

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



DOSSIER

Darwinismo y política
Coordina Manuel Arias Maldonado

ENTREVISTA

Luisgé Martín

MESA REVUELTA

José Lázaro, Juan Arnau,
Juan Carlos Abril, J. Jorge Sánchez,
José María Herrera

Fotografía de portada © Miguel Lizana

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

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

Director
JUAN MALPARTIDA

Redacción
Cristian Crusat
Carmen Itamad Cremades Romero

Administración
Magdalena Sánchez
magdalena.sanchez@aecid.es
T. 915823361

Suscripciones
suscripcion.cuadernoshispanoamericanos
@aecid.es
T. 915827945

Imprime
Estilo Estu Graf Impresores, S.I
Pol. Ind Los Huertecillos, nave 13
CP 28350- Ciempozuelos, Madrid

Depósito legal
M.3375/1958
ISSN
0011-250 X
Nipo digital
502-15-003-5
Nipo impreso
502-15-004-0

Edita
MAEC, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación
AECID, Agencia Española de Cooperación Internacional para
el Desarrollo.

Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación
Alfonso María Dastis Quecedo
Secretario de Estado de Cooperación Internacional
y para Iberoamérica
Fernando García-Casas

Director de la Agencia Española de Cooperación Internacional para
el Desarrollo
Luis Tejada

Director de Relaciones Culturales y Científicas
Roberto Varela Fariña

Jefe del Departamento de Cooperación y Promoción Cultural
Jorge Manuel Peralta Momparler

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

Catálogo General de Publicaciones Oficiales:
<http://publicacionesoficiales.boe.es>

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

La revista puede consultarse en:
www.cervantesvirtual.com

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

 DOSSIER

- 2 DARWINISMO Y POLÍTICA
 4 *Manuel Arias Maldonado* – Normas para el parque poshumano
 20 *Miguel Ángel Castro Nogueira y Laureano Castro Nogueira* – Las bases biológicas del nacionalismo
 40 *Andrés Moya* – Transevolución y transhumanismo: reflexiones desde la ciencia

 ENTREVISTA

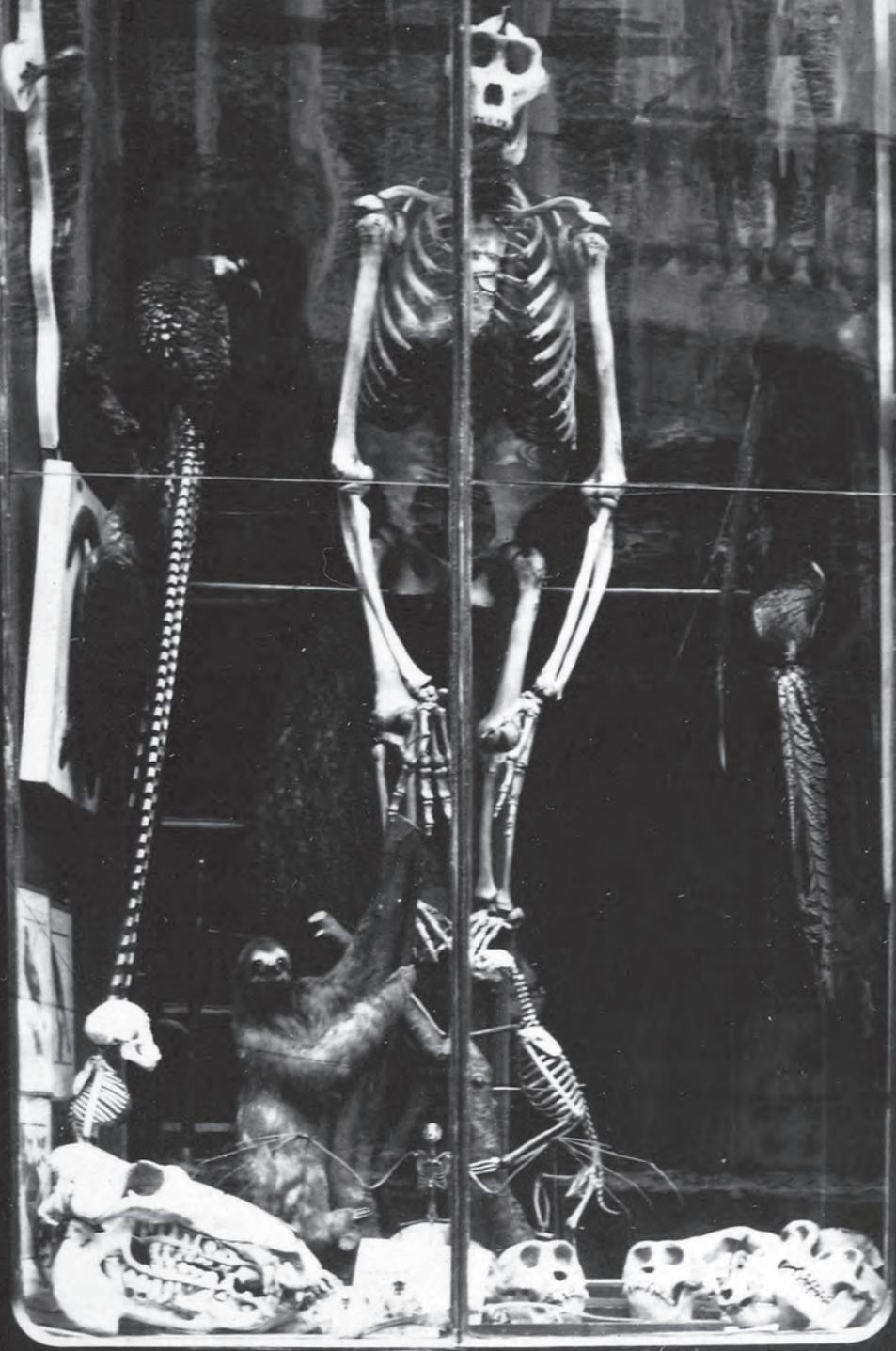
- 54 *Carmen de Eusebio* – Luisgé Martín: «Siempre he defendido que muchas de las cosas que llamamos ideológicas son en realidad sólo humanas»

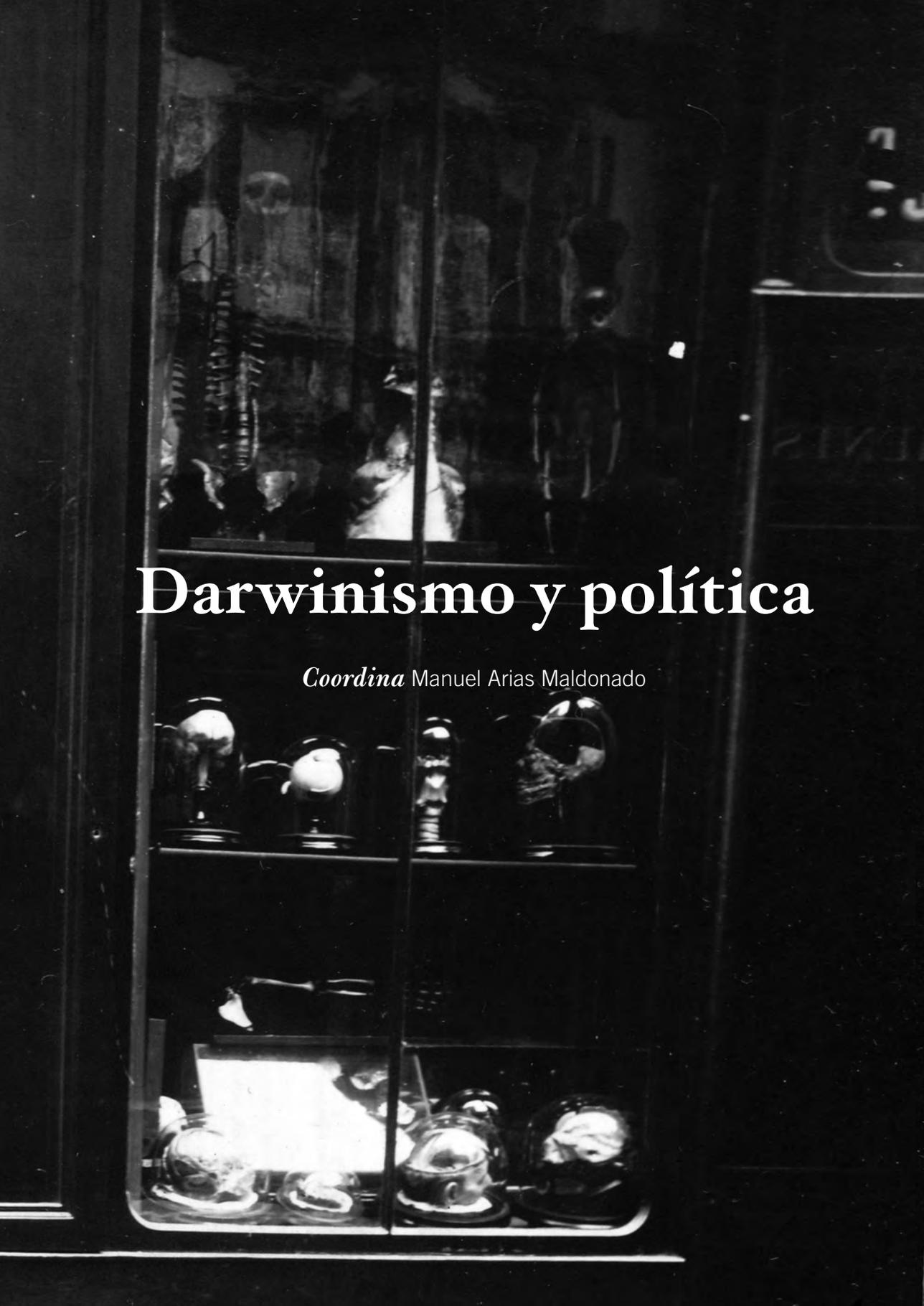
 MESA REVUELTA

- 64 *José Lázaro* – El falangismo antifranquista de Gonzalo Torrente Ballester
 78 *Juan Arnau* – El universo abundante: Paul Feyerabend y el método científico
 90 *Juan Carlos Abril* – La noción de viaje en Rubén Darío
 104 *J. Jorge Sánchez* – A propósito de *Robespierre*
 120 *José María Herrera* – Del sentimiento como arma revolucionaria

 BIBLIOTECA

- 134 *Juan Ángel Juristo* – La educación sentimental
 138 *José Luis Gómez Toré* – Contornos de una isla: la búsqueda poética de Manuel Padorno
 142 *Wilfrido H. Corral* – El verdadero José Donoso, el que no cupo en las novelas
 146 *Eduardo Moga* – La poesía nos salva
 150 *Carlos Barbáchano* – Padura y Cantet regresan a Ítaca
 154 *Julio Serrano* – Ser otro
 158 *Beatriz García Ríos* – Otro cantar





Darwinismo y política

Coordina Manuel Arias Maldonado

NORMAS para el parque poshumano

Es bien conocido que cuando Darwin, a bordo del *Beagle*, desembarcó en las islas Galápagos y se dio de bruces con su fauna formidable, su teoría sobre el origen común de las especies comenzó a tomar forma. Allí estaban los pinzones, posteriormente bautizados en su honor como «pinzones de Darwin», y las tortugas gigantes: especies divididas a su vez en subespecies cuya morfología se adaptaba en cada isla del archipiélago a los matices de cada hábitat. Pues bien, ¿por qué no podríamos, contemplando al ser humano como especie biológica sujeta a las mismas reglas de adaptación selectiva, observar sus sociedades e instituciones como Darwin observara a pinzones y tortugas?

No sería tan extravagante. Desde que el naturalista inglés propusiera –al mismo tiempo que Alfred Russell Wallace– la teoría de la selección natural, se nos han acumulado las preguntas sobre sus implicaciones para la vida moral y política de los seres humanos. Se trata de un tema incómodo, que procuramos quitarnos de encima cuanto antes debido a sus siniestras asociaciones: en el plano conceptual, el determinismo biológico; en el ideológico, doctrinas como el darwinismo social y el nazismo; en el histórico, prácticas como la eugenesia y la discriminación racial. De ahí que los practicantes del humanismo suelen reaccionar con alarma ante cualquier intento por buscar en el evolucionismo y la genética causas que permitan explicar o aclarar determinados fenómenos humanos y sociales. ¡Preferiría no hacerlo!

Se da así la paradójica circunstancia de que el descrédito científico del viejo dualismo que separaba a la humanidad del

resto de la naturaleza –así como el alma del cuerpo en su versión cartesiana– no se ha transmitido a la imaginación social: seguimos siendo, en realidad, dualistas. Por eso dice Peter Bowler, en su historia de la evolución, que la fase cultural de la revolución iniciada por Darwin está lejos de haberse cumplido: seguimos prefiriendo creer que hay aspectos de la conducta humana que *no* pueden explicarse en términos biológicos. A su juicio, incluso nuestros sentimientos morales deben verse como una extensión de los instintos animales producidos por las leyes de la evolución natural¹. Es, aproximadamente, la vía que persiguen autores como Jonathan Haidt y Joshua Greene, leídos con más atención desde que Steven Pinker derribara el muro del constructivismo con su fundada negativa a aceptar que el ser humano nazca como una tabla rasa sobre la que educación y entorno pueden escribir cualquier cosa².

En este contexto, el debate académico y la conversación pública se ven perjudicados por nuestra inclinación a presentar versiones tajantes de los argumentos que defendemos. Así como parece irrazonable desdeñar la información que nos proporcionan la teoría evolucionista, la neurociencia y la psicología social, por inconvenientes que parezcan las noticias que nos traen, también es prematuro descartar que la dimensión lingüística y social de la vida humana carezcan de toda autonomía respecto de su programación biológica. Salvo que optemos por el trazo grueso, claro está, diciendo que también los significados sociales y las representaciones culturales son un producto de la biología. En última instancia, lo son; pero eso no quiere decir lo que se quiere que diga. Y ello porque la relación entre las dimensiones natural y social de la vida humana –separadas en la práctica sólo en la medida en que epistemológicamente nos conviene distinguirlas– se caracterizan justamente por su complejidad. Pero, de nuevo, tampoco vale lo contrario: la reflexión humanística no puede contentarse con celebrar la capacidad autocreadora del ser humano sin atender a sus condicionantes biológicos.

Tomemos un ejemplo: la hipótesis según la cual la soledad humana es una poderosa fuerza evolutiva³. Así lo indicarían las investigaciones lideradas por John Cacioppo, director del Centro para la Neurociencia Cognitiva y Social de la Universidad de Chicago. En realidad, la potencia evolutiva de la soledad radica en su contrario: en la necesidad de compañía que provoca el dolor que nos provoca. Para mitigarlo, buscamos a los demás, y la socialidad resultante es beneficiosa para la especie (o para

las poblaciones, unidad de medida más adecuada en el lenguaje evolucionista) al poner en marcha mecanismos de cooperación y protección colectiva. La soledad sería así un estado aversivo que cualquier ser humano trata de evitar o resolver, mejorando así sus posibilidades de supervivencia a largo plazo. Y es posible que un estudio⁴ reciente haya localizado –al menos en ratones– unas neuronas, situadas en el llamado núcleo dorsal del rafe, «encargadas» de activar el dolor asociado a la soledad. De este modo, una estructura cerebral concreta estaría relacionada con una conducta social específica y, por ese camino, con una lógica cooperativa que nos permite explicar el tipo de sociedad en que vivimos. En un trabajo publicado el año pasado, el biólogo Erle Ellis ha subrayado precisamente cómo la «ultrasocialidad» que distingue a los seres humanos, en combinación con su excepcional capacidad para la transmisión cultural y la subsiguiente especialización laboral, dota a la especie de una formidable fuerza de aprendizaje compartido⁵. Se trata de rasgos genéticamente enraizados, según empieza a parecer evidente, que han co-evolucionado con la cultura.

