conflicto puede hacer relucir las «cualidades más estimables de nuestra naturaleza», como la generosidad, la abnegación, la franqueza y la osadía, y contribuir a la formación de la personalidad moral, ya que a menudo da una oportunidad para el «ejercicio de nuestras mejores habilidades»¹². Si reflexionamos sobre cuántas veces «han prevalecido los conflictos de intereses con su cortejo de pasiones, celos, envidia y malicia, puede parecer extraño alegar que el amor y la compasión son los motivos más poderosos del corazón humano», sin embargo, en muchas ocasiones ambos «están destinados a actuar en conjunto» y son capaces de producir «entusiasmo, satisfacción y gozo»¹³.

Dentro de la Ilustración escocesa, Francis Hutcheson es uno de los pensadores que más hincapié hicieron en la existencia de un sentido moral connatural a todos los hombres. Poco tiene que hacer la razón en la argumentación moral de este ilustrado; la razón no forma parte de la capacidad moral porque esta última es una cuestión de sentimiento. Al contrario de los racionalistas, considera que no es la razón la que permite conocer las verdades morales; ella tan sólo desempeña un papel instrumental: el de buscar los caminos adecuados que promocionen los bienes públicos y privados. Su único papel es contribuir a que las sensaciones morales no se vean adulteradas por acciones engañosas.

Al igual que Hutcheson, David Hume consideraba que en el campo de la conducta humana la razón juega un papel subordinado y auxiliar; es algo estático que no aporta motivos para decidir sobre nuestras acciones. La moralidad es una cuestión práctica que mueve a la acción; lo que influye en la voluntad son los afectos, sentimientos y emociones, es decir, las pasiones. En su *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume establece: «Parece evidente que nunca se puede dar cuenta mediante la razón de los fines últimos de las acciones humanas, sino que se recomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales»¹⁴. Así pues, el escocés descarta una moral basada en el conocimiento racional de la naturaleza y aboga por una moral basada en el sentimiento. Una de las frases más significativas de Hume es aquella en la que se constata que la sola razón nunca

puede producir una acción o dar origen a una volición porque la racionalidad «es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas». Las reglas de la moralidad –asiente el filósofo– «no son conclusiones de nuestra razón» ya que «la moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones», algo en lo que la razón se presenta «absolutamente impotente»¹⁵.

Estos breves trazos en la historiografía de la Ilustración escocesa no hacen justicia a todo su pensamiento, pero ofrecen al lector algunos datos sobre eso que hemos denominado «el paradójico regreso de las emociones», porque los ilustrados escoceses no fijaron su mirada únicamente en la razón, sino que también la orientaron hacia los sentimientos colocándoles en un lugar central en su discusión sobre el origen de las ideas morales, en el debate sobre qué facultad moral determina la actuación del hombre, cuál es el criterio último de moralidad y cómo puede conocerse lo que es moralmente correcto. Los sentimientos se convirtieron en el fundamento de la moral y el origen de las acciones humanas y, con base en esta fundación, estos pensadores desarrollaron una teoría de la sociedad y de la historia.

Volviendo al presente, es innegable que todas estas consideraciones tienen también implicaciones políticas y, por eso, para recuperar esa dimensión olvidada– la psicología política y la neuropolítica estudian el «cerebro político» y las bases neuronales del comportamiento y del pensamiento político. Además, a esta ciencia política empírica se le ha sumado toda una reflexión teórica sobre sentimientos, emociones y pasiones políticas que está despertando un enorme interés gracias a autores de la talla de Marta Nussbaum, Michael Walzer, Chantal Mouffe o Sharon Krause, por citar algunos de los más conocidos en el mundo anglosajón.

El hecho es que la teoría política contemporánea, que goza desde hace tiempo de buena salud, ha asumido el reto de cuestionar la idea prevaleciente entre la mayoría de los pensadores políticos –sobre todo los que pertenecen a la tradición liberal en sentido amplio y/o los que defienden la democracia deliberativa– de que las emociones eran innecesarias o peligrosas para la democracia, que constituían serios obstáculos para la libertad, el juicio razonado y la justicia. Por el contrario, ahora se trata de recuperar las emociones políticas como algo útil y necesario y, aunque hay algo de moda intelectual en todo esto, este empeño tiene también una pretensión claramente normativa. Porque no

se trata sólo de describir y explicar qué papel juegan las emociones en la vida política a la hora de deliberar y tomar decisiones, por ejemplo, sino que los afectos, los sentimientos, las emociones y las pasiones, pueden ser fundamentales para renovar unas democracias que apenas suscitan un tenue apego emocional, si es que suscitan alguno. Si es cierto que una de las causas de la desafección política imperante en nuestras sociedades es la ausencia de la lealtad y del apego emocional de los ciudadanos respecto a sus leyes e instituciones, es necesario investigar en profundidad el papel que las emociones pueden jugar a la hora de motivarlos y de fomentar una ciudadanía comprometida y respetuosa con la justicia y la ley. Es necesario dotar a la democracia de más atractivo para los ciudadanos apelando a algo más que a su razón o a su interés. Es urgente revisar el concepto de la razón política para reconocer los sentimientos, emociones y pasiones como elementos constitutivos de la política. Los partidarios de este enfoque argumentan que facilitaría el apego emocional a la democracia, que ayudaría a tomar decisiones políticas de una manera más justa, que mejoraría el tratamiento de los conflictos morales y contribuiría a entender mejor fenómenos que, como el populismo, el nacionalismo, las políticas de identidad o las relacionadas con el reconocimiento de la diversidad –sexual, de género, cultural, etc.–, se basan en gran medida en sentimientos y emociones. Y de esto también se está ocupando hoy la teoría política en general y la teoría política liberal en particular, puesto que parece que los valores liberales en los que se basan nuestras democracias no consiguen –si es que alguna vez lo han intentado– suscitar los sentimientos necesarios para comprometerse con un ideal, apoyar el sistema político y conseguir que perdure. En este sentido, el liberalismo parece claramente en desventaja y algunos hablan incluso de un «liberalismo triste y melancólico». Como escribiera uno de sus máximos exponentes, «el liberalismo no es un grito de guerra apasionado», aunque el autor de la frase, el austriaco F.A. Hayek, era consciente de que para que su ideal se propagase era necesario «tener la causa de la libertad en el corazón»¹⁶. De todos modos, aunque el liberalismo es en buena medida escéptico, utilitarista y racionalista, podría argumentarse sin embargo que existen también emociones y sentimientos liberales, y que mucho de sus representantes han defendido apasionadamente la libertad, sobre todo en circunstancias históricas en las que ésta estaba amenazada. Sin embargo, cuando los ciudadanos se habitúan a los derechos y libertades de los que gozan

hasta el punto de considerarlos algo natural, el entusiasmo y el compromiso afectivo decaen. Pero no solo el liberalismo ha pecado de ser excesivamente racionalista, también otras doctrinas políticas lo han sido. Algunas, como el marxismo, pretendían ser una doctrina científica, aunque ahora y por influencia de este «Giro afectivo», se hable también de sentimientos socialistas y emociones obreras.

Otra de las consecuencias de la influencia actual de la neurociencia es que a muchos les parece que sólo la Biología evolucionista es capaz de ofrecer una visión acertada del ser humano. Como las aportaciones de la neurociencia dependen en gran medida de la asunción de tesis evolutivas, se recuperan las explicaciones biológicas del comportamiento humano y se extiende la sensación de que las neuronas, los genes y las hormonas pueden explicarlo prácticamente todo, incluso la mente, la práctica religiosa y la conciencia cuya naturaleza física haría replantearse una vez más la eterna cuestión de la existencia o no de la libertad individual. Quizás se trate también de una reacción lógica a la insistencia sobre lo cultural y lo social, que fue hace unas décadas uno de los rasgos definitorios de la filosofía postmoderna y del feminismo que, en sus versiones más extremas, sugería incluso que las diferencias sexuales más evidentes eran debidas más a la cultura que a la biología. Sin embargo, conviene recordar que el propio Antonio Damasio, uno de los neurólogos más afamados, reconoce que «el estudio de las emociones sociales está en su infancia» y que existen aún muchas dudas sobre la metodología y las técnicas usadas en los laboratorios, así como sobre sus resultados¹⁷. Además, no todos los neurocientíficos defienden las mismas teorías ni coinciden a la hora de elaborar definiciones y clasificaciones. Ni siquiera está claro qué se debe entender por emoción, afecto, sentimiento o pasión o qué relación y diferencias existe entre ellos. Por eso no conviene sacar conclusiones precipitadas; algunas afirmaciones son todavía meras conjeturas o hipótesis. El cerebro es muy complejo y muy misterioso, y no olvidemos que las propias emociones que analizamos interfieren también en la manera en que las observamos y en las conclusiones que obtenemos.

De todos modos, a pesar de todas las cautelas, va imponiéndose una concepción antropológica, una concepción de la naturaleza humana enormemente influida por la biología moderna. El ser humano es un organismo que busca su auto-preservación, y para cumplir esa tarea, la selección natural –como ya explicara

Darwin, que precisamente escribió un libro sobre la expresión de las emociones en animales y humanos-, le habría dotado de las emociones necesarias para la defensa y la protección, cumpliendo así su papel evolutivo: la preservación de la especie. De ahí que existan emociones que fueron útiles en el pasado de la humanidad, en sociedades tribales, y que ya no lo son porque la evolución cultural es más rápida que la evolución biológica. La empatía, por ejemplo, se siente más intensamente hacia los más cercanos a nosotros que hacia los que están lejos o son diferentes, como han demostrado varios experimentos realizados sobre el cerebro en el laboratorio, con lo cual ya no está tan claro que la empatía conduzca directamente hacia la compasión o que no justifique incluso el rechazo del adversario en determinadas circunstancias.

En honor a la verdad, conviene dejar claro que tanto el propio A. Damasio como G. Franzetto, otro neurólogo italiano, insisten en «no reducir lo sublime a lo biológico» y en que no se puede dar una explicación neurobiológica de toda la conducta. Por mucho que se pueda descomponer una emoción en los elementos neuronales que la integran, no se puede llegar a comprender en su totalidad algo tan personal y subjetivo como es una emoción. Por eso, estos neurólogos apelan a la filosofía, la literatura o el arte en todas sus manifestaciones como recurso para explicar mejor lo que la ciencia no puede llegar a explicar. Son ambos, como lo era también O. Sacks, científicos con una clara vocación humanista que reivindican a Freud por haber fundado una disciplina que no separaba el alma del cuerpo y cuyas obras –como las del insigne vienés– comparten a menudo estilo literario. Asimismo, otros científicos reclaman la necesidad de volver a tener en cuenta las condiciones económicas, sociales y culturales en las que viven las personas y que condicionan no sólo lo que piensan, sino también lo que sienten porque, aunque la hegemonía de las explicaciones biológicas devuelve el protagonismo a la idea de una naturaleza humana universal común a todos los mortales, actúan sobre ella innumerables diferencias culturales y tampoco está tan claro que puedan encontrarse verdades emocionales universales; las emociones son también construidas social y culturalmente a través de la educación, las leyes o las instituciones. Es como mínimo dudoso que la neuroética pueda llegar a sustituir a la filosofía moral y conviene llamar la atención sobre el peligro de reducir las emociones a meras respuestas biológicas a estímulos del medio, pues de esta ma-

nera se va introduciendo la idea de que la conciencia moral no es más que el resultado de instintos sociales animales fruto de la selección natural y, si esto fuera cierto, la ciencia podría decirnos, nada más y nada menos, en qué debe consistir la moral. El debate sobre la responsabilidad individual y el influjo de los genes, las hormonas o las neuronas en la conducta de las personas sigue abierto. Pensemos, por ejemplo, en los casos que plantea Adela Cortina en su libro sobre neuroética. Casos en los que los descubrimientos neurocientíficos podrían usarse como atenuante o eximente en los juicios penales, si se tienen en cuenta las predisposiciones biológicas del acusado hacia un tipo de conducta criminal¹⁸.

En todo caso, a pesar de las profundas discrepancias respecto de estas cuestiones, sobre lo que sí parece que existe acuerdo es sobre la necesidad de educar las emociones. Porque hay emociones buenas y malas, positivas y negativas, racionales e irracionales, «frías y calientes»..., aunque algunas son ambiguas o ambivalentes pudiendo ser a la vez buenas o malas. Y no sólo hay diferencias e incluso contradicciones entre las clasificaciones de unos y otros autores, sino que otra cuestión relevante sobre la que tampoco hay unanimidad es determinar qué emociones conviene fomentar y cuáles reducir o eliminar, y más aún quién se encargará de tomar esta decisión. En principio, parece que de ello debe ocuparse el Estado a través –aunque no solo– de la educación pública, lo que hace suponer que el Estado tiene previamente una concepción de lo que es la vida buena, de la vida que merece la pena ser vivida y a la que esas emociones deben servir. Es decir, el Estado en este caso –o quizás en ninguno– ni es ni puede ser neutral. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con una de las propuestas más conocidas y comentadas por los académicos: la del llamado «liberalismo emocional» –cercano en algunos aspectos a las tesis del republicanismo– que propone la pensadora americana Marta Nussbaum, cuyo ideal sería la formación de sentimientos inteligentes al estilo de lo que predicara su admirado Aristóteles. Apoyándose en el estagirita, ella insiste en que para desarrollar las virtudes cívicas se necesita capacidad emotiva. Cree que una constitución política necesita apoyarse en sentimientos, que éstos son los que suscitan el compromiso con causas políticas buenas y proyectos políticos valiosos. Que las emociones nos vinculan a la comunidad y son un móvil para la acción individual y colectiva. De hecho, Nussbaum sostiene

que todas las emociones sobre las que se sustenta una sociedad decente tienen sus raíces en el amor. El amor ha entrado en la teoría política, aunque ella misma reconoce que existen también emociones ambivalentes. El sentimiento de amor a la patria, por ejemplo, puede ser bueno para fomentar el atractivo moral de la democracia o puede dar lugar al fanatismo. Es decir, que existen emociones buenas y malas –las que son enemigas de la democracia–, y otras que tienen dos caras: la indignación –como recuerda en este caso otro pensador americano, Michael Walzer– puede ser útil para reaccionar contra la injusticia, para levantarse contra la opresión y evitar la resignación ante el *status quo*, pero también puede provocar odio¹⁹. Sin embargo, en el caso de Nussbaum se percibe más optimismo. Sus ideas progresistas le hacen confiar en que la combinación de los últimos descubrimientos científicos con los valores morales adecuados y la democracia política, tiene un futuro asegurado. También Sharon Krause se muestra optimista. Ella cree que la deliberación sobre leyes o políticas públicas en la que intervienen los ciudadanos incorpora inevitablemente sentimientos y deseos y que esas pasiones pueden contribuir muy positivamente a un nuevo tipo de imparcialidad «afectiva» que se puede cultivar. En el fondo hay algo de sensiblería en todo esto –«sentimentalismo trivial, fingido o exagerado», según la RAE–; no en vano constituye uno de los efectos no deseados de la insistencia en lo afectivo. De todos modos, la idea dominante sigue siendo que hay que hacerle un sitio a la política apasionada. La politóloga belga Chantal Mouffe advierte de que si dejamos fuera las pasiones, si las relegamos a la esfera privada, será difícil plantarle cara al populismo de derechas. Incluso ha sido por haberlas dejado fuera por lo que se ha producido esa desafección ciudadana que se extiende por las sociedades democráticas. Las pasiones deben movilizarse para promover y profundizar en la democracia porque si no se hace así, serán los enemigos de la sociedad libre los que las utilicen en su provecho²⁰.

Aún al precio de ir contra corriente, no está de más expresar algunas dudas sobre la pertinencia de dejar entrar a las emociones en la esfera política, sobre la capacidad de gestionarlas racionalmente o sobre la posibilidad de producir algo así como una «racionalidad emotiva», máxime cuando no podemos controlar totalmente nuestro propio comportamiento, puesto que, como explicara Freud, existen emociones que son inconscientes. Y no se trata sólo de explicar cómo llevar a la práctica este proyecto

de gobernar, domar o civilizar las pasiones, sino incluso de hasta qué punto tiene sentido hacerlo. ¿No tendría razón Balzac cuando escribía en *La Comedia Humana* que «una pasión que razona se deprava»?²¹. Y del mismo modo que puede haber peligros en un exceso de razón, también los puede haber en un exceso de pasión. Si acabamos reduciendo la política a pura emoción, corremos el riesgo de caer en una especie de culto a lo emotivo sobre el que nos advierte Victoria Camps. Ella piensa que esa especie de fascinación por lo emocional que parece invadirlo todo, no sería más que un aspecto nuevo de ese individualismo exacerbado y narcisista, de un individualismo de la emoción y del cuerpo que apuntala y consagra esa idea del yo diferente que debe oponerse a una razón que uniformiza y reprime²². Y no solo eso. Algunos autores recuerdan que la mente emocional es infantil y que, además de ser en ella más intensas las emociones, se centra precisamente en aquello que confirma las creencias previas, creencias que se acaban asumiendo como la realidad absoluta dejando de lado los matices y lo que es contrario a lo que el individuo quiere creer. Por eso puede ser tan difícil razonar con alguien que se deja llevar por sus emociones o que alude a ellas para sustraerse a la indagación y el debate racional. Damasio – que no duda que las emociones son importantes para mantener un comportamiento social adecuado– advierte que las emociones y los sentimientos son también una poderosa manifestación de impulsos e instintos y que, aunque ayudan en el proceso de razonamiento, pueden ser beneficiosas o perjudiciales según las circunstancias y la historia, y que no son ni deben ser en ningún caso sustitutos de la razón.

Si somos sinceros, debemos confesar que a las emociones también las tememos. No sólo porque a menudo son arbitrarias, inconstantes y difíciles de controlar, distorsionan la percepción de la realidad o causan estragos en la vida personal, sino también porque son fácilmente manipulables, como bien saben los demagogos y estrategas políticos de todos los tiempos. De ahí que, aunque hayamos comprendido y asumido que la «sentimentalización» de la vida y la dimensión afectiva de la política están aquí para quedarse, debamos ser prudentes. Como escribe en su último libro Daniel Innerarity, no podemos ignorar el papel de las emociones colectivas, pero si no les damos la forma y el cauce adecuados y no las articulamos políticamente, podemos acabar encontrándonos con individuos irresponsables, políticamente apáticos y emocionalmente histéricos²³.

- ¹ Iris M. Young denuncia que estos modelos que defienden la deliberación, privilegian los discursos desapasionados porque en el fondo presuponen una oposición tajante entre mente y cuerpo, razón y emoción, identificando la objetividad con la calma y la ausencia de expresión emocional. Las expresiones sentimentales desacreditan a los que las manifiestan. Vid. Iris M. Young, «La democracia y el otro. Más allá de la democracia deliberativa»ñ. En *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, n.5, 2000, p. 42.
- ² Para el extraño caso de F. Gages, vid. Antonio Damasio. *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*. Ed. Destino, Barcelona, 2011, pp. 33-68.
- ³ Byung-Chul Han. *Psicopolítica*. Ed. Herder, Barcelona, 2014, p. 93.
- ⁴ Giovanni Frazetto. *Cómo sentimos. Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2014, p. 192.
- ⁵ D. Stewart. *Collected Works* (11 vols.), W. Hamilton (ed.). Thoemmes Press, London, (1994 [1854-1858]), vol. X, pp. XXXIV y XXXV.
- ⁶ C. Lawrence. «The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment». En B. Barnes y S. Shapin (eds.). *Natural Order*. Ed. Sage, London, 1979, p. 25.
- ⁷ *Ibid.*, p. 35.
- ⁸ D. Hume. *Tratado de la Naturaleza Humana. Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*. Libro I: *Del entendimiento*; Libro II: *De las Pasiones*; Libro III: *De la moral*. Ed. Orbis, Barcelona, (1981[1739-1740]), p. 873.
- ⁹ D. Daiches. «The Scottish Enlightenment». En D. Daiches, P. Jones y J. Jones (eds.). *The Scottish Enlightenment 1730-1790. A Hotbed of Genius*. The Saltire Society, Edinburgh, 1996, p. 3.
- ¹⁰ Vid. B. Stroud. *Hume*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 1986.
- ¹¹ A. Ferguson. *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Ed. Akal Madrid, (2010 [1767]), p. 62
- ¹² *Ibid.*, p. 65.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 78-79.
- ¹⁴ D. Hume (1991). *Investigación sobre los principios de la moral*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, (1991 [1751]), p. 167.
- ¹⁵ D. Hume. *Tratado de la Naturaleza Humana. Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*. Libro I: *Del entendimiento*; Libro II: *De las Pasiones*; Libro III: *De la moral*, ediciones Orbis, Barcelona, (1981[1739-1740]), pp. 617 y 675, respectivamente.
- ¹⁶ C. Gambescia. *Liberalismo triste. Un recorrido de Burke a Berlin*. Ed. Encuentro, Madrid, 2015 y F. A. Hayek, «Los intelectuales y el socialismo». En *Socialismo y guerra, Obras Completas de F.A. Hayek*, vol X, Unión Editorial, Madrid, 1999.
- ¹⁷ Antonio Damasio. *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ed. Planeta, Barcelona, 2005, p. 189.
- ¹⁸ Vid. Adela Cortina. *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Ed. Tecnos, Madrid. 2011, p. 203 y ss.
- ¹⁹ En una reciente conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (España), Adela Cor-

tina utilizó el término «aporofobia» para referirse a una emoción nueva que se está extendiendo en nuestras sociedades: el miedo a los pobres y a la pobreza.

- ²⁰ Chantal Mouffe. «Le politique et la dynamique des passions». En *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003 pp. 143-154.
- ²¹ «Es posible, después de todo, que la razón y la reflexión conduzcan a lo que llaman depravación. Para nosotros, ¿no es la depravación el cálculo de los sentimientos? Vid H. de Balzac, «Memorias de dos recién casadas». En *La Comedia Humana* (vol. 2). Hermida Editores, Barcelona, 2015, p. 328.
- ²² V. Camps. *El gobierno de las emociones*. Ed. Herder, Barcelona, 2011, p. 242.
- ²³ En su último libro, *La política en tiempos de indignación*, Daniel Innerarity dedica uno de sus capítulos a la política y las emociones. (Vid. Daniel Innerarity. *La política en tiempos de indignación*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 129.140).

BIBLIOGRAFÍA

- Honoré de Balzac. *La Comedia Humana* (2 vols.). Hermida Editores, Madrid, 2015.
- Victoria Camps. *El gobierno de las emociones*. Ed. Herder, Barcelona, 2011.
- Adela Cortina. *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Ed. Tecnos, Madrid. 2011.
- David Daiches. «The Scottish Enlightenment», en D. Daiches, P. Jones y J. Jones (eds.), *The Scottish Enlightenment 1730-1790. A Hotbed of Genius*. Ed. The Saltire Society, Edinburgh, 1996.
- Antonio Damasio. *El error de Descartes. La razón, la emoción y el cerebro humano*. Ed. Destino, Barcelona, 2011.
- Antonio Damasio. *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ed. Planeta, Barcelona, 2005.
- Adam Ferguson. *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Ed. Akal, Madrid, (2010 [1767]).
- Giovanni Frazetto. *Cómo sentimos. Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2014.
- Carlo Gambescia. *Liberalismo triste. Un recorrido de Burke a Berlin*. Ed. Encuentro, Madrid, 2015.
- Byung-Chul Han. *Psicopolítica*. Ed. Herder, Barcelona, 2014.
- F. A. Hayek. «Los intelectuales y el socialismo». En *Socialismo y guerra, Obras Completas de F.A. Hayek*, vol. X. Unión Editorial, Madrid, 1999.
- David Hume. *Tratado de la Naturaleza Humana. Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*. Libro I: *Del entendimiento*; Libro II: *De las Pasiones*; Libro III: *De la moral*. Ed. Orbis, Barcelona, (1981[1739-1740]).
- *Investigación sobre los principios de la moral*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, (1991 [1751]).
- Daniel Innerarity. *La política en tiempos de indignación*. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

- Christopher Lawrence. «The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment». En B. Barnes y S. Shapin (eds.) *Natural Order*. Ed. Sage, London, 1979.
- Chantal Mouffe. «Le politique et la dynamique des passions». En *Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003 pp. 143-154.
- Marta Nussbaum. *Emociones Políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Ed. Paidós, Barcelona, 2014.
- Jeremy Rifkin. *La civilización empática*. Ed. Paidós, Barcelona, 2010.
- Dugald Stewart. *Collected Works* (11 vols.), W. Hamilton (ed.). Thoemmes Press: London, (1994 [1854-1858]).
- Barry Stroud. *Hume*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 1986.
- Iris M. Young. «La democracia y el otro. Más allá de la democracia deliberativa». En *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, n.5, 2000, pp. 41-55.
- Michael Walzer. *Passions and Politics*. Yale University Press, 2005.

DATOS MASIVOS, ALGORITMOS Y LIBERTAD

El presente diálogo está inspirado en el que lleva por nombre *Hiparco*, atribuido a Platón, pero que se sospecha fue compuesto por otro autor menor –algunos dicen que Simón el Socrático–. Pensaba Patricio de Azcárate, traductor de la obra platónica, que se trataba de un diálogo de «mezquina sustancia» y «digno de su oscuro origen»¹. Se antoja un tanto excesivo, y hasta cruel, tan fulminante juicio, y si bien es verdad que pudiera ser que su relevancia se vea disuelta en la grandeza del resto de obras platónicas, no lo es menos que este diálogo esconde una idea² que permite afinar la reflexión sobre el fenómeno de la digitalización y su influencia en la forma en que acaba por percibirse y entenderse la naturaleza humana. En un momento del diálogo se resumen las bondades de quien le da nombre, Hiparco, hijo mayor de Pisístrato, de quien se dice que ambicionaba gobernar a hombres excelentes, para lo que no escatimó esfuerzos en instruir a sus conciudadanos y que, habiéndolo hecho con los de la ciudad, acudió en ayuda de los del campo, ubicando en los más de los caminos columnas en las que dejaba escritas máximas llenas de sabiduría, sabiendo que tarde o temprano pasarían por delante de ellas, como la de «no engañes a tu amigo». Expresado así, no deja el precepto de ser casi de imposible cumplimiento, y tal vez debería Hiparco haberlo formulado diciendo «no engañes conscientemente a tu amigo», porque, sin duda, parte de la imagen y la opinión que nuestro amigo tenga de nosotros depende en exclusiva de él, de su capacidad para imaginar la intención de nuestras acciones, algo que, por otro lado, sólo alguien con nuestra misma naturaleza puede hacer.

*

Mientras trataba de hacer unas compras con mi móvil en internet, me llegó el mensaje instantáneo³ de una amiga que dio comienzo a una interesante conversación:

– Hola, Roberto. ¿Estás muy ocupado?

– Hola Eliza. Trato de comprar unas cuantas cosas, pero me temo que mi conexión no va muy bien.

– Yo he decidido no volver a comprar nunca más a través de internet. Me he convencido de que es muy peligroso.

– ¿Por qué dices que es peligroso? Explícate, te lo ruego. No quiero que algo tan inocente como comprar algo de comida y un par de libros se convierta en una trampa para mí.

– ¿Acaso no sabes que cuantos más datos tienen de nosotros más pueden llegar a condicionarnos y a alterar nuestra conducta?

– Desde luego que lo que dices resulta perturbador. Pero, una vez más, te pido que me aclares el sentido de tus afirmaciones: ¿quiénes tienen esos datos?, ¿quiénes quieren alterar nuestra conducta?

– ¡No te hagas el ingenuo! De sobra sabes lo que quiero decir. ¿De veras esperas que pueda darte nombres concretos? Hablo de las multinacionales de la red: piensa en Google, en Twitter, en Amazon, en Facebook... Alimentamos sus servidores con nuestras búsquedas, localización, inquietudes, experiencias y deseos, casi de manera permanente, casi cada minuto, casi a cada instante. ¿Qué piensas que pueden hacer con todos esos datos? Está claro que pueden llegar a conocerte casi mejor que tú a ti mismo⁴. Y si finalmente te conocen como nadie más puede conocerte, ¿no crees que usarán esa información en su beneficio?

– Desde luego, entiendo que la usen en su beneficio. De alguna manera han de rentabilizar el servicio que nos ofrecen.

– Y, ¿en qué crees que consiste su beneficio?

– Sospecho que tienes una idea formada al respecto.

– Y yo sospecho que tú también y creo que es la misma: querrán aprovechar esa información para obtener réditos económicos o poder, de modo que lo más seguro es que pretendan influir en tu voluntad, alterar tu conducta de modo que, por ejemplo, compres determinados productos, bien porque sus fabricantes les pagan por la publicidad que de ellos hacen, bien porque los venden ellos mismos.

– Así que el verdadero peligro, aquello que te causa tanto temor, es que pueden, de alguna manera, alterar nuestra conducta.

– ¿Acaso no lo crees posible?

– Aceptaré que exista esa posibilidad para que me expliques cómo puede derivarse del hecho de que nos conozcan el que puedan dirigirnos. Tú y yo nos conocemos, es decir, sabemos el uno

del otro, después de muchos años, por ejemplo, qué tipo de música nos gusta o no nos gusta. De este modo, claro, resulta posible saber si el otro está a gusto o a disgusto –prefiero no emplear aquí los términos más estoicos de placer o displeasure– cuando suena una determinada melodía.

– De ese modo –estarás de acuerdo conmigo– podrías hacerme irritar si lo desearas; bastaría con que pusieras alguna de esas composiciones que sabes que me exasperan. ¿No lo crees así?

– Así me lo parece.

– Si tú fueras el dueño de una tienda y quisieras que yo comprara en ella, ¿no crees que sería mucho más probable que me gastara dinero si estuviera de buen humor que si estuviera de mal humor?

– Es evidente.

– Entonces, si conocieras –como conoces– mis gustos musicales, podrías hacer que sonara una melodía de las que sabes que me gustan y me hacen feliz para favorecer el que yo gastase dinero en tu negocio⁵.

– Efectivamente, así lo haría. Pero déjame decirte que no veo nada de malo en ello. Por un lado tú quieres comprar, o de otro modo no habrías ido a mi tienda y, por otro, yo quiero vender. El resultado, al final, es que ambos conseguimos lo que queremos. Sigo sin entender muy bien cómo conocer tus gustos musicales ha hecho que tu voluntad se tuerza para satisfacer la mía. Casi parece que hablas de una especie de lavado de cerebro, algo que, seguro, no crees que se pueda llevar a cabo con tanta facilidad.

– No es un lavado de cerebro, desde luego, pero no puedes negar que lo que sabes de mí te hubiera permitido alterar mi estado de ánimo. ¿No crees que eso es una interferencia? Imagina esto mismo, pero cuando en lugar de comprar se trate de tomar decisiones más importantes. Si cambias el escenario de la tienda por uno electoral resultará que, dado que me conoces, sabes de qué modo puedes llegar a convencerme con mayor facilidad para que dé mi voto a un determinado candidato a quien tú favoreces, o incluso a ti mismo si estuvieras en la carrera electoral⁶.

– Imaginaba que, puesto que tú también me conoces a mí, no tendría que manipular tus emociones para lograr tu voto.

– ¡Me lo pensaría! Aun así, lo que importa es que podrías manipularme, condicionarme, hasta obligarme a realizar algo que no tenía intención de hacer⁷.

– Me gustaría, Eliza, dejar para otro momento la discusión sobre si es o no posible tal cosa. Vamos a suponer que realmente lo

fuera, que pudiera llegar a manipularte gracias a lo que averiguo sobre ti. La primera cuestión que me surge es ¿cómo llego a saber todas esas cosas de ti? Imagino que no me negarás que nunca has tenido intención de ocultármelas y que, dicho de otro modo, yo sólo sé aquello que quieres que sepa. Todo lo que quieres mantener en secreto me es desconocido. Pienso que con quienes reúnen toda esa información sobre nosotros a través de nuestras acciones en internet o en las redes sociales pasará algo parecido.

– Hay dos cuestiones relevantes en lo que dices. Déjame que hable primero de la que creo que es más importante. Dices –y estoy de acuerdo en ello– que podemos escoger a las personas con las que nos sentimos más libres a la hora de comportarnos como somos y de comunicar con ellas nuestros pensamientos, deseos, inquietudes, etc. Sin embargo, eso no es tan cierto cuando se trata de las aplicaciones o programas informáticos. Dime una cosa: estoy segura de que crees que podrías, por ejemplo, vivir sin el teléfono móvil.

– Sin duda, no creo que el perderlo o no tenerlo vaya a poner término a mi vida.

– Pero también estarás de acuerdo conmigo en que la vida que llevarías sin él sería algo distinta a la actual.

– Evidentemente. No tengo inconveniente en concederte que eso es verdad. Imagino que ahora tratarás de decirme que esa diferencia es muy relevante.

– ¿Acaso lo pones en duda? Dime una cosa –y recuerda que desde ahora vamos a suponer que no tienes teléfono móvil–, si te propusiera hacer una multiplicación de cuatro dígitos, por ejemplo 3476 por 7621^s, ¿qué harías?

– Puesto que me has privado del móvil y su calculadora, usaría un bolígrafo y un papel para llevarla a cabo.

– ¿Crees que podrías prescindir del papel y del bolígrafo?

– No veo cómo podría hacerla entonces o, al menos, no veo cómo hacerla en una cantidad de tiempo reducida. Me llevaría mucho tiempo y, desde luego, creo que sería probable que errara en algún paso.

– También estarás de acuerdo conmigo en que los pensamientos que se escriben, y no sólo se enuncian oralmente, pueden ser después refinados, mejorados, etc.

– Sin duda.

– Luego, si careciéramos de la escritura, ¿crees que habrían evolucionado las matemáticas hasta el punto en que lo han hecho en la actualidad? ¿Crees que la filosofía o cualquier otra ciencia

habría podido superar un estado embrionario sin la posibilidad de escribir?

– Desde luego no habrían evolucionado mucho, como dices.

– Así que, sin ciertas herramientas para pensar, de las que una de las más importante es la escritura, no habríamos logrado alcanzar el punto de desarrollo en el saber del que ahora gozamos. Es más, creo que lo que nos hace verdaderamente humanos es que hayamos podido emplear esas herramientas. Ahora bien, si eso es así, podríamos pensar que esas mismas herramientas son parte de nuestra mente, dado que sin ellas no podemos pensar, al menos no como lo hacemos hoy en día. Imagina que tienes una lesión que te impide recordar o que ha dañado levemente tu memoria. Para evitar los olvidos, o para compensar esa deficiencia, usas una libreta en la que apuntas las cosas: comprar el pan, ir al dentista, leer un nuevo capítulo de un libro, etc. Podríamos decir que esa libreta, que suple a tu memoria, es parte de tu mente como lo era tu memoria cuando funcionaba correctamente⁹. Usamos la escritura para pensar. Y si tenemos en cuenta que la escritura, el lenguaje que usamos, las cosas que necesitamos para escribir, etc., dependen en buena medida de cómo está estructurado el entorno en que vivimos, podemos pensar que ese mismo entorno de relaciones y comunicaciones también es una herramienta de nuestro pensamiento. Puesto que todas ellas son herramientas para pensar, como lo es también nuestro cerebro biológico, ¿acaso no podría afirmarse que son parte de nuestra mente?

– Estás hablando de la teoría de la mente extendida, ¿verdad? Un argumento difícil de criticar si quiere evitarse caer en el dualismo¹⁰.

– Efectivamente. Pero lo que quiero decir es que, del mismo modo que podíamos considerar la libreta como parte de tu mente, podemos considerar que las nuevas tecnologías han alcanzado un estatus similar. ¿Recuerdas lo que cuenta Platón, a través de Sócrates, que le dijo el rey Temus de Egipto al dios Teut cuando le presentó el invento de la escritura?

– Si no recuerdo mal, afirmaba el rey que quien inventaba las artes no estaba en disposición de valorar los resultados de su aplicación porque, estaba claro que habría el inventor de entusiasmarse con su invento. Y así, señaló que, al contrario de lo que el dios pensaba, que era que la escritura haría a los egipcios más sabios y ayudaría a su memoria, la realidad sería la contraria: confiados los egipcios en el auxilio que ese medio ofrecía, des-

cuidarían su memoria y no se preocuparían más por conservar los recuerdos¹¹.

– Así es. Pues lo mismo que decía Temus de la escritura es de aplicación ahora a internet, los buscadores, los móviles, etc.

– Luego tu argumentación es que esas herramientas forman parte de nuestra mente y que, por lo mismo, no tenemos la opción de no usarlas, o por decirlo de forma más precisa, si dejamos de hacerlo es a un precio muy elevado en cuanto a nuestro desarrollo se refiere, como sería un precio muy alto el que yo habría de pagar si tuviera que renunciar a mi libreta en caso de tener dañada la memoria. No tengo inconveniente en darte la razón en esto.

– Me alegra, porque ahora viene lo importante. Antes afirmaste que, en el caso del conocimiento que de mí tienen los demás, era yo quien escogía a quien darle la información y qué cantidad de información. Evidentemente, hay también información sobre mí que doy de manera inconsciente, aunque inevitable, por ejemplo, a través de mis gestos, de mi tono de voz, del lenguaje que empleo, de mi estado de humor, etc. Pero imagino que te refieres a información de otro tipo, a la que yo considero como privada.

– Así es. Por lo demás, existe un tipo de información que los otros tienen de nosotros y que no depende en absoluto de nosotros mismos, como la opinión que les merecemos, que puede estar determinada por las opiniones que han escuchado de terceros, por ejemplo¹².

– Respecto a lo primero, como ves, la cosa no es tan sencilla como cuando se trata de elegir amigos, ya que me veo en la necesidad de compartir información con empresas que pueden almacenarla y usarla posteriormente sin que yo pueda escoger demasiado, salvo que renuncie al uso de las tecnologías modernas, algo que, como tú mismo has concedido, sería como haber renunciado a la escritura en la antigüedad. Hay información que no puedo obtener sin acudir a un buscador web, libros que no podría leer si no es a través de internet, compras que no podría realizar fuera de la web, etc. De igual modo, me sería muy difícil organizar mi vida social sin la ayuda de mi móvil. Tal vez los temores de Platón fueran ciertos: yo ya no confío en mi memoria para recordar los cumpleaños de mis familiares o amigos, o para recordar una cita, un compromiso, y hasta confío en el asistente del teléfono para que me recomiende el mejor sitio para comer a un precio razonable. El caso es que podría decirse que forma parte de mi mente extendida.

– Y por ello mismo –imagino que quieres concluir– habría que considerar si su manipulación puede equipararse a una manipulación del cerebro. En definitiva, se plantean graves problemas éticos.

– Exactamente, pero hay más. Recuerda, Roberto, que afirmé que, a diferencia de lo que puedes hacer con los amigos, que es contarles aquello que deseas y guardar el secreto de lo que no quieres que se sepa, el uso de las modernas tecnologías no te permite discernir muy bien qué compartes y qué no. Algo parecido a lo que ocurría con esa información que daba de mi misma sin darme cuenta y de la que hemos hablado.

– Supongo que, en parte, porque el uso de las redes sociales, pongo por caso, hace que podamos cuestionarnos dónde está ahora el límite que separa la esfera de lo privado de la de lo público, cuando parece que mucha gente está dispuesta a compartir su vida –incluso los detalles más nimios– con los demás. Da la sensación que esas personas disfrutan no sólo de vivir experiencias, sino que éstas no tienen el mismo valor si no son, más o menos inmediatamente, compartidas o publicadas.

– Eso sería asunto para un análisis muy interesante. Parece, como dices que las nuevas generaciones no tienen el mismo sentido de la privacidad que las precedentes, aunque ello no quiera decir que han renunciado a toda privacidad. También ocurre que cuando interactuamos con una máquina, con nuestro ordenador, no consideramos que sea una persona: si compro algo a través de internet puede que no desee que se entere nadie de mi compra y, sin embargo, la información sobre esa compra –contenido, tiempo empleado, medio de pago usado, etc.– queda registrada, almacenada, a disposición de quien quiera usarla, sin que yo tenga ningún control sobre ello. Y aún hay algo más sorprendente. No se trata de que no contremos lo que queremos que se sepa porque lo contamos casi todo –aunque ése no sea mi caso ni, por lo que yo sé, el tuyo–, sino que damos información sobre nosotros sin darnos cuenta de ello. Es más, aunque quisiéramos evitarlo, no podríamos salvo que decidiéramos hacer lo que ya hemos visto que supone un sacrificio desmedido; renunciar al uso de las herramientas que nos permiten pensar. Afirmo que no podemos porque la información que damos, a pesar de que ciertamente pudiera ser irrelevante en muchos casos –como puede ocurrir cuando decidimos comprar cierto tipo de música en internet–, analizada en su conjunto, permite descubrir pautas de comportamiento, gustos, miedos, valores, ideas, per-

cepciones del mundo, de cuyas relaciones internas no éramos conscientes¹³. Piensa, por ejemplo, que un algoritmo que use una red neuronal artificial tiene la enorme ventaja de que aprende por sí mismo y que, alimentado con miles de datos, acaba por descubrir relaciones entre las variables de las que ni siquiera se sospechaba su existencia cuando se le programó. El caso es que hoy esos miles de datos están disponibles para que algoritmos de ése o de otro tipo los procesen, descubriendo cómo somos a partir de informaciones que a nosotros mismos nos parecen de nulo valor o no merecedoras de secreto.

– Me temo que en esto no puedo darte la razón. Pero antes de explicarte el motivo, me gustaría que acabaras tu argumento, aunque intuyo a dónde quieres llegar.

– No queda más que unir lo que he dicho a modo de resumen. No puedo prescindir, sin sufrir por ello una elevadísima pérdida, de las modernas tecnologías. Al usarlas como si formarían parte de mi mente, es decir, al usarlas para desarrollar mis tareas cognitivas, inevitablemente doy una información sobre mí misma que puede quedar –y de hecho queda– recogida en bases de datos que pueden ahora ser tratados al verse incrementada la capacidad de cálculo de los ordenadores. Esa información, pasada a través de determinados algoritmos permiten obtener una imagen de mí misma bastante ajustada a la realidad, hasta el punto de que puede llegar a predecirse mi comportamiento, si bien no con exactitud, sí con una precisión considerable¹⁴. Y, lo más grave de todo, puesto que se pueden manipular las herramientas con las que pienso, puede manipularse mi mente¹⁵.

– Entiendo entonces tus temores y tu aprensión. Pero espero que me permitas tratar de disiparlos.

– Cree que te lo agradecería y que nada me interesa más.

– Entonces, permíteme que te pregunte si no crees que esta conversación que estamos teniendo tiene un propósito.

– Lo tiene, desde luego, aunque puede que distinto para cada uno de nosotros.

– Estarás de acuerdo conmigo, pues, en que apreciamos en el otro una intención, aunque ésta no nos haya sido revelada, y que ello es posible precisamente porque cada uno de nosotros es consciente de la suya propia.

– Estoy de acuerdo.

– Entonces no creo que me lleses la contraria si afirmo que para comprender las acciones de otro es necesario comprender primeramente las nuestras propias.

- Creo que sí, sin duda.
- Pero hemos dicho que tus acciones tienen una intención. ¿No las llevas a cabo con algún propósito? Es más, estarás de acuerdo conmigo que sin propósito no hay acción posible. Piensa la respuesta, ya que incluso si lo niegas, como lo harás con algún propósito, me estarás dando la razón.
- No podría negarlo. Desde luego sin propósito no hay acción¹⁶.
- Pero, ¿sería posible comprender las acciones de otro si no tengo nada en común con él? ¿Cómo podríamos comprender las acciones de quien nos es por completo ajeno?
- Creo que, efectivamente, sin un punto de partida común no sería posible comprender al otro.
- Luego, estamos de acuerdo es que es precisa la autocomprensión¹⁷, para proceder a la heterocomprensión, por decirlo así. Creo que sobre ello no vamos a discutir.
- No tengo intención de oponerme a esa idea.
- Pues bien, supongamos que te encuentras frente a una máquina. Imaginemos por un momento que se trata de uno de esos llamados andróides que aparecen en las novelas o películas de ciencia ficción y que son prácticamente iguales a un ser humano, al menos en apariencia. Sabemos que su comportamiento viene determinado por el programa que le ha sido implementado. Se aproxima a saludarte y mueve la mano para hacerlo, ¿dirías que tiene alguna intención?
- Diría que tiene intención de saludar.
- Lamento desengañarte, pero si te expresas en esos términos estás equivocándote. De hecho, lo que te digo es que está ya saludando. Podrías haber dicho, tal vez, que tenía intención de saludar antes de que lo hiciera, aunque nuevamente estarías errando. Si quisieras hablar con propiedad deberías decir que *va* a saludar y no que *tiene la intención* de hacerlo. Pero es el caso que te saluda. Lo que te pregunto es, ¿podrías saber con qué intención lo hace?
- Creo que no. Creo que no hay intención en ello; responde al programa que tiene. Está programado para saludar. Lo que hace es cumplir con las instrucciones que le son dadas.
- Luego lo que sí que podemos hacer es explicar sus acciones. En este caso podemos explicar que saluda porque se le ha programado para hacerlo así cuando ve a alguien. Estamos de acuerdo en que no hay en ello ninguna intención; no hay voluntad de hacerlo.

– Estoy de acuerdo, y añadiré que en eso se parecería en parte a nosotros, que también llevamos a cabo actos involuntarios o no intencionales. En ocasiones decimos que hacemos las cosas sin intención¹⁸.

– Imagino que anticipas lo que voy a decir y quieres preparar un camino que te permita salir airoso. Pero para que veas que estoy convencido de que coincidirás conmigo, admirada Eliza, te daré la razón. Los seres humanos llevamos a cabo actos no intencionales, pero ello no quiere decir que no tengan un significado psicológico profundo. Más no quiero ahora detenerme en ello, ya que me interesan más las acciones con intención, que son racionales. Como verás en un momento, el problema con los algoritmos de los que hablas es que han de reducir toda acción humana a una acción no intencional para poder alcanzar un resultado¹⁹. Déjame que vuelva a lo que estaba diciendo. No podías atribuir al androide una intención clara cuando procedió a saludarte. Fíjate qué diferencia hay cuando se trata de una persona. Si un amigo te saluda, puedes descubrir en ello una intención: buena si es que se alegra de verte, mala si eres consciente de que está irritado contigo. Puedes descubrir una intención sincera, o meramente un hipócrita respeto por una convención social, ¿no es así?

– Así es, desde luego. En este caso, sí que puedo plantearme qué intención tiene el saludo.

– En esto creo que estamos de acuerdo: podemos explicar el saludo a través de la fisiología, la biología, la teología y, si quieres, hasta de la física. Pero no podremos comprenderlo si no desciframos su intención.

– Estoy de acuerdo, como dices.

– Entonces, concluirás conmigo que una cosa es explicar –y si quieres ser rigurosa, y como sé que te gusta usar los términos adecuados, diremos *das Erklären*– y otra distinta comprender, *das Verstehen*. Y que esta última, cuando se trata de comprender al otro, exige necesaria y previamente una comprensión propia²⁰. O por decirlo de otro modo, ¿No niegas que la heterocomprensión necesita la autocomprensión?

– No podría rechazar algo tan obvio. Es más, para que veas hasta qué punto te concedo que es así, veo que en esta conversación no hay otra forma de que lleguemos a entendernos entre nosotros, que comprendamos lo que el otro quiere decir, si previamente no comprendemos lo que nosotros mismos decimos.

– Efectivamente. La comprensión de uno mismo implica algo más que la autopercepción, implica algo más que tener no-

ticia de uno mismo; tiene que ver también con el sentido o propósito para el que se habla. Así, reconocerás que hay ocasiones en que necesitamos decir algo.

– Sí. Muchas veces ocurre que no puedo morderme la lengua y me desahogo al decir lo que pienso.

– ¿Y no ocurre que muchas veces nos sentimos felices por poder hablar con alguien en concreto?

– Desde luego, podría decirse que eso es lo que nos pasa a nosotros ahora.

– ¿Dirías también que nos sentimos mejor cuando creemos que hemos expresado con precisión lo que queremos y, mejor aún, cuando hemos convencido al que nos escucha?

– Sin duda.

– Todas estas funciones del habla, es decir, de propósitos para los que se habla, no pueden identificarse sino desde la autocomprensión²¹, que nos permite descubrir el motivo por el que hablamos y, por ello mismo, saltar también a comprender el motivo por el que el otro nos habla. Al menos, a creer que sabemos el motivo por el que lo hace. Porque, me gustaría que me respondieras a esta pregunta, ¿puedes tener la certeza de que conoces o identificas sin error la intención de quien, como hemos dicho, te saluda?

– No, desde luego. Puedo equivocarme e interpretar erróneamente sus intenciones.

– Sin embargo, siempre acabas por atribuirle unas concretas, precisamente porque sabes que tú las tienes. ¿No resulta desconcertante ignorar las intenciones tras las acciones de alguien? Imagina que te regalo ahora mismo unas flores...

– Desde luego me sentiría desconcertada²².

– Hasta que te aclarara mis intenciones, que serían siempre inocentes. Pero el mismo hecho de que ese desconcierto exista es prueba de que las intenciones se suponen siempre tras las acciones del otro, precisamente porque sabemos que nosotros mismos las tenemos siempre que actuamos. Y ahora, dime, invirtiendo la situación, ¿crees que el androide puede conjeturar sobre tus intenciones?

– No, dado que él mismo no las tiene.

– Exacto, ni puede tenerlas. Todo lo más que puede hacer es explicar tus acciones, ya sea desde un punto de vista morfológico, fisiológico, etc. Pero ya hemos visto que explicar no equivale a comprender. Luego, por lo mismo, un algoritmo, por muy capaz que sea de reunir cuanta información podemos generar con nuestras acciones durante nuestra vida, podrá explicar el conjunto de

éstas, pero nunca comprenderlo. Responde, entonces, a esta pregunta: ¿es necesario poder explicar científicamente la conducta de un amigo, por ejemplo, para mantener con él amistad?

– No podría responder que sí, ya que yo misma me doy cuenta de que no lo necesito.

– Sin embargo, ¿necesitamos atribuir a sus actos alguna intención, en definitiva, algún sentido, que conjeturamos es el correcto, para tratar humanamente con él?

– La respuesta es sí; no me dejas opción a responder de otro modo.

– En definitiva, por tanto, estás de acuerdo conmigo en que sin la heterocomprensión no sería posible convivir y no hay verdaderas relaciones humanas.

– Así es.

– Luego, entonces has de estar de acuerdo también en esto: que los algoritmos podrán dar cuenta de las conductas que tenemos, describiéndolas, explicándolas, pero nunca comprendiéndolas y que no hay posibilidad de que se conviertan en herramientas de comprensión de las mismas, ya que no puede esperarse que desarrollen heterocomprensión aun suponiendo que pudieran alcanzar una comprensión propia, de sí mismos, ya que no son lo mismo que nosotros.

– Desde luego.

– Pero afirmar que no son lo mismo que nosotros es lo mismo que afirmar que somos cosas distintas, ¿no es cierto?

– Nadie lo pondría en duda.

– Te das cuenta de que hemos llegado a la conclusión de que somos algo concreto, al menos, algo diferente a otras cosas, como los algoritmos. Y aunque esto pueda parecer un pequeño logro, es mucho. Por de pronto, el hecho mismo de que haya algoritmos que puedan explicar nuestra conducta indica que somos *antes* de que el algoritmo sea ejecutado. Es más, que ese algoritmo sólo tiene sentido en la medida en que somos previamente, es decir, que no puede ser que el algoritmo nos construya o determine nuestro ser. Decimos, por tanto, que puede sólo explicar nuestras acciones, es decir, que puede dar cuenta de ellas, pero sólo en tanto que prescinde de la intención que hay en las mismas, como ya dije antes. Pero ello le deja entonces con una sola vía para hacerlo: observar cientos, miles de acciones llevadas a cabo para encontrar patrones de conducta. Por ejemplo, puede un algoritmo descubrir que siempre que en un supermercado se compran lentejas, se compra también leche, porque ese proceder se repite miles de veces en miles de usuarios distintos,

no porque entienda el motivo, las intenciones, de los consumidores para actuar de esa manera.

– El supermercado puede usar ese hallazgo para colocar la leche lejos de las lentejas, obligando al comprador a que recorra los pasillos y adquiera más cosas de aquéllas que tenía en mente cuando entró.

– Efectivamente. Sin embargo, ¿te das cuenta de que pequeño es el triunfo para el algoritmo y cuán grande la victoria que nosotros obtenemos? Puesto que el algoritmo, que no permite entender la motivación por la que se actúa, sólo habilita para que se aproveche la concreta conducta descubierta. Siendo, como son, casi ilimitadas las posibilidades de comportarse en un supermercado, es imposible ir más allá de algunas pírricas victorias como la que hemos mostrado. Y digo que, al contrario, es para nosotros una tremenda victoria, porque lo único que permite que sea así es el reconocimiento de que tenemos una naturaleza concreta, sin presuponer la cual el algoritmo nada podría descubrir, pero que sí nos permite a nosotros la heterocomprensión de la que hablamos antes. Pero, además, resulta que esa naturaleza, que vislumbramos en nosotros, como he dicho, nos muestra a nosotros mismos como menesterosos, inacabados, deficientes en algún sentido o, de otro modo, nada habría que nos moviese a actuar, y con respecto a los otros se nos muestra sólo a través de la conjetura, la suposición basada en nuestra comprensión de nosotros mismos.

– De modo que la gran victoria es descubrir o reafirmar la naturaleza humana, ¿es eso lo que quieres decir?

– Sin duda. Piensa que, puesto que las diferentes concepciones o ideas que se tienen sobre la naturaleza humana –y en ellas no podemos ahora detenernos– determinan el pensamiento y la acción, afirmar su existencia permite superar el relativismo, convertido en un absoluto en nuestros días, el pensamiento ideológico y, en definitiva, el nihilismo imperante, todos ellos consecuencias de la destrucción del concepto de naturaleza humana, de su universalidad y de su permanencia en el tiempo²³. Es más, el mismo hecho de que lo que se pueda descubrir con esos algoritmos no sean más que relaciones entre las acciones que llevamos a cabo sin que pueda decirse nada sobre el motivo que las une, muestra que su esencia, la del hombre, sigue teniendo un fondo de misterio.

– Luego, deduzco de ello que no te parecen a ti peligrosos esos algoritmos.

– Lo son, o se piensa que lo son²⁴, si lo que con ellos se pretende es construir al ser humano, al hombre, crear su naturaleza, que,

como vemos, es un dato con el que hay que contar y no algo que puede moldearse al antojo, como lo han pretendido otras ideologías con funestos resultados; si se prescinde de la idea de sustancia que es la que, además, les da su sentido y les hace alcanzar un resultado, o por decirlo de otra manera, detener su cálculo. Pero no lo son, ni pueden considerarse así, cuando se acepta que lo que en realidad hacen es poner de manifiesto aquello que pretenden negar: que existe una naturaleza humana y que ésta ha sido siempre el freno más eficaz frente a los poderes absolutos, la más sólida fundamentación en que puede apoyarse la defensa de la libertad.

¹ A diferencia de otros diálogos platónicos, como el *Trasímaco*, *Hiparco* no expone argumentos y contraargumentos, sino que muestra a Sócrates guiando a otro personaje desconocido, amigo de éste, a través de un razonamiento cuyo fin conoce de antemano el primero. Hasta tal punto dirige Sócrates la conversación que, en un momento dado, el amigo le dirige palabras de reproche: «por el contrario –le dice– tú eres el que me engañas, y no sé cómo me traes y me llevas de un lado a otro en esta conversación». El diálogo aparece en el tomo 11 de la edición de 1871 de las obras completas de Platón traducidas por Azcárate (pp. 85-103). Puede encontrarse esta obra en <http://www.filosofia.org/cla/pla/azcarate.htm>

² Los diálogos *Hiparco* y *Exirías* comparten un tema común: la reflexión sobre el valor. Para el Sócrates de estos diálogos el valor de las cosas acaba por depender de que sean verdaderamente las mejores y no de que sean consideradas las mejores. En este sentido, se puede decir de Sócrates que no adopta la subjetividad del valor como principio normativo, aunque sí como principio descriptivo de las acciones de los hombres. Pese al inclemente juicio de Azcárate, existe en el *Hiparco* una reflexión interesante en la que afirma que «es preciso, al parecer, en la estimación de las cosas tener en cuenta el valor que tienen» y no que se les da. En el «Exirías» se expresa de manera similar. Afirmando que hay cosas que son buenas, que se quieren porque son buenas y no que lo son porque se quieren, sirve de fundamento a toda una teoría moral objetiva, que no es poca cosa.

³ Hoy en día, buena parte de los diálogos no se tienen en persona, o no son presenciales, sino que se mantienen a través de aplicaciones de mensajería instantánea. Cualquier adolescente, por ejemplo, ha escrito más que cualquiera de los que aún empleaban la correspondencia hace una veintena de años. Incluso, aunque las imágenes ocupan un lugar relevante en la comunicación dentro de las denominadas redes sociales, éstas van acompañadas de encabezamientos o aclaraciones y son después comentadas. Sólo las palabras que se han escrito en la red social Twitter superan ya las escritas en todos los libros impresos en la historia de la humanidad. Las redes sociales –internet en su conjunto– es un mundo de palabras

escritas, y ello no deja de tener interesantes efectos sobre la vida en sociedad. Valga esto como justificación para escoger como forma de presentación del contenido de este artículo el diálogo. Añádase también algunas de la que en su día dio Daniel Bell para hacer lo mismo en su tesis doctoral: «the dialogue form allows for more systematic treatment of a contrasting position [...] I first came across philosophy by means of Plato's dialogues. Utterly enchanted by Plato's style, and the implication that philosophic inquiry is pursued by means of a conversation between friends seeking truth [...] The dialogue form, if done well, makes for more entertaining reading than the often dry analytical essay. (Bell, 1993: 21-22).

⁴ Existen servicios que además exigen o se basan, precisamente, en que hablemos de nosotros mismos. Piénsese por ejemplo en las distintas páginas web para encontrar pareja. En este caso, el usuario habla de sí mismo con el propósito de encontrar a quien tenga similares aficiones, gustos, preferencias, etc. Ello puede dar lugar a descubrimientos que no dejan de asombrar. En uno de los varios estudios que ha llevado a cabo Christian Rudder (2014), uno de los fundadores de la página de enlaces OkCupid, se muestra cómo los usuarios emplean determinadas expresiones en función de su etnia y, así, aunque pueda parecer sorprendente, en las descripciones que de ellos mismo hacen, hay una serie de frases que son constantes. He aquí las más usadas en los hombres según los grupos que hace el autor: para los blancos, «tengo los ojos azules»; para los latinos, «colombiano»; para los negros, «temores», y para los asiáticos, «soy alto para ser asiático».

⁵ Los gustos musicales se han relacionado ya con determinados rasgos de la personalidad. Adrian C. North, de la universidad de Heriot-Watt, ha llegado a sorprendentes conclusiones tras realizar un estudio sobre 104 estilos musicales con una muestra de más de 35.000 personas de todo el mundo. Algunas de sus conclusiones son éstas: los seguidores de la música *indie* tienen baja autoestima, pero son creativos; a quienes les gusta el rap tienen, por el contrario, una alta autoestima, para quienes disfrutan del *country* no es difícil trabajar duro, etc. Véanse North y Hargreaves (2008) o North, Desborough, y Skarstein (2005).

- ⁶ Así se ha hecho ya. Facebook llevó a cabo un experimento –de inspiración claramente comunitaria, dicho sea de paso– para fomentar la participación en las elecciones norteamericanas al congreso del año 2010. El experimento se llevó a cabo sobre 61 millones de personas, usuarios de Facebook: se les daba información de quiénes de entre sus amigos había votado, ya que éstos en sus perfiles lo habían indicado así. Los resultados del experimento mostraron que influyeron en el comportamiento político de millones de electores y que no sólo influyeron a los que recibían el mensaje directamente, sino también a sus amigos y a los amigos de sus amigos. Véase R. Bond, C. J. Fariss, et al. (2012).
- ⁷ Aunque, tal y como indican Zhang et al. (2014: 56), abundan más las aproximaciones que buscan analizar el comportamiento humano desde un punto de vista individual, también pueden emplearse los datos masivos para predecir el comportamiento de una comunidad. En su trabajo concluyen que el método de predicción de actividad de la comunidad «can be applied in multiple fields, such as customized recommendation services, smart grid, intelligent city, and other big data applications».
- ⁸ Por supuesto, hay varias maneras –algoritmos, en definitiva– de multiplicar dos números. Puede que se conozca un modo rápido y más eficaz que el tradicional que se emplea en las escuelas para hacerlo. No invalida esto el ejemplo. Siempre se puede pensar en algún cálculo que no pueda realizarse sin la ayuda de alguna herramienta, en ocasiones algo más que un papel y un bolígrafo. Para Neil Levy (2014: 78 y ss.) esto va incluso más allá, ya que puede afirmarse que esos algoritmos que permiten, por ejemplo, resolver la multiplicación, no han sido desarrollados por nosotros mismos, sino adoptados porque funcionaban y fueron creados por otros, lo que hace que el proceso cognitivo dependa «también de los frutos intelectuales de agentes anteriores [...] [Extendemos nuestra mente] no sólo cuando usamos herramientas, sino cuando usamos estructuras sociales y comunidades [...] Éste es un rasgo de la mente extendida al que se ha prestado poca atención en el debate, si bien puede ser el rasgo que, más que ningún otro, haga que el pensamiento humano sea tan poderoso».
- ⁹ Este ejemplo es parecido al que usan Clark y Chalmers (1998) para defender su apuesta por la idea de una mente extendida. En su artículo, hablan de dos personas Inga y Otto que quieren visitar el MOMA de Nueva York. En el caso de Inga, le basta con recordar que el museo se encuentra en la calle 53, pero Otto, que padece Alzheimer, lo lleva apuntado en una libreta que ha de consultar. Ambos acaban llegando al museo a ver la exposición. Para los autores está claro que «[the] beliefs can be constituted partly by features of the environment, when those features play the right sort of role in driving cognitive processes. If so, the mind extends into the world [...] The notebook plays for Otto the same role that memory plays for Inga. The information in the notebook functions just like the information constituting an ordinary non-occurrent belief; it just happens that this information lies beyond the skin [...] The moral is that when it comes to belief, there is nothing sacred about skull and skin. What makes some information count as a belief is the role it plays, and there is no reason why the relevant role can be played only from inside the body».
- ¹⁰ La aceptación de la idea de una mente extendida no es pacífica, desde luego. Escapa, por su complejidad, al alcance de este texto el tratarla aquí. Para una crítica de la misma puede verse, por ejemplo, Rupert (2004).
- ¹¹ Platón, *Fedro*. Edición y traducción de Patricio de Azcárate, Obras Completas de Platón, tomo II, Medina y Navarro. Madrid, 1871 (pp. 340-341).
- ¹² No es ésta una cuestión menor aunque no quepa desarrollar-la aquí. Por ejemplo, cuando se habla del derecho a la propia imagen se está hablando de una ficción, ya que la imagen que los demás tienen de nosotros no es, en puridad, nuestra, sino de ellos. Decir que tenemos derecho sobre nuestra imagen es afirmar que tenemos derecho sobre las mentes de los demás, que podemos obligar a los demás a tener una determinada percepción de quiénes somos o de lo que hacemos, lo que es a todas luces absurdo. Esto mismo puede decirse si en lugar de hablar de otras personas hablamos de algoritmos que dan una determinada descripción de lo que somos a partir de la información que sobre nosotros han reunido. De nuevo carece de sentido decir que tenemos derecho sobre esa imagen. Sin embargo, en Europa el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, en sentencia del 13 de mayo de 2014, ha reconocido el denominado derecho al olvido. Adviértase, que llamado así, resulta absurdo decir que se tiene el derecho a que los demás olviden algo que saben. Con ese nombre no se pretende disimular otra cosa que una limitación más de la libertad de expresión.
- ¹³ Kosinski, Stillwell y Graepel (2013: 5802) recuerdan que se ha mostrado que «personality can be predicted based on the contents of personal Web sites, music collections, properties of Facebook or Twitter profiles such as the number of friends or the density of friendship networks, or language used by their users. Furthermore, location within a friendship network at Facebook was shown to be predictive of sexual orientation». Citan en su artículo gran cantidad de referencias que pueden ser consultadas por quien tenga curiosidad.
- ¹⁴ Tan considerable, que parece que la predicción del algoritmo supera incluso nuestra autopercepción, llegando a darse el caso de que se confíe más en los resultados del cálculo que en nuestro conocimiento de nosotros mismos. Así, por ejemplo, se ha desarrollado software capaz de predecir los comportamientos delictivos. Es de suponer que si se pregunta a alguien si va a cometer un delito en el futuro, la respuesta sea no, para evitar levantar sospechas o ser censurado por ello. Imaginemos que esa pregunta se nos hace a nosotros mismos; seguramente, también, daríamos una respuesta negativa, pero en este caso totalmente sincera. Puede que haya quien llegue a decir que no lo sabe, que el futuro es incierto y que no puede asegurar nada al respecto. Pero, en cualquier caso, la respuesta está basada en el conocimiento que tenemos de nosotros mismos: sabemos a qué normas morales nos atenemos, sabemos de qué somos y de qué no somos capaces, etc. El problema está en que, independientemente de lo sincera que sea la respuesta y lo fundada que esté en nuestro autoconocimiento, puede que un algoritmo, reuniendo información dispersa sobre nosotros de la que ni siquiera tenemos que ser conscientes, llegue a una conclusión diferente e informe al usuario del mismo que hay una elevada probabilidad de que cometamos un delito. Ya que nosotros somos capaces de mentir, y el algoritmo no, puede que la policía esté más inclinada a creer a éste. Sin embargo, el algoritmo no ha podido tener nunca en cuenta nuestras intenciones, como se aclara un poco más adelante en el texto, o, por decirlo de otra manera, nuestro móvil para el delito que afirma cometeremos, también

desde luego porque no lo hemos cometido «aún». Este tipo de algoritmos es usado por la policía de ciudades como Chicago (es lo que ya se conoce como predictive policing), o en Europa, donde desde hace ya cinco años existe el denominado Proyecto Odisey que tiene predicciones predictivas. También se emplea en Madrid el IPol-Inteligencia Policia (http://www.quo.es/tecnologia/400-ciudadanos-van-a-cometer-un-crimen) y la policía de Los Angeles usa el software comercial PredPol (www.predpol.com) (http://www.theguardian.com/cities/2014/jun/25/predicting-crime-lapd-los-angeles-police-data-analysis-algorithm-minority-report).