Recordemos ahora aquella reflexión de Friedrich Nietzsche sobre cómo la gran deficiencia de nuestra educación humanista es que «nadie aprende, nadie aspira, nadie enseña a soportar la soledad»⁶. Tal sería, pues, la primera tarea de la educación y la principal virtud de la filosofía: enseñarnos a estar solos. Alrededor de esa misma empresa se organiza el principio liberal de la autonomía individual, que demanda de nosotros independencia de juicio para elegir nuestros fines morales, preferencias políticas y gustos estéticos, vacunándonos de paso contra el faccionalismo (en la versión del siglo XVIII), la política de masas (actualización en el siglo XX) y el enjambre digital (en la encarnación más reciente de un mismo peligro). Sin duda, es un noble ideal que parece cumplir fines políticos ineludibles: lo que no es soledad, parece poder decirse en determinados momentos históricos, es populismo. Nada que objetar, en principio, a su promoción pública.

Ahora bien, ¿es posible leer el aforismo de Nietzsche del mismo modo tras saber de la tesis evolucionista que vincula de manera plausible el impulso de socialidad beneficioso para la especie con el dolor biológicamente activado por la soledad? ¿No constituye esa información una valiosa advertencia sobre la necesidad humana de comunidad, que acaso aconsejaría centrar nuestros esfuerzos menos en el fomento de una sana soledad y más en la construcción de espacios donde los seres humanos

puedan estar juntos sin ser por ello peligrosos para los demás? O, sin necesidad de llegar tan lejos, ¿no hemos de ser más indulgentes con aquellos que fracasan en el intento de convivir con su propia soledad o de realizar su propia autonomía? ¿No entendemos mejor así el éxito de las redes sociales y demás mecanismos conectivos de última hora? Es significativo que el propio filósofo alemán hable de «soportar» la soledad.

Sería precipitado sostener, a partir de aquí, la conveniencia de cancelar el entero programa de la educación humanista. Ahí están las mejoras en autonomía experimentadas por el ser humano en los últimos tres milenios; o el descenso sostenido en el empleo de la violencia, majestuosamente documentado por Steven Pinker⁷. De lo que se trata es de mejorarlo, por la vía inesperada que representan las ciencias naturales, aumentando su reflexividad. O sea, ganando en el conocimiento de nuestros mecanismos biológicos y su relación con las representaciones, significados y símbolos generados por la cultura.

Es difícil exagerar la importancia de estos asuntos en el marco de una acelerada transformación social donde conviven los avances tecnológicos con la sospecha de que nunca hemos sido tan racionales como creíamos. Eso que en otro lugar he llamado el sujeto postsoberano⁸ parece moverse a velocidad sostenida hacia un marco poshumano donde la ciencia y la tecnología ofrecerán posibilidades hasta hoy inéditas, sin que hayamos encontrado todavía respuesta a interrogantes políticos y democráticos tan elusivos como el grado de desigualdad tolerable, el contenido de la justicia o el papel que deben jugar los vínculos étnicos en la organización territorial del poder. Cada vez resulta más claro que no hay teoría política sin antropología política, esto es, sin una concepción del ser humano que delimite el campo de sus posibilidades e imposibilidades, así como de sus inclinaciones y antipatías. ¿Estamos ideológicamente determinados desde el nacimiento? ¿Somos susceptibles de persuasión racional o nuestras razones son meras justificaciones *post hoc* de nuestras creencias? Más aún, ¿hay alternativa viable a la sociedad liberal-capitalista o el catálogo de los modelos organizativos disponibles para sociedades complejas es más limitado de lo que nos gustaría? ¿Es la globalización el camino que hay que seguir, o convendría moderarla a fin de respetar un localismo cognitivo enraizado en cualquier ser humano?

Indudablemente, el aumento de la capacidad explicativa de las ciencias naturales –ferozmente discutido por las ciencias so-

ciales y a menudo con buenas razones– ha encontrado un marco cultural más receptivo a sus hipótesis tras el debilitamiento del culturalismo que predominó en los años setenta y ochenta. Por esa razón, los argumentos de raigambre biológica o evolucionista han gozado de una novedosa legitimidad que ha permitido, para empezar, que preguntas de esta índole puedan siquiera plantearse. Eso no significa que esos argumentos sean correctos, por verosímiles que parezcan. Pero hay que darles la bienvenida a la conversación.

¿DARWINISMOS SOCIALES?

Se plantea así en este contexto la pregunta sobre la «naturalidad» del sistema político liberal-capitalista: la posibilidad de que las instituciones liberales hayan prevalecido porque son las que mejor se ajustan a la naturaleza humana. Es una pregunta con ecos hegelianos, aun cuando la conversación discurra por otros derroteros: la filosofía de la historia hegeliana no dejaba de ser una teleología, cuya máxima forma de expresión es la célebre idea de que «todo lo real es racional y todo lo racional es real». También sería una teleología la hipótesis evolucionista sobre la naturaleza de nuestras instituciones sociales, pero no estaríamos ante una teleología racional sino natural. Podríamos así decir: «Todo lo social es natural y todo lo natural es social».

Desde ese punto de vista, la caída del comunismo –punto de partida de la plausible aunque malentendida tesis del hegeliano Fukuyama sobre el fin de la historia– habría venido a confirmar que hay rasgos humanos que no se dejan malear tan fácilmente por los ingenieros sociales del racionalismo coercitivo. Por eso podría concluirse que hay marcos institucionales y reglas sociales más compatibles con esos rasgos, que ofrecen por ello a largo plazo mejores resultados colectivos. Sobre esto también tiene algo que decir el biólogo Erle Ellis, quien por ejemplo apunta cómo la propiedad comunal es posible y aun razonable en comunidades pequeñas, pero incompatible con unas sociedades complejas de gran escala que no podían dejar de emerger en el curso de una evolución social marcada por los rasgos –ultrasocialidad, transmisión cultural, especialización– antes aludidos. Sobre este punto han insistido recientemente Steven Loman y Philip Fernbach, subrayando la naturaleza colectiva de la inteligencia humana: el conocimiento se acumula y da forma a una suerte de exocerebro social del que nos beneficiamos individualmente, sin que cada uno de nosotros sea responsable sino de una pequeña porción del mismo⁹.

Es evidente que acechan aquí varios peligros metodológicos. Podemos tomar los rasgos sociales triunfantes como rasgos universales, sin demostrar que realmente lo sean ni la razón de que puedan serlo, eludiendo la extraordinaria diversidad de las culturas humanas. Si hablamos de la especie y no de las poblaciones, que es la unidad de medida evolucionista, este riesgo se agrava. También cabría tirar de trazo grueso a la hora de establecer analogías entre el funcionamiento de los sistemas biológicos y los sistemas sociales. Pero si se afirma, por ejemplo, que las instituciones y las normas que sobreviven son las más adaptativas, operando para ellas un mecanismo de selección cultural análogo al de selección natural descrito por Darwin, ¿estamos usando una metáfora o trazando una analogía rigurosa que, de hecho, puede explicarse apuntando a una misma raíz biológica? O, en términos con resonancias marxistas, ¿es la cultura humana un mero epifenómeno del sustrato genético y biológico de la especie, o lo son las culturas, en plural, de cada población?

Desde un punto de vista foucaultiano, sería absurdo hablar de *esencias* sin prestar atención al modo en que la propia «naturaleza humana» se ha desplegado históricamente. Por el contrario, estamos obligados a «historizar» tanto la subjetividad como las instituciones sociales, revelando con ello su mutabilidad y ambivalencia, así como la vulnerabilidad (o plasticidad) de los seres humanos ante sus propias representaciones culturales. Es verdad que la verosimilitud de esta perspectiva teórica depende en gran medida del mantenimiento del mito de la tabla rasa. Sin embargo, el proyecto arqueológico del foucaultianismo, depurado de excesos, conserva su utilidad como forma de estudio de la historia de la cultura y recordatorio del papel decisivo de ésta frente a las hipérboles del naturalismo. Por esta razón, como nos recuerdan los hermanos Castro Nogueira, las ciencias sociales y las humanidades han venido hablando, al menos desde Sartre, de «condición humana», a fin de evitar la idea de una «naturaleza» a la vez esencial y común.

Sea como fuere, el consenso emergente en las últimas décadas apunta hacia una convergencia en el centro: el rechazo por igual del determinismo sociobiológico que encuentra razón genética para conductas e incluso instituciones y del desencarnamiento culturalista que concibe al ser humano como una entidad moldeada por la cultura sin intervención reseñable de los mecanismos psicobiológicos. Todo indica que la información genética no opera sin interactuar con el entorno, que se convierte así en causa de la activación de unos u otros genes; de elucidar esta relación se ocu-

pa la epigenética. Asimismo, podemos hablar de una co-evolución histórica entre individuo y sociedad, de una dialéctica cuyos dos componentes son necesarios por igual. Igual que las propuestas sociobiológicas deben aceptar, al menos mientras carezcamos de evidencia científica suficiente, la influencia *emergente* de las representaciones culturales, las ciencias sociales deben admitir ciertos límites a la plasticidad de nuestro aparato cognitivo.

LA HIPÓTESIS DE UN NATURALISMO LIBERAL

Merece la pena indagar un poco más a fondo en este asunto, a fin de someter a prueba la idea de que las instituciones liberales han prevalecido porque se adaptan mejor a la naturaleza humana. Si afirmamos esto, también estamos afirmando implícitamente que la naturaleza humana ha *producido* esas instituciones al desenvolverse históricamente. Desde luego, no se trata de una afirmación baladí.

La primera dificultad que se plantea consiste en discernir qué es exactamente la naturaleza humana y qué rasgos contiene su núcleo básico, con el que se corresponderían –o no– determinadas instituciones. Hay que evitar un razonamiento tautológico conforme al cual la perdurabilidad y difusión de determinadas instituciones –imperio de la ley, derechos civiles y de propiedad, libre mercado– sea considerada como prueba suficiente de su «naturalidad». Máxime cuando por tal naturalidad habría que entender aquí, por tanto, inevitabilidad. En este trabajo, nos limitaremos a explorar concisamente dos interrogantes:

1. ¿Es la teoría darwinista de la evolución compatible con la concepción moral del liberalismo clásico?

2. ¿Puede establecerse una correspondencia o analogía entre la teoría darwinista de la evolución natural y el argumento liberal sobre el funcionamiento del mercado?

Para empezar a responderlas, corresponde hacer un breve ejercicio de precisión terminológica que nos permita dilucidar qué son exactamente el darwinismo y el liberalismo clásico.

Pues bien, hay que entender por darwinismo la tesis según la cual toda la vida biológica terrestre desciende de un ancestro común, habiendo evolucionado hasta hoy mediante una selección natural que actúa a partir de variaciones aleatorias en los organismos de las distintas especies. La selección natural es el mecanismo que permite a los organismos mejor adaptados dentro de una población vivir más tiempo y reproducirse con más éxito; con el paso del tiempo, la entera población desarrollará los rasgos físicos de los miembros mejor adaptados. Aunque Darwin

era una suerte de teísta, la divinidad no juega ningún papel en su teoría: todo en la naturaleza es el resultado de unas leyes establecidas y fijas, sin que ninguna inteligencia superior guíe el proceso de selección natural. Es obvio que hay un hueco por donde podrá salvar el creyente su fe en la providencia: las causas primeras pueden ser obra de la divinidad, que ha dejado su desenvolvimiento –en forma de causas secundarias– a la naturaleza misma. Pero el mecanismo de la selección natural, sea cual sea su origen último, basta para explicar la evolución de la vida sobre el planeta.

En cuanto al liberalismo clásico, la dificultad para definirlo con precisión estriba en la rica diversidad interna de la tradición liberal: el protoliberal Thomas Hobbes poco tiene que ver con John Locke, a su vez bien distinto a John Stuart Mill; lo mismo podemos decir, más tarde, del contraste entre Friedrich Hayek y John Rawls, por mencionar dos ejemplos representativos. Si nos limitamos al liberalismo clásico, su núcleo histórico consiste en el énfasis en la autonomía individual y el recelo ante el poder expansivo de un Estado centralizado. Aun así, el racionalismo propio del liberalismo continental, asociado a los revolucionarios franceses, se distancia del más escéptico liberalismo anglosajón. Éste, viendo al ser humano como un sujeto sometido a las pasiones, defiende el gobierno representativo y descentralizado, las libertades y los derechos individuales, la falibilidad del ser humano y de su conocimiento, así como la preferencia por un orden político y económico espontáneo antes que planificado.

Se trataría de determinar, por tanto, si los principios del liberalismo clásico, una vez puestos en práctica, se consolidan y difunden debido a su correspondencia con las tesis de Darwin sobre la selección natural y el origen de la moralidad. Es verdad que tendríamos entonces que suponer que los pensadores que los formularon poseían una intuición preternatural que los llevó a poner negro sobre blanco una suerte de biblia adaptativa; pero también cabría explicar su acierto como fruto de la observación de fenómenos sociales tan antiguos como el intercambio, la comunicación interhumana, el mercado o el estatus. Más difícil se antoja responder a la objeción de que, si estos son los principios *naturales* para la organización social, todos los demás son *anti-naturales* y, si bien se mira, habrían de ser catalogados como inadaptados, ya que esto último, me temo, no resulta probado por el éxito universal –o casi– de las instituciones liberales. En otro de los textos incluidos en este dossier, los hermanos Castro Noqueira sostienen de manera convincente que la persistencia del

nacionalismo puede explicarse a partir del carácter «natural» del tribalismo y el correspondiente deseo de pertenencia. Y nada hay más alejado del principio liberal de autonomía que la primacía de las identidades colectivas.

Exploraremos a continuación los dos dilemas que –en forma de interrogantes– se han formulado más arriba, a fin de evaluar la compatibilidad entre naturaleza humana e instituciones liberales. Después, ensayaremos una vía alternativa que se asienta sobre la idea de que existe un «modo de ser» de la especie humana, que nos permite explicar por qué ciertas instituciones o normas son más adaptativas que otras.

TEORÍA DARWINISTA Y MORALIDAD LIBERAL

¿Es la teoría darwinista de la evolución compatible con la concepción moral del liberalismo clásico? Huelga decir que, para tratar de responder a este interrogante en unos cuantos párrafos, hay que prescindir de los matices. Ellos son los que, por ejemplo, nos dirían en qué consiste exactamente la teoría moral del liberalismo clásico; una cuestión nada pacífica. Parece por ello más razonable empezar por considerar si la teoría de la selección natural deja sitio para *alguna* concepción moral. Es el camino que sigue Benjamin Wiker, quien empieza por subrayar las dudas que Wallace, co-descubridor de la teoría de la evolución, tenía al respecto. Concretamente, dudaba Wallace de que la selección natural fuera suficiente para explicar la singular evolución del ser humano; es sabido que Darwin discrepa y desarrolla sus tesis en *The Descent of Man*, donde intenta dar cuenta de cómo la moralidad humana puede ser explicada como efecto de la selección natural¹⁰.