¹⁵ El uso de los datos masivos no tiene que tener siempre detrás una intención sospechosa o malévol. El análisis de los mismos puede tener aplicaciones beneficiosas, aunque éstas, al mostrar la potencialidad que poseen estos análisis, pueden igualmente despertar suspicacias y, lógicamente temor. Un ejemplo de empleo beneficioso de los datos masivos se da en medicina. Davidson, Haim y Radin (2015) muestran como pueden mejorarse las predicciones sobre el desarrollo estacional de la gripe. Como ellos mismos afirman, «predicting the geographical spread of influenza is critical for informing clinical treatment of disease as well as prioritizing public health interventions such as vaccination». Otro ejemplo, puede verse en el trabajo del matemático George Mohler (2014: 496), que desarrolla un algoritmo de expectación-maximización que permite mejorar la predicción de homicidios y delitos con armas que pueden cometerse en Chicago, señalando que «given that societal cost of homicide and serious gun crime, which is estimated in billions of dollars a year in Chicago, even a few percent decrease in the homicide rate due to hotspot policing with a more accurate ranking method would be of significant societal benefit».

¹⁶ Pueden encontrarse acciones no intencionales. Por ejemplo, las acciones reflejas. Es importante distinguir unas de otras. Si quisiéramos ser precisos deberíamos decir que las acciones intencionales son las racionales, es decir, aquéllas en que interviene la razón que viene a ser lo mismo que decir que con ellas se persigue algún propósito empleando para ello determinados medios. Véase la interesante reflexión de Ludwig von Mises al respecto (1995: 15 y ss.) o la de Murray N. Rothbard, que comienza su tratado sobre economía afirmando ni más ni menos que «human action is defined simply as purposeful behavior» (2001: 1). Si las acciones que otro realiza nos parecen desatinadas podemos decir que son irracionales, pero sólo en un sentido figurado; en la medida en que el sujeto esté persiguiendo un fin y lo haga a través de los medios que considera más adecuados para ello está actuando de manera racional, aunque nos parezca disparatada. Los griegos, el pueblo que inventó la política y que basaba la libertad política del hombre, precisamente, en su *logos*, eran conscientes también de que había acciones que no eran llevadas a cabo con intención, sino que se producían cuando alguien estaba dominado, por ejemplo, por la *ate*, una especie de posesión divina, pero ello no quiere decir que no emplearan medios para conseguir fines, como Agamenón al quitarle a Aquiles su esclava Briseida. El mismo Agamenón se disculpa por ello, lo que da a entender que se trataba de una acción humana intencional, aunque la intención de la misma hubiera sido puesta por un agente externo, un Dios. (Véase E. R. Dodds, 2014: 15 y ss.). El mismo sentido tiene la petición de perdón de Don Quijote a Sancho tras haberle golpeado con el lanzón por burlarse de él tras la

aventura de los batanes: «perdona lo pasado, pues eres discreto y sabes que los primeros movimientos no son en mano del hombre». Sobre la importancia de la emotividad para entender las acciones de los otros y lo importante que, por lo mismo, resulta sobre todo para contar historias, puede acudirse a Hutchinson (2001: 206) quien concluye que «suave o intenso, sincero o irónico, seco o apasionado, todo el lenguaje de los narradores y de los personajes tiene una emotividad inseparable de su sentido porque la emotividad habla a través del sonido y sentido, variándose constantemente [...] Lejos de ser un mero accesorio, la emotividad se revela como íntegra e imprescindible al arte de contar historias, y la literatura se experimenta más como una especie de música verbal que como un rompecabezas de significados».

¹⁷ Afirmaba Carol Freedman(1998: 220) que «For central to maintaining the idea of a self is the commitment to regard some of our actions and attitudes as justified by our reasons, not explained in mechanistic terms». Somos seres, en definitiva, que nos interpretamos a nosotros mismos y, a partir de esa interpretación, interpretamos a los demás.

¹⁸ Los trastornos de la capacidad de razonar o el insuficiente desarrollo de la misma, puede hacer equiparables al androide y al ser humano que los padece. Es lo que provoca que se adopte lo que Strawson (1962: 10 y ss.) llama actitud objetiva hacia la persona de que se trate, afirma que hay ocasiones en que el agente se presenta como «psychologically abnormal— or as morally undeveloped. The agent was himself, but he is warped or deranged, neurotic or just a child. When we see someone in such a light as this, all our reactive attitudes tend to be profoundly modified [...] To adopt the objective attitude to another human being is to see him, perhaps, as an object of social policy; as a subject for what, in a wide range of sense, might be called treatment; as something certainly to be taken account, perhaps precautionary account, of; to be managed or handled or cured or trained; perhaps simply to be avoided, though this gerundive is not peculiar to cases of objectivity of attitude. The objective attitude may be emotionally toned in many ways, but not in all ways: it may include repulsion or fear, it may include pity or even love, though not all kinds of love. But it cannot include the range of reactive feelings and attitudes which belong to involvement or participation with others in inter-personal human relationships; it cannot include resentment, gratitude, forgiveness, anger, or the sort of love which two adults can sometimes be said to feel reciprocally, for each other».

¹⁹ En definitiva, el algoritmo nos trata como si fuéramos máquinas. Es lo que trata de mostrarse en el texto. Neil Levy (op. cit.: 128) nos recuerda que «no somos máquinas, sino criaturas vivientes, con vidas interiores ricas, constituidas por respuestas emocionales y cognitivas a nuestro entorno y a las personas que lo ocupan. Cuando somos tratados como si fuéramos máquinas, alterando nuestro cerebro, nuestras emociones y nuestros procesos cognitivos por medios directos, ponemos en peligro todo lo que nos hace ser más que simples máquinas». El autor menciona esto como un argumento que justifica la preferencia por los métodos tradicionales de modificación del pensamiento —es decir, presentando datos y argumentos— frente a la manipulación directa —drogas, operaciones, electrodos, etc.—, pero lo importante es que esa manipulación de la que habla no sería posible si en realidad no fuéramos máquinas. El autor invierte el orden

del razonamiento; no es que la manipulación nos convierta en máquinas, sino que sólo si lo fuéramos sería posible dicha manipulación.

²⁰ Esto es, en cierto modo, lo que venía a decir Dilthey (1978) cuando presentaba la vida como un misterio que necesita ser comprendido. La vida, afirmaba, sólo puede entenderse desde sí misma. Para él, el método de las ciencias naturales, la explicación causal, no es válida si lo que se quiere es conocer la vida. Explica que la vida es un continuo donde los procesos psíquicos pasan empleando la metáfora del viajero que ve pasar el paisaje ante sí, pero que conserva en su interior la totalidad del mismo.

²¹ En opinión de Pedro Laín Entralgo (1999: 158 y ss.), la comprensión de uno mismo permite descubrir en el seno de la conducta humana: la capacidad para la autopercepción; cierta idea de mí mismo; a posesión de una vocación personal; que en la vida es esencial la libertad; que la libertad creativa supone el ejercicio de la imaginación; que el hombre es un animal *loquens*, que habla y que pregunta, entre otras cosas.

²² Nada produce más desconcierto que la sorpresa. Ésta se produce, precisamente, cuando hay un desajuste entre la imaginación de la realidad y la realidad misma, de modo que se fuerza a quien se sorprende a reajustar las premisas en las que basaba su percepción. Advértase que la capacidad de ser sorprendido es, pues, radicalmente humana y que nunca sería posible sorprender a un ordenador, aunque sí que fuera posible imposibilitarle para dar una respuesta haciendo que nunca se detenga en su procesamiento de los datos.

²³ La destrucción del concepto de naturaleza humana, o su politización, han dado lugar, dice Dalmacio Negro (2007: 144), a «formas de hombre, que sin más horizonte que el fracaso de su individualidad personal y vagamente conscientes de la inutilidad de mirar al pasado, al futuro o al más allá, viven exclusivamente en el presente que se les da, pues ni tienen otra posibilidad ni la esperan». Es a estos hombres a los que los algoritmos de las tecnologías contemporáneas podrán manipular. Si la destrucción de la naturaleza humana no podría alzarse como una sombra la superstición que considera sometido al hombre a la tecnología y a ésta como capaz de dar a luz un hombre nuevo, experimento de consecuencias imprevisibles.

²⁴ La idea del triunfo de estos algoritmos o fórmulas como capaces de controlar y alterar al hombre no es sino el reflejo de lo que Fueyo (1993: 274 y 307) llamaba crisis del principio de realidad –que corre paralela a la destrucción de la naturaleza humana– y que consiste en «la «desmundificación» de la imagen básica del mundo de la Modernidad, en casi todos sus planos y, en lo que a mí tema interesa, de modo singularmente intenso en la realidad objetiva que sirve de base a las ciencias políticas, hasta el punto de producir lo que llamaría una crisis de fundamentos, que constituye la clave teórica del estilo del saber político contemporáneo». El problema es de hondo calado, como se aprecia cuando añade que «el problema para el saber político es que, en ausencia de toda referencia de totalidad – del fin de la comunidad de vida, de la civilización como orden entre los pueblos y Estados, del sentido del movimiento histórico– los fundamentos positivos de la realidad política –el poder, el ámbito de libertades, la estructura institucional y el sentido del desarrollo cultural y material– no desaparecen ciertamente, pero si se ocuyen y devalúan, se hacen más y más inestables, en el círculo cerrado de una legalidad sin transcendencia».

BIBLIOGRAFÍA

- D. Bell. *Communitarianism and its critics*. Oxford University Press, 1993.
- R. M. Bond, C. J. Fariss, et al. «A 61-million-person experiment in social influence and political mobilization». En *Nature*, 489, 2012, pp. 295–298.
- A. Clark y D. Chalmers. «The extended mind». En *Analysis*, 58, 1, 1998, pp. 1–6.
- M. W. Davidson, D. A. Haim, J. M. Radin. «Using Networks to Combine “Big Data” and Traditional Surveillance to Improve Influenza Predictions». En *Scientific Reports*, 5: 8154, 2015.
- W. Dilthey. *Psicología y Teoría del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- E. R. Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- C. Freedman. «Aspirin for the mind? Some ethical worries about psychopharmacology». En D. DeGrazia, Thomas Mappes y Jeffrey Ballard (eds.), *Biomedical Ethics*. McGraw-Hill, Nueva York, 1998, pp. 214–220.
- J. Fueyo. «La crisis moderna del principio de realidad». En *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 70, 1993, pp. 269–313.
- S. Hutchinson. «Los primeros movimientos del hombre no son en mano del hombre: retórica de la emoción en Don Quijote». En *Actas del X Coloquio Internacional: Cervantes en Italia*. Instituto Cervantes, Madrid, 2011.
- M. Kolinski, D. Stillwell y T. Graepel. «Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior». En *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110, 15, 2013, pp. 5802–5805.
- P. Laín Entralgo. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999.
- N. Levy. *Neuroética. Retos para el siglo XXI*. Avarigani, Madrid, 2014.
- L. v. Mises. *La acción humana. Tratado de economía*. Unión editorial, Madrid, 1995.
- G. Mohler. «Marked point process hotspots maps for homicide and gun crime prediction in Chicago». En *International Journal of Forecasting*, 30, 2014, pp. 491–497.
- D. Negro. «En torno al mito del hombre nuevo». En *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 85, 2007, pp. 87–144.
- A. C. North y D. J. Hargreaves. *The social and applied psychology of music*. Oxford University Press, 2008.
- A. C. North, L. Desborough, y L. Skarstein. «Musical preference, deviance, and attitudes towards celebrities». En *Personality and Individual Differences*, 38, 2005, pp. 1903–1914.
- M. N. Rothbard. *Man, Economy and State*. Alabama, Ludwig von Mises Institute, 2001.
- C. Rudder. *Dataclism. Who we are when we think no one's looking*. Fourth State, Londres, 2014.
- R. D. Rupert. «Challenges to the hypothesis of extended cognition». En *Journal of Philosophy*, 101, 8, 2004, pp. 389–428.
- P. F. Strawson. «Freedom and Resentment». En *Proceedings of British Academy*, 48, 1, 1968, pp. 1–25.
- Y. Zhang et al. «CAP: Community Activity Prediction Base don Big Data Analysis». En *IEEE Network*, Julio/Agosto 2014, pp. 52–57.



Emerson y la genialidad sincera

Por Toni Montesinos



Vida *hacia* la naturaleza, *por* los libros, *para* la escritura, y *entre* amigos; eso fue lo que promovió Emerson a lo largo de las décadas, deseando y consiguiendo a menudo atraer a mentes admiradas a Concord con el propósito de encontrar esos hombres nuevos con los que compartir pensamientos comunes. «El efecto de la compañía es maravilloso. [...] No hay libro ni placer en la vida comparable a éste. Si preguntáis por lo mejor de la experiencia, respondemos: algunas ocasiones de trato sencillo con personas sabias», afirma en *La conducta de la vida*. Y, para entender tal inmersión, ayuda sobremedera el sensacional libro de Carlos Baker *Emerson entre los excéntricos*, que facilita conocer a todos esas personalidades geniales: el pedagogo de ideas revolucionarias en el campo de la educación, Amos Bronson Alcott, con su Escuela del Templo de Boston, proyecto que no duraría demasiado y cuyas lecciones filosóficas y anotaciones de su diario en torno a la materia y el espíritu fascinaban a Emerson por reconocer en ellas que la verdad no tiene edad, que puede llegar –por ejemplo mediante los comentarios sobre el Evangelio según san Juan– a los más pequeños, que podrán pensar por su cuenta; Margaret Fuller, que conoció al sabio de Concord a los veinticinco años, por quien estaba poco menos que obsesionada y que poco a poco lo irá

conquistando con su encanto, su aguda conversación y su conocimiento de literatura europea, sobre todo alemana, hasta considerarlo una figura paterna pese a tener sólo siete años menos que él; el predicador masón Edward Taylor, «una obra noble de la astucia divina que pone de manifiesto la riqueza de la Naturaleza», como consignó en su diario Emerson, para quien este padre, pasional e instintivo, era la viva imagen de la elocuencia, un representante de la «iglesia viva» que estaba buscando y que le inspiraría notablemente a la hora de redactar su discurso de 1838 con el que levantó ampollas entre los académicos conservadores, tanto que la Universidad de Harvard lo mantendría vetado durante treinta años; Thoreau, por supuesto, cuya etapa universitaria iniciada a los dieciséis años, en 1833, coincide con la compra de la casa de Emerson en Concord y cuyo inicio de amistad data aproximadamente del tiempo de la licenciatura del «joven que le enseñaría más sobre los hechos reales de la naturaleza de lo que él mismo había sido capaz de plasmar» en *Ensayo sobre la naturaleza*, en palabras del que fuera profesor de la Universidad de Princeton durante más de cuarenta años; Jones Very, de Salem y profesor de griego en Harvard, todo un joven erudito para Emerson, pero en realidad algo trastornado por su acérrima incli-

nación a anunciar el advenimiento de Jesucristo, todo lo cual no impidió que Emerson lo acogiera y le publicara sus ensayos y sonetos en su revista *The Dial* (La Esfera), convertida en el órgano de los trascendentalistas con textos tanto literarios como de religión y política; el también bostoniano, de la misma generación, Ellery Channing, a quien intentó ayudar a pulir su poesía, del que se alegró al enterarse de que abandonaba Boston para vivir cerca de él en 1842, el mismo año en que se instalaba en el pueblo el matrimonio Hawthorne y Thoreau vivía en el hogar de los Emerson a cambio de cuidar del jardín y de dedicarse a todo tipo de reparaciones caseras; Theodore Parker, un pastor de iglesia de Roxbury, hoy un barrio de Boston, que se quedó obnubilado cuando escuchó el discurso de Emerson para los alumnos que se graduaban de la Facultad de Teología de Harvard el 15 de julio de 1838, como cifró en su diario, que colaborará en el *Dial* y en el Club Trascendentalista y promoverá un cristianismo cercano a la sencillez y claridad de las ideas de Jesús y lejos de púlpitos y doctrinas; Hawthorne, que tuvo reticencias con respecto a la obra y personalidad de Emerson, cuando no un declarado desdén, pero con el que llegó a congeniar desde que compartieron una visita a una comunidad shaker –teología que defiende el dualismo de Dios (hombre y mujer a la vez) y promulgó el retorno de Jesucristo a finales del siglo XVIII– y cuya esposa, Sophia, había asistido admirada a las conferencias que Emerson había impartido en Salem; Elizabeth Peabody, cuñada de Hawthorne, «dueña de la librería en

la que se organizaban muchas de las reuniones de los trascendentalistas e impulsora del primer jardín de infancia que existió en Estados Unidos, cuya personalidad inspiró a Henry James el personaje de miss Birdseye en *Las bostonianas*», como explica Mauricio Bach; Whitman, que envió su libro, que no llevaba su nombre en la portada, como era habitual en la época, a Emerson en julio de 1855, con una introducción de doce páginas que despertaría la atención del destinatario al ver en ella muchas de las ideas que por entonces iba desarrollando, al que escribió una carta para infundirle ánimos –«Admiro su pensamiento libre y valiente, saludo el inicio de su gran carrera literaria»–, todo lo cual generaría una visita de Emerson a casa del poeta en Brooklyn en 1856 y un paseo por el parque Common de Boston en 1860, hablando de que sería mejor quitar ciertos pasajes sensuales de *Hojas de hierba*, lo cual Whitman no aplicó, y una cena en el hotel en el que solía hospedarse Emerson, y de nuevo en 1872, en Baltimore, por motivo de una conferencia, según Whitman muy decepcionante, como le dijo por carta a su madre, y tras la cual hablaron un poco, sobre todo de Thoreau, que ya llevaba diez años muerto...

Todos ellos vivirán o visitarán Concord, que hasta la confluencia de ese grupo de intelectuales en torno a Emerson sólo era conocido por un episodio crucial ocurrido el 19 de abril de 1775 y que sería considerado, nada menos, como el inicio de la Guerra de Independencia de los Estados Unidos, cuando un grupo de soldados ingleses intentó sofocar la rebelión de unos co-

lonos que querían tomar un depósito de armas en el pueblo y rebelarse ante los abusos de los invasores. Décadas y décadas más tarde, Fuller se referirá en su diario a Concord como «un remanso de paz», una impresión que hará extensiva al hogar de su ídolo. Todos ellos se verán atraídos por la fama o por el impacto de haber escuchado en vivo en algún lugar de Nueva Inglaterra o Nueva York a Emerson, y vendrán a conocerlo o incluso serán huéspedes de su casa, pues la hospitalidad del orador y ensayista será proverbial. En esa larga pero incompleta lista incluso habría que poner a uno de los personajes más controvertidos de la época, el líder antiesclavista John Brown, que dará dos conferencias en 1857 en el ayuntamiento de Concord y será ahorcado tras ser apresado por apoderarse del Arsenal de Estados Unidos en Virginia y provocar un sangriento enfrentamiento con el fin de conseguir armas con las que ayudar a huir a esclavos de los estados sureños. Thoreau, Alcott y Emerson, entre otros, organizarían un emocionado acto de homenaje en el ayuntamiento en el que se leerían declaraciones del propio capitán Brown, como se le conocía. Emerson había tomado partido con vehemencia en contra de la esclavitud, por ejemplo indignado por la Ley del Esclavo Fugitivo, promulgada en 1850, según la cual un esclavo huido del sur podía ser perseguido en el norte, capturado y devuelto a su lugar de origen –más literalmente, la ley afirmaba que tal «propiedad» tenía que restituirse a su «dueño legítimo»–, y de la que habló en un discurso el 3 de mayo de 1851 en Concord: «Ante una ley

inmoral, el hombre tiene la obligación de transgredirla», dijo al respecto de lo que calificó de «ignominia», sugiriendo que habría que desobedecer esa legislación para «prestar ayuda en nuestro propio estado, o en nuestras propias granjas, a un hombre que, en su huida, se ha arriesgado a que le disparen, o a que lo quemem vivo, o a que lo tiren al mar, o a que lo maten de hambre, o a que lo ahoguen en una caja de madera; y a este hombre que se ha enfrentado al reto de recorrer miles de kilómetros por su libertad, ustedes, hombres de Massachusetts, según dice la ley, deberán darle caza, y prenderlo, y mandarlo de vuelta al cuchitril del que huyó...». Por momentos, parece que fuera Concord el gran altavoz del alma intelectual americana, la caja de resonancia de los magnos hechos que le sucedían al país, el editorial de un periódico que a diario traía nuevas desdichas, la mayor, por supuesto, la Guerra de Secesión.

UN PAISAJE DE DÍSCOLOS

Emerson se convierte en un hombre de acción, por así decirlo, cuando estalla el conflicto el 12 de abril de 1861 en Charleston. Consigue una autorización para coger treinta mosquetes del arsenal de Cambridge. Participa con una alocución en el acto de despedida de los cincuenta voluntarios que han respondido a la llamada de Abraham Lincoln, que toman un tren con destino a Boston para alistarse, y muchos integrantes del pueblo recaudan dinero y cosen ropa para los muchachos. Emerson se entrevistará con el presidente, sobre quien piensa sin ambages que es quien ha hecho más por su país,

en un par de ocasiones en la Casa Blanca, en 1862; ese mismo año pronuncia dos conferencias de signo patriótico en el Instituto Smithsonian de Washington –un centro de investigación que se había fundado en 1846 y que hoy cuenta con museos y hasta un zoológico y sigue asociado al Gobierno– explicando el contraste entre el norte, con el arrendamiento de la tierra y el sufragio democráticos, y el sur, con prisioneros y esclavos y una oligarquía que acapara la riqueza. Su hijo Eddy recibirá instrucción militar pese a que por su corta edad no pueda incorporarse al ejército, y su admirable hija Ellen, que durante largas temporadas se hace cargo del hogar dada la mala salud constante de su madre, Lydia Jackson –o como la llamaba Ralph Waldo, Lidian–, visita un hospital de heridos y le describe a su padre por carta todas las desgracias que ha visto; más lejos irá Louisa May Alcott, que se apunta como voluntaria en la capital haciendo jornadas maratonianas en el terrorífico Hospital Union Hotel, hasta que enferma de tifoidea y pulmonía, lo que recuerda al Walt Whitman que desde 1861 a 1865, como enfermero voluntario, recorre «incansablemente los campos de batalla y los hospitales militares, asistiendo a enfermos, heridos y moribundos de los Estados del Norte y del Sur, sin mostrar preferencias y con igual abnegada ternura para todos», como cuenta el traductor de su poesía completa, Francisco Alexander. La guerra avanza y la exaltación primera por tener la esperanza de que la lucha conduciría a la libertad da paso a la tristeza por la muerte de tantos y tantos jóvenes, algunos anónimos y

otros vecinos de Concord. La jornada bélica los días 1 y 3 de julio de 1863, en Gettysburg, deja un balance de veintitrés mil víctimas por parte de la Unión. Precisamente, el discurso de Lincoln, con motivo de la inauguración de un cementerio en el mismo Gettysburg, despertará la admiración de Emerson por su –dirá– inmenso sentido común y tono elevado y humano, para él sólo comparable al que hizo John Brown ante el tribunal que lo juzgó. Con todo, para él la guerra era mejor que la situación que se vivía hasta entonces, que era de una inmoralidad insoportable. Ya en su diario de 1835 había escrito que no deseaba vivir en una nación donde existiera la esclavitud, que para siempre iba a ser lo opuesto por completo a lo cristiano.

Todo este paisaje humano de intelectuales en torno a Emerson, frente a acontecimientos de extrema gravedad en los que es preciso comprometerse activamente si se quiere alcanzar una situación que dignifique al país y a sus ciudadanos, compone un cuadro en el que se captan mejor las pinceladas de amistad y solidaridad que todos los «excéntricos» citados se van a profesar, más allá de ciertos baches en las relaciones, cuando no accesos de desconfianza. «La acre alusión a Emerson como coleccionista de genios extravagantes resonó varias veces en la descripción que hizo Hawthorne de su primera visita a Walden Pond», dice Baker, que hace hincapié en ello con lo que sigue: «Hawthorne tenía la firme determinación de no unirse a la grey de díscolos de Emerson». De hecho, uno y otro dejaron por escrito consideracio-

nes muy críticas, Emerson definiendo los textos de Hawthorne como «pobres y vacíos», y Hawthorne refiriéndose a Emerson como una persona soñadora e idealista que no acababa de saber encontrar lo real, pese a escribir públicamente, en un artículo de 1843 para la revista *Pioneer*, el mayor elogio que se le podría brindar, si bien con un toque de cuestionamiento ambiguo: «No hay buscador más concienzudo de la verdad que él, y son pocos quienes han demostrado mayor acierto para encontrarla; aunque en sus manos a veces la verdad adquiere un carácter sombrío y una irrealidad mística». Por algo dijo Fuller, en su diario de 1842, que el dios de Emerson era la verdad. En su búsqueda fue tras ella sin detenerse hasta convertirla en su mayor propósito espiritual: «Tenemos diferentes opiniones a horas diferentes, pero podemos decir que siempre estamos de corazón al lado de la verdad», escribe en *La conducta de la vida*. Una verdad personal que defendió con valentía cuando concernía a asuntos espinosos y cuyas consecuencias públicas no le amedrentaron, como ciertas reacciones de antiabolucionistas en el propio Massachusetts, que con sus protestas boicotearían una de sus conferencias, o la voz quisquillosa de personas cercanas que no admitían oír hablar del capitán Brown como de una especie de mártir o héroe romántico.

En el plano más íntimo, esa efervescencia de vínculos afectivos, intelectuales y artísticos entre tantos genios de fuerte personalidad, en medio de proyectos comunes, lecturas compartidas y acontecimientos sociales delicados vendrá decepciones recíprocas a me-

da que pasa el tiempo y se producen diferencias y resentimientos. «Saltaba a la vista que algunos de los miembros del grupo de Emerson, incluido su líder, se irritaban mutuamente», afirma Baker ya en su análisis del Concord de los años cincuenta. «Ellery atacaba a Thoreau por su “abstinencia y castidad”; Thoreau atacaba a Ellery por su lenguaje duro y cínico. Emerson se mostraba crítico con sus dos amigos más jóvenes porque no eran capaces de estar a la altura de sus propios ideales. Channing afirmaba que Emerson podía ser severo, frío y reservado, incapaz de “entablar una relación personal con nadie”. Thoreau dijo que valoraría más los elogios de Emerson, “siempre tan exigente, si no hubiera en [ellos] cierta dosis de paternalismo, y por lo tanto de adulación”, añadiendo que “los elogios deberían darse con la misma sencillez y naturalidad con que una flor despidе su fragancia”». La amistad continuaría, pese a todo, en un Concord que, como apunta el biógrafo, «contenía mucha discordia oculta». ¿Era el precio de la autoconfianza convertida en cierta soberbia o el simple desgaste de la convivencia de los años?

Y es que, si algo podemos destacar como común denominador en aquellos que despertaron la estima intelectual de Emerson es que fueron, de alguna manera, versiones o complementos de sí mismo: abanderados de una independencia de criterio y una firmeza de opinión incorruptibles. También estandar-tes de la autoconfianza, banderas de la propia patria de su modo de ver la vida social, la política nacional y los afectos personales. Genios. Podemos catalogar-

los de esta manera porque así los hubiera querido ver –o los vio parcialmente a medida que conocía sus personalidades y obras– Emerson, para quien ese concepto se convirtió en una obsesión, como dice Harold Bloom precisamente en su mastodónico *Genios*, esto es, «la cuestión del genio americano», tomando el profesor de Yale como punto de apoyo la conferencia dictada en Harvard el 31 de agosto de 1837 «El estudiante americano», que «sigue siendo la reflexión fundamental sobre la originalidad literaria de América» –incluso tal cosa sigue siendo vigente hasta el día de hoy, recalca–. Para el famoso crítico, creer en uno mismo es la definición de genio, y no otra cosa hicieron aquellos *díscolos*, esos *excéntricos*, estos satélites que, con mayor o menor campo magnético, gravitaron en torno al gran sol Emerson. Es en otro de sus libros, *Anatomía de la influencia*, en el que Bloom advierte que «Emerson quería que todos los americanos fueran poetas y místicos y la curiosa religión poscristiana que él alimentó *es* su poesía y su misticismo». Eso mismo enardecería a los miembros conservadores de la Divinity Chapel de la Harvard Divinity School. Uno de los traductores de los *Ensayos*, Ricardo Miguel Alfonso, dice que aquel día Emerson se propuso «agudizar más su separación de las instituciones religiosas», y para ello «cargaba contra una tradición cristiana que su autor consideraba carente de energía». En su sermón, «arremetía con fuerza contra el formalismo de la iglesia cristiana y la divinización de Jesús, ambos ejemplos de la incapacidad del hombre para mirar a la deidad directamente a

los ojos, entendiendo por deidad no a una divinidad encarnada ni al hijo de un dios omnipotente, sino la cualidad de una persona excepcional, pero ante todo persona». Por eso Emerson arrancaba siglos de idolatría dirigida a Jesús hablando de este como del «mayor agente provocador», al que hay que amar por su bondad y sabiduría y que habrá de inspirarnos a descubrir la verdad moral, sin necesidad de un sistema de doctrinas; llevarnos, en suma, a un cristianismo que, antes de norma de fe, tiene que ser norma de vida.

Un dios en cada uno de nosotros; cómo describir un mayor grado de autoconfianza. Theodore Parker, en su diario (15 de julio de 1838) da cuenta de la célebre cita con estas palabras: «Mi alma se sobrecogió», en lo que fue una alocución «tan bella, tan justa, tan verdadera y tan terriblemente sublime». Hoy, una placa en esa noble capilla recuerda aquel día cumbre para el devenir del pensamiento norteamericano, y muy cerca, dentro de la Harvard Divinity School, está la habitación que en su día ocupó Emerson, cuando estudió y trabajó allí entre 1817 y 1821, desde que ingresó a los catorce años hasta que se graduó a los dieciocho, y que hoy es una oficina más del edificio que exhibe una reproducción del retrato más difundido del ensayista en una de sus paredes –la persona amiga que trabajaba allí, cuando este que escribe la visitó, me contaría que en ese despacho se veía interrumpida, de vez en cuando, al acudir licenciados y gentes de diferentes edades y nacionalidades a pedir permiso para ver y enseñar dónde vivió Emerson a sus familiares o ami-

gos, como si fuera parte del tour turístico programado en su visita a Boston—. Estar dentro de ese cuarto, o plantarse en el atril desde donde el sabio de Concord tuvo el coraje de confiar en sus palabras, en el dios interior que le dictaba lo que debía comunicar con toda la sinceridad, con toda la fuerza de su verdad moral –sugiriendo, como apunta Alfonso, «que el mejor camino para encontrar a Dios no era sino mirar dentro de uno mismo, dentro del espíritu propio, y actuar según los ideales éticos y morales de uno, de tal modo que la renovación espiritual procediese siempre de la experiencia personal»–, y además sin que le importara lo más mínimo las reacciones que podría suscitar, como el subsiguiente castigo de que las puertas de Harvard se le cerraran durante treinta años por no decir lo estandarizado desde los patrones de la Iglesia, regala instantes emotivos que traspasan el tiempo en ese espacio; nos catapultan a sentir con un énfasis conmovedor las diferentes interpretaciones que cada lector pudiera hacerse de un libro como *La conducta de la vida*, para Bloom el mejor escrito del Emerson «teólogo de la religión americana de la Confianza en Uno Mismo». En esa obra, apunta que «la confianza en sí mismo es la base del comportamiento», que «la verdad es nuestra única armadura en todos los trances de la vida y la muerte»; en todo ello justamente «consiste el genio, en creer en tu propio pensamiento, creer que lo que es verdadero para ti en tu corazón lo es también para los demás. Otórgale voz a la convicción que late en tu interior y ésta adquirirá un significado universal, pues lo íntimo, con el

tiempo, se transforma en lo general, y nuestro pensamiento primero volverá a nosotros con las trompetas del Día del Juicio».

FRENTE A «HOMBRES REPRESENTATIVOS»

Es la recompensa de llevar una vida de principios sólidos o, como dice en «Confianza en sí mismo», el segundo de su serie de ensayos: «Permaneced en las sencillas y nobles regiones de vuestra vida, obedeced a vuestro corazón y reproduciréis el mundo primigenio de nuevo»; cada hombre es producto de cada ser humano que lo ha precedido y, a la vez, es nuevo y único, como insinúa en el primer ensayo, «La historia»; hemos nacido leales y creyentes, sostiene Emerson en *La conducta de la vida*, y la primera lealtad, la primera creencia, habrá que aplicarlas a uno mismo con una consigna clara: «Insistid en vosotros mismos, nunca imitéis». Si la verdad vence en cada uno de nosotros, por consiguiente todos podremos confiar en los demás en una especie de pacto invisible que enaltezca el ánimo y nos atrape incuestionablemente en las redes del optimismo, tan característico del autor. Tal fue el sueño del escritor al desear rodearse de todos aquellos *genios* cercanos a la busca de una compañía donde reinara la mayor de las armonías humanas: «Es algo sublime sentir y decir de otra persona: no necesito encontrarla, hablarle o escribirle. Confío en ella como en mí mismo. Si ha hecho esto o aquello, sé que ha sido lo correcto». Ese carácter directo, una existencia donde impere la sinceridad como mayor y máspreciado don, dis-

tingue a los que da en llamar «personas superiores», y en ningún otro texto las define y ejemplifica mejor que en *Hombres representativos* –publicado, por cierto, como recuerdan Javier Alcoriza y Antonio Lastra, el mismo año que *La letra escarlata* y *Moby Dick*, 1850–, donde reflexiona sobre Platón (el filósofo), Swedenborg (el místico), Montaigne (el escéptico), Shakespeare (el poeta), Napoleón (el hombre de mundo) y Goethe (el escritor), «nombres propios representativos y simbólicos de una manera de entender la naturaleza de las cosas», según los traductores, que ponen el acento además en que se trata de «un libro práctico, del que debían extraerse lecciones para la conducta de la vida». Así, todos esos grandes emprendedores de ámbitos más o menos distintos serían un ejemplo útil para la sociedad, ya que si la palabra del héroe es sincera –argüirá Emerson– habrá que creerle, y al creerle, se le obedecerá. Para clarificarlo, el ensayista alude a una metáfora política: «El gran hombre es como el monarca que entrega al pueblo una constitución», a una imagen sensitiva: «Los grandes hombres son, por tanto, un colirio que aclara nuestros ojos del egoísmo y nos capacita para ver a los demás y sus obras», y a una comparación de aptitudes: «Considero un gran hombre al que habita en una esfera superior de pensamiento, a la que otros ascienden con trabajo y dificultades». Nada de ello sería posible, sin embargo, sin la impronta continua de la sinceridad –en el terreno literario, por ejemplo, Montaigne es para él el «más franco y honesto de todos los escritores»–, lo cual llevaría en sí misma

«una promesa de explicación»; en otras palabras, el comportamiento –carácter y acciones– contesta a preguntas que ni el mismo Emerson ha sido capaz de formular.

Se diría, no obstante, que los Estados Unidos no acogieron este riquísimo legado ético, de filosofía al alcance de todos los públicos, que podríamos simplificar en el mensaje que Emerson proyecta al hablar de Swedenborg. «Todo es superficial y perece, salvo el amor y la verdad. El mayor sentimiento es siempre el más sincero». El historiador Morris Berman, en un ensayo de inequívoco título, *Las raíces del fracaso americano* (2010), analizó por qué el posicionamiento ético de los trascendentalistas, con esa mezcla retórica de individualismo espiritual y empatía social y naturalista, no acabó impregnando una sociedad que se lanzó de cabeza a lo presuroso y económico en un aparente progreso que, en realidad, escondía una simple expansión financiera amparada por la infinita innovación tecnológica. Para el autor, el país no supo escuchar a los que le hablaron del verdadero significado de la vida en pos «del propio interés y de la riqueza», haciendo del éxito personal dinerario la virtud principal y deseada ya desde el siglo XVII, en el ámbito, asimismo, de los mercaderes y artesanos de Boston. Padres fundadores de la nación norteamericana como George Washington o John Adams señalarían la sed de posesiones de sus conciudadanos, y «Emerson, Thoreau, Melville, Poe y después Henry Adams escribirían brillantemente sobre una sociedad que carecía de centro sagrado, de alma, y del

efecto devastador que producía todo esto en el país; pero después de todo se trataba solo de “literatura”, así que en realidad nada cambiaría». En este sentido, parece que de poco le sirvió a Emerson –aunque cómo calibrar el efecto de un literato en una sociedad inmensa y diversa como la norteamericana– el esfuerzo que señala Bloom en ¿Dónde se encuentra la sabiduría?: «Ningún otro crítico ha hecho hincapié de manera tan productiva en el uso de la literatura en la vida». Hoy, el genio, el hombre superior, el hombre representativo, serían Thoreau, Emerson, incluso Alcott, que escribió esta profecía en su diario tras asistir a la conferencia sobre «Religión» en enero de 1837, como recoge Carlos Blake: «Llegará el día en que el genio de este hombre brillará más allá del círculo de su propia ciudad y nación... Emerson está destinado a ser el gran hombre literario de estos tiempos». Lo es para Bloom, ¿pero para alguien más? Es difícil contestar positivamente en un país que, a ojos de Berman, se está destruyendo persiguiendo una ballena que hará pedazos su propio barco y que, apoyándose en un artículo del politólogo Benjamin Barber, publicado en 2009, está necesitado urgentemente de una «revolución del espíritu» frente a una vida limitada al frenesí del mercado de consumo. Berman propondría usar la cultura para convertir el idealismo en el nuevo realismo, y cómo no podría estar de acuerdo Emerson con ello, él, que consideraba lo material como una carga y no quería pertenencias externas –pese a que, en esa postura, le pudiera dar lecciones Thoreau–. Tal cosa también participaría del concepto de autoconfianza,

porque, como dice en *La conducta de la vida*, confiar en las propiedades o en el gobierno es sinónimo de no confiar en uno mismo. Pues sólo uno mismo puede darse la paz interior necesaria partiendo de aceptar, aunque sin conformismos que lleven a la inmovilidad, lo que le ha deparado la providencia –sociedad contemporánea y cadena de sucesos que habrán de ser irrelevantes al lado de la magnitud espiritual de cada individuo–; pero, en todo caso, esa íntima paz únicamente se alcanzará cuando triunfen los principios que uno se ha impuesto, si nos atenemos a lo que dice para finalizar el ensayo «Confianza en uno mismo». Visto así, cada cual tendría que ser en ciernes un poeta, un místico, el portavoz de una verdad personal que deviniera universal y, por qué no, un genio. No en vano, «todos los hombres viven por la verdad y están necesitados de expresión –afirma en «El poeta», el primer ensayo de la segunda serie–. En el amor, en el arte, en la avaricia, en la política, en el trabajo, en los juegos, estudiamos para pronunciar nuestro doloroso secreto. El hombre es sólo la mitad de sí mismo, la otra mitad es su expresión». El poeta, de natural aislado, nos arrastraría a sus hallazgos, al valor de su propia vida y a lo que le concerniría, obviando lo que opinaran los demás. Así eran Channing, Thoreau, Alcott, Hawthorne..., las otras *mitades expresivas* de Emerson –la poética, la naturalista, la pedagógica, la narrativa–, que por momentos le deslumbraron, le abrieron otras miras o le acabaron decepcionando, pero siempre sinceras y geniales, y hoy para nosotros representativas de la grandeza del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, Carlos. *Emerson entre los excéntricos. Un retrato de grupo*. Traducción de Isabel Ferrer y Carlos Milla, Ariel, Barcelona, 2008.
- Berman, Morris. *Las raíces del fracaso americano*. Traducción de Eduardo Rabasa, Sexto Piso, México, 2012.
- Bloom, Harold. ¿Dónde se encuentra la sabiduría? Traducción de Damián Alou, Taurus, Madrid, 2005.
 - . *Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*. Traducción de Margarita Valencia, Anagrama, 2005.
 - . *Anatomía de la influencia*. Traducción de Damián Alou, Taurus, Madrid, 2011.
- Emerson, Ralph Waldo. *Ensayos*. Edición y traducción de Ricardo Miguel Alfonso, Espasa Calpe, Madrid, 2001.
 - . *Pensamientos para el futuro*. Selección, traducción, presentación y apéndice de Mauricio Bach, Península, Barcelona, 2002.
 - . *La conducta de la vida*. Edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004.
 - . *Hombres representativos*. Edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2008.



Siempre con Orson Welles

Por Carlos Barbáchano

La simulación radiofónica de una invasión marciana a la tierra le llevó con *La guerra de los mundos* a las primeras planas de la prensa mundial cuando contaba con 23 años. Esa misma fama de joven prodigio, de genio en ciernes, puso a Hollywood a sus pies, lo que le llevó a dirigir tres años después *Ciudadano Kane* (1941), la obra cumbre del séptimo arte para la crítica universal. Pero Welles es mucho más. Una personalidad renacentista en pleno siglo XX que siempre tuvo a Leonardo en el punto de mira. De hecho, en las numerosas entrevistas que concedió, solía manifestar su hartazgo cuando las preguntas iban y venían sobre *Kane*, como si el resto de su innovadora obra no existiera. Y la totalidad de su obra –radiofónica, teatral, cinematográfica– es inmensa; y no digamos ya sus proyectos, con frecuencia abortados por el temor que a la industria del espectáculo le producía un artista incontrolable. Le gustaba definirse como un «amateur congénito» y siempre fue un espíritu libre, difícil de encajar en la fábrica de sueños; de sueños, claro, controlados por la moral oficial y por las sacrosantas instituciones, como nos recordaría Luis Buñuel en su conferencia *El cine, instrumento de poesía*. «Quiero utilizar la cámara cinematográfica como instrumento de la poesía», decía a su vez Welles, enfatizando que era

«imposible hacer una buena película sin una cámara que sea como un ojo en el corazón de un poeta». Y el corazón de un poeta verdadero es indomable, insoportable. No se vende.

ACTORES Y DIRECTORES

Se alquilaba, que no se vendía, la otra cara de Orson Welles, la del actor –excelente, por cierto– que participó en docenas de películas de todo tipo para poder financiar sus numerosos e ilusionantes proyectos. Él nos recordaba con frecuencia la sobreestimación que se suele otorgar al papel del director en la obra cinematográfica, subestimándose al tiempo la labor del actor que Welles consideraba fundamental. Como director estaba siempre al servicio de los actores, y no a la inversa, como tantos directores del montón. Desconfiaba del método, de las escuelas de actores, pues la cámara no distingue si el actor está formado o no, la cámara ama o rechaza. A un buen actor le basta con estar, con ser él mismo. No extralimitarse. «Lo que la cámara hace es fotografiar pensamientos», puntualizaba con lucidez, y a Welles le gustaban los actores que pensaban. Menos es más. Personalidad: esa era para él la palabra clave para definir a un actor. Director de cine, por otra parte, lo puede ser cualquiera; lo esencial de la técnica cinematográfi-

ca la puede aprender cualquier persona inteligente en un fin de semana; «pero el auténtico autor-director tiene que ser mejor que cualquier otro profesional». Y eso era él, un autor-director, alguien que en cada película creaba un mundo propio, reflejo de su propia personalidad, de su cultura, «de su educación, su conocimiento humano, su capacidad de comprensión», como le comenta a Peter Bogdanovich en el reeditado libro de conversaciones *Ciudadano Welles*.

SUS APORTACIONES AL LENGUAJE CINEMATOGRAFICO

Hijo de inventor y de una pianista, que falleció cuando aún era niño, su herencia genética la trasladó al cine y sus películas son modélicas en lo que al ritmo cinematográfico se refiere. La sala de montaje era para él un paraíso del que por desgracia en muchas ocasiones se le echó. Apenas se cuentan con los dedos de una mano las películas que le permitieron editar y la mayor parte de su obra fue maltratada en las salas de montaje por colaboradores con los que a duras penas podía a veces comunicarse, como sucedió con una de sus obras maestras, *Sed de mal*, que le impidieron montar, e incluso rodar las últimas secuencias, en las que fue sustituido por Harry Keller, lo que le impulsó a enviar un memorando de medio centenar de páginas a los responsables de la Universal donde les hacía ver todos los fallos pertrechados en su errático montaje. El control sobre la banda sonora, que debido a su larga experiencia radiofónica tanto gustaba mimar, también se le hurtó con frecuencia. El ejemplo más sangrante fue *La dama de Sanghai* que le obliga a redac-

tar otro informe que hace llegar a Harry Cohn, el productor, concretándole el uso indebido de la música en momentos clave de la película; como ejemplo, la famosa escena de los espejos que no requería más que el sonido ambiente: el estallido de los disparos y el ruido producido por los cristales rotos al caer en mil pedazos. Tuvo sin embargo la suerte de trabajar desde el inicio de su carrera con grandes compositores como Bernard Herrmann, el responsable de la banda sonora de tantos Hitchcock y otros notables cineastas, Henry Mancini (*Sed de mal*) o Alberto Lavanigno, el magnífico compositor de la banda sonora de *Campanadas a medianoche*. Por lo general optaría por utilizar la música clásica, como en *El proceso*, cuando las condiciones de producción se lo permitían.

Sus admirados planos-secuencia –recordemos el que inicia *Sed de mal*, pese a la torpe sobrepresión de los títulos de crédito de la que él no fue responsable (es uno de los primeros cineastas en posponerlos al final de la película, recordemos su segunda cinta, *The Magnificents Ambersons*, en España *El cuarto mandamiento*, que François Truffaut, gran admirador, veía al menos una vez al año)–; la memorable utilización de la profundidad de campo en *Ciudadano Kane*, donde felizmente coincidió con el gran operador Gregg Toland; sus personalísimas angulaciones en picado o contrapicado minimizando o resaltando, como hiciera Valle Inclán –recuérdense sus propuestas sobre el esperpento–, las características morales del personaje, el punto de vista del realizador; el uso magistral de la digresión, tan querida por

Welles, en su logrado intento de hacer verdaderos ensayos cinematográficos como en *Filming Othello* o *F for Fake*, más conocida en España como *Question Mark*, su inteligente y divertido discurso sobre el original y la copia en el campo de la creación artística; el sobresaliente papel que otorga en sus películas al narrador, casi siempre materializado en su suntuosa voz, que se despliega a veces en innumerables matices doblando él mismo a numerosos personajes...; sus innovadoras aportaciones a la banda sonora, ya que hablamos de voces, tales como el uso del sonido directo ya en su primera película, el montaje de las imágenes privilegiando los enlaces sonoros sobre los visuales...; estas y otras muchas aportaciones hacen de Orson Welles paradigma de lo que debe ser un verdadero cineasta. Para muchos especialistas, su obra es al cine sonoro lo que la de Griffith al mudo. Paradójicamente ni uno ni otro contaron, salvo en sus inicios, con el apoyo de Hollywood; más bien fueron apartados del sistema por su valentía y originalidad.

SHAKESPEARE Y ESPAÑA

Su personalísimo cine no le hacía olvidar que la obra está siempre por encima del autor. Tildaba por ello de decimonónica, de egocéntrica, a la crítica francesa, hasta tal punto pendiente de la autoría que llegaba a olvidar la obra en sí. Welles ponía siempre la obra en primer plano y en ello radicaba tal vez su amor por los pilares del teatro y la novela modernas pues «felizmente casi no sabemos nada sobre Shakespeare y muy poco de Cervantes. Y eso hace que nos resulte mucho más fácil entender sus

obras». Y añadía con humor: «Cuanto más sepamos sobre los hombres que las escribieron, mayores oportunidades tendrán todos los Herr Profesores en los ambientes universitarios de aturdirnos y confundirnos».

Tres son las obras de Shakespeare que consigue trasladar al cine: *Macbeth*, *Otelo* y *Campanadas a medianoche*, feliz síntesis de *Ricardo III*, *Enrique IV*, *Enrique V*, *Las alegres comadres de Windsor* y algunos diálogos de otras obras de su autor de cabecera. Se quedó con las ganas de hacer *El rey Lear*, en su opinión «la obra maestra de Shakespeare». *Macbeth* la rueda con apenas presupuesto en poco más de veinte días en una mina de sal abandonada. El rodaje de *Otelo*, una y otra vez interrumpido, le lleva, por el contrario, tres años. Coproducción franco-italo-estadounidense-marroquí ni Francia ni Italia ni Estados Unidos se atreven a llevarla al festival de Cannes, temen su experimentalismo e irreverencia –ya patente en su *Macbeth*–, así que Welles la presenta bajo el pabellón marroquí y gana el certamen. «Creo –bromeaba al respecto– que soy el único ganador de un gran premio internacional del cine en todo el mundo árabe...».

Campanadas a medianoche, de cuyo rodaje en España se cumplen ahora cincuenta años, es para Peter Bogdanovich su obra cumbre. Con un coste de menos de un millón de dólares, fue producida por Emiliano Piedra y rodada en el país que amó hasta el punto de que sus restos reposan en la finca San Cayetano, de su amigo Antonio Ordóñez, en Ronda. Mirada profunda sobre la vejez –Falstaff–, el menos comercial de los argumentos sobre la desaparición de los antiguos

valores, de la alegría de vivir, reemplazada por la maquiavélica ambición del poder –el príncipe Hal, futuro Enrique V–. Dos mundos opuestos, representados en el castillo y el burdel. Trascendencia e inmanencia. Todo ello reflejado en esos violentos contrastes entre el blanco y el negro que nos depara la inolvidable fotografía de Edmond Richard, como si el eterno combate entre el bien y el mal golpeara la mirada del espectador.

El montaje de la película, del que el propio Welles se pudo ocupar en esta ocasión, combina magistralmente los planos cortos de las tres cuartas partes de la misma para llegar a los largos planos del final: ritmo corto en la vida, largo en la muerte. Resulta del mismo modo memorable la plasmación audiovisual de la batalla, rodada en planos largos para que los extras entraran sin cortes en la simulación del combate, lo que le permitió una minuciosa labor posterior de elección en el montaje en corto, alternando, por ejemplo, las escenas de la encarnecida batalla al tiempo que vemos a Falstaff correr para ocultarse tras unos matorrales. Pura tragicomedia. Mezclando asimismo el sonido de los coros con las tremendas imágenes del combate, el cineasta logra una auténtica sinfonía audiovisual. «Música y poesía –proclamaba al respecto–, más que simplemente imaginación visual». Desde *Ciudadano Kane*, Welles es el gran propulsor de los inagotables recursos que puede ofrecer la banda sonora a las imágenes cinematográficas. A través de su vasta experiencia radiofónica, incorpora al cine muchos de los recursos de la radio. De hecho –nos dice– la radio está íntimamente ligada al cine,

mucho más que el teatro –recordemos que él mismo desembarca en el cine por su enorme éxito como realizador radiofónico–. En este sentido, matiza sutilmente: «la poesía debe hacernos evocar más de lo que vemos. Y el peligro del cine es que, al utilizar una cámara, se vea todo. Lo que hay que hacer es conseguir evocar, encauzar, plantear las cosas que realmente no están allí»¹. En una palabra: un buen realizador debe sugerir más que mostrar.

Lo que más le atrae de Shakespeare –según sus propias palabras– es que era un idealista que adoraba lo imposible. ¿Qué decir de Cervantes? Nada extraño resulta que uno de sus proyectos más anhelados, casi convertido en realidad, fuera su *Don Quijote*, rodaje interminable en el que emplea una veintena de años, e inacabado, que «completará» en 1992 Jesús Franco, quien fue su ayudante de dirección con Jean-Louis Buñuel. Nos dice Truffaut que la razón que irónicamente daba Welles para explicar sus constantes retrasos era la necesidad de filmar, para la escena final, la explosión de la bomba de hidrógeno que destruiría la humanidad y de la que solo sobrevivirían Don Quijote y Sancho Panza². Welles, incansable lector, consideraba a Cervantes el más grande escritor en lengua española.

Otro de sus confesados amores literarios fue Isak Dinesen –la baronesa Karen von Blixen-Finecke, conocida sobre todo por sus *Memorias de África*– de quien acabó llevando al cine uno de sus relatos bajo el título de *Una historia inmortal*, rodada también en España y protagonizada por Jeanne Moreau y por él mismo. En 1978 es-

cribe uno de sus últimos guiones, *The Dreamers*, basado en otros dos relatos de su adorada escritora, para algunos especialistas el mejor de sus proyectos finales. Llegó incluso a planear un par de viajes a Dinamarca para conocer personalmente a la autora, pero no se atrevió finalmente a hacerlos y se limitó a escribirle cartas que nunca llegó a enviar. En una de ellas, que luego publicó en el prologuillo del mentado guión, confiesa:

«He estado enamorado de Isak Dinesen desde que abrí el primero de sus libros... ¿Qué podría ofrecerle a ella un visitante casual, salvo la expresión vacilante de su agradecimiento? El visitante sería una

molestia, un estorbo y el que la amaba era demasiado humilde y orgulloso para ello. No me quedaba otra cosa que hacer sino guardar silencio y así nuestras relaciones podrían durar –en los términos más íntimos– en tanto mis ojos fueran capaces de leer la letra impresa».

Así podía ser también por dentro el gran, el apabullante Orson Welles: un poeta íntimo y multifacético, un mago que convirtió los sueños en películas, un hombre del Renacimiento en pleno siglo XX que nos dejó una obra generosa, inacabada e inagotable que sigue siendo objeto de culto, estudio e inspiración.

¹ *Esquemas de películas*, n° XXII, 1966.

² Bazin et Welles», en *Le plaisir des yeux*, 1975.

Severo Sarduy: la memoria del cuerpo

Por Manuel Alberca



La obra narrativa del escritor cubano Severo Sarduy (Camagüey, 1937-París, 1993) alcanzó tal vez en los años setenta su momento de mayor difusión al calor del posmodernismo literario, al que aportaba unas notas neobarrocas que la hacían particular e inconfundible. Pero ahora, novelas como *De donde son los cantantes*, *Cobra* o *Maitreya* no gozan apenas de eco ni reclaman la atención de los lectores; han quedado por lo que fueron: relatos muy coyunturales escritos al dictado de la moda del momento. Y de su parodia, por supuesto. Pero no han resistido el paso del tiempo –pocas obras lo soportan, a decir verdad– ni el cambio de paradigma cultural sobrevenido en las dos últimas décadas.

Hoy quiero evocar un libro tal vez menor, pero que situado en la bisagra del final de los años ochenta fue pórico silencioso e imperceptible de una discreta mutación de la obra del cubano hacia contenidos autobiográficos bajo las claves que esbozó en *El cristo de la rue Jacob*¹, obra de un memorialismo *sui generis*. De hecho, las dos últimas novelas –*Cocuyo* (1989) y *Pájaros de la playa* (1993)–, que son las únicas que, a mi juicio, aún pueden ser leídas todavía con emoción, nacieron de este discreto giro autobiográfico surgido de las prosas o viñetas que allí reunió.

El Cristo de la rue Jacob constituye una clase de relato de contenidos

personales e íntimos realmente singular, inusual en la medida que toma el propio cuerpo como referencia y soporte de la autonarración. Aunque esta incursión en la autobiografía no responde a la idea convencional del género tal y como se acostumbra a concebir, el autor no renuncia a la exigencia consustancial de autorreflexión que lo preside.

Si la obra narrativa de Sarduy actuó en su momento como puente entre la literatura hispanoamericana y la europea –unas veces «aclimatando» al castellano especies narrativas europeas como el *nouveau roman*, especialmente en *Gestos* (1963) y, en otras, incorporando el barroco cubano y español a las teorías telquelianas y post-estructuralistas–, en este libro experimentó unas formas narrativas y semánticas que representaban una novedad en la literatura autobiográfica escrita en español. El resultado es un esbozo autobiográfico que no pretende afirmar o aferrarse a una sola explicación de la vida personal, sino cuestionarla para elucidar o ratificar las dudas, las incógnitas y los claroscuros de la memoria.

Los lectores que habían seguido la carrera literaria de este escritor no pudieron por menos que sorprenderse del notable viraje hacia contenidos autobiográficos desde la rigurosa posición anterior, defensora a ultranza del carácter autónomo y autosuficiente de la escritu-

ra. Sin embargo, la línea de ruptura que señaló este libro venía siendo anticipada ya en algunos escritos y entrevistas. De hecho, a mediados de los años setenta, a requerimiento de una revista, había escrito una humorística «auto-cronología» que comenzaba justo en el momento en que se conocían sus padres². A aquella primera aproximación al género vino a sumarse *El Cristo de la rue Jacob*, que podría haber supuesto el adelanto de un posible cultivo de lo autobiográfico, de acuerdo con las claves que aquí se anticipan y que la muerte de Sarduy frustró.

El libro está compuesto con textos diversos, algunos dados a conocer antes en publicaciones periódicas, pero el conjunto alcanza una formidable coherencia formal y significativa, que el autor ha organizado en dos secciones. Una primera, titulada «Arqueología de la piel», de claras resonancias foucaultianas, hecha de breves «viñetas», fragmentarias y discontinuas, que relatan y desarrollan aquellos hechos que quedaron cifrados en la piel a manera de marcas corporales, conforma una suerte de autorretrato físico en el que se describen las distintas cicatrices que se han ido imprimiendo en el cuerpo. El recorrido fisiognómico se inicia en una pequeña herida en la cabeza y termina en la marca que dejó la cauterización de una verruga en el pie, después de pasar por otras marcas como el ombligo o un labio partido.

En la segunda parte, «Lección de efímero», el modelo es similar, pero aquí se trata de la descripción de las huellas que han ido informando el lienzo débil y caprichoso de la memoria. Si la pri-

mera parte revelaba la secreta pasión del asceta que indaga en la verdad del dolor como fuente de conocimiento, en esta segunda los referentes se hacían más explícitos, no solo porque aquí se especifican viajes, gustos, costumbres o amigos, sino porque nos da la clave epistemológica que los sustenta: la repetición como ritual religioso que ahuyenta la presencia de la muerte y el vacío como principio estructurante de la totalidad que resulta ser la nada. O lo que es lo mismo, la realidad como simulacro del deseo.

Sarduy bautizó estos relatos con el nombre religioso de «epifanías», siguiendo una tradición literaria que va de los poetas románticos a Roland Barthes, pasando por James Joyce y Virginia Woolf. Continuaba así un género que se caracteriza por rescatar del olvido aquellos episodios biográficos que, fugaces o mínimos, supusieron la manifestación de algo desconocido o enigmático en momentos privilegiados de la vida. El precedente más inmediato de Sarduy, el modelo más probable, hay que buscarlo en «los gestos de la idea», el procedimiento empleado por Barthes consistente en tomar una imagen o un objeto sensible y tratar de encontrarle en el trabajo intelectual una abstracción, de construirle una historia o una idea³. De este modo, ciertos hechos o reminiscencias del pasado actúan como manifestaciones, aleatorias e instantáneas, capaces de mostrar, con fuerza inaudita e imprevista, lo que se ocultaba detrás de la evidencia sin decidirse a hablar. Por cada herida, por cada marca o cicatriz, entró a chorros la realidad, y produjo una convulsión tan decisiva

que a través de sus vestigios aquel hecho se repite en el presente, simulando su trascendencia espiritual, su poder revelador. Tal vez sea la viñeta que abre el libro la más ejemplificadora de lo que el autor quiso mostrarnos. En «Una espina en el cráneo», se cuenta la historia de una herida de infancia, herida iniciática que supone la epifanía del dolor, la toma de conciencia del propio cuerpo y la separación de la madre, un corte doloroso que en su reverso auspicia el ámbito del placer:

«El contacto helado con el anestésico en la cabeza me ensimismó. Aquel dolor fue mío. No era el cuerpo de mi madre el que sufría, el que resistía; sino otra materia, otra extensión cuyos límites ahora demarcaba la quemadura de la sangre. Nos habíamos separado en el dolor, en el intersticio de esa herida mínima. Ahora sabía que era dueño de otra piel, de otros ganglios, mudo amasijo de músculos que despertaba otra sed [...] la cámara obscura del placer»⁴.

Las «viñetas» toman como punto de partida la cifra física o la huella mnémica y restituyen los sucesos a su simplicidad original y al sujeto a su condición primera, previa a la conciencia. Al núcleo inicial añade la memoria sentimientos y saberes, superpone datos –poco importa si reales o ficticios– que permiten establecer, mediante correspondencias y relaciones, un sistema de significaciones personales, y las distintas marcas del cuerpo como anclajes de la identidad personal.

No dejaba de ser paradójico que el escritor de los personajes metamórficos, el de los múltiples y complicados disfraces

y travestismos, renunciase en este libro, que tiene mucho de autorretrato, a cualquier juego de imágenes ficticias o fantasiosas, para darnos la verdad de sí mismo, la verdad de su cuerpo lacerado y de su identidad atravesada por el dolor. Las heridas, cicatrices y reminiscencias, las huellas y recuerdos del pasado, en su fijeza e insistencia, intimidan y obsesionan al memorialista, porque aparecen como mudos enigmas, misterios de difícil respuesta, sobre los que vuelve para releer sus mensajes cifrados. Su relato, más que restituir la verdad o la esencia del hecho, aspira a ensayar una explicación. En coherencia con la lógica representativa de toda su obra, que ve en la mimesis una pura estrategia de simulación, no pretende reconstruir la vida como un doble de la realidad⁵, sino dejar constancia, en su recorrido por las fisuras del cuerpo, de las apariciones fragmentarias e intermitentes, de un yo a la deriva del azar y de los acontecimientos.

Frente a la narración autobiográfica que hace de la vida un continuo lineal, Sarduy sugería la idea de su propia vida como ruptura o corte: marcas sobre la piel o la memoria que permiten relatar los sucesos inscritos en el cuerpo. En cada cicatriz se puede leer, como si de estratos arqueológicos se tratase, la conformación del individuo sobre su cuerpo y el discurso que van soldando las marcas entre sí. No se trata de indagar o de recuperar algo secreto o perdido, sino de reescribir –reinventándolo– lo que está escrito en la memoria de la piel. No pretende este procedimiento memorialístico una autobiografía completa, sino una arqueología de sí mismo, de

las señales que remiten a las claves de su identidad que quedaron cifradas en el cuerpo⁶. Todo ello se cuenta sin énfasis ni prepotencia fatua, porque, como se advierte en la introducción, se trata de simular un conocimiento o un suceso, de aparentar una veracidad inasequible, sabedor de que decir la verdad sobre uno mismo es un imaginario.