Para Darwin, aunque no somos seres naturalmente sociales, el rasgo social fue seleccionado de manera natural por sus efectos beneficiosos. ¿Cómo? Mediante el conflicto y la extinción, que es como opera la selección natural; sólo la presión evolutiva ligada a la supervivencia hace posible la *mejora* de las distintas especies. Por eso Peter Sloterdijk, en una de sus felices formulaciones, ha dicho que la biología es una «tanatología»: título justificado si tenemos en cuenta que el 90% de las especies que han pisado la tierra se han extinguido¹¹. Ahora bien, la evolución no persigue rasgos concretos, sean morales o no: su «objetivo» es la supervivencia del más apto en un entorno determinado, en función de las rivalidades allí vigentes. Wiker señala las implicaciones de esta ceguera normativa: «Una monogamia estricta puede contribuir a la supervivencia bajo determinadas (raras) circunstancias, pero

en muchas otras la poligamia contribuirá a la supervivencia de una tribu mediante la propagación de sus mejores miembros. No juzgamos los *mores*, la moralidad, de una sociedad particular a partir de un estándar situado fuera de la selección natural».

Y ello porque, aunque proteste Kant, no habría estándares morales: estos se encuentran en perpetuo proceso de cambio, debido a que son las condiciones ambientales existentes las que determinarán su validez o invalidez. El razonamiento recuerda mucho al que planteaba Maquiavelo para fundamentar la autonomía de la esfera política respecto de la esfera moral: será bueno aquello que permita al príncipe alcanzar o conservar el poder, malo aquello que cause el efecto contrario¹². No hay así nada bueno o malo *por sí mismo*: el asesinato o la piedad religiosa pueden ser buenos o malos según cuáles sean las circunstancias. El juicio moral se ha sustraído en ambos casos, porque se entiende que las acciones humanas y los principios que las guían o influyen responden a una lógica extramoral: la lucha por la supervivencia en un caso y la lucha por el poder en otro.

Pero Darwin incurre en una aparente contradicción cuando afirma que el rasgo evolutivo más importante es la simpatía o compasión, que también podría equivaler al altruismo. En el desarrollo de la compasión leía Darwin algo parecido a un *progreso* moral. La contradicción estribaría en que esa elevación moral sólo puede confirmarse mediante la futura extinción de los pueblos menos civilizados. Sin embargo, pese a que la compasión puede ser preferible a la ausencia de compasión, este rasgo no posee prioridad *natural* alguna: será potenciado o abandonado en función del contexto o entorno en que opere una población determinada. ¡De poco sirve la compasión en plena guerra! Aunque tampoco esto es un dogma indiscutible: hay teóricos de la cooperación, como Robert Axelrod, que explican su emergencia como el producto de un sencillo cálculo sobre el futuro, que arroja así su «sombra» sobre el presente: el altruismo nos conviene como regla general para ser más adelante beneficiarios del mismo¹³.

En cualquier caso, el argumento de Wiker es que la ceguera moral de la teoría de la selección natural conduce a su incompatibilidad con *cualquier* teoría moral, incluida la del liberalismo. La cuestión pasa entonces a ser si la idea darwinista de la moral puede encajar con estándares morales objetivos que *no* cambien cuando cambien las condiciones ambientales. Y la respuesta, su respuesta al menos, es que no. Lo que terminaría por dar la razón a Wallace, que demandaba tomar en conside-

ración el factor humano –lenguaje, símbolos, representaciones: cultura– a la hora de explicar la evolución del ser social por antonomasia. En definitiva, pues, no parece que la moralidad del liberalismo tenga nada de «natural». Sería, por el contrario, una formulación cultural.

EVOLUCIÓN DARWINISTA Y MERCADO LIBERAL

En segundo lugar, ¿puede establecerse una correspondencia entre la teoría darwinista de la evolución natural y el argumento liberal sobre el funcionamiento del mercado? Eso es lo que ha defendido el pensador británico Matt Ridley, entre otros, en los últimos años. Su hermosa tesis –si la inexactitud puede ser bella– dice así: «El intercambio es a la evolución cultural lo que el sexo a la evolución biológica»¹⁴. Habría así una simetría entre el argumento de Adam Smith sobre la mano invisible del mercado y la teoría darwinista de la evolución: Darwin, dice Ridley, defenestra a Dios; Smith había defenestrado al gobierno. Obsérvese que el argumento de Ridley intenta trascender esa asimilación del concepto tradicional de la selección natural y la teoría de la acción social propia del mercado competitivo que Marshall Sahlins ha denunciado como un «abuso» de la biología; un abuso, se entiende, ideológico¹⁵. Ridley habla de intercambio y evolución cultural, no de libre mercado y desarrollo económico; aunque establece una analogía entre los mecanismos de mercado –competencia entre ideas, empresas, productos– y el mecanismo de la selección natural.

Nos encontramos aquí con un problema de partida, a saber: una lectura inexacta de Smith. Algo, por lo demás, nada sorprendente: la esfera pública está llena de malos chistes sobre la índole de su célebre «mano invisible». En realidad, Smith no sostenía que el mercado emergía mágicamente del caos, a la manera de un mecanismo evolutivo, sino que el interés privado de los agentes económicos es conducido «como por una mano invisible» a producir beneficios sociales más amplios que no forman parte de sus propósitos, todo ello en el contexto de un marco institucional, legal y cultural específico. ¡Es una metáfora, no una extremidad divina! Para Smith, en fin, necesitamos imperio de la ley, tribunales independientes, derechos civiles¹⁶. Algo que no debería sorprendernos si recordamos su interés por los sentimientos morales y su conocida cautela acerca de las razones del carnicero para vendernos un buen producto: su interés en que volvamos. Se trata de un tema clásico en el pensamiento del siglo XVIII, inteligentemente desmenuzado por Albert Hirschmann en su también célebre

estudio sobre las pasiones y los intereses: los liberales clásicos buscaban crear el contexto institucional adecuado para que las primeras se convirtieran en los segundos, canalizando así culturalmente los impulsos egoístas humanos¹⁷. Y, de paso, controlando a los gobiernos y limitamos *de facto* su poder.

Más interesante es la analogía que puede construirse a partir de las intuiciones de Friedrich Hayek sobre los órdenes espontáneos, cuya naturaleza misma impediría que puedan ser gobernados por una instancia inteligente. Para el pensador austríaco, la economía y la biología revelan por igual que los órdenes no diseñados pueden superar cualquier plan humanamente concebido. De ahí el fracaso de la planificación socialista frente al mercado libre, o al menos semilibre. No obstante, Hayek admite que la evolución cultural es más lamarckiana que darwiniana, por cuanto las costumbres morales pueden ser transmitidas generacionalmente. Recordemos que Hayek plantea un argumento epistémico en defensa del mercado, cuya máxima puede enunciarse en un solo mandato: «No puede planearse lo que no puede conocerse»¹⁸. Y lo que no puede conocerse es el valor subjetivo que los distintos agentes económicos atribuirán a los bienes de mercado, cuya expresión no es otra que el precio, unidad de información sin la cual ningún mercado puede funcionar. Pocas dudas caben de que Hayek pone sobre la mesa la explicación definitiva, o casi, sobre el funcionamiento del mercado.

Pero cuando Hayek habla de «orden», como muestra Jay Richards, su argumentación es más débil. Ante todo, porque no está claro que la ciencia moderna postule que el orden emerja del caos; más bien, parece que se requieren condiciones muy precisas para que esa emergencia tenga lugar¹⁹. Y lo mismo puede decirse del darwinismo: su mecanismo selectivo presupone ciertas condiciones, a fin de que la complejidad adaptativa pueda aparecer en ausencia de un diseño exterior. Otra posibilidad, más verosímil, es que tanto los mercados como los sistemas biológicos sean órdenes superiores que emergen de órdenes inferiores: espontáneos, emergentes, no planificados. El razonamiento no deja de ser intuitivamente plausible, pero técnicamente impreciso. Así, según Richards: «Deberíamos reconocer que hay diferencias cualitativas entre distintos tipos de orden. En particular, no tenemos razones para asumir, menos aún exigir, que el tipo de orden que encontramos en la esfera económica sea el mismo que, o análogo a, los órdenes que encontramos en los sistemas físicos o biológicos. [...] En la economía, tratamos con agentes humanos, instituciones,

convenciones. Los agentes tienen intenciones, propósitos, diseños. Y al menos algunas de las instituciones y convenciones bajo las que operan han sido intencionalmente diseñadas».

Eso no implica que la distinción entre orden inferior y orden superior sea inadecuada; pero sí que las diferencias cualitativas entre los elementos biológicos o físicos y los humanos son tan relevantes que arruinan la analogía, o cuando menos aconsejan mantenerla en el plano metafórico. Dicho esto, la analogía entre selección natural y competencia económica y cultural no es descabellada: en ambos casos, sobrevive el más «apto». Y lo hace mediante un proceso ciego, esto es, no dirigido por ninguna instancia superior. Pero la analogía no es identidad: los consumidores poseen información imperfecta, no deciden racionalmente, algunas empresas aprovechan su posición oligopólica. Además, el mercado requiere ciertas condiciones institucionales para funcionar eficazmente.

Pese a lo cual, la analogía es verosímil, pudiendo extenderse a otros rasgos del proceso de mercado: la generalización de las innovaciones exitosas en la gestión empresarial o el *marketing*, una vez comprobada su ventaja competitiva; o la sensibilidad de empresarios y consumidores a los cambios en el hábitat económico, en este caso representados por decisiones políticas (que modifican las condiciones de mercado) o disrupciones tecnológicas (que cambian los equilibrios de fuerza en su interior). Así, las empresas redirigen su inversión a la vista de las novedades fiscales o regulatorias, los consumidores se reorientan al mercado negro si las importaciones de bienes son controladas estatalmente, o las pequeñas empresas buscan convertirse en proveedoras estables de las grandes para sobrevivir. Sin embargo, aunque el mercado funcione aproximadamente *como* el mundo natural, no *es* el mundo natural, sino el producto social de una especie excepcional que, sin dejar de ser especie animal, ha evolucionado hasta convertirse en algo distinto.

MODOS DE SER (HUMANOS)

Ahora bien, resultaría igualmente precipitado concluir –a partir de la respuesta negativa que hemos dado a estas preguntas– que las instituciones liberales no son especialmente adaptativas. Quizá hablar de la naturaleza humana, a lo grande, sea inapropiado; hablemos, entonces, del modo de ser de la especie. Todas las especies tienen un modo de ser y, aunque la humana demuestre poseer una relativa plasticidad, exhibe ciertos rasgos específicos que

nos permiten explicar –en parte al menos– su desenvolvimiento histórico. En esencia, el ser humano posee lenguaje y, con él, la capacidad de crear conceptos abstractos, así como de acumular una información transmisible –esto es capital– entre miembros de una misma generación y entre distintas generaciones. Esto hace que la capacidad humana para crear su propio nicho biológico carezca de parangón en el reino animal; el ser humano es aquel que transforma el medio ambiente hasta convertirlo en *su* medio ambiente.

Para Erle Ellis, activo biólogo en el estudio del Antropoceno, no podemos explicar el cambio ecológico global sobre la base de que los seres humanos solo se adaptan a las condiciones ambientales existentes, sin poder alterarlas²⁰. Más bien sucede lo contrario, por razones sociales y culturales antes que puramente biológicas. Por eso él propone una «antroecología» que dé cuenta del papel humano en el desarrollo de los sistemas ecológicos. En cuanto a lo que nos interesa, Ellis –que defiende la co-evolución de los genes y la cultura– subraya la importancia del comportamiento imitativo entre los seres humanos, que se suma a otros dos rasgos excepcionales: la ya mencionada capacidad para acumular y transmitir información mediante el lenguaje; y la capacidad también única para formar y sostener vínculos no parentales, lo que nos convierte en una especie «ultrasocial». Sobre esa capacidad imitativa también han llamado la atención, entre nosotros, los Castro Nogueira con su tesis del *homo assessor*. Al mismo tiempo, la organización social que de aquí resulta es poderosamente dependiente de su tamaño y densidad, lo que explica que las sociedades grandes tiendan a alterar o destruir a las pequeñas. Y explica, también, que una comunidad aislada de las demás pueda preservar formas tradicionales o primitivas de organización social.

Aunque el asunto tiene muchos matices, estas pinceladas pueden bastarnos para bosquejar la solución a la que habíamos hecho referencia más arriba. Y es que si bien la teoría de la evolución no constituye un fundamento adecuado para explicar la preponderancia –por lo demás nunca asegurada– de las instituciones liberales, sí parece razonable pensar que éstas, o al menos algunas de éstas, se adaptan especialmente bien a determinados rasgos de la especie que resultan cruciales para explicar su –nuestra– evolución histórica. Pensemos en la ultrasocialidad humana y en la capacidad para crear conceptos abstractos y producir conocimiento, así como en la facultad de acumularlo y transmitirlo. ¿No tendría sentido que prevaleciesen aquellas instituciones que *potenciasen* esos rasgos, en lugar de aquellos que tiendan a *reprimi-*

mirlos? Si el ser humano, por ejemplo, tiende a especializarse en función de sus habilidades y su entorno, el intercambio de los distintos bienes o habilidades así producidos se antoja más «natural» que lo contrario.

Parece así plausible afirmar que el conjunto de derechos y garantías instituidos por el liberalismo clásico –desde el imperio de la ley a los derechos civiles, incluidos los derechos al libre pensamiento y la libertad de expresión, junto con la regla general del libre intercambio de ideas y bienes– sirven mejor a los rasgos esenciales de la especie que su contrario. Bien mirado, ésa es seguramente también la razón de su aparición y prevalencia, de manera que son tanto mecanismos potenciadores del modo de ser de la especie –para bien y para mal– como productos históricos del mismo. Sujetos, faltaría más, a toda clase de variaciones culturales y contestaciones ideológicas, que permiten reconocer la autonomía relativa de la esfera cultural (como propiedad emergente propia de la especie) y la fuerza de otras propensiones humanas *contrarias* a esas instituciones: desde el tribalismo que desemboca en nacionalismo o populismo a una necesidad de orden que restringe los intercambios mercantiles o expresivos e incluso la propia libertad individual. Si las instituciones liberales fuesen las únicas que permiten la vida sostenida en sociedad, no existirían otras. Pero no es el caso.

Resulta así inexacto describir las instituciones liberales como «naturales», porque una afirmación semejante se enfrenta a fuertes objeciones metodológicas tanto como a la fuerza descalificadora de los múltiples ejemplos que pueden aducirse en sentido contrario. A su vez, empero, no deja de ser cierto que esas instituciones han exhibido –tras un prolongado período de prueba y error en el laboratorio de la historia– notables virtudes adaptativas: han servido especialmente bien a los fines de propagación y mejoramiento de la especie, así como a una gradual pacificación de las relaciones entre individuos y grupos. Esa misma historia nos va ofreciendo así, como partera dolorosa, un conjunto de evidencias acerca de qué instituciones, normas y arreglos han funcionado *mejor* para solucionar distintos problemas sociales. Su difusión, aunque nada pacífica, puede explicarse fácilmente. Pero sin olvidarnos de esos otros rasgos innatos que se oponen a las soluciones liberales; sobre todo, aquellos que remiten al tribalismo en todas sus versiones. A fin de cuentas, la capacidad humana para la imitación también ha desembocado en episodios de violencia colectiva. También esta, cabe temer, es natural.

En suma, se trata de evitar dos riesgos opuestos pero frecuentes. Por un lado, negar todo papel a los rasgos innatos de la especie en su desenvolvimiento histórico; por otro, incurrir en una sobre-determinación biologicista que ignore la variabilidad que exhibe la evolución cultural y su consiguiente influencia, a modo de *loop*, sobre nuestro equipaje genético. En otras palabras, hemos de reconocer simultáneamente la plasticidad del ser humano (en relación con su entorno y sus propias representaciones culturales) y la importancia de sus rasgos innatos (como especie ultrasocial que transforma su entorno al adaptarse a él). Este funambulismo teórico dejará insatisfechos a quienes esperan respuestas definitivas que inclinen la balanza hacia uno u otro lado de la divisoria ideológica. Ocurre que la ciencia, natural o social, debe ser cuidadosa cuando trata de dar cuenta de los *porqués* de la vida individual y colectiva: es mucho, aún, lo que ignoramos. Pero tampoco podemos ignorar lo que sabemos.

NOTAS

- ¹ Peter J. Bowler, *Evolution. The History of an Idea* (edición revisada con motivo de su vigésimo quinto aniversario), University of California Press, Berkeley, 2009, p. 7.
- ² Jonathan Haidt, *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*, Penguin, Londres y Nueva York, 2012; Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, reason, and the gap between us and them*, Atlantic Books, Londres, 2013; Steven Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin, Londres, 2003.
- ³ Emily Singer, «New Evidence for the Necessity of Loneliness», *Quanta*, 10 mayo 2016.
- ⁴ G. A. Mathews et al., «Dorsal Raphe Dopamine Neurons Represent the Experience of Social Isolation», *Cell*, 11 febrero 2016, 164(4), 617-631.
- ⁵ Erle C. Ellis, «Ecology in an anthropogenic biosphere», *Ecological Monographs*, 85(3), 2015, 287-311.
- ⁶ En *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- ⁷ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, Penguin, Londres y Nueva York, 2012.
- ⁸ Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Barcelona, 2016.
- ⁹ Steven Loman y Philip Fernbach, *The Knowledge Illusion: Why We Never Think Alone*, Riverhead Books, Nueva York, 2017.
- ¹⁰ Benjamin Wiker, «Is Darwinism Compatible with Classical Liberalism's View of Morality?», en S. Dilley (ed.), *Darwinian Evolution and Classical Liberalism*, Lexington Books, Lanham, 2013, 31-48; Charles Darwin, *The Descent of Man: Selection in Relation to Sex*, Penguin, Londres, 2004.
- ¹¹ Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, Valencia, Pre-Textos, 2013.
- ¹² Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Austral, Madrid, 2012.
- ¹³ Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, Nueva York, 2009.
- ¹⁴ Matt Ridley, *The Rational Optimist. How Prosperity Evolves*, Fourth State, Londres, 2010, p. 46.
- ¹⁵ Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- ¹⁶ Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 2011.
- ¹⁷ Albert Hirschmann, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- ¹⁸ Friedrich Hayek, *The Fatal Conceit*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 85.
- ¹⁹ Jay W. Richards, «On Invisible Hands and Intelligent Design: Must Classical Liberals Also Embrace Darwinian Theory?», en S. Dilley (ed.), *Darwinian Evolution and Classical Liberalism*, Lexington Books, Lanham, 2013, 69-92.
- ²⁰ Erle C. Ellis, «Ecology in an anthropogenic biosphere», *Ecological Monographs*, 85(3), 2015, 287-311.

LAS BASES BIOLÓGICAS DEL NACIONALISMO

CIENCIAS SOCIALES Y NATURALISMO

El estudio de la cultura y de la vida social y política es *necesariamente* una tarea de las ciencias sociales y humanas. La razón salta a la vista: no podemos prescindir de la contextualización de los procesos de transmisión cultural dentro de tradiciones locales, ni de la reconstrucción de los procesos históricos, de la descripción densa de los sistemas de significado con que los individuos dan sentido al mundo, de la identificación de variables geográficas, económicas, estructurales o simbólicas capaces de dirigir dichos procesos o del desvelamiento de las relaciones de poder responsables de las desigualdades educativas, de género, socioeconómicas, políticas o ideológicas. Todos estos objetivos son irrenunciables y pertenecen por derecho a la reflexión científico-social y humanística. Además, de acuerdo con la mejor tradición de pensamiento crítico, sólo una comprensión profunda de los procesos históricos a partir de sus causas puede contribuir a ampliar nuestro horizonte de progreso y bienestar.

Ahora bien, a pesar del incuestionable valor de estos principios heurísticos, el estudio de la cultura y de la vida social y política *no es una tarea exclusiva* de las ciencias sociales. No puede serlo. Hay al menos tres buenas razones para ampliar el *explanans* incluyendo algunos resultados alcanzados por la investigación naturalista acerca del hombre y sus productos culturales.

En primer lugar, no es posible formular una interpretación del comportamiento humano, individual o colectivo, sin asumir, si quiera implícitamente, algunos supuestos acerca de nuestra

naturaleza social, la consistencia de nuestra racionalidad, el componente intencional de nuestra conducta, los sesgos cognitivos que operan en nuestra mente, el papel del aprendizaje social o la importancia de las emociones, entre otros muchos aspectos. Esta circunstancia nos obliga a indagar acerca de la naturaleza humana con objetividad y consistencia empírica, pues no hacerlo conduce a la especulación.

En segundo lugar, el ser humano no es una materia inerte y pasiva enteramente moldeable por el entorno social. La evidencia acumulada a este respecto demuestra la existencia de una naturaleza humana común que debe ser considerada al interpretar el curso histórico de la vida social y que, como intentaremos mostrar, interviene de manera activa en su configuración. Dicha naturaleza se expresa a través de un conjunto de disposiciones bio-psico-sociales plásticas surgidas durante el proceso de evolución biológica. La cultura y la historia no son realidades autorreferentes, emancipadas de la naturaleza de nuestra especie.

En tercer lugar, la consideración de la naturaleza humana como una variable necesaria en la explicación de la cultura y el comportamiento social de nuestra especie no sólo es una decisión consistente desde las perspectivas lógica y empírica, sino que puede ser, como ya lo fue durante la Ilustración, un motor para el progreso moral y la igualdad de derechos. Es un error asociar necesariamente la investigación de la naturaleza humana con el conservadurismo y las políticas segregacionistas, aunque tal asociación haya existido y sus trágicas huellas permanezcan en nuestra memoria.

En estas páginas ilustraremos cómo articular esta colaboración tomando como materia el análisis del fenómeno nacionalista. Primero, nos proponemos señalar qué aspectos del fenómeno se resisten a una interpretación estrictamente historicista y, a continuación, identificaremos los mecanismos bio-psico-sociales que subyacen bajo tales aspectos.

EL NACIONALISMO. LUCES Y SOMBRAS DE LA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA ESTÁNDAR

El nacionalismo es una parte esencial de los procesos políticos contemporáneos. La historia de los siglos XIX y XX no puede comprenderse al margen de los procesos de integración nacional de algunos de sus territorios, de las disputas territoriales entre naciones y de la desaparición de los imperios coloniales como consecuencia de las reivindicaciones nacionales. A pesar de ello, su

protagonismo es relativamente reciente. La opinión historiográfica más extendida sitúa el origen del nacionalismo en la Modernidad y lo define como «un movimiento ideológico para alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que algunos de sus miembros consideran constituir una nación real o potencial»¹.

El término *nacionalismo* se usa generalmente para describir dos fenómenos diferentes aunque conectados: por una parte, la actitud característica de los miembros de una nación cuando cultivan y se preocupan por su identidad colectiva, y, por otra, las acciones que los miembros de una nación realizan cuando tratan de lograr o mantener su capacidad de autodeterminación. El nacionalismo remite, pues, a un segundo conjunto de problemas no menos espinosos, como el propio concepto de nación o de identidad nacional, las circunstancias que definen la pertenencia a dicha colectividad, los sentimientos de lealtad que el individuo experimenta hacia su comunidad y el modo en que dichos sentimientos son movilizados, sus obligaciones respecto de ella, el papel de ciertos grupos –élites– en la construcción nacional o el grado de autodeterminación que debe exigir cada individuo y cada comunidad para satisfacer su voluntad de autonomía.

La teoría estándar acerca del nacionalismo, desarrollada por Ernest Gellner², Eric Hobsbawm³ o Benedict Anderson⁴, entre otros, se conoce como teoría modernista. En líneas generales, las teorías modernistas sostienen que el nacionalismo emerge como el resultado de la transición de la sociedad tradicional a la moderna y que, en consecuencia, no existe antes de este momento histórico. Algunas de estas teorías consideran que el factor clave para el desarrollo del nacionalismo fue la propagación de la industrialización y de las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales funcionalmente asociadas con ella⁵.

Gellner, por ejemplo, argumenta que el nacionalismo es un fenómeno ligado a la transformación de las sociedades agrarias premodernas en sociedades industriales y que sirvió para reemplazar el vacío ideológico que dejaron la desaparición de la anterior cultura de la sociedad agraria y el sistema político y económico del feudalismo. Hobsbawm, por su parte, interpreta el nacionalismo como un fenómeno *top-down* en el que la voluntad política de las élites resulta decisiva, tanto o más que las condiciones históricas y sociales que lo acompañan. Dicho de otro modo, el nacionalismo, como ideología, es anterior siempre al hecho nacional y, por tanto, no son las naciones las que producen el na-

cionalismo, sino los nacionalismos los que fundan las naciones. Anderson, por el contrario, prefiere considerar la nación como una comunidad imaginada. La nación surge en el campo de lo imaginario y, en la medida en que dicho imaginario contenga la suficiente fuerza performativa y disponga de los recursos materiales para implementar un proceso de socialización o resocialización adecuado, podrá convertirse en una realidad política.

La teoría modernista se ha impuesto dentro del mundo académico frente a otras visiones alternativas, trasladando la idea de que el nacionalismo sólo puede ser explicado como un producto genuinamente histórico y cultural, reciente e irreductible a otros vínculos psico-sociales. Sin embargo, en los márgenes de la teoría modernista encontramos otras perspectivas más sensibles al sustrato naturalista que se intuye tras la dimensión histórica y contingente del nacionalismo.

Las aproximaciones alternativas más sugerentes son aquellas que subrayan bien aspectos esencialistas, bien intereses instrumentales. Los primeros, ya sean románticos, etnosimbolistas o biologicistas, consideran la existencia de esencias nacionales o étnicas que perduran a través del tiempo y que confieren a sus individuos portadores cualidades singulares o diferenciales. Los segundos, por el contrario, ven los conceptos de nación y etnia como realidades construidas, laxas en cualquier caso, cuya única virtualidad es su capacidad para movilizar a la población de acuerdo con las intenciones políticas, religiosas o económicas de las élites que detentan el poder, como cualquier otra categoría colectiva construida *ad hoc*.

Aunque estos enfoques pueden parecer periféricos, refieren aspectos que no pueden ser obviados. En el caso del instrumentalismo, es indudable que las tensiones étnicas o identitarias pueden ser utilizadas estratégicamente por las élites para alcanzar ciertos fines. Estas metas son principalmente de carácter político e incluyen, entre otras, demandas de autogobierno, autonomía, acceso a recursos y poder, respeto a la identidad y cultura del grupo y derechos de las minorías. Los instrumentalistas sostienen que la identidad nacional tiene muy poca o ninguna consistencia fuera del proceso político en que aparece y resulta, en su naturaleza, comparable a otras afiliaciones políticas, tales como creencias ideológicas o la pertenencia a un partido político. Por ejemplo, tanto en el caso del nacionalismo español durante la dictadura franquista como en la reivindicación independentista vasca o catalana, por citar dos escenarios cercanos, las élites políticas han incentivado la identidad

nacional mediante recursos económicos, educativos y simbólicos como mecanismos para incrementar su poder y movilizar a las masas populares en sus reivindicaciones.

Sin embargo, aunque el instrumentalismo destaca una dimensión decisiva del fenómeno nacionalista, cabe hacer dos consideraciones a propósito de su tesis principal. La primera sostiene que resulta poco plausible el hecho de que el uso político-instrumental explique por sí sólo el origen del fenómeno nacionalista. Este parece apoyarse, además, en otras dimensiones de la experiencia social compartida y, en nuestra opinión, en determinados rasgos de la naturaleza humana. La segunda afirma que las élites políticas, aun actuando movidas por intereses instrumentales, no dejan de ser individuos integrados en identidades colectivas, por lo que su comportamiento no puede reducirse a juegos de estrategia desprovistos de significación étnica o nacional.

En cuanto a los enfoques esencialistas (primordialistas), parecen poco o nada convincentes desde el punto de vista empírico, ya que la idea romántica de una esencia estable y compartida es muy discutible, tanto como la existencia de una diferencia genética capaz de explicar el éxito o el fracaso de un «pueblo». Dentro de un mismo grupo humano existen niveles de diversidad genética e idiosincrática tan altos que resultan incompatibles con la uniformidad exigida por el esencialismo. No obstante, el primordialismo tiene el acierto de poner sobre la mesa dos hechos importantes. De una parte, a pesar de las inconsistencias empíricas y lógicas que presentan las ideas de nación, identidad nacional e identidad étnica, la identidad colectiva puede y debe ser tomada como un *factum*, toda vez que dentro de una comunidad existen ciertos apegos originales e irracionales basados en la sangre, la raza, el lenguaje, la religión, la región, etcétera. Se trata, según Clifford Geertz⁶, de lazos inefables y coercitivos, resultado de un largo proceso de cristalización. En buena medida, los estados modernos se superponen a esas *realidades primordiales* que son los grupos étnicos o las comunidades locales, especialmente fuera del continente europeo. En opinión de los primordialistas, la identidad étnica está profundamente arraigada en la experiencia histórica de los seres humanos. De otra parte, el primordialismo enfatiza el tipo de relación familiar, entrañable y de sentido común que los miembros de cualquier comunidad mantienen hacia sus formas de vida, creencias comunes y criterios éticos y estéticos. Esa inmediatez hacia *su* mundo cultural es decisiva para comprender el fenómeno nacionalista y, más que a una esencia

colectiva primordial y perenne, apunta al conjunto de estructuras y mecanismos cognitivos y emocionales, de carácter universal, que procesan la percepción del entorno social y las creencias compartidas de una comunidad.

Recientemente, la contestación académica al modernismo ha dado un nuevo giro. En 2013, Azar Gat y Alexander Yakobson publicaron, con notable éxito editorial, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*⁷. El ensayo constituye una interesante y polémica interpretación del fenómeno nacionalista desde una óptica naturalista, al menos en lo que se refiere a su consideración como fenómeno transcultural y, hasta cierto punto, transhistórico. Gat y Yakobson mantienen tres tesis que se presentan como alternativa de la interpretación modernista⁸. En primer lugar, que el nacionalismo y la etnicidad están estrechamente asociados, en contra de lo que el nacionalismo democrático está dispuesto a admitir. En segundo lugar, que el nacionalismo es una forma particular de un fenómeno más amplio que es la etnicidad política, la cual puede existir sin los elementos de ese paradigma y, por lo tanto, sin nacionalismo estrictamente dicho. Por último, que la etnicidad ha sido siempre muy relevante en la conformación de las comunidades políticas, y que no debe ser desdeñada frente a otros aspectos normalmente considerados más decisivos (dinastía, ciudad-estado, religión, imperio, etcétera).

Aunque controvertida en algunas de sus tesis, el ensayo de Gat y Yakobson pone patas arriba el marco historicista al discutir la interpretación modernista que hace de él un fenómeno fruto de variables estrictamente sociológicas y políticas y se reivindica como un buen ejemplo de integración de los programas de investigación naturalista y científico social. El nacionalismo, como tantos otros fenómenos culturales, no puede ser contenido en el ámbito de la esfera cultural y simbólica. Sin negar un ápice de valor a las tesis modernistas, es preciso reconocer que en el nacionalismo resuenan, al menos, otros dos fenómenos transculturales, a saber, la pulsión tribalista y étnica que emerge una y otra vez bajo innumerables formas de membresía y la entrañable inmediatez cognitiva y emocional que liga a cada individuo con su mundo cultural más inmediato.