Si se compara este libro con cualquier autobiografía, se comprende mejor su carácter innovador. En las autobiografías más frecuentes, el interés radica en construir una trayectoria vital interesante, cuando no el relato de una vida de aventuras y riesgos, lo más cercano posible a lo que se entiende normalmente «como una novela». Estas narraciones guardan entre sí simetrías y paralelismos, reiteran episodios más o menos parecidos a los que se impone un desarrollo temporal para concluir en una imagen fija y acabada del autobiógrafo. Esta clase de autobiografías acostumbra a dejar fuera de la narración dos hechos trascendentales, como son el nacimiento y la muerte del autobiógrafo, y ello por motivos obvios: desde una perspectiva realista, nadie, si no es por medio de la imaginación y del relato delegado de sus padres, puede recordar ni tiene recuerdo de su propio nacimiento ni de la angustia natal que lo preside⁷. Igualmente, es obvio que tampoco nos es dado dar cuenta de nuestra propia muerte. A pesar de ello, Sarduy, desde su particular óptica simuladora, no quiso dejar fuera la fabulación de su propio nacimiento, siguiendo un criterio de verosimilitud creciente que permite, si bien imaginariamente, la recuperación de unos orígenes borrados por

la amnesia y la angustia natal. Como hemos dicho, con anterioridad a este libro, el autor había redactado una cronología personal en donde había reconstruido una suerte de relato de nacimiento cuya anécdota repite también en este libro, pero con la novedad de insertarlo ahora en el recorrido por las huellas depositadas en el cuerpo. Así, el ombligo, «esa firma borrada del nacer», es el punto de partida que reconstruye el suceso y permite cifrar en el nacimiento previsiones literarias que en el desarrollo de la vida se cumplirán. Basta el roce descuidado o la caricia amorosa –explica Sarduy– para que se reproduzca un malestar o angustia que le retrotrae al ahogo y al silencio prenatal⁸. Este aspecto del nacimiento lo amplió Sarduy en *Cocuyo*, su particular relato de infancia y adolescencia novelizado, cuya base referencial la constituyen pasajes de su niñez y vida familiar en Camagüey y sus primeros años en La Habana, a donde con dieciocho años se desplazó para estudiar medicina en la universidad. Un niño ciertamente precoz, pues manifiesta la necesidad de cambiar, de ser otro, para escapar a la angustia de la vida y a la tiranía de la muerte: «Morir y volver a nacer, volver al estado que precede al nacimiento y sucede a la muerte. Des-existir. Ser otro»⁹.

Pero si el nacimiento o su simulacro ocupan un espacio importante en este libro, la muerte, con sus avisos reiterados, estructura cada una de las partes. No es que el autor fantasee su propia muerte bajo imágenes o formas oníricas, sino que en cada accidente o herida, en las catástrofes –sean personales o colectivas–, en la desaparición de

una persona desconocida o de un amigo, la muerte se hace presente con su contundencia y fijeza o muestra su premonitoria amenaza. La reconstrucción de ese hecho, sin corregir ni disimular su sinrazón, sirve acaso para acallar ese miedo o diferirlo. Reiterar los hechos, bajo su misma forma desconcertante y enigmática, se convierte en signo de una eternidad improbable. Sarduy nos sugiere que el hombre ya no es sujeto de su propia historia ni puede controlar el relato de su vida. El que habla aquí es el cuerpo que, con sus pulsiones o marcas, rememora los accidentes que lo han ido conformando, identificándolo. El sujeto se fragmenta, desaparece, y el relato se hace lagunar y lleno de agujeros que no se pueden ni se quieren llenar. Todo parece estar regido por un loco o por una fuerza ciega que abandona al individuo al azar más arbitrario. Y aún siendo esto cierto, en este libro, como en cualquier ejercicio de autorreflexión, se pretende recomponer un equilibrio roto o recuperar un paradigma perdido. En mi modesta opinión, la crisis del sujeto moderno, más que impedir, ha instado al autobiógrafo a seguir interrogándose sobre sí mismo o ensayando una respuesta ante tanto desconcierto. Al contemplar su cuerpo marcado, al describir los paisajes del Ganges, al rememorar las catástrofes naturales del terremoto de México o de la erupción del volcán Nevado del Ruiz, como al referir la muerte de los amigos, termina por revelársele otra imagen de sí mismo, otra identidad que, agazapada en las cicatrices del cuerpo o en los pliegues de la memoria, esperaba su manifestación, su epifanía. Semejante modelo pedagógico se puede

relacionar con el principio budista, tan querido para el autor, de la instrucción por la sorpresa. El hombre no busca explicaciones, se encuentra por azar con hechos que le impresionan, accidentes que le golpean y le abren a nuevos horizontes de sabiduría. Como ese grupo de fieles hindúes que idolatran el enorme falo de Shiva, o como Henri Le Saux, que quiso místicamente desaparecer, «vestirse de espacio», Sarduy comprendió que el *yo*, como realidad saturada de signos y vacío de significado, solo puede ser aprendido o recuperado como simulacro.

Aflora al fin un doble de sí mismo, frágil en lo físico, desconcertado en lo espiritual y consciente de que en el espejo autobiográfico todo se prefigura como un ritual premonitorio de la muerte. Frente a la versión más festiva y desenfadada del Sarduy que profiere como proclama que el hombre es un ser para la simulación, el disfraz y el camuflaje, emerge en *El Cristo de la Rue Jacob* la idea heideggeriana de que «el hombre es un ser para la muerte», pues la presencia obstinada de esta sella todos los lances posibles hasta convertirse en su referencia central. De todas las presentaciones de la muerte que hace Sarduy en su libro, la más insidiosa y despiadada corresponde, sin duda, a la imagen que difunde la epidemia del VIH. No se trata, sin embargo, de un libro sobre el sida; si acaso, es un libro *en* el sida. Escrito bajo su amenaza, bajo su acoso paralizante y sobre su influencia en el sexo y en la literatura. En *El Cristo de la Rue Jacob*, como si de un Abelardo moderno se tratase, el miedo al contagio abocó a Sarduy a una escritura personal y ética

para indagar qué se escondía bajo la terrorífica metáfora del cuerpo enfermo.

«El sida es un acoso. Es como si alguien en cualquier momento, con cualquier pretexto, pudiera tocar la puerta y llevarte para siempre, como si en el aire gravitara un peligro irreconocible que de un instante a otro pudiera solidificarse, cuajar. ¿Quién será el próximo? ¿Por cuánto tiempo vas a escapar? Todo adquiere la gravedad de una amenaza»¹⁰.

Con posterioridad la epidemia serviría de argumento a la última novela de Sarduy, *Pájaros de la playa*¹¹, un relato donde los habituales personajes de sus anteriores novelas se encontraban en una suerte de hospital para pacientes de la enfermedad innombrable, y la plaga cumpliría su terrible amenaza, pues el autor moriría también en 1993 justo unas semanas antes de la aparición de la novela. Sarduy trató de mostrar la validez del principio que hace de la experiencia del sufrimiento una ascesis y una fuente de saber. El dolor y la muerte le permitían una visión de la existencia que trasciende la referencia humana, para atisbar que tras el mundo de las apariencias y de lo incomprensible se intuye otra realidad: la presencia de lo sagrado en lo cotidiano. Se produce, para continuar en este campo religioso, una teofanía de la materia, una manifestación de la divinidad en el cuerpo donde la evidencia del dolor y de la muerte se convierte en una experiencia trascendente de lo material y en conocimiento de Dios. El yo que se busca a sí mismo en el cuerpo, que se mira en el espejo de sus cicatrices o en sus recuerdos, se enfrenta a su origen y a su destino para

terminar preguntándose acerca de la razón y de la sinrazón de tantos y tan locos sucesos.

Pero en la Modernidad, que somete todo a la incertidumbre y pone todo bajo sospecha, la busca y el conocimiento de lo sagrado adquieren un significado errático e indeterminado y, por tanto, unas posibilidades limitadas. En un escenario presidido por la duda sistémica que socava los fundamentos intelectuales y científicos y desconfía de soluciones fáciles o felices, Sarduy se esforzaba por encontrar, no un centro o modelo, imposible por inexistente, sino un oráculo que atendiese su lamento o justificase tanta confusión. Desde la desgracia personal, el autor clamaba por tanto sufrimiento colectivo, solicitaba la presencia de Dios que se ocultaba tras las fuerzas irracionales de la naturaleza o muestra rauda, pero ferozmente, su rostro descomunal e incomprensible. Sarduy dirige su plegaria desconcertada sin encontrar respuesta o recibe el silencio por contestación. La llamada se torna resignada retórica, «textos para nada», oración inútil e impotente que no suaviza ni amortigua la crueldad de los hechos. De todo esto queda el ímprobo esfuerzo del hombre por mantener un diálogo consigo mismo y con Dios. Diálogo imposible o infructuoso, pues ni la divinidad atiende al hombre ni escucha su voz, y este ni sabe hablarle ni interpretar sus mensajes; quedan solo rastros de un diálogo perdido e irrecuperable:

«Tomaba una cerveza helada en el Pre-aux-clers, en la esquina que forman las calles Jacob y Bonaparte, en París. De pronto, el tránsito se detuvo, para de-

jar pasar un camión descubierto y enorme. Transportaba, hacia alguna iglesia o hacia el cercano Louvre, un cuadro grande como una casa [...]. Representaba a un Cristo flagelado, que contemplaba la rue Jacob, el bar y hasta quizá la cerveza helada. Comprendí que quería decirme algo. Sí, era eso. Pero nunca supe qué»¹².

En esta época privada de religiosidad en la que, como dice Sarduy, todo acaba manifestando la necesidad de ligarse al Absoluto, el cuerpo –ya no el cuerpo glorioso del placer, sino el cuerpo accidentado y mortificado– se hace signo

cifrado de una divinidad inestable. Resucitado de tanta muerte, ocupa su lugar, emite mensajes, pero no acierta sino a expresar garabatos incomprensibles, verdades inextricables de ese Dios desconocido. Por ello, este libro de Sarduy se convierte en un espejo doble: un autorretrato del autor y un retrato de esta época de dudas y paradojas. En esta combinación de elementos privados y públicos, en el entrelazamiento de la historia personal y el presente colectivo, se encuentra su interés revelador: llegar a ser la expresión de la identidad personal y emblema de nuestra modernidad fragmentada e incierta.

¹ Severo Sarduy. *El Cristo de la rue Jacob*. Barcelona, Mall, 1987. Cfr. también para este título y otros de Severo Sarduy, que se citan abajo, la edición de *Obra completa*, I y II (ed. de François Walh y Gustavo Guerrero), Madrid: ALLCA XX / Universidad de Costa Rica, 1999. A *El Cristo de la Rue Jacob* cabe añadir los textos autobiográficos póstumos como «El diario de la peste» y «El estampido de la vacuidad» (*El País-Babelia*, 14 de agosto de 1993, pp. 10 - 11, y *Vuelta*, 206, enero de 1994, pp. 33-38, reproducidos también en *Obra completa*).

² Severo Sarduy (ed. de Julián Ríos). Ed. Fundamentos, Madrid, 16, 1976, pp. 5-14.

³ Roland Barthes. *Roland Barthes*. Ed. Kairós, Barcelona, 1978, p. 108.

⁴ Severo Sarduy. *El Cristo de la Rue Jacob*, p. 12.

⁵ Severo Sarduy. *La simulación*. Ed. Monte Ávila, Caracas, 1982.

⁶ La presencia de M. Foucault y su ensayo *Arqueología del saber* va más allá de la cita anecdótica con Sarduy, que titula así la primera sección del libro. La epistemología histórica y los conceptos de continuidad y corte del francés estructuran el libro del cubano, regateando la tendencia a la arquitectura en que la mayoría de las autobiografías incurrirían para conformarse con una lectura arqueológica de los restos del pasado personal.

⁷ Los recuerdos de nacimiento que se han registrado en algunas autobiografías –ver, por ejemplo, *Mi vida secreta* (1942), de Salvador Dalí– tienen su origen en la teoría psicoanalítica freudiana, que parece proceder de un nota añadida por Freud a la segunda edición de *La interpretación de los sueños* (1909): «He comprendido bastante tarde la importancia de las ensueñaciones y de los pensamientos inconscientes en el tema de la vida intrauterina. La angustia particular de tantos hombres que temen ser enterrados vivos –y también el profundo fundamento inconsciente de la creencia de una vida después de la muerte, que no hace más que proyectar en el porvenir esta extraña vida prenatal– procede de allí. El nacimiento es, por otra parte, el primer hecho de angustia y en consecuencia la fuente y el modelo de cualquier angustia» (Cit. por P. Lejeune, «Récits de naissance», *Moi aussi*, París, Seuil, 1986, p. 322).

⁸ Severo Sarduy. «Ónfalos». En *El Cristo de la Rue Jacob*, pp. 25-26.

⁹ Severo Sarduy. *Cocuyo*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1990, p. 53.

¹⁰ Severo Sarduy. *El Cristo de la Rue Jacob*, p. 27-28.

¹¹ Severo Sarduy. *Pájaros de la playa*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1993.

¹² Severo Sarduy. *El Cristo de la Rue Jacob*, pp. 22-23.

Los pasos hallados en la Fundación Alejo Carpentier

Por Charlotte Rogers



Los pasos perdidos, la importante novela de Alejo Carpentier, fue escrita varias veces. Empezó siendo un diario personal que iba a ser un libro de viajes dedicado a la selva venezolana y terminó como una ficción autobiográfica que cambiaría el rumbo de la vida y obra de Carpentier. Estas transformaciones, poco conocidas, son los «pasos perdidos» de la escritura de la novela.

Un hallazgo reciente en la Fundación Alejo Carpentier me permite fijar el principio de este proceso. Durante una visita en marzo de 2016, encontré algunos de esos pasos perdidos en los estantes polvorientos de la Fundación, antigua casa de los Carpentier en La Habana. Pude aprovechar una nueva base de datos digitalizada de los materiales disponibles para manosear tres versiones preliminares de *Los pasos perdidos*, cartas privadas, fotografías de Carpentier en la Gran Sabana de Venezuela y tomos de su amplia biblioteca personal. El último día de mi estancia en La Habana, di con un documento de gran valor con respecto a *Los pasos perdidos*, no conocido por los mismos bibliotecarios de la Fundación. Al hojear un tomo de la biblioteca personal de Carpentier, que cuenta con más de cuatro mil volúmenes, encontré unas páginas amarillentas, en mal estado de conservación. El libro en cuestión es *En pos del Dorado*, de Luis Oromas, publicado en Caracas en 1943, unos años antes de que Carpentier escribiera sobre la pervivencia del mito del Dorado en la

selva sudamericana. De las hojas frágiles que casi se me caen del libro, cinco de ellas estaban dobladas en forma de cuaderno, con apuntes y dibujos escritos a mano que seguían una numeración errática. Las acompañaban otras tres páginas mecanografiadas que resultaron ser una versión ampliada y posterior de lo escrito a mano; el documento lleva el título «Notas del viaje a la gran sabana (aide memoire)». Estas notas empiezan en forma de diario, fechado el sábado 12 de julio a las 7:30 de la mañana. El 12 de julio cayó en sábado en 1947, lo cual implica que los apuntes son la primera documentación concreta del viaje de Carpentier al interior de Venezuela en ese año. Es de suponer que Carpentier llevó *En pos del Dorado* en su viaje, y que iba subrayando pasajes del libro sobre los mitos de Manoa a la vez que escribía sus propios apuntes a bordo del avión. El *aide mémoire* de Carpentier es de gran importancia para los estudios carpenterianos porque el autor frecuentemente esquivaba todo intento de fijar los detalles de su viaje, a tal punto que ha habido confusión sobre cuántas veces estuvo Carpentier en la selva, y si el itinerario que dice que siguió es geográficamente posible.

Las «Notas del viaje a la gran sabana», escritas a mano, que ahora sacamos a la luz detallan los primeros dos días del viaje; parece que se han perdido las páginas mecanografiadas que dan cuenta del domingo 13 de julio. A pesar de estar truncados, los

apuntes nos ofrecen un testimonio contemporáneo de la primera visita de Carpentier a Roraima, a la Gran Sabana, a Santa Elena de Uairén y a Ciudad Bolívar. Además de los pormenores del viaje –el avión salió de la base aérea La Carlota y voló a unos sorprendentes 14.000 pies de altitud–, las páginas cuentan con dibujos, horarios, y nombres de otros pasajeros –incluso el vanguardista chileno Armando Zegri–. Es como si estuviéramos sentados al lado del escritor, mirando sobre su hombro mientras observa la materia prima que luego mezclaría con sus lecturas –Gumilla, Humboldt, Schomburgk– para crear su gran novela de 1953, *Los pasos perdidos*. Como en esa obra, Carpentier capta en los apuntes la grandiosidad asombrosa de la selva y del río: «Primera vision del Orinoco. Todavía mucha bruma demora sobre la tierra. El orinoco cierra el area de vision, gris, inmenso, no como un rio, sino como un brazo de mar; como si en su orilla se terminara la tierra»¹.

Lo más valioso de este hallazgo para los lectores de Carpentier es el notable contexto literario de lo apuntado. El escritor compara los almacenes que observa en Ciudad Bolívar con los de *Canaima*, de Rómulo Gallegos; escribe a mano, en letra del doble del tamaño de lo demás «El Dorado – ¡Voltaire!» ; cita un pasaje del *Orinoco ilustrado* (1745), del padre jesuita Joseph Gumilla, sobre las esmeraldas del Dorado; menciona «el mundo perdido» de Conan Doyle. En la iglesia de Ciudad Bolívar nota una «ya interesante ausencia de estilo que, con el tiempo, acabará por

integrarse dentro de los estilos americanos», así anticipando su teoría de lo barroco americano. Carpentier describe ya, en este primer momento, las imágenes claves que pintará con lenguaje exquisito en *Los pasos perdidos*: los pozos petroleros sueltan llamas en «un ballet de gigantescos fuegos fatuos», mientras, una hora más tarde, observa: «Estamos entrando en Eldorado... Ahora hay selva virgen hasta donde alcanza la vista. Solo rompe su masa verde, aspera, de arboles encaramados sobre arboles, el curso sinuoso del Rio Cuyuni, rio que parece dar vueltas sobre si mismo, se enreda y desenreda, se cierra en volutas, se cruza a si mismo [...] Selva...Selva... Nada más que selva. La inacabable extensión verde, parda, musgosa»².

Este primer viaje a la selva dio mucho fruto creativo: Carpentier publicó una serie de artículos –cuatro, para ser exactos– sobre esta aventura en *El Nacional* de Caracas –más tarde lo haría en *Carteles*– y pensó escribir un *Libro de la Gran Sabana* sobre ello. Más significativo aún: el viaje a Santa Elena de Uairén inspira la creación de Santa Mónica de los Venados de *Los pasos perdidos*. Por ello, sus «Notas del viaje a la gran sabana» enriquecerán los estudios carpenterianos, ya que nos ofrecen una idea más amplia, pero todavía parcial, del proceso creativo del gran escritor cubano. Una *trouvaille* de esta magnitud nos indica algo de lo que contienen las entrañas de la Fundación Alejo Carpentier y nos invita a imaginar todo lo que aún nos queda por descubrir.

¹ Conservo la ortografía original en todo lo citado.

² Ídem.



Care Santos:

«Pocos temas hay más allá
de la familia y el paso del tiempo»

Por Beatriz García Ríos



Care Santos (Mataró, 1970) es novelista y crítica literaria. Entre sus novelas destacan *El tango del perdedor* (1997), *Trigal con cuervos* (Premio Ateneo Joven de Sevilla, 1999), *Aprender a huir* (2002), *El dueño de las sombras* (2006), *El síndrome Bovary* (2007), *La muerte de Venus* (2007), *Hacia la luz* (2008), *Habitaciones cerradas* (2011) –recientemente adaptada a TV–, *El aire que respiras* (2013) y *Deseo de chocolate* (2014). Traducida a dieciocho idiomas, ha recibido numerosos premios y está considerada una de las autoras más leídas de nuestro país. Su última novela publicada, *Diamante azul* (Destino, 2015), cuenta la historia de una familia catalana a la que la industrialización ha permitido posicionarse entre la incipiente burguesía.

Muchas veces decimos que a los libros no hay que juzgarlos por su portada, pero en este caso la portada y la contraportada han sido fieles a la historia que nos cuenta. Numerosas son las sagas que habitan el mundo literario y parece que la idea de escribir una le seguía rondando la cabeza desde *Habitaciones cerradas*. ¿Qué le ha llevado a escribir sobre ese mundo tan complejo –y trabajoso, debido a la documentación que necesita–?

La documentación no me resulta trabajosa, más bien todo lo contrario. Es una etapa muy placentera, además de muy enriquecedora. Hay muchas historias que surgen de hallazgos realizados durante la documentación, y no precisamente de aquello que querías encontrar. Una nunca sabe qué va a pasar cuando entra en una biblioteca, una hemeroteca o un archivo en busca de algo. Puede ser que lo encuentre o puede ser que no. Lo que es segu-

ro es que habrá descubrimientos por el camino y que esos descubrimientos mejorarán en algo la novela que piensas escribir. Con respecto a las sagas familiares... sí, me temo que me gustan, como lectora y como escritora. Hace tiempo ya que sospecho que pocos temas hay más allá de la familia y el paso del tiempo. «El tiempo, ese único tema», escribió Yasmina Reza. Las sagas familiares aúnan ambos asuntos. Será por eso que me fascinan tanto. Y permítame contarle algo de la portada. Creo que se trata de un gran trabajo del departamento de diseño de mi editorial, que supo entender muy bien el espíritu de la historia. Aunque, por sorprendente que parezca en un grupo editorial tan grande, siempre que he deseado intervenir en algún aspecto físico del libro me han escuchado. Me temo que intervengo cada vez más, supongo que me vuelvo más maniática con los años. También aquí aporté mi pequeño grano de arena.

Hacia 1860, Rosalía de Castro envió una carta a su marido, Manuel Murguía, en la que se quejaba de su condición diciéndole: «Si yo fuese hombre, saldría en este momento y me dirigiría a un monte, pues el día está soberbio; tengo, sin embargo, que resignarme a permanecer encerrada en mi gran salón. Sea». Fundamentalmente, esta saga es la historia de las mujeres de su familia, quienes mejor representan la lucha de la tradición frente a la modernidad.

Por supuesto. Representan un momento de transición, en que el mundo está cambiando y las personas deben adaptarse a los cambios o, en ocasiones, avanzarse un poco a ellos. Muchas de las mujeres de mis novelas son hijas de etapas de transición y, al mismo tiempo, personas valientes que desafían las convenciones de su época. Creo que es así porque he conocido en mi vida a mujeres que, al contrario que Rosalía de Castro, no se resignaron a quedarse en su salón y se dirigieron al monte, a veces pagando por ello un precio muy elevado, como el de la protagonista de *Diamante azul*. No sabría escribir de mujeres que se quedan en su salón, me temo. Tampoco sabría ser una de ellas.

Las narraciones sobre las sagas familiares conservan ese tono de la forma oral de los relatos tradicionales. Usted misma, con diez años, escuchaba y oía las historias que su abuela Teresa le contaba todos los domingos. No ha pasado demasiado tiempo, pero han cambiado muchas cosas, como la poca

paciencia que mayores y jóvenes tenemos hoy para escuchar. ¿Cree que esta carencia afectará, en el futuro, al conocimiento de nuestro pasado?

No estoy de acuerdo con que no tengamos paciencia para escuchar. El tándem abuelos-nietos sigue siendo perfecto hoy en día, como lo era en mi niñez. Se comprende: los abuelos tienen muchas ganas de contar historias, los nietos muchas ganas de escucharlas y ambos tienen tiempo para hacerlo. Los narradores orales, por otra parte, demuestran cada vez que se suben a un escenario que por mucha tecnología de que dispongamos, la magia de las palabras sigue encandilándonos como lo ha hecho siempre. No necesitamos nada más que una buena historia y alguien que sepa contarla para quedar fascinados. La palabra tiene una fuerza grandísima, que no caduca. En todas partes hay personas que se enamoran con una historia, sin aditivos. Lo que ocurre es que vivimos en una sociedad abocada a la prisa y al ruido, dos estorbos que van en contra de la literatura. La literatura, como todas las cosas importantes, requiere un poco de tiempo y un poco de silencio; añadiría un poco de espacio para la introspección. Son cosas que no abundan en nuestras vidas, que resultan difíciles de encontrar. Pero, del mismo modo que buscamos un rato para hacer yoga o pilates, podemos buscar y encontrar un rato para leer todos los días. Una hora o tres cuartos de hora. Podemos considerarlo una terapia de autoayuda –una de las más antiguas que existen, por cierto– o un método de meditación –también muy antiguo–. Tal vez, si lo explicáramos de este modo, la gente leería

más. Y, desde luego, sería más feliz. La literatura es el mejor modo de ser feliz que conozco.

Vicente Blasco Ibáñez, escribió en su juventud *La araña negra*, que él mismo repudió más tarde por considerarla demasiado folletinesca, característica que, con el paso del tiempo, le ha atribuido especial encanto. ¿Ha pensado, mientras escribía esta historia, que ese podía ser un inconveniente?

Yo adoro el folletín. ¡Y quién no! De hecho, sólo hay que ser un aficionado a las series televisivas actuales –las más brillantes argumentalmente, como *Mad Men*, *Studio 60*, *Better Call Saul*, pero también las menos logradas, como *Downtown Abbey*– para darse cuenta de lo muy vivo que sigue estando el folletín en nuestros días. En realidad, el folletín es nuestra vida misma, sólo que con una apariencia más ordenada, menos caótica. Por otra parte, no creo que fuera por folletinesca que Blasco Ibáñez repudió *La araña negra*, sino por inmadura. Comenzar a publicar demasiado pronto tiene sus inconvenientes, que yo también conozco.

Para la recreación de esta novela, que podríamos considerar autobiográfica, la atmósfera, la voz narrativa y los personajes estaban en su memoria, pero el esquema, la trama, han debido de ser los elementos más difíciles en su construcción. ¿Cómo ha sido este proceso? Yo no la considero autobiográfica, porque apenas hay referencias a mi propia experiencia. Se trata de una búsqueda necesaria y muy premeditada sobre mis propios orígenes familiares. Los únicos

dos personajes que estaban en mi memoria eran Claudio y Teresa, mis abuelos, que son protagonistas de la primera parte. El resto fueron apareciendo en el proceso de documentación, lo mismo que ha ocurrido con las otras novelas. No sabía qué iba a encontrar y fue una sorpresa hacer algunos descubrimientos que sirvieron para construir personajes y situaciones. De modo que el esquema y la trama siguieron el mismo proceso desde cero que en anteriores ocasiones.

EL FOLLETÍN SIGUE MUY VIVO EN NUESTROS DÍAS. EN REALIDAD, ES NUESTRA VIDA MISMA, SÓLO QUE CON UNA APARIENCIA MÁS ORDENADA

¿Ha sido más difícil escribir esta novela que otras o por ser una historia familiar y tenerla parcialmente construida en su memoria ha resultado una experiencia más fluida?

Ha sido muy difícil, mucho más que nunca. Había una verdad en esta historia –la de mi familia– que quería preservar. Quería hablar de algunas personas que existieron y que hicieron cosas muy concretas, sin traicionar su memoria. Pero, al mismo tiempo, estaba escribiendo una novela, y era la ficción la que debía darle una coherencia y un interés a todo. No estaba contando batallitas de sobremesa del día de Navidad. Era una novela y, como tal, debía tener ambición. Encontrar la justa medida entre ficción y realidad fue muy complicado. Y también estructurar la información de que iba disponiendo, hacer la selección

de materiales que se impone después de toda documentación exhaustiva. Lo hago siempre, pero en este caso fue más complicado prescindir de personajes y anécdotas.

Usted también ha escrito para niños y jóvenes. El presente es el tiempo de lo visual, y muchos jóvenes –y no tan jóvenes– dan más importancia a los efectos especiales, como se llaman en el cine, que a la historia. Este fenómeno también ocurre en la literatura, donde a veces pasan muchas cosas sin que haya historia. ¿Qué significa, para usted, la historia en una novela? ¿Qué es más difícil, crear una historia para jóvenes o para adultos?

Yo defiendo que toda novela debe partir de una historia poderosa. También toda película, todo texto teatral. Sin historia no tenemos nada que merezca la pena contar. La historia debe justificar el tiempo y las palabras que le dedicamos, debe merecer la pena. Aunque no basta, claro. La historia debe cimentarse en el estilo, la psicología de los personajes, el ritmo. Como bien sabe, también hay escritores y lectores que priman esos elementos por encima de la trama. Yo pienso que todos los tipos de lectores –y de espectadores– pueden convivir. Lo único que debe preocuparnos de los jóvenes es que lean con gusto, que se aficionen. Sólo después de aficionarse a leer irán formando y sofisticando su gusto, aprendiendo a distinguir dentro de la literatura que les gusta aquella que es de calidad de la que no lo es, tenga o no tenga una historia poderosa, como a mí me gusta. Eso sí, como escritora es mi obligación ofrecerles historias de ca-

lidad. Lo único que se me ocurre hacer para crear lectores es escribir buenos libros. Por lo demás, escribir siempre es difícil, y me temo que no depende del público a quien te dirijas. La literatura infantil tiene unas reglas muy concretas que debes conocer. Y lo mismo ocurre con la juvenil, aunque aquí las reglas comienzan a difuminarse. Lo que está claro es que hacer las cosas bien nunca es fácil y siempre se logra con oficio, talento y esfuerzo. No necesariamente por este orden.

En un primer momento parece que la lectura se puede complicar por la existencia de muchos personajes y la cronología no continua. Sin embargo, la circularidad de la obra hace que los mismos personajes aparezcan varias veces y los hechos sean recordados para su transformación de generación en generación. ¿El tiempo que utiliza es el tiempo de la memoria, el de la propia e individual existencia?

Pienso que el orden cronológico está sobrevalorado. A mí, me aburre bastante. Por eso en todas mis novelas hay alteraciones cronológicas, analepsis, elipsis, prolepsis... Nuestro cerebro es proclive a este tipo de saltos, que tanto abundan en nuestros procesos mentales. Cuando recordamos, nunca lo hacemos en orden cronológico, sino todo lo contrario: nuestro pensamiento tiende a lo caótico, a los saltos temporales constantes, a las asociaciones de ideas. Para mí, alterar el orden cronológico no sólo es un modo de hacer la narración más interesante, de crear más expectativa, de divertirme escribiendo, sino también es un modo de

ser fiel a la realidad. Las novelas deben reflejar la vida.

La anterior pregunta nos llevaría a plantearnos qué es la identidad y dónde la buscamos. ¿No somos lo que somos sin nuestros antepasados?

Somos una acumulación de tiempo y experiencia que nos precedió, de personas a quienes ni siquiera recordamos y de cuyas existencias no sabemos nada. Muchas de las cosas que hacemos o pensamos son una herencia de esas personas a quienes no conocimos. De algún modo, nuestro cuerpo, nuestros mecanismos mentales, nuestro modo de emocionarnos, los recuerdan por nosotros. Escribir es siempre una búsqueda de la propia identidad. En este caso, la búsqueda ha sido doble. Y mucho más profunda y emocionante.

La saga, como forma narrativa, nos hace partícipes de distintos periodos históricos y nos brinda la oportunidad de conocer con sus personajes las relaciones de pertenencia a una familia y las influencias que ejercen en el devenir individual. La historia familiar que nos cuenta llega hasta unos años antes de la guerra civil, ¿piensa seguir escribiendo sobre la saga incluyendo ese periodo tan clave en la historia de España?

Nunca, hasta ahora, me he atrevido a escribir sobre la Guerra Civil. Me decía que era mejor esperar, que hay historias que se afrontan mejor desde la madurez y la experiencia. Lo mismo pensaba de la historia de mis abuelos: quería contarla cuando tuviera suficiente oficio para hacerlo bien y, sinceramente, creo

que la espera ha valido la pena. Muy pronto comenzaré una novela –que ya tengo tramada casi en su totalidad– que retomará algunos personajes de *Diamante azul* cuyas historias aquí apenas quedaban esbozadas: Eustasia y Avelino, por ejemplo. Quiero profundizar en ciertos temas que me interesan y, por supuesto, quiero escribir por fin sobre la Guerra Civil. Creo que sigue siendo necesario hacerlo y que nuestra generación puede ofrecer una visión más desapasionada y más neutra que las de nuestros predecesores. En muchos aspectos –por ejemplo, la defensa de la memoria histórica– la Guerra Civil no ha acabado todavía.

La voz y la mirada de la mujer que nos cuenta la historia, la descripción de los personajes –sobre todo femeninos–, esa capacidad para presentar sus conflictos y las soluciones de los mismos, diría que han hecho que su público lector sea más femenino que masculino. ¿Pensó, al escribirla, a que público se dirigía o por el contrario ha sido fruto de la narración?

Todos los escritores tenemos más lectoras que lectores, por la sencilla razón de que los hombres leen mucho menos. El porqué es algo que conviene preguntarse sin dramatismos. Recordar que la novela decimonónica nació como un género para mujeres que a menudo era considerado pernicioso por su capacidad de influenciar en las decisiones de quienes lo consumían. ¿Significa eso que las mujeres buscamos respuestas en los libros? Es muy probable. Debemos plantearnos por qué leemos, en busca de qué. Y si lo



hacemos por distintas razones en diferentes momentos, como sin duda ocurre, con indiferencia de que seamos hombres o mujeres. Si por femenino entendemos psicología, introspección y necesidad de encontrar en las historias que escribimos/leemos respuestas a algunas de las preguntas más difíciles, entonces me declaro plenamente femenina. Aunque sé que los hombres, o por lo menos algunos de ellos, me leen y leen por esas mismas razones. Con respecto a pensar en el lector mientras escribo, la respuesta es clara: sí. Siempre pienso en el lector, escriba lo que escriba. Concibo la escritura como un acto de comunicación en el que no puedes ignorar o despreciar a aquel con quien quieres dialogar. Mis lectores, o por lo menos un lector ideal

que se parece bastante a mí en gustos y manías, están siempre presentes.

Hasta la fecha, ha escrito y publicado muchos libros: literatura infantil y juvenil, poesía, relatos, novela... Y muchos de sus libros han sido traducidos. Es una de las autoras más leídas de nuestro país por el público joven –de algunos de sus libros se han vendido más de 70.000 ejemplares–. Además, *Habitaciones cerradas* ha sido recientemente adaptada a la televisión. Todo esto significa que hay mucha gente que sigue su trayectoria. ¿Qué relación tiene con un público tan distinto entre sí? El éxito es perverso. No significa nada, obedece a factores que no puedes controlar, es arbitrario, incluso, a veces, injusto. A menudo, la obra que más lo me-

rece es la que menos gusta. Puedes llegar a odiar la novela por la que eres más conocido. Pero el éxito adula y corres el riesgo de creerte demasiado tus propios méritos. En mi opinión, es imprescindible mantener todo eso bajo control. Hay que recordar que escribir siempre cuesta tanto o más que el primer día, que no importa lo que te haya ocurrido, hay que sentarse ante la pantalla con modestia absoluta, con muchas ganas de aprender, de superarte. Cada novela podría ser un error, visto de ese modo. Y cada nueva novela, una posibilidad de enmienda. Nunca hay que dejar de ser autocrítico al máximo, nunca hay que conformarse. Y hay que trabajar sin descanso, sabiendo que el castigo del escritor, como dice Jaume Cabré, es tener siempre la tarea a medio hacer. Dicho esto, nunca he entendido que se llame *best seller* a libros que aún no han sido publicados y que, por lo tanto, no han vendido ni un ejemplar. Es como etiquetar según las expectativas. Con la misma extrañeza reacciono cuando se me etiqueta a mí. No me gustan las etiquetas ni me las tomo en serio. Tampoco cuando me afectan como autora. En resumen: escribir tiene poco que ver con el mundo editorial, sus dictados y sus convenciones. Está por encima de todo eso, como los lectores.

¿Cree que seguirá, en el futuro, combinando la escritura de adultos y juvenil o ya ve alguna tendencia hacia alguna? Seguiré escribiendo para jóvenes mientras ellos quieran leerme. Es un público difícil, que te plantea retos todo el tiempo y de quien aprendes mucho. Espero poder seguir aprendiendo y dialogando con ellos hasta el final, aunque habrá

que estar bien atenta por si en algún momento pierdo la capacidad de seducirles. Mientras pueda, significará que me mantengo en forma como escritora. Escribir para jóvenes es como ir todos los días al gimnasio.

HAY QUE TRABAJAR SIN DESCANSO, SABIENDO QUE EL CASTIGO DEL ESCRITOR, COMO DICE JAUME CABRÉ, ES TENER SIEMPRE LA TAREA A MEDIO HACER

A la hora de recomendar lecturas a nuestros hijos, los padres nos preguntamos qué libros son los más apropiados. ¿Dónde está el criterio que define qué leer: en la edad o en la preparación del niño, adolescente o joven?

Los padres solemos ser un estorbo. No en la infancia, sino en la adolescencia. Lo mejor que podemos hacer si tenemos un hijo lector es recomendarles el canal de algún *booktuber* –un joven que recomienda libros en Internet, a través de un canal de youtube–, o de varios, y dejar que ellos le aconsejen. Hasta que llegue ese momento, debemos permanecer atentos a las necesidades de nuestros hijos. Hay que darles libros que les emocionen, les escandalicen, les diviertan. Libros que *necesiten* leer, que aborden temas que les dan miedo o que les preocupan: drogas, sexo, desamor... No existe un libro universal, pero sí un libro que encandile a cada lector. Más de uno. El problema es que para encontrarlo a veces hace falta tiempo, paciencia y conocimiento. Luego están los niños. Ellos no tienen ningún problema:

leen por diversión, sin prejuicios, sin preocuparse por nada. Leer es un juego. Ojalá supiéramos mantener vivo este espíritu más allá de los doce años.

Le doy las gracias por concedernos esta larga entrevista. Pero, antes de terminar, ¿nos podría contar qué autores fueron sus favoritos en la adolescencia? ¡Tantos! Esta es una pregunta que detesto tanto como aquella otra de «¿Qué libro te llevarías a una isla desierta?». Si me lo permite, le diré lo que suelo contestar cuando me preguntan esto: «¿No puede ser una isla desierta con biblioteca?». Pues bien, mi infancia fue, en parte, una isla desierta con biblioteca. Una biblioteca pública me salvó del aburrimiento de mis veranos, y allí descubrí a

algunos de los autores que me habían de marcar y acompañar para siempre: los románticos –sobre todo ingleses– Byron, Shelley, Stoker, Scott. De ahí a Jane Austen, Wilkie Collins y Dickens. Los rusos: en especial Turgueniev. La literatura latinoamericana: García Márquez, Alejo Carpentier, Borges. Y sin olvidar a Bécquer, que tan bien se lleva con los adolescentes, ni los relatos de fantasmas de M. R. James, ni a Edgar Allan Poe, ni a Maupassant. Y luego Machado –Antonio– y Emilie Dickinson y Anna Ajmátova y Mercè Rodoreda y Natalia Ginzburg y Virginia Woolf... En fin. Mejor lo dejo aquí o necesitaremos más espacio del que estarían dispuestos a concederme. Soy yo la que les agradece la invitación. Ha sido todo un placer.



► Admont Abbey Library, Austria, Joseph Hueber, 1074



Care Santos:

Diamante azul

Ed. Destino, Barcelona, 2015

477 páginas, 20€ (e-book 13€)



Léxico familiar

Por JUAN ÁNGEL JURISTO

La novela de sagas familiares aparece en correlato al ascenso de las clases burguesas en la Europa del XIX, una clase social de ánimo tan emprendedor que muchos acuñaron el concepto de fáustico a partir de ese impulso que parecía no tener límite y donde lo infinito parecía constituirse en el imaginario colectivo de aquella sociedad. Ni que decir tiene que a esa expansión de los límites familiares le correspondía una expansión de los límites geográficos: época de esplendor de los imperialismos europeos, la novela de sagas familiares conoció, sin embargo, su época dorada, cuando surgió la decadencia, ya en el siglo XX –quizá la más afamada de todas ellas, *Los Buddenbrook*, de Thomas Mann, inauguró el siglo, y no era casualidad–. Es, enton-

ces, cuando el género se hace consciente de sí mismo –diríamos que sabe ya el modo de narrarse– y, así, surgen esos grandes espacios de las *roman fleuve* de Martin du Gard o *El jardín de los Finzi Contini*, temática que, sobre todo, después de la descolonización de las antiguas tierras conquistadas, se traduce en abierta nostalgia y el género acude al *best seller*: *La saga de los Forsyte*, de John Galsworthy o las novelas de Paul Scott, en el caso de la literatura del Reino Unido, profusa en sagas vinculadas a la nostalgia por el extinto Imperio Británico. *El señor de los anillos* viene que ni pintado para entender el especial vínculo de estas sagas modernas con las antiguas, las medievales, por mostrar abiertamente el propio origen del género:

en estas novelas modernas hay un héroe –en este caso, un héroe alejado de la épica guerrera–, pero es igualmente un emprendedor y suele viajar hasta los confines para hallar riqueza, es decir, el anillo de las mitologías, que desde Wagner a Tolkien es sinónimo del capitalismo y que suele llevar a la perdición a quien haga mal uso de él. Asimismo, termina conociendo la decadencia, la destrucción y una expiación que poco o nada tiene que ver con el antiguo mundo de los dioses, pero que remite al conocimiento postrero que otorga la desgracia.

Esta estructura se repite en cada nueva inmersión en el género y, en especial medida, en la novela que nos ocupa. Care Santos ha publicado la que hasta ahora es su última entrega, *Diamante azul*, novela de saga familiar, después de *Deseos de chocolate*, una narración muy distinta y de corte fragmentario. No es la primera vez que Santos incurre en el género, pues *Habitaciones cerradas* (2011), que tuvo un gran éxito y que incluso llegó a adaptarse a serie de televisión, contaba la vida de una familia de la Barcelona modernista que sentaba sus reales en el entonces incipiente Paseo de Gracia. Hay que decir que el género en nuestro idioma, que se despliega desde *La araña negra* de Blasco Ibáñez a la *Mariona Rebull* de Ignacio Agustí –la gran novela de la serie *La ceniza del árbol*, que narra los avatares de la familia Rius, y que también se transformó en película y serie de televisión– o, ya en América, donde el género ha ganado profusión, desde *Cien años de soledad* a *La casa de los espíritus*, no ha sido muy utilizado entre nuestros escritores, salvo en el caso de Cataluña, donde se consideró idóneo para describir a las sucesivas generaciones de industriales de

una misma familia. Care Santos, desde su ya metafórico título –alude a los ojos azules presentes en todos los miembros de la familia– está más cerca en esta descripción de *La casa de los espíritus* –esa relación entre Esteban Trueba y Clara, la hipersensible, y el paisaje de la finca de Las Tres Marías– que de la saga de los Rius, un referente de la literatura catalana, pero, más moderna, no incide ya en familias pertenecientes a las clases dominantes o en el caso de las sagas latinoamericanas, en los terratenientes, sino que en esto se ajusta a la literatura última de sagas familiares, *El club de la buena estrella* y *El valle del asombro*, de Amy Tan, *Un secreto inconfesable*, de Françoise Bourdin, *Lo que sé de Vera Cándida*, de Véronique Ovaldé y, desde luego, la novela que, creo, es la gran referente en la literatura de tema familiar de Care Santos: *Espejo roto* (1974), de Mercé Rodoreda. Desde luego, lo es mucho más que *La plaza del diamante*. Y no es para menos, ya que *Diamante azul* guarda un aire de reivindicación tan moderna de las generaciones familiares que sólo se me ocurre relacionarla, por fuerza, con *Espejo roto*, una de las grandes novelas de la literatura española del siglo XX, una novela escrita en plena madurez de la autora y que se ocupaba de la Barcelona que se convirtió en la ciudad del progreso, de los prodigios, a través de la descripción minuciosa, precisa, de los distintos ambientes de la sociedad catalana de principios del siglo XX, desde las pescaderas, de donde procede Teresa, a la gran burguesía de Salvador Valldaura.

Esta novela trata, en realidad, del paso del tiempo, algo importante también al referirnos a la obra de Care Santos, y cumple todos los requisitos habidos desde las sa-

gas medievales: se narra la decadencia y desaparición de los Valldaura, pero, al final, la que intenta salvar los muebles de la familia es Amanda, la criada. En estas sagas familiares suele ser la guerra civil el detonante de la decadencia de estas familias y en Mercé Rodoreda esa condición se cumple a rajatabla, pero introduce en la novela un elemento de una extrema modernidad –me refiero como artificio literario–, y es que son las mujeres las que cuentan y, sobre todo, sostienen, el entramado familiar. El lado femenino es, aquí, esencial y tengo para mí que esta novela ha influido de modo más incisivo de lo que parece en la conformación de las actuales novelas de sagas familiares, donde son mayoría las autoras y suelen ser las mujeres las guardianas de la memoria familiar. Algo que, en cierta manera –y es curioso– nos retrotrae a lo que fue parte de nuestro imaginario. Recordemos la labor de Penélope en ausencia de Odiseo. Memoria familiar en la que participan otras alejadas culturas: ¿tenemos que recordar que en *Sueño en el pabellón rojo*, la gran novela de saga familiar de la literatura china, es el gineceo el lugar central y sagrado de esta extensísima narración, el lugar donde acontece lo esencial de la familia, el ámbito privado?

Diamante azul es novela de hábito autobiográfico y, en cierta manera, se perfila como un homenaje nada secreto a la abuela de la autora. Los modos están ya inmersos en nuestra manera de concebir la modernidad en la literatura: *Diamante azul* comienza en los años 20, cuando Teresa Pujolá, en la ciudad de Mataró, está prometida con el notario en ciernes, a quien no ama, y se enamora de Claudio, el lechero. Embarazada de ocho meses, aquel 13 de agosto de 1927 en que muere su pa-

dre, el patriarca de la familia, Teresa, quizá por primera vez, atisba la sucesión de vida y muerte, la de su padre, por un lado, y la del hijo que le nacerá. Moribundo el padre, la escena de su muerte se tiñe de azul: «Florián Pujolá obedece a su hija. En la penumbra le parece reconocer los olores de la cocina de Tomasa, el rumor de los platos y las cazuelas. También el canto de los pájaros, lejano pero diáfano. Su diamante azul, tan deslumbrante, tan extraño, aparece en el centro de la memoria. Cuántas horas de su vida ha pasado mirándolo. El tintorero repara en que su vida ha sido, sobre todo, azul. Se alegra del descubrimiento. Le hace sonreír. El último instante de placidez también es azul. Azul claro y transparente como sus pupilas. Las que ve frente a él, las suyas propias, las de su padre y las de tantos antepasados que llegaron de lejos. Una herencia familiar transformada en la mirada ahora sombría de su Teresa».

Care Santos comienza la novela con la historia de la abuela Teresa, pero la saga se remonta a los Pujolar, en el siglo XVIII, en 1723, en Olot, y que llegan a Mataró al siglo siguiente, el de la industrialización de la zona, para poner negocios de tintes. La novela se ajusta a la estructura de ascenso y caída, ya que llegan a formar parte de la clase dominante en la zona, pero los problemas de suspensión de pagos en el Banco de Barcelona, que hacen temblar a la burguesía de la época, ya que la mayoría tenían el dinero metido en esa firma, unidos a las continuas huelgas de los trabajadores, hacen que los Pujolá terminen arruinados. Una de las virtudes de esta novela de Care Santos es que describe con clara justicia la transformación social de Mataró durante el siglo XIX a través de una meridiana comprensión de todas las clases socia-

les en juego. Llama la atención la lucidez con que se describen estos procesos, probablemente porque la autora ve el período con los ojos de nuestra contemporaneidad, es decir, dirigiendo su mirada a lo colectivo, no a la defensa de una clase social determinada, llámese burguesía o proletariado.

Pero la novela posee otros enormes hallazgos, como la maestría para mezclar diversos y múltiples periodos históricos, lo que contribuye a hacer de *Diamante azul* una novela que huye de la linealidad chata de la sucesión narrativa tradicional. Ni que decir tiene que el relato gana así en complejidad, pero es que hay elementos varios que hacen de la novela una sucesión de felices acontecimientos. Por ejemplo, el papel que Care Santos otorga al cine en la conformación de una modernidad lastrada por la Iglesia, representada en la novela por la revista *El Pensamiento Mariano*, de obligada lectura en las casas bien de la época y que perseguían a la juventud hasta en los dulces días de las vacaciones en Argentina. El cine es la liberación, llega en los años veinte como cómplice de aquellos que aman las innovaciones y casa mal con la rancia burguesía. Es la época de las chicas que fuman en boquilla y aman el charlestón, los años de Teresa y su educación sentimental, los años que mar-

can la entrada de Mataró en el siglo XX, la Modernidad, y Care Santos realiza en esta novela un bello homenaje a este arte de manera muy hermosa, como si en realidad fuera el verdadero protagonista del cambio, de ese caer de pronto en el siglo donde se vive. Y –no hace falta decirlo– las verdaderas beneficiadas de esta inmersión en la Modernidad son las mujeres, a las que la Iglesia fustiga con especial virulencia en sus arremetidas morales. Como repiten los curas, la música moderna deja el cerebro hecho puré y es la responsable de que las mujeres se quiten el corsé, se pongan sombreros de plumas y fumen en boquilla: la música aliada al cine. No es baladí –en este sentido la Iglesia fue siempre coherente– y Care Santos describe perfectamente esa lucha porque le resulta pertinente y fascinante.

La novela se extiende hasta casi nuestros días, pero la autora quiere en esta narración homenajear a su abuela y Teresa es el personaje idóneo para recrear aquellos modernos años veinte. El resultado es una bella novela sobre sagas, sí, pero también sobre la implicación de las mujeres en la modernización de nuestro país. Es una novela sobre la muerte, el tiempo y los convencionalismos; una novela, en definitiva, sobre la libertad.

Jed Rasula:

Dadá. El cambio radical del siglo XX

(Traducción de Daniel Najmías)

Ed. Anagrama. Barcelona, 2016

455 páginas, 22.90€ (e-book 10€)



Dadá

Por JOSÉ MARÍA HERRERA

Se cumple este año el centenario de Dadá. Conscientes de que pocas cosas pueden ser menos dadaístas que una conmemoración, museos e instituciones han sabido reprimir su habitual propensión a organizarlas. Celebrar por todo lo alto el siglo de una corriente que rechazó cualquier reverencia hacia el pasado resultaría paradójico. Claro que tampoco extrañaría tanto. El dadaísmo forma ya parte de la historia del arte como la sofisticada o la teología de la historia de la filosofía.

Las editoriales, más modestas y, por tanto, más calculadoras, han adoptado otra actitud. El mercado del libro funciona a golpe de oportunidades y a los centenarios hay que prestarles tanta atención como a los astros sin órbita que cruzan el firma-

mento sólo una vez en el curso de la vida. Anagrama, en España, lo ha hecho con un libro de Jed Rasula: *Dadá. El cambio radical del siglo XX*.

Erudito y ameno, el libro consigue encerrar en cuatrocientas cincuenta páginas la historia de un movimiento dominado por la incoherencia y el abigarramiento. Dadá aparece en Zurich en 1916, prospera paralelamente en Nueva York, salta en los años veinte a Berlín y París, y le ocurre luego lo que a los fuegos artificiales, que tras estallar ruidosamente y brillar unos segundos en el cielo nocturno, se apagó de golpe. A nadie le sorprendió que ocurriera así. Un dadaísta canoso y prostático, un anticonformista militante que aspirara en la vejez a recibir medallas de oro en las bienales,

es una contradicción. Dalí, que conoció a alguno, se refería a ellos como: «los cornudos del viejo arte moderno».

Dadá vino como epidemia y de la misma forma desapareció. Rasula se asombra al final del libro de que durara más de un fin de semana desenfrenado. Es la vida de la bacteria, del virus, del germen más o menos tóxico. Uno de los padres del movimiento, Tristan Tzara, lo comparó con un microbio «que penetra con la insistencia del aire en todos los huecos que la razón no supo llenar con palabras y convenciones». Pero si hubo contagio fue porque se dieron las condiciones ideales para ello. Los miasmas prosperan en ciénagas y lugares putrefactos donde no circula la corriente. La Gran Guerra no sólo dejó a Europa sin defensas, sino que puso además a los europeos frente a sí mismos: primero en las trincheras, luego en una posguerra de miseria y tullidos. ¿Qué clase de civilización era esa que empujaba al ser humano a destruirse con ayuda de máquinas atroces, fruto señero de una ciencia que presumía de su poder para transformar el mundo?

Los jóvenes nacidos en las postrimerías del XIX llegaron a las trincheras de la Primera Guerra Mundial convencidos de que iban a luchar por nobles ideales y retornaron a casa, cuando lo hicieron, sabiendo que esos ideales no venían del cielo, sino del cubo de basura de la historia. Una generación entera aprendió que el gas mostaza que habían arrojado sobre sus cabezas los defensores del orden establecido había servido también para enmascarar el fuerte olor a podrido que desprendían las creencias que llevaban bajo el casco. El poder se había beneficiado de Dios (patria, progreso, razón, justicia ...) invocándolo a su conveniencia y Dios los había abando-

nado. Nietzsche, el loco, tenía razón: Dios ha muerto, yacía cubierto de sangre y barro en las trincheras. Cuando llegó la paz y los combatientes se quitaron los cascos como quien levanta una piedra del campo lo único que encontraron debajo fue una pulvisación inquietante, un hormigueo de larva, las larvas de la nada.

Quienes conocieron las trincheras y los sucios tejemanejes que sirvieron para excavarlas ya nunca más confiaron en la tradición. Los dadaístas ni siquiera necesitaron pasar por ellas. Se habían opuesto con todas las fuerzas al conflicto y de ahí su condición de refugiados en un país neutral. Mientras las naciones de Europa intentaban aniquilarse ellos protestaban contra la idea de nación. Las naciones, decían, son una desgracia que conduce a la guerra. Su actitud fue, en este sentido, lógica. No eran utópatas, sino adversarios de la mitificación del poder y de la autoridad. Burlarse de lo sagrado, caricaturizar el patriotismo y la heroicidad, levantar la alfombra de los intereses, formaba parte de su estrategia. Claro que tampoco la irreverencia sistemática era cosa nueva. La disolución de las certezas había arrancado a mediados del XIX y no había concluido todavía. La propia ciencia estaba desmontando los conceptos sobre los que reposaba la creencia burguesa en la posibilidad de un conocimiento objetivo y un progreso incesante sometido a él. Aun cuando se les tomó por locos y en cierta forma lo eran, los dadaístas, avanzando en una dirección subversiva constante, se limitaron a ser consecuentes.

Entonces, pero también ahora, el dadaísmo ha sido visto como un movimiento contrario al arte. Algo de ello hay, sin duda, aunque todo depende, por descontado, del sentido que demos a las pala-

bras. Kurt Schwitters, una de las estrellas del movimiento, tan agudo y original como para sentir reparos por verse incluido en él, sostenía que el arte «es un juego con problemas serios». Esta definición, válida para cualquier otro momento de la historia, encaja de maravilla con dadá, y no porque su estrategia práctica consistiera en el cuestionamiento de todo lo serio y respetable, sino porque, siendo una hidra de cien cabezas, su único denominador común era la voluntad de desmitificar la tradición, de profanarla para evitar que nos aplaste. Leyes y cánones se habían convertido en los perros guardianes de una ideología que había que liquidar. Desde la religión al lenguaje pasando por las convenciones sexuales o los principios económicos y políticos, todo estaba podrido. La hostilidad dadaísta hacia los valores se corresponde con un grado máximo de saturación. Estos se habían revelado como meros ardides del poder para dominar las conciencias y era imposible seguir sosteniéndolos. Detrás de esta actitud, hoy convertida en rutina cegadora, no había el menor asomo de pedantería. Los dadaístas no pretendieron acomodar sus vidas a una filosofía previa que no poseían, sino que se limitaron a vivir como pensaban, en un estado de improvisación permanente. Al fondo, lo bastante escondida como para que ni siquiera Rasula termine de descubrirla, está la concepción nietzscheana de la verdad, esa doctrina extramoral que explica por qué las sociedades se equivocan confundiendo lo que han puesto al descubierto con lo que hay.

Nietzsche creía que la historia es una sucesión de mentiras. Los valores que sirven para estabilizar el caótico devenir en que tiene lugar la existencia de individuos y sociedades son fruto de la voluntad y el

miedo. Aquello que llamamos «realidad», «realidad verdadera», esconde siempre un doble cajón donde se encuentra, oculta, la realidad. Cuando se advierte cuál es la auténtica naturaleza de los valores estos dejan de valer. Es lo que comenzó a suceder en Europa a fines del siglo XIX. Conscientes de ello, los dadaístas se sintieron hombres de transición. Era indispensable culminar la demolición emprendida por Nietzsche el dinamitero a fin de hacer posible el porvenir. La transmutación de los valores estaba en marcha y su papel en el proceso iba a ser relevante. Cien años después no podemos echarles en cara que los elementos críticos que emplearon para escandalizar a la sociedad se hayan convertido en deseables para la mayoría. Carlos Granés no yerra, desde luego, al afirmar en *El puño invisible* que la revolución que triunfó en el siglo XX no fue la comunista, sino la dadaísta, cuyas ideas calaron hasta convertirse en una de las fuerzas modeladoras de la época. Los bolcheviques obtuvieron el poder en Rusia y lo ejercieron a hierro y sangre durante siete décadas, pero Lenin es hoy solo una momia mientras que Tzara y compañía, toda esa gente que creía que, llegue uno a donde llegue, cabe ir siempre algo más lejos, siguen vivos.

El origen del dadaísmo debe buscarse en la época en que los artistas comenzaron a sentir repugnancia hacia la perfección acabada que durante siglos fue la meta del arte. Dicha perfección respondía a ciertos cánones fijados por el Estado, la Iglesia o los ricos burgueses para reflejar la estabilidad de sus propios valores. Estos valores se habían revelado huecos como ídolos y había que derribarlos. Dadá lo hizo aplicando el método de Nietzsche: agudizar la mirada hasta echar a perder lo que se contempla.

El objetivo de esta estrategia era arrancar la costra que encubre las cosas desde que fueron puestas en la órbita del ideal. La sabiduría dionisiaca, el abandono de la conciencia en lo monstruoso, entendiendo por tal aquello que se encuentra más allá de la lógica humana, supuso dejar atrás la perspectiva del autor y el espectador y asumir la interpretación orgiástica de la realidad. Se trataba, en suma, no sólo de renunciar a los ideales y a la idealidad, sino de concentrarse en la vida, en la intensidad de la vida, al margen de su sentido o sin sentido. Como Nietzsche, los dadaístas únicamente podrían creer en un Dios que supiera bailar. Hilaridad, buen humor, inconsciencia, disparate, burla, blasfemia, improvisación, caos creativo, se convierten en su herramienta preferida. Su predilección por las actuaciones no contaminadas por el intelecto (performance, instalaciones) y su menosprecio por la producción de obras en sentido tradicional, les lleva a dejar definitivamente la época de la obra bien hecha, cerrada, enmarcada, colgada en la pared.

Rasula relata la historia desde el principio, morosamente, y al principio, ya se sabe, fue el verbo. En el origen de todo está «dadá», palabra de significado incierto que sirvió para caracterizar las actividades que se hacían en el Cabaret Voltaire de Zurich. Lo que allí encontraba el público en 1916, cuando Hugo Ball lo abrió, era un espectáculo de variedades nada convencional en el que normas culturales a las que se atribuían tradicionalmente carácter sagrado fueron objeto de una profanación sistemática. Insolentes y agresivos, los dadaístas rechazaban el *status quo* y también las formas habituales de criticarlo situándose más allá de cualquier convención. A fin de cuentas, la Guerra, que entonces se cobra-

ba miles de muertos cada semana, estaba demostrando que la verdadera barbarie no radicaba en el instinto o la espontaneidad, sino en la civilización.

El Cabaret Voltaire duró muy poco, pero en enero de 1917 se fundó la Galería Dadá, que supuso para los dadaístas un ascenso social. El público debía abonar una entrada para asistir al espectáculo (una suerte de obra de arte total de los bajos fondos, mezcla de music-hall, cabaret, circo, recital poético, danza, etc.) y eso limitó el acceso a gente más o menos selecta y culta con pretensiones de formar parte de la elite espiritual. Estudiantes y noctámbulos desaparecieron para siempre. «Hemos superado la barbarie del cabaret», afirma Ball. Las travesuras subversivas del grupo ganaron en respetabilidad. La Galería ofrecía manifestaciones variadas de arte moderno (Picasso, Kandinsky, Kokoschka, Schoenberg, Apollinaire, Laban y sus cuerpos de baile, etc.) convencida de que el mundo estaba pidiendo a gritos algo que llenara el vacío provocado por el derrumbe de los valores. «Despertad –oía Benjamin a dadá– es más tarde de lo que creéis». El dadaísmo, con su palabra mágica, aludía con puerilidad en absoluto pueril a ese inmenso vacío por llenar.

Hugo Ball, fundador del Cabaret Voltaire, rompió en 1917 con el movimiento. Su defección tuvo como consecuencia un desplazamiento del centro de operaciones. De Zurich, donde estaban refugiados los padres del movimiento (Ball, Tzara, Jennings, Huelsenbeck, Arp), se pasó a Berlín, capital de la Alemania derrotada. Huelsenbeck fue el encargado de hacer la mudanza. El ambiente era propicio. Y no sólo por los efectos devastadores de la rendición, sino por la interpretación que iban a hacer los alemanes

de su derrota. Muchos pensaban que no era Alemania la que perdió la guerra, sino la civilización occidental que, por una convención nunca cuestionada, ellos presumían de defender. Los dadaístas berlineses pronto descubrirán junto con sus amigos expresionistas mil maneras de burlarse de esta pretensión, empezando por la Primera Exposición Internacional Dadá de 1920. Su estilo antiburgués, antimilitarista, contrario a la técnica, produjo como era previsible el rechazo de las clases acomodadas y las sospechas del resto. El público no terminaba de sentirse cómodo con la radicalidad de sus posiciones. Las masas pronto hechizadas ideológicamente no aprobaban el espíritu burlesco, demasiado irreverente para su gusto, aunque después, acabada la segunda guerra mundial, cuando la marea ideológica remitió dejando millones de muertos sobre la playa, aquella actitud irreverente fue recibida de otra forma. Podríamos decir que el tiempo les ha dado la razón, pero que en su momento las cosas se vieron de otra manera. Rasula insiste en que el uso de la palabra «internacional» fue considerado una verdadera provocación. No es necesario insistir aquí en qué medida resultaba entonces muy sospechosa cualquier visión de las cosas que no apelara en Alemania a las esencia patrias.

Aunque el elemento político resultaba evidente en todo este tipo de manifestaciones, hubo dadaístas que lo eludieron casi por completo. Ejemplo es Kurt Schwitters, padre de un movimiento unipersonal llamado *Merz*. Rasula le presta gran atención, quizá porque fue el primer dadaísta que se presentó a sí mismo como anti-dadá. Schwitters sustituyó el pincel por el martillo y las tijeras. La condición de artista, dijo, no puede estar supeditada a las técnicas y materiales tradicionales. Además, y puesto que

el mundo parecía estar haciéndose añicos, ¿qué mejor manera de mostrar el espíritu de los tiempos que servirse de sus pedazos? El collage, fruto de estas ideas, no fue consecuencia de una decisión estética aislada, sino de la constatación de que únicamente quedan fragmentos. La totalidad no existe, se ha desvanecido. El hombre de hoy carece de realidad, carece de una interpretación global donde encajar las cosas. Es la tesis de Nietzsche, a quien Schwitters remite para lamentar que hasta el presente nadie haya tratado de conferir sentido a lo irracional.

El equivalente americano de las actuaciones en el Cabaret Voltaire fueron las veladas en la residencia de los Arenberg, matrimonio de millonarios neoyorquinos que dieron alas a tres artistas (Picabia, Duchamp y Man Ray) que convirtieron la burla y la provocación en estilo personal. Si alguna diferencia había entre ellos y los dadaístas es que estos dirigían sus feroces críticas a la civilización en su conjunto, mientras que ellos las centraban en el arte. Su posición común la fija Picabia en una frase que muchos consideran el pistoletazo de salida de la abstracción plástica: «la fotografía ha vuelto absurda la pretensión de copiar la realidad». Nuevamente el modelo para las artes será la música, a la que primero Schopenhauer y luego Nietzsche tenían por la más radical de las artes, aquella que permite escapar del mundo de las apariencias.

Duchamp, Picabia y Man Ray veían en Nueva York la materialización de sus aspiraciones estéticas. En esto coincidían con Tristan Tzara, para quien «toda Nueva York es dadá». La ciudad donde es imposible detenerse compartía con el dadaísmo el continuo cambio, el devenir perpetuo. El dadaísmo había triunfado en ella antes de convertirse en movimiento artístico, cosa que ponía

de manifiesto que más que una corriente estética era una encarnación del espíritu de la época: el nihilismo. Picabia, en un texto de nuevo con fuertes resonancias nietzscheanas, deja muy clara su visión cuando elogió el manifiesto dadaísta de Tzara diciendo que era «expresión de toda filosofía que busca la verdad cuando no hay verdad, sólo convenciones». Minuciosamente, Rasula repasa en el capítulo séptimo las estrechas relaciones entre ellos, particularmente entre Picabia y Tzara, a los que en París se añadió otra personalidad señera de la época: André Breton. Hasta surgir los problemas personales, la sintonía con el padre del surrealismo fue muy grande. Les unían muchas cosas: la asociación libre, el menosprecio de lo racional, el abandono de la noción de autoría individual, la concepción del arte como terapia. Bretón, no obstante, pensaba que el dadaísmo era una preparación para otra cosa. Picabia y luego Max Ernst parecieron darle la razón al abandonar el movimiento en 1921.