LA RESILIENCIA DEL FENÓMENO NACIONALISTA

Aunque algunos de los hechos históricos más celebrados son inseparables del impulso nacionalista –como las revoluciones burguesas que jalonan la historia británica, francesa y americana–,

las traumáticas experiencias bélicas del siglo xx y los esfuerzos de integración pacífica posteriores han terminado por proyectar, en un mundo globalizado, una imagen envejecida y desgastada del nacionalismo. Los delirios fascistas en Europa, vinculados a las ensoñaciones nacionalistas germanas, y los odios cainitas entre grupos étnicos dispersos por áreas tan distantes del planeta como los Balcanes, el Kurdistán, Ruanda, Cachemira, Líbano, Darfur, Panyab o Palestina, han contaminado fuertemente el discurso nacionalista hasta el punto de orientar la política internacional hacia la creación de estructuras e instituciones capaces de arbitrar y frenar las ambiciones nacionales que, durante doscientos años, fueron el origen de graves conflictos bélicos.

A pesar de ello, los últimos años han visto cómo el nacionalismo regresaba al primer plano del debate político y académico. Es evidente que, en buena medida, esta recuperación del discurso nacionalista está ligada a los avatares económicos, políticos e institucionales de un tiempo convulso. Entre otros, la frustración de las clases medias y trabajadoras frente a los efectos del mercado mundial sobre la producción en los países ricos, cuya mano de obra es hoy menos competitiva, la reorganización política del espacio europeo tras la caída del muro o el deseo de las élites de ostentar el poder político pleno en sus territorios.

Sin embargo, no parece que estos hechos coyunturales sean los únicos responsables de dicha recuperación, pues hay algunas evidencias que apuntan a la irreductibilidad del nacionalismo a factores o procesos puramente socioeconómicos, políticos o estratégicos. En nuestra opinión, el nacionalismo presenta tres rasgos que se encuentran en todo fenómeno identitario y que remiten a la acción de mecanismos cognitivos y emocionales evolucionados: a) la decisiva mediación de lo local en la interpretación pragmática de los significados culturales compartidos; b) la existencia de un magma imaginario y emocional difuso, pero perceptible, en el seno de las poblaciones que se sienten nación; y c) el fuerte sentimiento de pertenencia e identidad étnica que se manifiesta en muchas de las reivindicaciones nacionalistas.

LA FUERZA DE LO LOCAL

El reverdecimiento nacionalista constituye un fenómeno paradójico cuando creíamos estar viviendo el tiempo de la globalización. La globalización cultural supone la estandarización de las expresiones culturales en todo el mundo y ha sido interpretada como una tendencia capaz de homogeneizar la experiencia humana co-

tidiana en todas partes. Sin embargo, esta predicción resulta más que discutible.

Hay varias razones para creer que la globalización no puede aplanar lo local hasta hacerlo desaparecer. En primer lugar, las grandes significaciones culturales –y sus formas institucionales– adquieren su valor performativo en el contexto inmediato de experiencia en que se manifiestan. Por ejemplo, un mismo catecismo –como el católico– puede dar cobertura a las más heterogéneas interpretaciones, desde la revolucionaria teología de la liberación hasta el más conservador Opus Dei, y, aún dentro de estos movimientos, a formas locales derivadas de ellos. En segundo lugar, ninguna cultura ha sido homogénea. Todas las culturas albergan fuertes dosis de diversidad interna vinculada a diferencias territoriales, socioeconómicas, lingüísticas, folclóricas, históricas, etcétera. La diversidad y el particularismo son la norma, incluso dentro de un marco cultural común como pueda ser la cultura francesa, española, italiana o norteamericana. No digamos dentro de unidades territoriales e históricas más complejas, si cabe, como India o China. No es razonable pensar que la cultura globalizada pueda seguir un proceso diferente, estrictamente convergente, en contra de lo que la experiencia muestra como patrón normal de evolución y cambio cultural.

En tercer lugar, la globalización no es un fenómeno enteramente nuevo y podemos anticipar su dinámica futura. Aunque los mecanismos globalizadores son hoy extraordinariamente intensos y novedosos, no es la primera vez que un fenómeno global se extiende. Hay algunos ejemplos del pasado que pueden servirnos de guía para pronosticar el futuro. Pensemos, por ejemplo, en la cultura romana y el latín o la cultura española en América. La romanización extendió la cultura latina como nunca antes había ocurrido con ningún otro marco cultural. Sin embargo, a pesar de que las costumbres, instituciones, lengua y creencias romanas fueron importadas por todo el mundo, el proceso de diferenciación fue incesante, tanto en lo lingüístico como en lo cultural y político. Otro tanto ocurrió con la cultura española, hibridada una y otra vez en América. El nacionalismo responde a este mismo tipo de procesos y dada la fortaleza de las culturas locales y la incesante diversificación de la experiencia colectiva, es difícil argumentar que realmente exista o pueda existir *una* cultura global.

SENTIMIENTOS

El nacionalismo es un fenómeno intensamente emocional y, aunque las emociones no agotan su complejidad, difícilmente po-

dríamos comprenderlo al margen de ellas. Es precisamente esta centralidad del componente emocional lo que ha hecho del nacionalismo un factor de movilización social de primer orden y, al mismo tiempo, una causa de desestabilización y conflicto. Las élites políticas y los regímenes populistas conocen bien el poder de las emociones para desencadenar procesos políticos, lo han usado a lo largo de la historia y lo siguen haciendo. Aunque no es menos cierto que tales estrategias políticas no serían posibles si, al mismo tiempo, la ciudadanía no percibiese la nación y la identidad nacional como algo real y pleno de sentido.

Sólo en el ámbito académico nos hemos permitido el lujo de fantasear con un mundo social dominado por argumentos puramente racionales y estructuras políticas moralmente ejemplares, al margen de la fuerza de las pasiones, como si lo racional o lo moral pudieran existir separados de ellas. Sin embargo, cualquier abordaje de la cultura política debe incluir como parte esencial del *explanans* el componente sentimental. Las emociones son una variable decisiva en la formación de la identidad personal y colectiva, en la formación de creencias, en la adhesión a un marco ideológico, en la movilización social y en la formación de los juicios morales y estéticos.

El universo emocional del nacionalismo es muy rico y se organiza en torno a tres núcleos. En primer lugar, podemos considerar aquellos sentimientos que configuran su dimensión ideológica, es decir, que se acompañan de representaciones e imágenes más elaboradas. Encontramos ahí una constelación de emociones girando en torno a las ideas de patria, pueblo, tierra, pertenencia, soberanía y un origen y destino comunes. Se trata de sentimientos de solidaridad, empatía, orgullo, determinación, comunión, amor, pertenencia, reconocimiento, obligación, etcétera. En segundo lugar, el nacionalismo posee también una dimensión reactiva que se pone en marcha cuando la identidad nacional se siente amenazada. Estas actitudes defensivas se activan cuando la amenaza es material, como en una confrontación bélica o en una colonización, o cuando se percibe una amenaza simbólica, como en las reacciones xenóforas que tantas veces acompañan al fenómeno migratorio o se manifiestan en el rechazo a la influencia cultural dentro de un mismo país o entre naciones diferentes. En tales circunstancias, aparecen emociones vinculadas a la esfera de la indignación, el agravio, el rechazo o la exclusión, que pueden dar lugar a acciones reivindicativas más o menos intensas, más o menos violentas. El tercer grupo de emociones y sentimientos no es menos decisivo. Incluye las

manifestaciones de bienestar que acompañan las ocasiones festivas de las que se alimenta la experiencia colectiva y folclórica de una sociedad con una fuerte identidad nacional. Son emociones y sentimientos poderosos que activan los circuitos socioemocionales de la vida comunitaria, alimentan la identidad común y se presentan en los escenarios sociales creados a tal efecto por la tradición y las instituciones políticas.

El papel jugado por las emociones en el nacionalismo pone de manifiesto la relación íntima entre este fenómeno y otras formas de asociación ancestrales, como el parentesco y el tribalismo, cuyas bases psicobiológicas conocemos bien. Lo que es tanto como decir que, tras su apariencia moderna, se expresan mecanismos prosociales muy antiguos. Asimismo, muestra que la dimensión conceptual del nacionalismo, la que articula los discursos políticos, es insuficiente para dar cuenta de la experiencia nacionalista tal y como tiene lugar en la mente y la vida cotidiana de la gente. La conexión entre nacionalismo y emocionalidad pone de manifiesto, más bien, que estamos ante un fenómeno ligado a estructuras motivacionales arcaicas, que movilizan emociones básicas como el miedo y el recelo, por una parte, y el bienestar y el apego, por otra.

TRIBALISMO Y ETNICIDAD

La resiliencia del nacionalismo como fenómeno político y cultural parece estar ligada también al fenómeno conocido como etnicidad. Se acepta comúnmente que la consideración de una población como grupo étnico se produce cuando es posible atribuirle una diferencia e identidad cultural singular que la convierte en un «pueblo». Habitualmente, se admite que este carácter distintivo se expresa en el lenguaje, la música, los valores, el arte, los estilos, la literatura, la vida familiar, la religión, el ritual, los alimentos, los nombres, la vida pública y la cultura material. En ocasiones, la «sustancia» étnica incluye también ciertas marcas físicas y biogénéticas, como el color de la piel u otros rasgos similares que actúan como marca de clase, aunque la etnicidad no se confunde con la «raza» –un concepto en desuso dado que resulta conceptualmente inadecuado para nuestra especie y se acompaña de un fuerte estigma moral–. Esta totalidad cultural, que se manifiesta a lo largo de la vida sociocultural de una población, caracteriza el concepto de etnicidad.

Desde un punto de vista político, la etnicidad confiere a la población la identidad compartida de un «pueblo» y presta a las

reivindicaciones nacionalistas un conjunto de argumentos de apariencia sólida. Además, en la medida en que el sentimiento étnico forma parte de la psicología popular, los intereses instrumentales de las élites políticas entran en sinergia con la autopercepción del pueblo como tal, confiriendo veracidad e intensidad a sus reclamaciones.

Aunque la trágica experiencia acumulada en los últimos cien años ha reorientado el discurso nacionalista hacia reivindicaciones fundadas en la singularidad cultural, la autonomía democrática de los pueblos y el silenciamiento de cualquier referencia a la exclusión y el racismo, lo cierto es que el sentimiento de pertenencia (inclusivo) camina indisolublemente unido al de diferencia (excluyente). Tanto uno como otro son experiencias universales que se reproducen una y otra vez en múltiples niveles de complejidad y contextos locales. En toda forma de membresía late esta polaridad cuya presencia es anterior a la elaboración conceptual de cualquier identidad. En cierto modo, las identidades existen por contraste, por diferenciación frente a otras, hasta el punto de que resulta más sencillo identificar al otro que definirse a uno mismo. Si estas observaciones son correctas, la pulsión étnica está entre nosotros para quedarse.

LAS RAÍCES FILOGENÉTICAS DEL TRIBALISMO Y LA ETNICIDAD

El nacionalismo se presenta también como una manifestación contingente de un fondo antropológico constante, ancestral, sostenido por la combinación de dos rasgos de nuestra naturaleza. Por una parte, como señalan Gat y Yakobson, el nacionalismo es subsidiario del tribalismo y la etnicidad que acompañan la experiencia de todo individuo en tanto que parte de una identidad colectiva mayor. Por otra, como intentaremos demostrar en el siguiente epígrafe, el nacionalismo es efecto de la maquinaria cognitiva y emocional mediante la que aprehendemos la realidad y le damos valor, un tipo de aprendizaje que hizo posible en nuestra especie la conversión de la cultura en un sistema de herencia a través de la enseñanza y el aprendizaje social.

En la raíz evolutiva de las identidades colectivas se encuentra activo un complejo conjunto de mecanismos bio-psico-sociales surgidos durante la evolución de nuestra especie. En primer lugar, encontramos la necesidad emocional de ser un miembro aceptado de un grupo, es decir, la necesidad de *pertenencia*⁹. Ya se trate de la familia, amigos, compañeros de trabajo, una religión

o algo más, la gente tiende a tener un deseo «inherente» de pertenecer y ser una parte importante de algo más grande que ellos mismos. Esto implica una relación que es mayor que el simple conocimiento o familiaridad, pues exige dar y recibir atención de otros. Esta necesidad de pertenencia incluye como elemento decisivo las experiencias y emociones positivas derivadas del contacto emocional gratificante y entrañable con los otros.

En segundo lugar, los seres humanos nacen en el seno de pequeños grupos familiares donde establecen sus *redes de parentesco*. En esos grupos maduran cognitivamente y emocionalmente, aprenden innumerables estrategias esenciales para la supervivencia y la reproducción, adquieren una cultura local singular, transmitida mediante aprendizaje social y enseñanza y establecen alianzas y compromisos cooperativos que serán cruciales para la supervivencia individual y colectiva¹⁰. Aunque las redes de parentesco se presentan amparadas por complejas justificaciones simbólicas y narrativas que son genuinos productos culturales, es evidente que su existencia se explica, en términos filogenéticos, por el impulso de mecanismos evolucionados que utilizan marcadores de cohabitación, crianza conjunta, comunidad de cuidadores y familiaridad. Estos marcadores son signos habituales de parentesco genético en el marco de los escenarios evolutivos ancestrales e impulsan y refuerzan los procesos de cooperación para beneficio mutuo.

En tercer lugar, los seres humanos poseen una fuerte propensión a la identificación étnica o tribalismo. Los grupos de nuestra especie son significativamente mayores que los grupos de otras especies de primates¹¹, pues la sociabilidad humana permite e impulsa la vinculación con colectivos muy amplios con los que ni siquiera se interacciona cara a cara, distantes en el espacio y en el tiempo, y vinculados mediante relaciones virtuales o simbólicas. Se ha dado en llamar *instinto tribal* a esta tendencia, cuyo origen se identifica, a su vez, con la acción de varios mecanismos¹².

Por una parte, nuestra psicología tribal parece ligada a nuestra capacidad general de categorizar los estímulos. Nuestra percepción del mundo social está marcada por nuestra tendencia a dar sentido al entorno mediante la formación de clases de objetos¹³. Del mismo modo que identificamos plantas o animales en categorías, también identificamos la pertenencia social a grupos como signo distintivo. Estas categorizaciones, además, están orientadas a determinar el tipo de respuesta proactiva o reactiva hacia aquello, objeto o in-

dividuo, que categorizamos. En el caso de la categorización social, la pertenencia o no a la propia categoría –el propio grupo familiar, clan, tribu, etnia o nación– se traduce en una disposición cooperativa o, por el contrario, competitiva y recelosa.

Por otra parte, los seres humanos se caracterizan por una sociabilidad muy acusada que, paradójicamente, se expresa como hostilidad hacia los miembros de otros grupos. La primera parte de esta tesis es fácil de explicar, ya que es el correlato de la necesidad de cooperar y esperar reciprocidad dentro del grupo en situaciones de escasez y necesidad, las habituales en los escenarios evolutivos. La segunda parte, la hostilidad hacia los individuos de otros grupos, resulta más difícil de justificar, aunque es posible que nuestra disposición defensiva y recelosa frente a los individuos de otros grupos surja como consecuencia de los mecanismos que previenen contra el engaño. La disposición a cooperar en busca de un beneficio mutuo ha condicionado la evolución de nuestro cerebro, de manera que parece diseñado para detectar engaños y reaccionar en consecuencia, suspendiendo la cooperación cuando la cooperación es en pareja, tomando nota de que algunos individuos no son de fiar para futuros encuentros y promoviendo el castigo contra los que engañan cuando la cooperación es en grupo. Estas estrategias cooperativas son eficaces siempre que se establezcan entre individuos que interactúan habitualmente, no de manera puntual; de ahí el recelo ante personas foráneas con las que no se sabe cuánto va a durar la interacción. La predisposición a atribuir a todo un grupo la conducta errónea de alguno de sus miembros, consecuencia de la mencionada capacidad de categorizar, contribuye también a la xenofobia. En ambientes modernos, algunas señales heurísticas como el color de la piel, la lengua y los patrones de habla, las formas de vestir, de adornarse, o de comportarse, pueden activar estos mecanismos de recelo.

Por último, algunos investigadores¹⁴ consideran que los llamados instintos tribales podrían ser un producto reciente (unos pocos miles de generaciones) derivado de la coevolución de ciertas instituciones culturales, impulsoras de los compromisos dentro de grupo («tribu»), y el comportamiento prosocial. Se trataría de un proceso de selección cultural entre grupos que ha conllevado el éxito de aquellas sociedades capaces de promover con eficacia el funcionamiento colectivo. Estas sociedades constituyen un marco adecuado para la evolución de tendencias prosociales en los individuos. Los instintos tribales, desde este punto de vis-

ta, serían unos recién llegados y se encontrarían superpuestos a otros impulsos ancestrales surgidos por la acción de la selección a distintos niveles: individual, de parentesco o de grupo. Esta amalgama de instintos podría resultar contradictoria y, con frecuencia, producir conflictos, ya que los individuos estaríamos a la vez comprometidos con las tribus, la familia y el yo.

Los tres mecanismos descritos (pertenencia, parentesco y tribalismo) permiten aventurar algunas conclusiones. En primer lugar, la experiencia subjetiva que alimenta la identidad nacional se eleva sobre la fuerza de impulsos arcaicos, a pesar de su relativa novedad como fenómeno histórico. El nacionalismo es, en este sentido, un efecto poblacional reciente de la perenne ultrasocialidad humana. En segundo lugar, los mecanismos cognitivos innatos que impulsan al individuo a categorizar el mundo social mediante la oposición ajeno/propio (fuera/dentro del grupo) y a reaccionar en consecuencia, conviven con otros mecanismos más antiguos que impulsan fuertes lealtades hacia parientes directos y hacia los más personales y perentorios intereses individuales. Dicho de otro modo, la aparición de las identidades nacionales ni anula ni destruye las demás expresiones identitarias, incrementando las contradicciones de nuestro comportamiento. Por último, el nacionalismo se alimenta de pulsiones polares e intensas que arrastran disposiciones inclusivas e excluyentes. Tales disposiciones existen por su poder reactivo y proactivo y todo fenómeno grupal las arrastra tras de sí. No parece posible para nuestra naturaleza pensar y sentir la identidad sin la diferencia, el apego sin el recelo, la aceptación sin el rechazo.

APRENDIENDO A SER NACIONALISTA

La hipótesis del instinto tribal permite visualizar la difusa y universal experiencia de pertenencia que liga a todo individuo con innumerables agregados sociales, desde su grupo familiar hasta las comunidades virtuales tan de moda hoy, pasando por todo tipo de formaciones intermedias, incluidas los colectivos nacionales. Ahora bien, esta hipótesis deja sin explicar qué mecanismos y procesos intermedios son responsables de la fabricación de una identidad colectiva, de la relación cognitiva que mantiene el individuo con sus creencias y del tipo de experiencia emocional que sostiene dicha pertenencia. En consecuencia, resulta necesario identificar y comprender tales procesos, ya que sólo entonces podremos formular principios heurísticos útiles para las ciencias sociales.

En nuestra opinión, los procesos y mecanismos que han hecho posible la aparición de una cultura acumulativa, que pasa de generación en generación a través de formas de enseñanza valorativamente cargadas, son los mismos que explican el tipo de relación familiar y entrañable que mantiene cada persona con su mundo de experiencia y con su experiencia del mundo. Hemos denominado aprendizaje *assessor* a esta forma de enseñanza valorativa, microsocia, intensamente emocional y singularmente humana¹⁵.

Para entender mejor cómo funciona nuestra mente es conveniente retroceder dos millones de años y reflexionar sobre qué rasgos se desarrollaron en la línea hominina que nos distanciaron de los primates más próximos, favoreciendo el desarrollo de la capacidad intelectual, del lenguaje y de la normatividad moral. Se ha señalado con acierto que el éxito de nuestra especie radica en nuestra capacidad para cooperar en grandes grupos y para generar un sistema de transmisión cultural acumulativo¹⁶. El éxito del *Homo sapiens* aparece así unido no sólo a nuestra inteligencia individual, sino también a nuestra inteligencia colectiva¹⁷. Sin embargo, en las poblaciones actuales de chimpancés y de bonobos existen manifestaciones culturales rudimentarias y numerosos ejemplos de cooperación entre sus miembros. ¿Cuál es el motivo por el que sólo los humanos hemos conseguido dar ese salto en la complejidad de nuestra cultura y en la cooperación a gran escala si ambas cosas pueden ser tan ventajosas como se ha revelado en nuestra especie?

Michael Tomasello ha señalado la importancia que pudo tener para la evolución hominina el incremento en la capacidad para elaborar una teoría de la mente¹⁸. Nuestros antepasados homininos pudieron no sólo ponerse en el lugar del otro a nivel empático, algo que parece al alcance de las especies de primates más próximas, sino también percibirlos como agentes intencionales en sus acciones. Esto es esencial para el desarrollo de una verdadera capacidad de imitar y, como han señalado los antropólogos evolucionistas Robert Boyd y Peter Richerson, la base para la transmisión cultural acumulativa. Nosotros hemos defendido que la imitación eficiente no basta y que la vía que exploraron con éxito alguno de nuestros antepasados homininos fue la de orientar el aprendizaje de manera activa entre padres e hijos, una forma elemental de enseñanza que denominamos aprendizaje *assessor*¹⁹. Al ponerse en el lugar del otro, es posible no sólo la imitación de la conducta por parte del aprendiz, sino también la

orientación del aprendizaje mediante la aprobación o reprobación de las acciones imitativas por parte del experto. Lo que hace este último es comparar la conducta del aprendiz con la suya en la misma situación y categorizarla como adecuada o no, emitiendo señales de aprobación o rechazo. Esto ha sido clave porque mejora la eficiencia de los procesos imitativos, algo imprescindible para la cultura acumulativa de conductas complejas como, por ejemplo, el tallado de un hacha de piedra en bifaz, y permite acceder al aprendizaje de aquellas conductas que son consideradas negativas para los individuos (por inadecuadas, peligrosas), un conocimiento que no puede ser adquirido por imitación. La importancia de esta transmisión de valores sobre lo que no se puede hacer es esencial si tenemos en cuenta que nuestros antepasados homínidos para desarrollar su intelecto, su capacidad innovadora y de procesar información, tuvieron que incrementar el periodo ontogénico de sus crías.

La cooperación en beneficio mutuo se vio favorecida asimismo de esa capacidad para ponerse en el lugar del otro y evaluar su conducta. La cooperación funciona si se obtiene mayor beneficio juntos que por separado. Eso exige la coordinación de acciones, el intercambio de información sobre cómo comportarse y la reprobación de los que lo hagan mal o traten de aprovecharse del trabajo ajeno. Las bases del comportamiento moral están fundadas. Muy posiblemente, todo esto supuso también una presión de selección para el desarrollo del lenguaje como un nuevo instrumento de comunicación eficaz²⁰.

Lo que nos ha hecho humanos es que una parte decisiva de las señales que moldean nuestro comportamiento y establecen sus límites y posibilidades provienen de aquellas personas que conforman nuestro grupo microsocioal de referencia, con las que interaccionamos de manera más intensa y afectiva. A través de las emociones que generan la aprobación o la reprobación de nuestra conducta descubrimos y damos sentido al mundo en el que nos desenvolvemos, lo cual es tanto como decir que el sentido de la vida se aprende a través de estas interacciones sociales afectivas. Los seres humanos interiorizamos las emociones en torno a nuestras acciones como si se tratara de una propiedad objetiva de la conducta, de manera que, si nuestro entorno aprueba un comportamiento, entonces es bueno, mientras que si lo reprueba, entonces es malo. De esta forma, aprendemos también lo que puede ser considerado verdadero con respecto a un amplio conjunto de saberes transmitidos culturalmente que no son evaluables por los

individuos o, si lo son, no de una manera inmediata. Lo mismo puede decirse de los cánones de belleza.

El aprendizaje *assessor*, seleccionado por hacer de la cultura un sistema de herencia más eficaz y favorecer la cooperación para el beneficio mutuo, ha dado lugar a dos fenómenos subsidiarios cuyos efectos percibimos en la formación de las identidades colectivas.

En primer lugar, dado que la experiencia de todo individuo nace y se alimenta a través de una red de relaciones microsociales emocionalmente intensas y dado que dichos vínculos emocionales constituyen el factor decisivo para determinar subjetivamente la veracidad, la bondad o la belleza de lo que practicamos y aprendemos en ellos, la socialización no puede entenderse como la absorción *top-down* de un conjunto abstracto de valores y significados culturales, como a menudo se entiende, sino que debe tomar en consideración las redes microsociales concretas que la han articulado, pues son dichas redes y los aprendizajes habidos en ellas las que orientan en un sentido o en otro el curso vital del individuo.

Este hecho permite entender la diversidad y la incertidumbre que acompaña todo proceso social, político y, en general, histórico, así como las innumerables inconsistencias que jalonan la vida individual y colectiva. Por ejemplo, ni la España del nacionalcatolicismo fue enteramente españolista, a pesar de todos los esfuerzos del régimen, ni la España actual es autonomista y respetuosa con las singularidades históricas, por mucho que lo afirmen las leyes o lo repitan los discursos políticos y mediáticos. La más intensa y metódica proyección de un imaginario colectivo es insuficiente para penetrar las vidas y las conciencias de los ciudadanos si no se permean las redes microsociales que determinan, mediante sus balances valorativos, qué es lo verdadero, lo bello y lo bueno. Estas mismas afirmaciones pueden proyectarse ahora sobre el imaginario catalanista y el tejido social de Cataluña.

Otro tanto podemos observar si analizamos el auge y declive del nacionalismo radical vasco, proetarra. Además de las decisivas medidas policiales y políticas que articularon España y Francia, fue necesario el cambio de actitud valorativa de las redes microsociales que amparaban, en cada contexto local, la acción de los jóvenes cachorros de ETA. La imagen pública del terrorismo etarra no se transformó como consecuencia la debilidad lógica o empírica de sus argumentos políticos, sino por el cambio de signo valorativo del *gudari* y su estigmatización en los corrillos

y burbujas del microtejido social que lo amparaba. Incluso el miedo, una pieza fundamental de la estrategia terrorista, requiere esas mismas redes micro para extenderse, como también el valor de la resistencia precisa de ese soporte para hacerle frente.

En segundo lugar, nuestra naturaleza *assessor* hace del hombre un ser de creencias. La palabra creencia designa aquí aquella parte del saber de un individuo que, adquirido mediante aprendizaje social, consigue su condición de saber y su valor de verdad como resultado del refuerzo social que recibe cuando comparte las prácticas sociales de su entorno inmediato y es reconocido como practicante y aprobado por los otros significativos. Esa compleja realidad que llamamos cultura mantiene en circulación innumerables contenidos y prácticas que responden a este origen. Su presencia se extiende por ámbitos tan diversos como el arte y la moda, la religión, el intenso sentido de pertenencia a ciertas comunidades virtuales como las deportivas, la identificación con movimientos ideológicos y sociales, la integración en tribus urbanas, o la sensibilidad nacionalista. Dicho de otro modo, la cultura se expresa y sostiene como un sistema de creencias.

Por ejemplo, en los grupos religiosos, los creyentes parecen experimentar un intenso bienestar que ellos tienden a atribuir a la verdad de sus creencias, invirtiendo la dirección real del proceso, es decir, ignorando que son las sensaciones de bienestar que experimentan en compañía de sus compañeros de comunidad, acogedores y empáticos, las que dan valor epistémico a sus creencias. Idénticos argumentos pueden aplicarse a la pasión de los aficionados de un club de fútbol, a un grupo de moteros o a los seguidores de un grupo de música pop. Pero también es inseparable el bienestar de la experiencia política del nacionalista, cuya patria y tradición encierran una verdad, belleza y bondad que él atribuye a la objetividad de sus creencias y a los valores intrínsecos de su cultura e historia, y no a la emoción y el bienestar que le invaden en sus prácticas colectivas y en los encuentros con otros individuos animados por unos mismos aprendizajes emocionales. La entrañable identificación del nacionalista con su tierra, sus paisajes, su lengua y sus tradiciones obtiene su fuerza de la inmediatez irreflexiva de sus experiencias de bienestar acumuladas en innumerables microescenas sociales, recuerdos que permean y construyen una identidad.

Por último, debemos reivindicar un papel protagonista específico para las emociones positivas por su decisiva contribución a otorgar solidez y sentido a las creencias, prácticas, valores

morales y preferencias aprendidas en cada contexto local. Parafraseando el conocidísimo título de la obra de Freud, utilizamos la expresión bienestar en la cultura para destacar el papel jugado por las experiencias de bienestar en la vida social de nuestra especie como un instrumento que confiere solidez y seguridad epistémica, estética y moral a nuestro mundo de experiencia y a nuestra experiencia del mundo. La teoría social ha descuidado a menudo la presencia de un mundo emocional de baja intensidad, camuflado y silencioso, que se expresa en el orden de la vida cotidiana, en la normalidad del acontecer de la vida más prosaica y común. Cuando enfocamos ese mundo microsocioal encontramos miradas de experiencias emocionales que tiñen la transmisión cultural y los aprendizajes de una decisiva significación.

El aprendizaje de una identidad cultural, como la identidad nacional, se produce como resultado del trenzado de contenidos, prácticas y valores desencadenados en y por el grupo social. No sólo aprendemos una lengua, practicamos unos usos y costumbres determinados o interaccionamos con los espacios y ambientes concretos que nos son dados, sino que aprendemos tales cosas como buenas, bellas y verdaderas. Estas microexperiencias emocionales, que acompañan las prácticas, objetos, procesos, espacios y tiempos cotidianos, permiten ordenar el mundo de la vida en términos valorativos y trazar asimetrías que se alimentan del bienestar y el reconocimiento tanto como del rechazo, la repugnancia y la exclusión.

PARA SEGUIR PENSANDO

El naturalismo ofrece a las ciencias sociales buenas razones para situar la microsocioalidad humana en el foco de su mirada. Puede iluminar mejor la comprensión de fenómenos paradójicos como la coexistencia simultánea en un mismo espacio y bajo una misma cobertura cultural de dos o más identidades nacionales diferenciadas y aisladas, encerradas en sus burbujas respectivas de redes microsocioales. O la conversión de un extranjero en un nacionalista convencido o la desconcertante disidencia de un nacionalista arrepentido. Los imaginarios nacionalistas, como los de cualquier otro gran relato, carecen de poderes socializadores al margen de la mediación de las redes microsocioales, y éstas son generadoras incansables de incertidumbre y diversidad.

Así pues, un prometedor punto de encuentro entre las ciencias sociales y el naturalismo surge en el nivel microsocioal, un espacio genuinamente socio-lógico. Hemos convenido denominar

socialidad originaria a esta forma primigenia de orientación interactiva, expresada en términos de nuestras habilidades cognitivas, emocionales y relacionales, que articulan cualquier forma de organización social empírica. La socialidad originaria representa el ruido de fondo que permanece constante en el desarrollo de la historia de las formas sociales, la gramática profunda de nuestra sociabilidad y la mecánica íntima de la dinámica cultural.