Si el dadaísmo buscaba un lenguaje primario, previo a la civilización, y el surrealismo creyó encontrarlo, el constructivismo, movimiento integrado inicialmente por varios dadaístas (Janco y Arp) y por el grupo llamado *Das Neue Leben* (La vida nueva), propuso simplemente construirlo. La destrucción dadaísta constituía sólo un momento, había que ir más allá, crear una vida nueva. Ni que decir tiene que estas ideas prosperaron sobre todo en Rusia, donde la Revolución ofrecía al arte la posibilidad de emprender algo inédito. «Es hora de que el arte entre en la vida de modo organizado—escribe Ródchenko—, abajo con el arte como parche hermoso en la miserable vida de los ricos.» Los constructivistas admitían que el dadaísmo había sido necesario para destruir todo lo que la tradición tenía de injus-

tificado, pero, al mismo tiempo, creían que ese proceso destructivo había concluido y que el siguiente paso era construir un arte idóneo al nuevo mundo que estaba forjándose tras la revolución. No ya la cultura y la sociedad, sino hasta las bases biológicas de la vida humana iban a ser objeto de profundas mutaciones. El constructivismo se proponía dotar de nuevas formas a la imaginación, prepararla para una época en la que no se hablaría de materia, sino de materiales sobre los cuales debe actuar nuestro poder configurador. Dadá había prestado un gran servicio como mecanismo de desintegración, pero se estaba entrando en una época en la que era necesario otro espíritu.

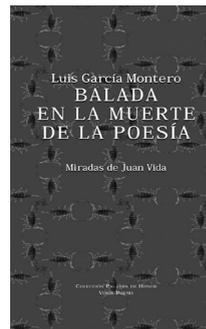
Rasula necesita muchas páginas para relatar la desintegración de dadá. El río se rompe en la desembocadura y es difícil reconocerlo cuando se funde con el océano. Desde luego, si ya era difícil identificar a los dadaístas cuando surgieron como movimiento, los problemas se multiplican a la hora de hacer el obituario. Cabe por eso que los últimos capítulos del libro interesen más a los historiadores del arte que a los simples curiosos. Lo más dadaísta sería aconsejar al lector que los leyera a saltos, buscando lo que más le interese, aunque debe saber que haciendo esa lectura transversal corre el peligro de perderse algunas informaciones curiosas e interesantes, desde las peripecias por las que pasó Merzbau, la casa abstracta que construyó en Hannover Schwitters (y de la que hay fotografía en la página 329), a las apasionantes aventuras de Gala o la baronesa Elsa von Freytag, otra de las habituales de la casa de Walter Arnsberg y su esposa Lovise. Es lo que tienen estos libros indispensables, que se puede prescindir cómodamente de ellos a poco que uno se descuide y deje abierta la puerta de la jaula.

Luis García Montero:

Balada en la muerte de la poesía. Miradas de Juan vida

Ed. Visor, Madrid, 2016

72 páginas, 18€



Como si se pudiera aún escribir poesía

Por JUAN CARLOS ABRIL

Luis García Montero (Granada, 1958) ha publicado *Balada en la muerte de la poesía*, adentrándose de nuevo en el mundo del poema en prosa: antes lo ensayó con bastante acierto en la parte central de *Diario cómplice* (1987), sin olvidarnos del librito *Quedarse sin ciudad* (1994). Siempre son poemarios no demasiado extensos. Puede que estas dos buenas experiencias anteriores lo hayan empujado a lanzarse a la escritura de esta *Balada en la muerte de la poesía* y, en concreto, puede que la inclusión de *Quedarse sin ciudad* en la reciente compilación de su *Poesía completa (1980-2015)* fuera el motor de esta nueva aventura, pues esa breve entrega siempre se encontró excluida del recuento «final» y, por ende, al margen de su obra más canóni-

ca, protagonizada por la «línea clara» de volúmenes como *Habitaciones separadas* (1994) o *Vista cansada* (2008). En cualquier caso, hay que celebrar esta decisión, ya que a todas luces esta veta abierta hace más de tres décadas se ha ensanchado ahora de una manera brillante y estremecedora.

No son nada desdeñables los diálogos con la vanguardia del poeta granadino en *Las flores del frío* (1991), *La intimidación de la serpiente* (2003) o *Un invierno propio* (2011). En ese sentido, este último poemario de García Montero investiga a la manera del Luis Rosales de La carta entera, en las posibilidades del versículo, buscando otras maneras de escribir. *Balada en la muerte de la poesía*, compuesta de 22

fragmentos o poemas en prosa a modo de capítulos, presenta una indagación en una discursividad que quiere renovar su voz, adentrarse en territorios desconocidos para descubrir lo que aún somos capaces de decir. Luis García Montero es muy consciente de sus recursos expresivos, los maneja con maestría, y esta toma de decisiones nos presenta a un poeta inconformista y auto-crítico como pocos, puesto que una sólida trayectoria como la suya podría haberlo acomodado. Muy lejos de eso, nos sorprende desde la renovación.

Hace ya varias décadas que cada entrega poética de Luis García Montero es un auténtico festejo para los lectores de poesía en lengua española. Se trata de un verdadero acontecimiento, y esta *Balada en la muerte de la poesía* no lo ha sido menos. Desde su publicación, a comienzos de año, las apariciones del poeta, declaraciones o entrevistas en los medios no han cesado, y por eso nos hacemos eco aquí de algunas, como estas en una entrevista aparecida en *El Cultural*: «Vivimos en una sociedad mercantilista donde se ha instalado el cinismo, donde se pierde la memoria. Todo es relativo y las palabras han perdido su honor; hoy se dice una cosa y mañana otra. Una sociedad del espectáculo que contrasta con los valores de la poesía, como la conciencia y la lealtad a uno mismo y a la verdad». Obviamente, la poesía se concibe como una verdad interior, como la voz de la conciencia que nos conmueve, que nos emociona y nos hace salirnos de nosotros mismos para entrar en procesos de solidaridad y altruismo. Sólo a través del otro podemos lograrlo. Y en esta *Balada en la muerte de la poesía* la poesía es el gran procedimiento de la solidaridad, verdad interior, confianza en las palabras y en sus significados

a través de la melancolía y de los estados anímicos que nos vuelven hacia nosotros mismos: «Es el otoño del significado. [...]» (p. 39, de «XI»). Y continúa en el mismo poema: «Nada me habría gustado más, susurran las hojas secas. Todo, menos mirarse a los ojos, menos contar con el minuto de la pregunta, con el hielo que se desvive en la copa como una conversación. Todo, menos las horas del saberse, del contarse, del te necesito. Todo menos los labios, menos los amantes en soledad, menos el padre y la hija, menos ese silencio que no es ruido, sino un modo de esperar.» (ibíd.).

La muerte de la poesía no es sólo la muerte de un género literario. Estamos ante un acontecimiento esencial en la historia de la humanidad, una tragedia del vitalismo, de la razón última de la existencia no sólo para el poeta en tanto que poeta, sino sobre todo en tanto que ser humano. El lenguaje, desde su propia constitución, apela a la poesía como realidad *esencial* que lo define. Y lejos de cualquier esencialismo, sólo el lenguaje puede acercarse a eso que la fenomenología pretendía: apresar la «auténtica» realidad de los objetos o las situaciones. El lenguaje nos define tanto por lo que decimos como por lo que no, y en esa semiosfera la poesía es su más alto nivel de significación, un código especial que nos lleva donde no nos puede llevar ningún otro tipo de codificación, sea artística o no. Precisamente allí donde no llegan las palabras está la poesía para canalizar la corriente emocional que sentimos o somos capaces de sentir. Si Martin Heidegger afirmó que el poeta es el «pastor del ser», pues el lenguaje es el ser, ante la muerte de la poesía nos enfrentamos ante un abismo, y la caída no puede concebirse más que de manera agonal. El amor, razón

última que articula las pulsiones erotanáticas, quizá podría salvarnos, pero ¿cómo es el amor que no se dice? No basta con amarse: el ser humano necesita la certidumbre de decirse, argumentar sus razones, enumerar, exponer y explicar lo que es y lo que no es, lo que le preocupa y lo que le alegra. El lenguaje no sólo llena los vacíos de nuestra soledad, sino que hace que el silencio que media entre una palabra y otra, una frase y otra, esa pausa, deje de ser «silencio» para convertirse en «un modo de esperar» (ibíd.).

Asistimos desde el inicio a una conmoción del sujeto que protagoniza este libro. La noticia de cualquier muerte es una catarsis. Y aunque no se explicita de qué ha muerto la poesía, sí se adentra en una argumentación en torno a las posibles causas, no científicas, sino más bien relacionadas con los estados de ánimo. Ya se sabe que la poesía es un estado de ánimo. «No fue un crimen. Dice y repite la televisión que no fue un crimen. Las primeras investigaciones no han encontrado signos de violencia. Las cosas se parten, se desgastan, se pierden. Las cosas se ven venir: una fatalidad, un destino agotado. Hay muchas huellas y un lugar. Hay una esquina en la que encontraron el cadáver. Lo descubrió un borracho que regresaba tarde y gris al rincón de sus botellas vacías» (p. 21, del poema «II»). La ambientación degradada y melancólica de un espacio urbano o suburbano en declive donde la atmósfera decadente hace el resto. Más adelante dice: «No fue un crimen repite la televisión. Todo lo repite y lo hace viejo a los once segundos. No fue un crimen. Fue la lenta, silenciosa, abandonada manera de actuar del mes de octubre. Fue la ejecución dictada por los años cuando deciden quedarse sin estaciones y

sin tiempo» (ibíd.). No se trata de una actitud activa y premeditada, sino que la poesía ha muerto por dejadez colectiva. Y en ese deceso, a través del vínculo con lo colectivo, se halla el germen de este libro, ya que se instaura una rebeldía, un no querer aceptarlo, un no bajar los brazos, una apuesta por seguir manteniendo ese vínculo, la propia poesía que se reivindica a sí misma. El lenguaje se posee a sí mismo para explicarse, articula la autorreferencialidad para desarrollarse y argumentarse, y eso hace el poeta, y con él el sujeto verbal o poético, pues desde la propia muerte de la poesía el protagonista enuncia con los mecanismos inherentes al lenguaje y a la poesía, su vida, su revelación, su becqueriana «No digáis que, agotado su tesoro, de asuntos falta, enmudeció la lira; podrá no haber poetas; pero siempre *habrá poesía*». Y por eso el poeta, que descubre la muerte de su mejor aliada, entona a su vez esta balada, salvándola de la muerte a través de su muerte, como un ave Fénix. Esa es la grandeza no sólo de la poesía, sino de la palabra como elemento de comunicación, ese inmenso instrumento que ha posibilitado que el hombre sea el hombre, con sus miserias y grandezas. Consciente de su poder, el poeta se toma muy en serio el suceso, conociendo el artificio al que se enfrenta, pero viviéndolo *como si* fuera verdad. Construyendo una trama verosímil, urdiendo la red de un relato paralelo y creíble. Así las repeticiones, figura retórica constante durante los 22 fragmentos, connotan ese tono salmódico y circular por el que se apea a la elegía, a la reflexión con notas cenicientas, marcha funeraria y final de una muerte no esperada.

Quizás el poema «XII» (p. 41) sea uno de los que mejor plantean esta conmoción ca-

tártica que comentamos. Ahí el sujeto poético nos somete, hábil Virgilio por el infierno de la desolación de una palabra que ha dejado de servir, que ha dejado de valer para construir poesía, para emocionar, pero que aún se erige como la única herramienta que puede emocionarnos. «La poesía ha muerto y la vida es así. Me refiero a la vida sin origen, a las fotografías que no se volverán amarillas porque han perdido la noción del tiempo y la dignidad e envejecer. Me refiero a los desnudos que poco a poco se alejan de Venus o de San Sebastián. Es mi duelo. Desaparecen los puentes, los autorretratos, los crucificados, las comidas en el campo,

las manchas de color, la lectora a la luz de una ventana. [] Pero yo estoy aquí, vigilo mi museo, intento guardar las formas, procuro salvar los contenidos, pido paciencia en el naufragio de la balsa. Es mi duelo, sólo tengo un duelo, mi duelo.» (ibíd.). El duelo por la muerte de la poesía como expresión del sufrimiento, y el poeta como ser humano lamentando lo que le falta no ya como expresión apolínea de su individualidad, sino como vínculo identitario de la colectividad. El duelo como particular camino de salvación y la poesía como terapia, la poesía flotando después de todo. Como si tras Auschwitz aún se pudiera escribir poesía.

Mariano Peyrou:
Niños enamorados
Ed. Pre-Textos, Valencia, 2016
60 páginas, 11€



De las cosas que nos hacen y que son

Por JULIETA VALERO

En *La hora de la estrella* (1977), la última novela publicada poco antes de morir por Clarice Lispector, el narrador decía en la primera página: «Si esta historia no existe, pasará a existir. Pensar es un acto. Sentir es un hecho. Los dos juntos son yo que escribo lo que estoy escribiendo. Dios es el mundo. La verdad es siempre un contacto interior e inexplicable». Si toda obra —que no exactamente libro—, si toda escritura sostenida en el tiempo se dirime y se revela a partir de la relación del sujeto que la habita con el mundo, en el caso de la poesía de Mariano Peyrou ese lugar, ese cruce de la voz con la perspectiva en la que se ha querido situar para mirar la vida, es absolutamente medular, fundamentador y visible. Es el discurso en sí, es en donde

el sujeto se piensa y se hace y también la tensión que seduce y fabrica al lector posible. Bien. Algo sustancial le ha sucedido a la voz que habita este *Niños enamorados*, algo que resitúa esa dialéctica, que la reinventa o, quizá, la abandona. Pero es preciso retroceder en busca de cierto fundamento para este enunciado osadamente conclusivo; pensando en los últimos diez años de esta escritura, allá por 2005, publicaba Mariano Peyrou *La sal*, literalmente un recorrido biográfico, y desde el punto de vista de la elaboración, un texto que podría leerse como metáfora de cualquier proceso, de cualquier itinerario: «Hablo para poder imaginarme / que estoy vivo, camino la función / primordial del lenguaje [...]», se decía. La escritura que da carta

de realidad a quien la produce. Ese diezmo frecuente.

Dos años más tarde, se publicaba *Estudio de lo visible*. Ahí se quería reproducir la heterogeneidad de la conciencia humana en su discurrir cotidiano: mixtura precaria y enternecedora. Un libro que ofrecía, desde lo más epidérmico de su *decir*—y cuidado con el adjetivo, que es marca de la casa Peyrou la reivindicación de la naturaleza constituyente de la superficie—el tono y la cintura asociables a la estética de John Ashbery —aquello de «ideas sobre pensamientos»—: mezcla de registros y funciones, relato en *collage*, referencialidad reconocible pero quebrada, yuxtaposición de voces, imágenes, todo amalgamado por una fuerte conciencia constructiva, quizá la razón de que esa voz nos supiera, en su necesario alejarse de todo para objetivarlo, algo despegada, algo cínica a veces, pero siempre lúcida respecto de la incapacidad del discurso poético para romper la odiosilla membrana, la dicotomía entre persona y mundo: «la mejor forma de comprender un limón es comérselo», podía leerse; o en el hermosísimo poema final, «Un árbol», donde se enumeraban todas las cosas que podemos hacer con él se decía: puedes «tener una larga conversación a la luz de sus pájaros y descubrir que alberga tantas contradicciones como alas», para terminar con aquel «lo que no puedes hacer es entenderlo», con el que se cerraba el libro.

Temperatura voz (2010) supuso un quiebro consciente en este trazado, al margen de que su redacción corriera paralela a la de libros anteriores. Liberarse del símbolo y, con ello, del lastre representacional del lenguaje poético, venía siendo un elemento de inquietud muy presente en esta escritura; por ejemplo, en el poema «El discurso

estético» de *La sal*, se acariciaba la idea: «Significante sin significado, acto más acá de lo simbólico»; en *Estudio de lo visible* ya se enunciaba netamente: «la representación del dolor / es lo que duele». Pero aquí se convertía en «fascinación anterior a lo simbólico / como el baile vital de los objetos». Me parece que había en este libro una rabiosa resistencia a que el lenguaje edulcorara —apriorísticamente— nuestra percepción; primero o siempre debía ser la escucha, y entonces, simultáneamente quizá, la voz como forma de respiración configurando en un todo la temperatura del ser vivo. Muchos han señalado la importancia de la condición de músico del autor al vertebrar todo esto; seguro que es así. El libro comenzaba: «surco en el camino de / ya dentro hacia cualquier oscuro / la palabra desbordada por la memoria / la noche para quien no tiene menos // dilo ya o mejor / mineral sin verbos al alcance / barro piel en potencia pero / puro presente» (la cursiva es mía). Una deshidratación del tono, una esencialización parca, una ausencia de ironía y de levedad de modo muy poco Peyrou para quienes le veníamos releendo. La tercera parte de *Temperatura voz*, titulada «Emergencia» supuso un punto de inflexión —pienso— en esta trayectoria; traía la irrupción de la vida, del hijo, y con su adanismo caníbal y precioso, la posibilidad de reiniciarse en el lenguaje: «Viene todo converge / las partes del cuerpo los tiempos / verbales conceptos y sentidos». Asistir al nacimiento del lenguaje permitía recuperar esa noción que trajera María Zambrano en *Claros del bosque* al hablar del «Despertar de la palabra», esa primerísima palabra «naciente, indecisa» que parte de «la confianza radical que anida en el corazón del hombre» y que luego es sustituida, hurtada, «por la

palabra que la inteligencia despierta profiere como una orden». El hijo ofrecía la posibilidad de distinguir entre esos dos lugares para el lenguaje y de, sin pretender el regreso a un limbo irrecuperable, exorcizar toda profilaxis y autenticar / refundar nuestra forma de *decir* de un modo ajeno a búsquedas y retóricas literarias; ante el niño, a partir del niño y del vínculo absoluto, incuestionable, se escribía: «no entiendo lo que dice, pero entiendo que dice la verdad»; un verso que he vivido decenas de veces desde que lo leyerá.

Creo que por el carácter integral y evolutivo de la poesía de Mariano Peyrou, *Niños enamorados*, como fruta que es, se muerde y saliva con más gusto desde la perspectiva de sus ya unos cuantos años de escritura. Pero tampoco es preciso conocerla para darse de bruces con una voz poética que ya no necesita hacer *collage* para hablar de lo inasible de la vida, que se permite enunciar, si no certezas alcanzadas, al menos metas volantes en el trato con la incertidumbre. Un sujeto para quien la honestidad discursiva ya no pasa necesariamente por diferir el *yo*, aunque haya atravesado esos barrotes para retozar en este lodo más limpio. Un sujeto poético, un hombre, que siente, sufre, duda, goza, se sonríe. La escritura como pensar y sentir simultáneo. Creo que en este libro, de alguna manera, se alcanza, regresando a la María Zambrano de *Claros del bosque*, «un medio de visibilidad donde la imagen sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen. [...] Lugar de conocimiento y de vida sin distinción». Aquella «verdad» como «contacto interior e inexplicable» a la que hacía referencia el narrador de *Lispector*.

Desde esta mi lectura, quiero proponer tres pequeños hitos, tres elementos que creo que cooperan para lograr esa aleación entre lo racional y lo intuitivo, lo dérmico y lo cerebral, lo fragmentario y lo percibido como unidad.

1. LA FRONTERA

Niños enamorados es un libro lleno de cosas que se cruzan, de nudos, lazos, también fronteras. Desde ellas *se contempla*, actividad que en el sujeto poético Peyrou casi diría que se realiza profesionalmente: «siempre fue así, el sol entra hecho trizas / y yo observo las modificaciones / que produce en la piel [...]; la frontera / de lo interior y lo exterior» a través del propio cuerpo; «entre mi cuerpo y mi ventana», entre el sueño y la vigilia también. Pero, importantísimo: «Es lo que se entrelaza lo que perturba», «los acontecimientos cuyo lazo era y sigue siendo imprevisible». La voz que aquí suena diletantemente productiva —esa ha sido la respiración de esta poética siempre, es parte del encanto—, en este libro apuesta de forma neta por el vínculo. Lo que se entrelaza es lo que dura y somos en ese preciso instante. Nudos, lazos, cruces a los que no se puede llegar sin los otros —«inevitable apostar por el vínculo», se afirma—, sin el esclarecimiento de la frontera propia, de su individuación, que nos deja solos, pero que, en ese salto, también nos conjuga: «[...] el niño corre / como si supiera quién es, qué es no correr, en qué se diferencia de mí, / de qué frontera vienen sus ganas».

2. LA DURACIÓN... O ALGO ASÍ COMO «INSISTO LUEGO EXISTO»

Así arranca el poema «Sombra anticipada»: «Donde se oye hablar a las hojas que

resisten / el violeta del tiempo empieza la vida». (Aunque sea somera, introduciré aquí una mención al ritmo, a la respiración de estos poemas: los encabalgamientos –muchos– son contundentes y, sin embargo, fluyen de un modo nada efectista, con la exacta potencia que necesita el *decir* para despertar la conciencia del lector). Estar vivo es tomar conciencia de que lo raro es durar, de que la vida es un estado de excepción previo a la nada («después de lo que dura no hay nada») y eso, como sucedía con el niño y el lenguaje, redimensiona nuestra percepción del mundo, la purifica, la libra de *hipsterismos* estetizantes. Porque, como decía el niño, inteligencia sin doma, ante su primer contacto con la muerte, su contrario «no es la vida, sino nacer»; pelota sabia que lo pone todo en el tejado de nuestra capacidad para estar vivos, más allá del mero respirar. Y también la temporalidad, su capacidad constituyente está mediada por los demás, por su deseo, su querencia hacia nosotros. Los Otros, los que irrumpen, también los que se van. Hay un poema que cuesta, en el mejor de los sentidos, leer. Se titula «La cuenta atrás» y dice así: «pero ojalá / puedas apropiarte de lo que es

/ tuyo, sólo tuyo, / y ser otros, muchos, / todos, y ampliar, / acoger, despertar las / otras pasiones, muy despacio, / la cuenta atrás». Y a su vez la temporalidad, esa trituradora de carne, es asumible desde la afectividad; en fin, que uno estaría loco si no fuera «por la infinita potencia de los vínculos, de un vínculo».

3. EL ESPACIO

El espacio o nuestra forma de estar en el mundo, de pararnos haciendo resistencia al viento o con la revuelta del mero estar. Esa figura humana que permite que exista el «espacio como metáfora del tiempo, no podía ser al revés», se puntualiza. Nuestra forma de envejecer, al fin y al cabo, de ir siendo menos abstracción, posposición, más cuerpo que nunca («Ahora estás en la fila angustiado porque le toca a tu cuerpo»). Flecha que atraviesa todos los estratos, que es toda esa carne hendida en simultaneidad, fondo y superficie, juego sin banalidad, lenguaje sin código, pura vida la que está siempre a punto de quebrarse. Niños enamorados los que enfrentan y gozan esta mortalidad sostenida. Qué otra cosa el *decir*, qué otra cosa somos, queremos ser.

Juan Carlos Chirinos:

La manzana de Nietzsche

Ediciones La Palma, Madrid, 2015

146 páginas, 13€



Morder la manzana

Por ERNESTO PÉREZ ZÚÑIGA

La narrativa del venezolano Juan Carlos Chirinos (1967) destaca por la búsqueda de un misterio escondido en el saber, al que accede, en sus novelas y cuentos, gracias a un poderoso trabajo de imaginación que, en ocasiones, toca claramente el género fantástico –como en *Nochebosque* (2011)–. En otras, prefiere bucear en el mundo mítico que el propio autor va inventando a través de personajes que encuentran su excelencia, y también sus conflictos, en los rincones nebulosos de la psique a humana. Lo podemos comprobar en sus novelas *El niño malo cuenta hasta cien y se retira* (2014), *Gemelas* (2013) y, especialmente, en los cuentos recogidos en el volumen de relatos *Homero haciendo zapping* (2003).

En *La manzana de Nietzsche*, Juan Carlos Chirinos reúne ambas cualidades para presentarnos un libro de cuentos que podríamos emparentar, en parte, con las *Vidas imaginarias* de Schwob y, por tanto, con *Historia universal de la infamia*, de Borges. La mayoría de los relatos de esta colección tienen como protagonistas a seres históricos, ligados a la literatura o al pensamiento. Son, por tanto, ficciones sobre vidas perdidas, fragmentos de respiración que la mente del autor recrea o, sencillamente, inventa basándose en las huellas, a punto de borrarse, que algunas biografías dejaron en el mundo. Muchos de estos relatos, en las manos de Juan Carlos Chirinos, se convierten en escenarios utópicos, pero de palpitante carnalidad, don-

de famosos escritores y otros seres afines se levantan, como Lázaro, de sus tumbas y se echan a andar. Así, en el cuento que da título a este volumen, asistimos al momento en que Nietzsche descubre la máquina de escribir y la usa alborozado, comprobando cómo cambia su manera de escribir e incluso de pensar –como nosotros mismos experimentamos el chat y otras maneras de comunicación instantánea–. De esa máquina revolucionaria están a punto de surgir agudos aforismos cuando, desde su ventana, el filósofo alemán descubre cómo un niño se esconde en un barril de manzanas. Esta es otra de las virtudes de la narración de Juan Carlos Chirinos: la cotidianidad nos va conduciendo de manera natural a algo radicalmente extraordinario e inquietante.

Esta misma premisa se encuentra en el siguiente relato, «El trabajo del señor Benn», donde Chirinos imagina a Gottfried Benn observando la vida, también desde la ventana de su casa: «Nosabría en canal cuando nos tocaba. Se dedicaba a hacer autopsias». Las disecciones, terribles, ocurren en exclusiva en la mente de un poeta que nos observa con toda tranquilidad.

En «El alfabeto del profesor Chomsky» hallamos al famoso lingüista, perplejo frente al extraordinario fenómeno que está experimentando ante el discurso ambivalente del presidente de Venezuela, en el que, simultáneamente, se superponen un mensaje expreso y otro oculto. De esta manera, Chirinos desmenuza simbólicamente el modo en que los discursos populistas ejercen su presión totalitaria sobre los intelectuales, cuya honestidad se pone en juego ante un dilema: cumplir con la ideología propia o con los atisbos de la verdad.

La crítica irónica ante el poder y sus hipocresías también está presente en «Las oscuras calles de la polis». Chirinos nos remonta a la antigua Atenas, revivida y palpable, en este relato donde Eugenio, discípulo de Platón, se ve forzado por Demóstenes a elegir entre el poder del régimen ateniense –una democracia ideal en apariencia– y su propia libertad.

He destacado algunos de estos relatos de inspiración biográfica. Una segunda estirpe lo protagonizan personajes que son fruto exclusivo del autor, aunque todos ellos –en una tradición que engloba a autores tan dispares como Kobo Abe o José Balza– proyectan una mirada curiosa y filosófica sobre el mundo, una reinención del mismo a través de la imaginación, apuntando que la realidad es, de algún modo, una creación compartida. Así, en *Decir casi lo mismo* hay un homenaje a la labor minuciosa e invisible de los traductores, a su devoción por la literatura y el lenguaje, y la manera de cuidarlo en una artesanía desapercibida para muchos. En este relato, el mundo imaginario que habita las palabras se va apoderando de una famosa traductora hasta fundirse de una manera total con su propia psique, sus deseos y emociones, a la manera de don Quijote. Chirinos da un paso más: ese mundo imaginario se ha proyectado al exterior y va a llamar a nuestra puerta.

«Memoria involuntaria», donde el lector asiste a las distintas perspectivas que configuran la particular verdad de cada personaje, constituye un buen ejemplo de este mecanismo mediante el que proyectamos nuestros espejos en los demás. Yo soy el otro, como dicen los clásicos, pero, al mismo tiempo, el otro es el yo inventado por mí.

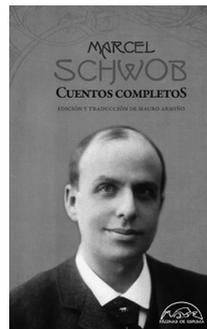
En «El sueño de los justos» conocemos a la monja Daniela, deleitosa panadera, que recibe de un Cristo Yacente el don extraordinario de contar el universo en cada una de sus partículas, en una suerte de misticismo contemporáneo donde el afán de Dios y la sensación de la Nada surgen precisamente de la acumulación contable de un mundo incontable: «El sueño de los dioses es lento y pesado, como el movimiento de las montañas» –piensa Daniela–.

Hay otro elemento particular en *La manzana de Nietzsche* que hace este libro especialmente interesante para lectores aficionados a la ciencia, a los fenómenos físicos, y, en general, a los rincones apartados donde brilla una brizna del funcionamiento oculto del mundo. Muchos de estos relatos –y pongo como ejemplo *Un espantapájaros lisiado*– están centrados en nuestra incierta percepción de dos parámetros que creemos estables: el espacio y el tiempo. Chirinos se muestra seguidor de las doctrinas de Einstein –a quien dedicó, por cierto, unas sabrosas cartas apócrifas recogidas en el volumen *Albert Einstein, cartas probables para Hann* (2004)– al probar, en sus ficciones cómo el espacio-tiempo de sus narraciones parece curvarse según el estado mental de sus personajes. Sus seguridades se quiebran y sus ansias se mul-

tiplican al comprobar cuán distantes son las apariencias previstas de los sucesos que finalmente les acontecen. Es por esto que, según la ley por la que un determinado contenido se expresa en una forma coherente con él, la propia escritura de los relatos está cuajada de saltos temporales, espaciales y, por supuesto, de cambios de punto de vista. Esta misma dinámica afecta a la estructura general del libro, cuyas narraciones se hablan las unas a los otras, a veces incluidas como parte de la siguiente ficción, o unidas por reflejos temáticos, al modo de cajas chinas, que no son otra cosa que espacios que se engullen entre sí en un solo tiempo.

En el último relato de este libro, Chirinos celebra a cuatro de sus maestros: Cortázar, Lovecraft, Stephen King y O. Henry. Juegan una sorprendente partida de cartas en su particular infierno, un infierno que podría parecerse al paraíso si no fuera por su voracidad. Por supuesto, no contaré lo que ocurre, pero estoy seguro de que el joker de la baraja tiene el rostro de Juan Carlos Chirinos. Como la serpiente bíblica, el joker, uno de sus herederos, nos ofrece la manzana que cuelga del título de este libro. Y en ella, al igual que Adán y Eva, mordemos tanto conocimiento como inquietud.

Marcel Schwob:
Cuentos completos
(Edición y traducción de Mauro Armíño)
Ed. Páginas de Espuma, Madrid, 2015
784 páginas, 35€



Sociedad secreta: Marcel Schwob

Por JULIO SERRANO

Hay escritores para unos pocos, para iniciados, para miembros de esas sociedades secretas que se crean en torno a ciertas pasiones literarias, autores que no están en boca de todos y por eso mismo, sus lectores, al hallarse, se encuentran, valga la redundancia. Es el caso de Marcel Schwob (Chaville, Hauts-de-Seine, 23 de agosto de 1867 – París, 26 de febrero de 1905), un escritor brillante, erudito, visionario, alucinado, enamorado de la fantasía, del mundo antiguo, de la historia, de la literatura y de la noche. Surge en una época marcada por el dominio indiscutible del realismo, ocupando un espacio distinto al de la narrativa francesa de su siglo. No se le puede considerar dentro de ninguna de las corrientes dominantes de su tiempo –rea-

lismo, naturalismo, parnasianismo–. Es un *rara avis* que carece de discípulos inmediatos y supone, por tanto, una isla. Algunos lo han querido ver dentro de la corriente de los simbolistas, otros de la de los decadentistas. Algo comparte con ambos: una fascinación por oriente y un exotismo que nos podría recordar a Pierre Louÿs o a Pierre Loti que podría llevarnos a poetas como Verlaine o Rimbaud. No obstante, esta herramienta de descripción por aproximación sería, a todas luces, despreciada por Schwob, ya que para él la profunda singularidad del individuo –lo que le hace único y no lo que comparte– es lo que le interesa en sus, por ejemplo, *Vidas imaginarias*. Para Schwob «el arte es lo contrario de las ideas generales». Esas, afirma, hay

que dejárselas a los sabios. El arte «sólo describe lo individual, no desea más que lo único». Para Schwob, los biógrafos antiguos han sido avaros al apreciar principalmente la vida pública por encima de las anomalías o extravagancias del individuo. El que Plutarco imaginase, en paralelo, le parece incompatible con el arte del buen biógrafo: «¡como si dos hombres convenientemente descritos en todos sus detalles pudieran parecerse!». Más próximo por tanto a Boswell en este aspecto, le interesa resaltar los matices, las diferencias que forman en él un lenguaje sensible. Pero añade: «Boswell no tuvo el coraje estético de seleccionar». Sus relatos, sus aproximaciones biográficas, son decantadas, prescinde, desbroza, inventa. El escritor, como un demiurgo, «cuando razona las cosas, las concibe por la semejanza; cuando las imagina, las expresa por la diversidad». Con Schwob nos adentramos en un mundo tan erudito como imaginativo, sus biografías de antiguos griegos y romanos, de prostitutas o asesinos, son veraces, documentadas y absolutamente inventadas. Remy de Gourmont decía que «Schwob, en el curso de su narración, nunca siente la necesidad de hacer comprender sus invenciones, no es en modo alguno explicativo, y ello aguza la impresión de ironía por el contraste natural que se descubre ante un hecho que nos parece maravilloso o abominable y la brevedad desdeñosa de un cuento». Hay un atractivo desdén en su ausencia de didactismo, en su erudición; su literatura propicia el conciliábulo, favorecido por cierto hermetismo. Es lógico, por tanto, que no haya gozado de una popularidad excesiva, constituyéndose más bien como autor de culto, a pesar de que contó en su tiempo –y sigue haciéndolo– con ve-

hementes lectores, dejando cierta influencia en autores como Faulkner, Cunqueiro, Perec, Tabucchi, Bolaño o Vila Matas. «En todas partes del mundo hay devotos de Marcel Schwob que constituyen pequeñas sociedades secretas», escribió Jorge Luis Borges, otro de sus grandes admiradores.

Crítico literario, traductor y autor de relatos, son estos últimos los que la editorial Páginas de Espuma ha recopilado traducidos y editados por Mauro Armiño. Desde *Corazón doble* (1891), su primer libro de ficción, hasta *La cruzada de los niños* (1896), transcurren sólo cinco años, y es entre estos dos libros donde se encuentra el grueso de su producción. De los veinticuatro a los veintinueve años se convierte en una estrella emergente de la literatura parisina del momento. Después padecerá una misteriosa enfermedad no determinada por sus biógrafos de la que sólo se sabe que fue extraña y atroz, que le conducirá a la muerte a la temprana edad de treinta y siete años. Hombre de extraordinaria cultura, fue un buen conocedor de las letras griegas, latinas, medievales e inglesas. El medio en el que nace va a ser favorable al estudio y a la ensoñación. Su padre, Georges Schwob, había tenido amistad con Théophile Gautier y Théodore de Banville y hay quien le atribuye una colaboración en *Abdallah*, vodevil de Julio Verne que no se llegó a estrenar. Asimismo, escribió en el *Corsaire Satan* de Baudelaire y ofreció a Marcel Schwob y a sus hermanos una exquisita educación libresca. Su madre, Matilde Cahun, venía de una familia de intelectuales judíos. Su tío, León Cahun, conservador de la biblioteca Mazarine, orientalista y novelista, le transmitió su pasión por la Antigüedad, por el mundo medieval y oriental. En esa biblioteca leerá

a Apuleyo, Petronio, Catulo, Anacreonte. Entre sus pasiones literarias se hallará Víctor Hugo, Poe, Stevenson o Villon y pronto comienza a relacionarse con Henri Barbusse, Paul Claudel, Colette, Bataille, Georges Meredith o Edmond de Goncourt. Este mundo refinado e intelectual comenzará a convivir, a partir de 1886, con el mundo de la «picaresca y el hampa». Schwob se adentra en ambientes algo más turbios –de los que le interesa especialmente el argot– permeando su literatura de una tenebrosa pátina. Las máscaras, los asesinatos, lo lúgubre, la bruma, los abismos de la desolación –*El libro de Monelle*– proyectan una inquietante sombra sobre su erudita prosa. Una veladura violácea, mortecina, se posa sobre sus cuentos. Es frecuente que en ellos aparezcan términos como «sangre negra», «agua sombría», «luna ensangrentada», «islas oscuras». También son habituales los mundos lejanos y maravillosos en los que hay marineros que dicen dominar «la ciencia de todas las conchas enrolladas» y conocer «cada hierba de la llanura marina». Schwob había leído y admirado a Walt Withman, y si seguimos el hilo de estas palabras nos conducen, como esporas que germinan en otro organismo con el que acaso se han cruzado sólo fugazmente, a Borges, al *Aleph*, a esa mística del *todo* en un individuo. Borges –como vimos antes– elogió a Schwob, de cuyas *Vidas imaginarias* podemos encontrar ecos en *Historia Universal de la infamia*.

En la vida de Schwob hubo dos mujeres importantes. En su literatura, la imagen de la mujer no está encerrada en un arquetipo o anquilosamiento de género –nada más lejos de la mente de Schwob–, sino que da forma a múltiples personajes femeninos singularizados formando un ca-

leidoscopio de distintos rostros. La primera de las mujeres a las que amó se llamaba Louise y de ella poco se sabe. Parece ser que fue una prostituta joven, enfermi-za, prácticamente una niña que abusaba del café y del tabaco, según cuenta Pierre Champion en su biografía. Se convirtió en la Monelle del *Libro de Monelle*, esa extraña obra que es una suerte de manifiesto del arte del caos. La pequeña Monelle pone voz a un alucinado y clarividente testimonio concebido como un conjunto de consejos aforísticos en los que nos habla de sí misma, de la destrucción, de los dioses («Que todo dios escape, tan pronto como sea creado»), del culto y la fidelidad al instante («Sé feliz con el momento. Toda felicidad que dura es desgracia»), de la vida y de la muerte («No esperes la muerte: está en ti»). La extrema marginalidad y pérdida de inocencia de Monelle y de sus hermanas («La salvaje», «la fiel», «la soñadora»...) nos acerca a un mundo infantil, desgarrado, sabio, perverso, de pequeños seres poseedores de un conocimiento profético. El libro de Monelle participa de una estética que lo sitúa próximo a Alfred Jarry –quien le dedicó su *Ubú rey*–, a Rimbaud, a Henry de Launay, a Charles Baudelaire o a autores a los que Schwob admiró profundamente como François Rabelais o François Villon. También podemos encontrar ecos del budismo o del taoísmo, así como una oscura incitación a la destrucción próxima al nihilismo.

Su otro gran amor fue la actriz de la Comedia Francesa Marguerite Moreno, con la que mantuvo una relación desde 1895 hasta la muerte de Schwob, diez años después. Su diario *Viaje a Samoa*, que resulta de las cartas que envió a su mujer, muestra la apasionada relación que mantuvieron y

da a conocer el singular viaje que emprendió Schwob cruzando el océano Austral hasta Samoa para visitar la tumba de Stevenson, escritor al que admiraba profundamente. No se habían llegado a conocer, aunque sí mantuvieron cierta correspondencia, así como semejanzas vitales en lo que atañe al gusto de ambos por la aventura a pesar de las limitadas posibilidades de acción a las que les sometía su condición de enfermos crónicos. Schwob le había dedicado su primer libro, *Corazón doble*, además de haber publicado ensayos y prologado la traducción del *Dynamiteur*. La creencia de Schwob

de que «el corazón del hombre es doble» coincide con la del doctor Jekyll, quien afirmaba que «el hombre en verdad no es uno, sino dos». Schwob, que publicó bajo varios pseudónimos—Loyson-Bridet o Marquise de Merteuil—sabía de estas duplicidades. No en vano, Edmond de Goncourt dijo de él que era «el más maravilloso resucitador del pasado», habilidad literaria nacida de un corazón doble: por un lado, el apasionado erudito y conocedor del mundo antiguo; por otro, el fantasioso explorador de lo extraordinario que hace coincidir en el cuento lo veraz con lo que cobra nueva vida.

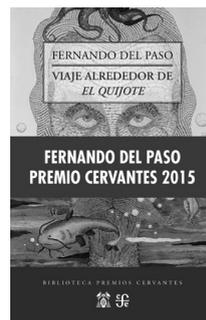
Fernando del Paso:

Viaje alrededor de El Quijote.

(Prólogo de Juan Cruz)

Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2016

254 páginas, 22€



Noticias de Cervantes

Por CARMEN DE EUSEBIO

La literatura sobre Cervantes, como sobre Shakespeare, es tan abundante que abrumba pensar que para entenderlos habría que leer tal inconmensurabilidad de libros. Me pregunto si podría haber una lectura ingenua, como en algún momento del libro de Fernando del Paso se desliza –porque creo que es un desliz–, aunque Del Paso habla de quien se acerca a la obra «con el alma pura», que es aún más difícil de saber qué significa. Frente a la lectura apoyada o completada con una pequeña biblioteca erudita, la otra lectura, la que se sostiene sobre una supuesta mirada cuya información sería la vida propia, bagaje del cual no se puede prescindir. Obviamente, la lectura denominada ingenua es la que se hace de muy joven,

tal vez en la niñez. Pero esa lectura será –conjeturo– sólo una lectura parcial, tal vez de la primera parte, aunque se lea completa, porque la complejidad de la segunda, que supone no sólo el barroquismo estructural de dicha novela, sino también la germinación de la ficción moderna, no puede ser leída, en puridad, por la mente de un niño. Así pues, dicha lectura ingenua, para ser lectura de verdad, tendrá que completarse en la madurez. ¿Y cómo imaginamos esa madurez que se acerca de nuevo o por primera vez al *Quijote*? Si es una lectura desinformada, es obvio que debemos suponer que dicha lectura, si alguna importancia ha de tener, habrá de conformar al lector, es decir: formarlo. ¿Cómo no querer saber más de lo que ahí ocurre? ¿Cómo no

preguntarse sobre las contradicciones, las paradojas, los olvidos, los enigmas de ciertos relatos, de los amores o imaginaciones de Quijano/Quijote? Ingenuidad, nos dice un diccionario de referencia, significa «que es sincero, candoroso y sin doblez, y actúa sin tener en cuenta la posible maldad de una persona o la complejidad de una situación». Es decir, que desde estas características no puede leerse la gran novela de Cervantes, porque la sinceridad no basta y hay que tener en cuenta tanto la bondad como la maldad del alcaláino y sus personajes, y por supuesto, la complejidad sin cuento de dicha obra. Por otro lado, y dado que el autor aquí reseñado es mexicano, su libro es una pequeña enciclopedia de ciertos temas –sea el viaje en la literatura o la dama como Virgen/Diosa– a los que hay que sumar el rastreo de influencias y sugerencias temáticas, en su mayoría clásicas, o las más recientes del Renacimiento italiano, y los modos que adopta en *El Quijote*.

Fernando del Paso (1935), reciente Premio Cervantes 2016, autor de *Palinuro de México*, *Noticias del Imperio* e *Historia de un crimen*, publicó en 2004 un valioso estudio sobre el *Quijote* que ahora ha sido reeditado. Nos dice que no es un cervantista, y que su relación con esta obra germinal ha sido la de un novelista y un lector que se ha «regodeado» en su lectura. Sin embargo, quien haya leído a Del Paso sabe que la erudición es una de sus pasiones y este libro es una lectura puntual de las maravillas, peripecias y complejidades del *Quijote*, llevada a cabo desde lo más granado de la crítica cervantina, aunque no se cite a Francisco Rico. Una de las características de la lectura del autor mexicano es no entregarse a especulaciones filosóficas, que no por carecer de interés, pueden ser

tan imaginativas como delirantes. No pierda de vista al texto, la lógica de la obra, el saber filológico e histórico, al escritor que es Miguel de Cervantes.

¿Qué tipo de personaje es Don Quijote? Alguien –nos dice Del Paso– que nació, al par que su locura, cuando contaba unos cincuenta años, sin infancia, apoyado en otro cuerpo, el de Alonso Quijano. Don Quijote –lo del don era algo que apenas sí se usaba entonces– es alguien sin padres, sin amor filial, que no se casó ni tuvo vida sexual y que careció de otra descendencia –y no es poca– que no fuera la inseminada en sus lectores. Dostoievski, igual que más tarde Unamuno, lo comparó con Cristo. Y hay donde apoyarse. Hay un párrafo de Del Paso que hay que leer sabiendo la gran admiración que tiene por la principal obra cervantina, que vale la pena citar en extenso: «Ninguno [ni Cristo ni Don Quijote] conoció el inefable placer de adorar a un hijo; ninguno, tampoco, el abominable dolor de perderlo. Ninguno de ellos fue la encarnación de la duda, como Hamlet. Y a ninguno le devoró el corazón el monstruo de los ojos verdes que destruyó a Otelio y, con él, a Desdémona [...]. Ninguno sufrió la infinita desolación de Edipo, el peso intolerable de la mediocridad absoluta que soportó Leopoldo Bloom [...]. Imposible, por lo tanto, en mi opinión, que *El Quijote* sea "la obra literaria más profunda y magnífica" de toda la historia, y tampoco "la última y más grande expresión del pensamiento humano". Son muchos los rincones oscuros del alma humana los que en él se hallan de menos». Pero, sin embargo, esa figura, tal como la vio Ortega y Gasset «se encorva» sobre la Mancha –que es el espacio del lector– «como un signo de interrogación». Lo que el rastreo erudito de Del Paso, de

gran observador y actitud equilibrada, nos muestra, es que esa interrogación es también una respuesta, una presencia narrativa inmarcesible. Si fuera sólo una interrogación quizás se disiparía en la respuesta, o en su imposibilidad de respuesta, pero se trata de una historia narrada, o mejor, de una historia que a su vez suscita miles de cuentos, irreductibles por tanto, salvo en su propio caminar. Se trata de «el viaje como imagen de la vida, y el viaje como aventura de la imaginación». En el caso de *El Quijote*, el viaje participa del *monomito* que, al entender de Joseph Cambell, se caracteriza por el trinomio separación-iniciación-retorno. Cambell –nos recuerda Del Paso– no cita la obra de Cervantes, pero parece encajar en dicha descripción. «El libro de Cervantes –nos aclara Del Paso– es quizás «un viaje que tiene como punto de partida la ilusión y como punto de llegada la desolación», desde la lectura de que, después de la bajada a la cueva de Montesinos y siguiendo a Harry Levin, «cada capítulo es una estación en el peregrinaje del desencanto».

El capítulo dedicado a lo que denomina «el salto inmortal de Don Alvaro Tarfe», es decir, el paso del personaje de *El Quijote* apócrifo a la Segunda Parte de la obra magna de Cervantes, es de una gran agudeza interpretativa, siguiendo su método de dialogar con las aportaciones de la crítica –que a veces es un verdadero ajuste, en el mejor sentido de la palabra–. Se trata del hecho de que Cervantes toma prestado un personaje de la apócrifa Segunda Parte de Avellaneda... En cuanto a la famosa locura de Don Quijote, y su retomada cordura final, De Paso recorre los juicios principales. Madariaga pensó que era loco sólo en relación a los libros de caballerías,

como Hamlet lo era sólo «al norte-noroeste». Es la opinión de muchos otros: que es un cuerdo que decide hacer locuras. Pero otros piensan que alguien que no reconoce la resistencia de la realidad, está loco. Pero la verdad es que no siempre ocurre esto. Eric Auerbach señala que hay un Don Quijote inteligente y un Don Quijote loco. Con *El Quijote*, ocurre que cuando afirmamos, negamos, y al negar, afirmamos: su cualidad barroca nos impide tener una opinión única; siempre se nos escapa porque la obra en conjunto es una paradoja. Otros estudiosos recuerdan que, en la época, esta paradoja locura/cordura era un lugar común, un *topos*. Algo delirante –lo que ahora llamaríamos paranoico– sí que fue el ingenioso hidalgo. Pero se trata de un personaje del que no tenemos más datos de los que aparecen en el libro: es decir, es una criatura de palabras que tiene sentido dentro del libro y a él debemos preguntarle. Por eso José Antonio Maravall nos dice que «En Don Quijote propiamente lo que no hay es un desquiciamiento de la razón, sino otra cosa. Don Quijote ha llevado a cabo un total y previo trastocamiento de los datos del mundo empírico». Sin duda, y desde la perspectiva, dramatizada, de un lector de un género concreto. Carlos Fuentes dijo al respecto con brillantéz: Don Quijote «es una doble víctima de la locura, porque pierde dos veces el juicio: primer cuando lee; después, cuando es leído».

¿Y el famoso amor de Don Quijote? Parece tocado por una visión algo parcial, pero no incorrecta, del amor trovadoresco: la exaltación de la amada, pero desprovista de sexualidad. En alguna medida –se me ocurre leyendo los repasos críticos de Del Paso–, Don Quijote es una figura que tiene poco de la complejidad de lo hu-

mano, sólo que ese poco es central. Y *El Quijote* es sin duda mayor que el personaje principal, por lo que concuerdo con el pensamiento de Benjumea citado por Del Paso

en su ensayo: la gran novela de Cervantes es «una biografía de su cerebro y una fisiología de sus pasiones». Es una tensión echada a andar.

Giuseppe Caridi:

*Carlos III. Un gran rey reformador en
Nápoles y España*

(Traducción de Isabel Prieto)

Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2015

499 páginas, 25.90 €



El mejor rey de la dinastía Borbón

Por ISABEL DE ARMAS

Un rey reformador e ilustrado que primero fue coronado como Carlos VII en el trono de Nápoles y después en España como Carlos III; rey de Nápoles y de Sicilia durante veinticinco años (1734-1759) y de España durante casi treinta (1759-1788), desempeñó un papel de primera magnitud en la historia europea del siglo XVIII. En su sólido y completo trabajo, Giuseppe Caridi, profesor de historia moderna en la Universidad de Mesina, trata de demostrar que su biografiado ha de ser considerado, con toda justicia, el mejor soberano de la rama española de los Borbones. Caridi observa que, sobre la figura y la obra de este monarca hay una extensa bibliografía, pero que no sigue de manera uniforme su recorrido vital: la historiografía italiana se ha

centrado en la época en la que fue el soberano de Nápoles y de Sicilia, mientras que la española se ha ocupado, sobre todo, de su etapa como rey de España. Es consciente de que entre las dos etapas hay diferencias sustanciales, pero que es posible establecer un hilo conductor entre las dos ya que, la gradual madurez política que comenzó a adquirir como rey de Nápoles le condujo, en los últimos años de su reinado, a una brillante madurez. Esta es la razón por la que al trazar su biografía de Carlos III, el autor ha querido dedicarle el mismo espacio al periodo napolitano que al español. «La forma en la que el rey afrontó las problemáticas de uno y otro reino –afirma– arrojan un haz de luz sobre cómo evolucionó su personalidad».

También quiere dejar claro que, en ambos reinados desempeñó un papel clave el jurista toscano Bernardo Tanucci, como principal consejero del rey en Nápoles, y con el que Carlos III mantuvo una abundante correspondencia durante toda su etapa española. «El asesoramiento de Tanucci –concluye– constituye, pues, un elemento unificador entre ambos periodos».

Tras haber conseguido ser coronado rey de Nápoles y Sicilia, Carlos tenía que ser capaz de dar muestras de su capacidad personal para el gobierno. Hasta ese momento, al «hijo de la Farnesio» se le reconocían rasgos de generosidad, bondad de corazón y piedad religiosa, pero aquel joven de dieciocho años no había dado ninguna muestra de su valía en los asuntos militares y políticos. Para el autor de este libro, por desgracia, las notables dotes de Carlos no pudieron realizarse en el campo político por la desafortunada elección, por parte de la Corte de Madrid, de las personas que lo acompañaron a Italia. «Dichas personas –escribe–, y muy especialmente Santisteban, que estaba a la cabeza, no tenían más mérito que el de estar totalmente sometidas a la voluntad de España». Parecía que aquella corte temía que el Rey de las Dos Sicilias no fuese a aprender con suficiente celeridad el arte de reinar y que si, en el futuro, se volvía ilustrado, se negase a seguir alimentándose de sus consejos. De hecho, en sus primeros años de reinado, el soberano fue totalmente manipulado en el plano político por el mayordomo mayor –un auténtico «valido», en expresión del propio Tanucci– quien se constituyó en un elemento de resistencia contra la voluntad del grupo de reformadores que se congregó en torno al que habría de ser su sucesor, Montealegre.

La única oportunidad que se le ofrecía a Carlos para emanciparse de la tutela designada y empezar a liberarse de los asfixiantes lazos que lo mantenían sometido a su madre era la de contraer matrimonio. Una vez casado y convertido en cabeza de familia, éste estaría en condiciones de actuar de forma independiente, sin necesidad de un ayo que lo tutelase. Ante las tres candidatas seleccionadas, sus padres se decantaron por María Amalia de Sajonia, y así se lo comunicaron a su hijo en octubre de 1737, sin que Carlos pusiera ninguna pega. Superadas diversas dificultades, el 9 de mayo de 1738 se celebró en la capital de Sajonia el matrimonio por poderes. A partir de entonces, el rey por fin empezó a sentirse seguro de sí mismo y a intentar actuar con independencia. En los inicios de su matrimonio, Carlos no demostró ningún interés en que su esposa colaborase con él en el gobierno del reino. Prefirió, en cambio, que fuera su asidua acompañante en las batidas de caza, en las ceremonias de la corte y en las funciones religiosas. Hubo que esperar al nacimiento del primer hijo varón para que la reina tuviese derecho a asistir al Consejo de Estado, aunque fuera, en un principio, sin posibilidad de expresar su propia opinión.

Las principales iniciativas emprendidas por Carlos durante el primer periodo del gobierno de Montealegre se centraron en la economía, las relaciones con la Iglesia y el fisco. También tuvo en cuenta la importante tarea de las obras públicas y mostró especial interés por las industrias textiles y artísticas. La principal reforma pensada para desarrollar la economía del reino de Nápoles fue la institución, en octubre de 1739, de la Magistratura Suprema del Comercio que, un mes más tarde, esta-

bleció también en Sicilia. Estos pasos firmes despertaron la confianza en el nuevo soberano por parte de amplios estratos de la opinión pública local. El rey y su nuevo equipo de reformadores tampoco olvidaron la necesidad de estipular una serie de tratados con otros Estados europeos, así como con el Imperio Otomano y las regencias norteafricanas, para incentivar el comercio internacional. Sin embargo, no todo eran alabanzas para el bien hacer del monarca. Sus súbditos le echaban en cara el derroche del dinero público: primero fue la restauración, ampliación y embellecimiento del Palacio Real, seguido de la creación del emblemático teatro San Carlos. A continuación llegaron la edificación o acondicionamiento de los «reales sitios» de Prócida, Capodimonte, Portici y el Palacio Real de Caserta, cuya finalidad principal era satisfacer la pasión cinegética del rey y, de paso, según afirma Caridi, dar gusto al «típico narcisismo de los Borbones». Esta incesante labor constructora también respondía al deseo de que la imagen de la monarquía napolitana fuese equiparable a la de las cortes europeas más fastuosas. Pero el autor de este libro apunta que todos los excesos y derroches de dinero público le fueron perdonados al monarca al reconocerle el mérito de haber impulsado las excavaciones arqueológicas en Pompeya y Herculano.

La muerte de Felipe V, en julio de 1746, trajo consecuencias en cadena para la monarquía napolitana. La más inmediata de la coronación de Fernando VI fue el confinamiento de Isabel de Farnesio en el palacio de La Granja de San Ildefonso y, por lo tanto, el cese repentino de su influencia. Fallecido su padre y con su madre apartada del poder, ante Carlos se abrió un nue-

vo escenario liberador. Este periodo, en el que ya no tenía que depender de las decisiones de sus padres, finalizó en agosto de 1759, con la muerte de su hermanastro Fernando VI, del que era heredero universal. En septiembre de este mismo año, Carlos fue proclamado en Madrid rey de España. El «Mezzogiorno», que había recuperado su independencia bajo su cetro, quedó en manos de su hijo Fernando. Carlos, tras veinticinco años de experiencia napolitana, a la edad de cuarenta y tres años, tomó posesión del trono de España, en el que iba a permanecer durante casi treinta años. Su biógrafo nos recuerda que, el nuevo rey, apoyándose en su experiencia adquirida, era un hombre con seguridad en sí mismo, consciente de que estaba preparado para coger las riendas de un Estado que ocupaba un lugar de capital importancia en el tablero político mundial. Ni que decir tiene que la coronación de Carlos abrió ante Isabel de Farnesio la posibilidad de regresar a la primera línea de la política española.

Intencionadamente, Carlos III eligió Barcelona para efectuar su entrada en territorio español. Este gesto respondía a una evidente exigencia de carácter político. Llegado a Madrid, nada más tomar las riendas del Estado, el rey confirmó en sus cargos a casi todos los ministros del gobierno anterior e incorporó a un hombre de su confianza, el marqués de Esquilache, al que nombró ministro de Hacienda y, más tarde de Guerra. De sobra es conocido que, desde su llegada a Madrid a Esquilache no se le ahorraron críticas; dichas críticas estaban alimentadas, sobre todo, por el rechazo al gran número de italianos que Carlos se había traído de Nápoles. Pero el rey, hombre extremadamente rutinario, no tenía interés

alguno por introducir cambios entre los que consideraba personas de su confianza. En cuanto a su forma de vivir, al igual que hiciera en Nápoles, Carlos III distribuía el año entre los diferentes sitios reales: Madrid, Aranjuez, El Escorial y La Granja.

Una de las primeras preocupaciones del nuevo monarca fue mejorar las pésimas condiciones higiénicas y la degradación urbanística en las que encontró sumida a la capital de España. Así, según cuentan los cronistas, de la corte más puerca del mundo hizo la más limpia de su tiempo. Carlos III se adaptó con rapidez a la realidad española que se encontró, sin embargo, la reina nunca llegó a sentirse a gusto en su nuevo reino, y aprovechaba la más mínima ocasión para manifestarlo. Su calvario no duró mucho tiempo ya que, en septiembre de 1760, a la edad de treinta y seis años, murió la reina María Amalia. Se apunta, como factores que contribuyeron a minar su salud los numerosos embarazos, trece en un corto lapso de tiempo, y el abuso del rapé. Su desconsolado y fiel esposo, que tenía cuarenta y cuatro años cuando enviudó, se negó a contraer nuevas nupcias.

Finalizada la fase de asentamiento inicial, Carlos III remodeló el gobierno para acentuar la tendencia reformista. Entre las nuevas designaciones destaca la figura de Pedro Rodríguez de Campomanes como fiscal del Consejo de Castilla, destinado a tener éxitos muy importantes en los campos económico y legal. En este periodo se formó la Junta del Catastro, de la que formaron parte, entre otros, Esquilache y Ensenada. En 1763, por iniciativa de Esquilache, se instituyó la lotería real, que explotó con fines sociales la tradicional pasión de los españoles por el juego. Las iniciativas reformistas emprendidas por el gobierno tuvieron el apoyo

de algunos grupos minoritarios, imbuidos de las ideas ilustradas procedentes de Francia y decididos a luchar por la modernidad del país. Pero este impulso reformador colisionó pronto contra quienes veían sus intereses afectados, desde la vieja aristocracia hasta el clero, que no querían renunciar a sus tradicionales privilegios. Este dualismo amenazaba con desembocar en un enfrentamiento abierto apenas se presentara la ocasión. Dos consecuencias famosas fueron el conocido como «Motín de Esquilache» y la expulsión de los jesuitas.

Al igual que avaló la expulsión de los jesuitas, fue el rey quien promovió los demás cambios y las importantes reformas que se produjeron en su reinado, dentro de una concepción de la realeza y del gobierno en la que el paternalismo se conjugaba con el despotismo ilustrado ministerial. Siguiendo esta política, se produjeron las reformas administrativas y medidas de orden público promovidas por el conde de Aranda. En esta etapa, destaca la figura del máximo reformista: Jovellanos. Poco tiempo atrás y ante la crisis demográfica, se llevaron a cabo las propuestas para repoblar Sierra Morena. En 1776 y en contra de las expectativas de Aranda, que ambicionaba ocupar el cargo, el rey nombró primer secretario de Estado al conde de Floridablanca, que estaba encaminado a reforzar la posición internacional de España con vistas al posible reinicio de las hostilidades con Inglaterra.

«El balance del reinado de Carlos III en España –concluye el autor de este libro–, sobre todo en la última época, es pues esencialmente positivo, las luces prevalecen sobre las sombras». Efectivamente, está considerado, con toda justicia, el mejor soberano de la rama española de los Borbones.

RDL

Segunda época

Núm.
184

REVISTA DE

libros

Mayo - junio 2016

Los economistas y la crisis
Del neodarwinismo al neoliberalismo
Debord sin mitos
Mil y un fantasmas
Entre Negrín y el soldado de Medellín
Cuando España era Celtiberia
Cómo se deshacen las naciones
La emergencia del chiismo
Franz Kafka, una biografía decisiva
La educación universitaria en China
La Primavera Árabe
San Pablo al alcance de todos
Interpretar a Podemos
Paul Celan: un genio sin talento
Steven Weinberg hace inventario
Lectores de Montaigne
Un profeta de la socialdemocracia
Los cuentos de Emilia Pardo Bazán

**Nueva edición en papel de la más
prestigiosa revista española de libros**

Suscripciones: rdl@triacastela.com

www.triacastela.com | www.revistadelibros.com

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...



CUANDO HUELE A PODRIDO

La corrupción como cáncer de la democracia

CON LA COLABORACIÓN DE

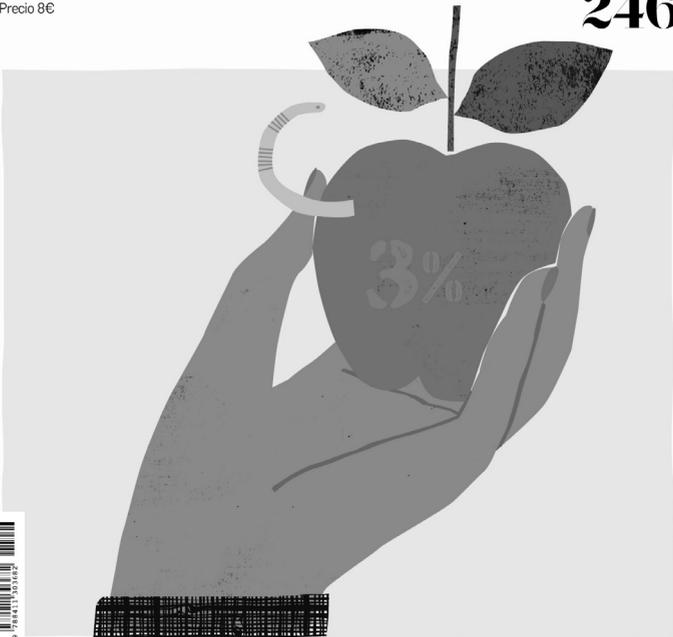
MANUEL VILLORIA * FERNANDO JIMÉNEZ SÁNCHEZ * ANDRÉS HERZOG
ROBERTO TOSCANO * REBECA GRYNSPAN * CARMEN LÓPEZ ALONSO * ANTONIO ELORZA
ERNESTO PÉREZ ZÚÑIGA * JAIME NICOLÁS * JORGE LOZANO * MIGUEL DE UNAMUNO

FUNDADA POR JAVIER PRADERA / DIRECTOR: FERNANDO SAVATER 2ª ÉPOCA

CLAVES

DE RAZÓN PRÁCTICA

Mayo / Junio 2016 246
Precio 8€



MANUEL VILLORIA * FERNANDO JIMÉNEZ SÁNCHEZ * ANDRÉS HERZOG

CUANDO HUELE A PODRIDO

La corrupción como cáncer de la democracia

POLÍTICA: Roberto Toscano / Rebeca Grynspan / Carmen López Alonso / ENSAYO: Antonio Elorza /
LIBROS: Ernesto Pérez Zúñiga / SEMBLANZAS: Jaime Nicolás / Jorge Lozano / CITAS: Miguel de Unamuno

Dirigida por Fernando Savater.

Suscripciones: 902 101 146

Disponible en:



CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Don _____
Con residencia en _____
c/ _____ n° _____
Ciudad _____ CP _____

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 a nombre de:
CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

El suscriptor _____ de _____ de 2015
Remítase a _____

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: mcarmen.fernandez@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€

 <p>MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACIÓN</p>	 <p>aecid</p>	 <p>Cooperación Española</p>
--	--	---