Parafraseando a Ricoeur a propósito del símbolo: *La socialité donne à penser.*

BIBLIOGRAFÍA

- ¹ Smith, A. D. (2013). *Nationalism: Theory, ideology, history*. John Wiley & Sons.
- ² Gellner, E. (2006). *Nations and nationalism* (2nd ed.), Blackwell Publishing.
- ³ Hobsbawm, E. J. (2012). *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge University Press.
- ⁴ Anderson, B., & Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- ⁵ Llobera, J. R. (1999). *Recent theories of nationalism*. Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona.
- ⁶ La posición primordialista fue expuesta por C. Geertz en Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York, Free Press, 1973.
- ⁷ Gat, A., Yakobson, A.: *Nations: The long history and deep roots of political ethnicity and nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Traducida al castellano como *Naciones. Una nueva historia del nacionalismo* (Crítica, 2013).
- ⁸ Rafael Escobedo, review of «Nations. The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism», Cambridge University Press, 2013, en *Memoria y civilización. Anuario de Historia*, Universidad de Navarra, nº 16, 2013, pp. 383-388.
- ⁹ Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). «The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation». *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529. doi:10.1037/0033-2909.117.3.49
- ¹⁰ Holland, M. (2012). *Social bonding and nurture kinship: compatibility between cultural and biological approaches*. Doctoral Thesis Edition.
- ¹¹ El incremento del tamaño del grupo se ha considerado un factor determinante de la evolución del desarrollo cerebral y de la capacidad lingüística en la línea homínida (Dunbar, R. (1998). *Grooming, gossip, and the evolution of language*. Harvard University Press).
- ¹² Van Vugt, M., Park, J. H. (2009). «The tribal instinct hypothesis. The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping», en Stürmer, S., & Snyder, M. (Eds.), *The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping*, John Wiley & Sons.
- ¹³ Gil-White, F. (2001). «Are ethnic groups biological “species” to the human brain?», *Current Anthropology*, 42(4), 515-553.
- ¹⁴ Richerson, P. J., & Boyd, R. (2001). «The evolution of subjective commitment to groups: A tribal instincts hypothesis». *Evolution and the Capacity for Commitment*, 3, 186-220.
- ¹⁵ Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, L. & Castro Nogueira, M. Á. (2016). ¿Quién teme a la naturaleza humana?, Tecnos.
- ¹⁶ Richerson, P.J., & Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone*. University of Chicago Press. Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press.
- ¹⁷ Henrich, J. (2016). *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter*. Princeton University Press
- ¹⁸ Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Harvard University Press.
- ¹⁹ Castro, L., & Toro, M. A. (2004). «The evolution of culture: from primate social learning to human culture». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101, 10235-10240.
- ²⁰ Castro, L., Medina, A., Toro, M.A. (2004). «Hominid cultural transmission and the evolution of language», *Biology & Philosophy* 19, 721-737. Castro, L., Castro-Nogueira, L., Castro-Nogueira, M. A., & Toro, M. A. (2010). «Cultural transmission and social control of human behavior», *Biology and Philosophy*, 25, 347-360.

Por Andrés Moya

TRANSEVOLUCIÓN Y TRANSHUMANISMO

Reflexiones desde la ciencia

NECESITAMOS PENSAR DESDE LA CIENCIA

Con relativa frecuencia recorro a la advertencia que Jacques Monod, uno de los fundadores de la biología molecular, hizo sobre el peligro que conlleva confundir la ciencia con las ideas que ella misma sugiere. En primera instancia puede dar la impresión de que con semejante formulación Monod se estuviera decantando por la estricta observancia de la práctica de la ciencia, dejando de lado, por peligroso o irrelevante, el pensamiento que se pudiera derivar de los resultados de la misma. En realidad, no se trata de esto porque, de una forma u otra, necesitamos pensar desde la ciencia o, dicho más taxativamente, no podemos obviar reflexionar sobre sus alcances. La observación de Monod no pretende ser excluyente en modo alguno y entiende que tanto la práctica de la ciencia como el pensar desde ella son actividades relevantes que forman la cara y la cruz de una misma moneda. Así, nos estaremos moviendo en la dirección correcta siempre y cuando tengamos muy bien delimitado aquello que es un producto estricto de la aplicación del método científico y aquello otro que aglutina reflexiones o pensamientos en torno al alcance y las implicaciones del tipo de producto en cuestión. Para justificar como correcta la reflexión que formulo en relación a la advertencia de Monod, me baso en el hecho de que fue él, uno de los padres de la biología molecular, quien escribió

Azar y necesidad, ese libro fundamental de filosofía natural donde se piensa desde la ciencia.

Pero ¿cómo se justifica esa afirmación de que pensar desde la ciencia constituye la otra cara inevitable de la moneda de la ciencia? La respuesta radica, a mi juicio, en la necesidad fundamental que tenemos de encontrar sentido a nuestra existencia. En ortodoxia de la práctica de la ciencia, bien pudiéramos afirmar que una cuestión es qué nos permite descubrir la ciencia y otra muy diferente el hecho de que ella nos vaya a posibilitar dar sentido a las grandes cuestiones existenciales que nos preocupan. Aunque existen corrientes de pensamiento que abogan por la radical absurdidad de tales preguntas, lo cierto es que la historia del pensamiento pone claramente de manifiesto que ese gran cuestionamiento fundamental siempre nos ha acompañado. La exclusión del mismo no es más que una tesis negacionista o de apartamiento que se formula frente a la corriente mayoritaria que, en formas muy variadas, trata de responder al citado cuestionamiento. En efecto, la búsqueda del sentido forma parte del núcleo más profundo e íntimo del cuestionamiento fundamental que cada uno de nosotros, en mayor o menor medida, se formula a lo largo de la vida o en momentos particularmente señalados. ¿Por qué la ciencia no va a contribuir a dar esas respuestas de la misma forma en que lo vienen haciendo, por ejemplo, la religión, el arte o la filosofía? Y es aquí donde formulo mi discrepancia con la ortodoxia de la ciencia.¹

Me resulta difícil desgajar en la mente de un científico, o de cualquiera que siga la ciencia de su tiempo, aquello que es estrictamente puro hallazgo científico o nueva contribución al desentrañamiento de los hechos del mundo de aquello otro que alimenta el sentido de la existencia –o concluye que no lo tiene–. La ciencia, al igual que muchas otras de las grandes instituciones aparecidas a lo largo de la historia humana, admite dos lecturas. Por un lado, es una gran superestructura facilitadora del bienestar, pero, por otro, modula o modela nuestra mente en la búsqueda del sentido de manera similar a la religión, el arte o la filosofía, las otras tres grandes construcciones de la sociedad humana. Por lo tanto, y por plantear cierta paridad con otras formas de pensamiento, es preciso indicar que desde la ciencia pensamos íntimamente al igual que lo hacemos desde esas otras formas ya mencionadas, a través de las cuales, con suerte probablemente desigual desde cada una de ellas, hallamos respuestas íntimas a

ese gran cuestionamiento fundamental que nos acompaña desde la noche de los tiempos de nuestra especie.

Existe, no obstante, una variante en la relación que la ciencia tiene con el pensamiento que de ella podemos derivar si la comparamos con otras formas de pensamiento. Se trata de la barrera o el límite entre la ciencia y el pensar desde la ciencia. En efecto, no es una barrera o un límite fijo, sino más bien un límite o una barrera dinámica, algo muy vinculado a lo que en ciencia denominamos el avance científico en el conocimiento del mundo y las leyes que lo rigen. Los sistemas teológicos o filosóficos, así como las corrientes artísticas, tienen su presencia aquí y allá en el espacio y el tiempo de la cultura humana, pero cada uno de ellos se muestra autónomo y compartimentado con respecto al otro. Si las bases que fundamentan una teología determinada, un sistema filosófico, o un movimiento artístico son las que son, el tipo de pensamiento que de ellas podemos derivar en relación con el cuestionamiento fundamental será el que será. Cada uno de ellos dispone, por un lado, de sus bases fundadoras, los elementos de su sistema, que vendrían a ser el equivalente a la disponibilidad de un método que nos proporcionase el hallazgo de la verdad. Y del otro lado estaría aquello que podemos pensar a partir de tales hallazgos. Los límites entre esa particular teología, filosofía o movimiento artístico y los pensamientos que de ellos se derivan son nítidos e inamovibles. O, al menos, lo son mucho más que en la ciencia, que siempre se sustenta en arenas movedizas.²

Heidegger³ sostiene la idea de que la ciencia aborda el conocimiento o el acceso a la esencia de los entes a partir de un método particular por aproximaciones sucesivas e incrementales a los mismos. El filósofo alemán la ve como algo fundamentalmente aplicado y técnico. Y en buena medida así es. Las más grandes teorías científicas (no digamos las más pequeñas) son objeto de mejora o perfección continuadas, independientemente de si median o no las llamadas *revoluciones científicas*. Vamos mejorando nuestra comprensión y manejo de los entes cuyo conocimiento se persigue. Dicho sea de paso, la ciencia contribuye al bienestar humano por la vía media del bien común. Otros sistemas pueden ser, aquí y allá, más efectivos que las ciencias proporcionando paz de espíritu, tranquilidad o felicidad a determinados colectivos, pero la ciencia no tiene parangón cuando nos preguntamos por aquella institución social que tiene la capacidad de proporcionar el mayor bienestar promedio a la colectividad humana en su con-

junto. De ahí viene aquello a lo que hacía referencia como la vía media al bien común. Pero, volviendo al tema de la captación de las esencias, en modo alguno la ciencia permite captar qué es un ente por un acto de intuición fundamental, lo que, en realidad, es tanto como decir que la ciencia no accede a la intuición fundamental de la esencia de ningún ente pero aproximarse a él infinitamente está en la base de su acción metodológica. Los límites entre la ciencia y el pensamiento desde la ciencia son movedizos, tal y como afirmaba anteriormente, y esa circunstancia le da unas particulares señas de identidad. En efecto, aquellos pensamientos que se sitúan a un lado del límite movedizo en un determinado momento de la historia pueden pasar a formar parte de la ciencia misma –es decir, al otro lado del límite– en un momento posterior.⁴ Es el límite el que se mueve en la ciencia; aquello que separa ciencia y el pensamiento de ella es un límite movedizo. El origen de la ciencia moderna no tiene tanto tiempo como el de la religión o el arte y, sin embargo, el camino que ha recorrido para desplazar el límite entre lo que es –la así denominada verdad de los hechos establecidos por la ciencia– y lo que podemos pensar a partir de lo que se ha establecido movedizamente como verdadero nos está guiando con gran probabilidad por un nuevo sendero.

NATURALIZACIÓN, TRANSEVOLUCIÓN Y TRANSHUMANISMO

De la misma forma en que para hablar de transevolución hemos de poder afirmar la existencia de evolución, para poder hacerlo de transhumanismo hemos de poder afirmar la existencia de una naturaleza humana. En realidad, lo que el prefijo *trans-* añade a *evolución* y *humanismo* no es tanto un indefinido ir más allá de la evolución o de la humanidad como la circunstancia de que algo o alguien dispone de la citada capacidad de trascendencia, es decir, la de lograr transgredir un orden natural que la propia naturaleza impone en virtud de sus leyes. Ese orden es de un inmenso poder: ha permitido la evolución de los seres vivos y determinado aquí y allá la aparición de propiedades maravillosas. Sería imperdonable pensar que sólo son relevantes aquellas que califican a nuestra especie. Tal actitud nos cegaría ante la extraordinaria perseverancia con la que actúa ese orden natural, creando de forma convergente en el maravilloso árbol de la vida propiedades relativamente similares en unos seres y otros. Esa perspectiva de comunidad de convergencias nos puede ayudar a entender, al mismo tiempo, no sólo nuestro advenimiento en la evolución

biológica, viéndonos como fruto de un experimento muy exitoso, sino también de muchos otros que se suceden a lo largo de la historia vital de nuestro planeta.

La noción de naturalización del hombre es fundamental; constituye en realidad un salto inmenso en la historia de la ciencia y el pensamiento al confirmar, definitivamente, que el orden natural ha permitido la aparición de nuestra especie. La ciencia ha ido desplazando su límite fronterizo y, por lo que respecta a la humanidad, se va aproximando a su esencia por medio de la aplicación de su poliédrica metodología sin capacidad de intuir aquello que es en última instancia, ciertamente, pero aportando descubrimientos y conocimientos concretos y prácticos sobre la misma. La fundamental aportación de Darwin al conocimiento de nuestra especie es que es una especie natural y, por lo tanto, susceptible de ser intervenida. Somos, por otro lado, un agente de intervención de lo natural, probablemente el más eficiente en esta tarea. No obstante, creo muy pertinente insistir en el proceder convergente del orden natural al permitirnos detectar ciertas experiencias de intervención por parte de otras especies. Además, también intervenimos en lo social y en lo cultural, aunque nunca hemos dudado de ello. Nuestra historia siempre se nos ha relatado o interpretado bajo el prisma de los cambios sociales y culturales promovidos por fuerzas varias emanadas de las propias sociedades y culturas. Pero la noción de transformación natural a la que hago referencia incide primariamente sobre la intervención en lo que nos une al resto de seres vivos: nuestra biología. Y esta transformación sólo se racionaliza, o se ve factible, a partir del momento en que Darwin afirmó que somos un producto de la evolución natural. A la capacidad de transformación cultural y social añadimos, desde entonces, la de la eventual transformación de lo natural, de nuestra naturaleza.

No deseo dar la impresión de que la naturaleza humana es exclusivamente biológica porque no es así. Falta mucha ciencia todavía que nos permita, por medio de nuevos descubrimientos o explicaciones, entender cómo se amalgaman las sociedades y las culturas con la biología, pero el efecto que sobre nosotros puede tener el reconocimiento de que tenemos naturaleza biológica es fundamental porque son precisamente las transformaciones en lo biológico las que pueden comportar mayores alteraciones de nuestro ser, o de nuestra esencia. La dimensión transformadora de la sociedad y de la cultura nos sigue emplazando en el ámbito de la humanidad, pero las transformaciones biológicas, por

el contrario, pueden llevarnos mucho más allá, es decir, ser realmente transhumanizadoras. Y esto se puede ir consiguiendo con la ciencia; desde su nacimiento moderno asistimos a ese gradual desplazamiento de su límite fronterizo.

He hecho hincapié en la capacidad transhumanizadora que entre nuestra propia especie podemos promover. En realidad, no existe una radical diferencia entre transevolución y transhumanización si estamos dispuestos a aceptar dos ideas: la primera (que es la tesis esgrimida en este apartado) se refiere a que somos un producto del orden natural de las leyes de la evolución, y la segunda se refiere, a su vez, a que es el hombre, precisamente, la especie que con más inteligencia puede llevar a cabo la labor de transgresión del orden natural, tanto de la evolución de los otros seres vivos como la de la suya propia. La transevolución es la subversión del orden natural de la evolución biológica propiciada por un ente que es producto de ella. En consecuencia, la transhumanización sería solo aquella parte de la transevolución que compete a la transformación de nuestra naturaleza biológica, en primera instancia. Insisto en que nos falta ciencia para poder evaluar en qué medida la interacción o amalgama de las fuerzas sociales, culturales y biológicas también podría dar lugar a transgresiones del orden biológico.

Aquí llegamos a un punto realmente importante porque hago referencia a que sólo es posible la transevolución por parte de la acción inteligente de la especie humana. ¿No sería transevolutiva la acción biológica de cualquier otro actor capaz de subvertir el orden natural? Ha habido capítulos importantes en la evolución biológica del planeta que han llevado a profundas transformaciones del mismo. La aparición del oxígeno atmosférico, por ejemplo. En efecto, la acción de determinadas bacterias llevó a incrementar el oxígeno a niveles como los conocidos en la actualidad y fue determinante para la evolución de la vida, concretamente de organismos que fueran capaces de utilizarlo. También es el caso de las conocidas como grandes extinciones de organismos multicelulares que redujeron la biodiversidad en el planeta, aunque en grado variable cualitativa y cuantitativamente. Y, por ejemplo, en referencia a nuestra especie, destaca la presencia de virus y bacterias patógenas que han diezmando la humanidad a lo largo de nuestra historia. ¿No podemos afirmar –tanto si los agentes promotores son únicos o un conjunto de ellos, como si son biológicos o físicos– que tales agentes han sido responsables a lo largo de la historia del planeta de sucesos de transevolución? En

realidad no lo han sido, aunque esta afirmación requiere una explicación adecuada. La vida está repleta de experimentos evolutivos hasta cierto punto transgresores. Los ejemplos mencionados también son una prueba de ellos. Pero la propia naturaleza de la vida la hace particularmente transgresora, encontrando por doquier resultados sorprendentes. Casi podríamos decir que, de no ser transgresora la naturaleza de su propio orden creador, a duras penas podríamos entender cómo han aparecido organismos tan fascinantes y complejos como nosotros, entre muchos otros.

Pero todas estas operaciones del orden natural se dan o se efectúan en un momento determinado donde se concentran entes biológicos que se fusionan, que interactúan o que se amalgaman. Los entes biológicos pertenecen a su tiempo, y sus experimentos naturales transgresores, cuando los hay, acontecen en su debido momento. Una característica, por lo tanto, de la acción transevolutiva es que se subvierte el orden esperable de la evolución natural porque alguien (nosotros) pone a jugar entes que son o aparecieron en momentos diferentes del tiempo, o que se hallan ubicados en diferentes enclaves espaciales o geográficos o que son, en última instancia, atemporales, que nunca antes han existido. La faceta de jugar con entes espacio-temporalmente diferentes o atemporales es lo que da esa particular acepción de transevolución a la acción de nuestra especie sobre el orden natural, primariamente biológico. Costaría mucho admitir que la acción en cuestión no fuera inteligente, que no fuera producto de algún tipo de racionalidad aplicada a aquella fusión de entes de diferentes edades o totalmente nuevos. Pero aquí nos debatimos con la naturaleza de la propia ciencia. Siempre ha sido así: su aproximación es limitada, gradual, implicada en la aplicación de diferentes métodos para la adecuada comprensión o explicación de aquella parcela mínima del conjunto total que representa la composición de un ente, particularmente uno vivo.

SOBRE UN PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DE LA INTERVENCIÓN TRANSEVOLUTIVA

¿Existe un principio de razón suficiente que justifica por qué transgredimos el orden natural? Antes de responder es necesario hacer explícito que no estoy hablando aquí sobre cuestión alguna relativa al hecho de si nos asiste o no algún derecho sobre el destino de los otros entes vivos, ni tan siquiera sobre el planeta que habitamos en su conjunto. El pensamiento, tanto el oriental como el occidental, está plagado de reflexión en torno al supues-

to derecho de propiedad, o, alternativamente, de respeto, que os-
tentamos para disponer de la vida de otras criaturas. No obstante,
debo comentar que la ciencia tiene algo que decir al respecto, y,
de nuevo, su línea fronteriza se va desplazando hacia un ámbito
de comprensión minuciosa de los otros entes. No es lo mismo
lo que ahora podemos aportar científicamente (por ejemplo, en
torno al sufrimiento de según qué grupo de especies) que lo que
podíamos afirmar hace apenas unos años. Y lo mismo nos ocurre
con el aprendizaje, el comportamiento complejo, el altruismo, et-
cétera. El propio dinamismo de la ciencia catapulta nuestra visión
de los otros y, en última instancia, sustenta movimientos y trans-
formaciones sociales que pasarían por imposibles en el pasado.
Es muy pertinente insistir, sin ánimo alguno de promover tesis
cientificistas, en que es la ciencia, de nuevo, quien se convierte
en la rama más activa en la promoción de movimientos sociales
transformadores de carácter promedio, es decir, que llegan a afec-
tar al mayor número posible de miembros de la especie.

Nuestra historia, si nos retrotraemos al preciso momento
en que la especie aparece, pone de manifiesto nuestra vocación
interventora.⁵ Antes de que pudiéramos desarrollar cualquier
reflexión ética sobre la conveniencia o no de ser transevolutivos
estábamos siéndolo. En la sección anterior ya he tenido oportu-
nidad de comentar que otros entes son ellos mismos producto
de transgresiones biológicas y evolutivas, o que hay quienes, por
acción de las propias leyes del orden natural evolutivo, concier-
tan entes que les son próximos en el espacio y el tiempo para ge-
nerar algo nuevo. Me agrada la tesis, y creo que es muy relevante
traerla de nuevo a colación aquí, de que nuestras experiencias
transgresoras tienen convergencia con las experiencias de otros
entes biológicos, y llega un momento en que tal experiencia prác-
tica adquiere una nueva dimensión, es decir, emerge como algo
nuevo. Pasamos de la transgresión dentro del orden natural a la
transevolución más allá de la misma. Ahí radica el principio de
razón suficiente al que deseo hacer referencia.

La transición de la transgresión a la transevolución no es
suave o gradual, sino probablemente convergente; forma par-
te de un proceso o dinámica propio de la evolución biológica.
Nos asiste una razón basada en la comunidad de intención del
orden biológico, una fuerza inmanente que es efectiva creando
tales transgresiones en diferentes momentos y lugares. Un ejem-
plo paradigmático es la domesticación de animales y plantas.
Siempre la hemos tomado como un ejemplo patente de acción

interventora de la especie humana. En realidad, esa acción se parece mucho, al menos en sus orígenes –cuando con la revolución neolítica empezamos a crear variedades de plantas y animales–, a ciertas formas de domesticación que algunas especies no humanas han logrado con otras especies no humanas. Ambos tipos de intervención transgresora, con sus diferencias y matices, las podemos considerar como no transevolutivas. Pero la domesticación humana se dispara en una suerte de multiplicidad de acciones y efectividad basadas en la práctica crecientemente racional y logra cruzar individuos procedentes de especies diferentes ubicados en espacios y tiempos también diferentes. Ese proceso domesticador adquiere así tintes transevolutivos crecientes, según la definición que formulé en el apartado anterior.

Pero es el advenimiento de la ciencia moderna, de nuevo, quien pone en marcha la acción más propiamente transevolutiva. En efecto, si la domesticación de la naturaleza hemos de entenderla, por lo tanto, como un proceso continuo que tiene su evolución dentro de nuestra especie y que presenta claras convergencias con la acción domesticadora de otras especies, se convierte propiamente en transevolutiva cuando con más acierto podemos manejar los entes con independencia de su procedencia espacial o temporal, y, en última instancia, sin temporalidad alguna. Creo que es totalmente acertado apoyar la idea de que es la ciencia quien nos ha permitido, definitivamente, dar el paso de la transgresión de lo natural, que compartimos convergentemente con otros entes biológicos, a la transevolución y a la transhumanización; algo que podemos tomar como propio y genuino.

¿IR MÁS ALLÁ DE NUESTRA PROPIA NATURALEZA?

La capacidad transformadora de los humanos para llevar la vida más allá de lo que es estrictamente producto de la evolución biológica y de lo exclusivamente humano, asistidos por el principio de razón suficiente de que existe una fuerza inmanente en la dinámica de lo vivo, que se manifiesta por acciones convergentes transgresoras similares en otras especies –pero sin el alcance que tiene en la nuestra– nos presenta una nueva perspectiva o dimensión de la conveniencia o necesidad de continuar con la acción transformadora. Dicho enfoque requiere un análisis detallado, y la cuestión se podría formular de otra manera: ¿qué nos impele a ir más allá de nuestra naturaleza? ¿Existe una razón superior, que trasciende la propia ética, para fomentar el progreso de la humanidad hasta el extremo de que ella misma esté comprometida?

Esta reflexión está fundamentada en un supuesto principio, fundamental y profundo, que rige la evolución del universo y que está relacionado con la eventual aparición de nuevos órdenes. El orden natural de lo vivo, regido por las leyes de la evolución biológica, ha generado un ente –al menos uno– que ha sido capaz de crear un nuevo orden y proyectarlo sobre el natural preexistente para transformarlo. Obviamente es la ciencia quien se constituye en el principio rector de la transevolución y la transhumanización. No parece haber existido ninguna regla, condición o norma que haya impedido al orden biológico natural llevar a cabo experimentos transgresores, muchos de los cuales han tenido éxito. Y, de la misma forma, incluso antes de que la ciencia moderna hiciera acto de presencia, un orden más allá de lo estrictamente natural aparecía en nuestra especie para poner en marcha actos transgresores de la naturaleza –la suya propia y la de otros seres–, que se han ido sustanciando y haciéndose más y más efectivos. Sin entrar a valorar si podemos hablar o tenemos constancia efectiva de una suerte de mejora promedio –es decir, que afecte a todos– del bienestar de la especie, sí que podemos caracterizar el progreso humano por invenciones y técnicas que de forma progresiva se van apilando a lo largo de nuestra historia. Y, por otro lado, y de mano de la ciencia, esas invenciones o técnicas van asociadas a un mayor y más profundo conocimiento del mundo y de los entes, también con carácter creciente y poliédrico desde el punto de vista de las metodologías. Tal es así que ahora estamos reflexionando, al tiempo que se desarrollan ciencias, para la intervención transevolutiva y transhumana. ¿No se puede interpretar este conjunto de evidencias como reflejo de un principio subyacente fundamental de transformación del mundo al que estamos abocados los humanos por estricto imperativo universal? ¿Por qué no vamos a poder asistir a un nuevo orden que va más allá de nosotros mismos si hemos introducido uno que altera el orden natural de lo vivo, o en ello nos encontramos, al igual que lo vivo lo ha hecho, en cierto grado, sobre el propio planeta?

Sería, a mi juicio, pecar de antropocentrismo pensar que sólo debemos concentrarnos en la perfección de la sociedad humana y sus instituciones y formas de gobernanza, por importante que esto sea, dejando de lado la consideración de que ha habido y hay transformaciones que parecen situarnos en la dinámica de algo que nos trasciende. Debemos pensar que la ciencia no sólo nos ayuda –o debería ayudar– al bienestar de la colectividad humana, del planeta y los seres que lo pueblan, sino que nos prepara

también para un futuro que nos va a situar, si nos atenemos a lo que ha ocurrido a lo largo de la historia de la vida, frente a los productos de nuestra propia creación, productos que bien nos pueden trascender. En este sentido, la reivindicación del humanismo, entendido como proteccionismo frente a nuestros propios productos transevolutivos y transhumanos, puede constituir un arma peligrosa, aunque parezca contradictorio, para nuestra supervivencia. ¿Qué significa sobrevivir? Un futuro en manos de nuestros hijos no es un mal futuro. Un mal futuro es el futuro en el que no existamos de ninguna de las maneras en que el existir, o la memoria de haber sido, puede concebirse. Nada de nuestra historia, de nuestros valores, de nuestros logros, tendría que quedar aparcado, diluido u olvidados si queda en manos de alguien que, intrínsecamente, nos recuerda, nos rememora o, simple y más profundamente, participa de nosotros en lo más esencial porque de nosotros recibe nuestra memoria. Es una suerte de historia llevada más allá de nosotros mismos; una transhistoria que registra en sus nuevos entes todo lo que nosotros fuimos. Tanto se ha reflexionado sobre cómo la muerte trasciende en nuestros hijos, sobre cómo la memoria histórica de civilizaciones extintas está presente en las civilizaciones que han surgido de ellas que se trataría, siguiendo ese mismo concepto, con todas sus interpretaciones polivalentes, de aceptar que formamos parte y conformamos una corriente universal a la que estamos contribuyendo y a la que contribuimos como parte de un engranaje gigantesco que se va haciendo más complejo y elaborado, y más rico y eficiente, sobre la base de su propio autoaprendizaje.

¿POR QUÉ VAN A COMPETIR LAS INTELIGENCIAS?

Volvamos a la advertencia de Monod de que la ciencia es una cosa y las ideas que de ella se derivan, otra muy diferente. El ejercicio de pensamiento que hasta aquí he llevado gira en buena medida en torno a productos ideados a partir de la ciencia, pero sin que ellos mismos sean hechos contrastados científicamente. ¿Qué valor podemos otorgar a este ejercicio? En realidad, mucho. La línea que separa la ciencia y su pensamiento es más tenue de lo que parece porque el actor que la practica o la sigue⁶ está enfrentado a cuestiones fundamentales a las que no puede sustraerse por imperativo existencial. Las preguntas, obviamente, admiten respuestas muy diferentes desde ámbitos muy alejados de la propia ciencia, así como muy variado es también el grado de satisfacción que cada uno obtiene con nutrir de sentido su propia existencia.

Pero lo que me he permitido mostrar aquí es cómo la ciencia puede proporcionarnos –partiendo de algunas evidencias al hilo de la evolución biológica y el surgimiento de nuestra especie– cierta perspectiva o pensamiento en torno a nuestro futuro. También es cierto, a tenor del carácter especializado de la ciencia, el hecho de que ella se mueve necesariamente por las infinitas regiones que configuran el mundo de aquello que puede ser objeto de su estudio, del que pueden derivarse reflexiones o pensamientos antagónicos. El citado antagonismo es esperable, al igual que saludable. No es, como pudiera parecer en primera instancia, un mero ejercicio diletante que no debe practicar quien hace o conoce la ciencia. Y no lo es porque, al menos, son elaboraciones que entran en pie de igualdad con las reflexiones que desde los sistemas filosóficos, los posicionamientos desde la fe o desde las corrientes o tendencias artísticas se puedan efectuar. Y lo cierto es que el conjunto de todas ellas, aunque con diferencias que ya he mencionado en relación con la forma en que progresamos en ciencia, nos ayudan a vivir.

Pero estamos en un momento álgido en torno a la transevolución y la transhumanización en su dimensión estrictamente científica. En efecto, gran parte de lo aquí desarrollado puede considerarse como especulativo, pero no creo que lo vaya a ser por mucho tiempo más. El recurso al término *especulativo* hay que matizarlo adecuadamente porque, en realidad, he efectuado una reflexión que bien pudiera tener carácter de silogismo. A saber: si la evolución puede ser transgredida de forma inteligente por nosotros, que somos productos de ella, entonces, ¿por qué no vamos a ser nosotros, a su vez, transgredidos de forma inteligente por otros entes, inteligentes, producto de nuestra propia transhumanización? Podría argüirse que existe una diferencia fundamental con respecto a la propia acción o el conflicto entre inteligencias. Con respecto a la evolución practicamos, o podremos practicar, una actividad transevolutiva progresivamente más inteligente y eficiente. Los entes naturales sobre los que actuamos no responden en forma inteligente alguna sino provistos de las propias fuerzas del orden natural, que no es poco en según qué situaciones y momentos de la historia. Pero en el ámbito de la transhumanización no podemos dejar de contemplar la aparición potencial de la denominada «singularidad de no retorno o super-inteligencia».⁷

Parece de obligado cumplimiento reflexionar en este caso en términos de conflicto o supervivencia entre inteligencias: la

nuestra y la de los productos transhumanistas. Creo que es conveniente hacer referencia a la dinámica de la evolución biológica y percatarse de que, si bien las instancias en conflicto o competencia son reales y numerosas, no lo son menos las de cooperación.⁸ La evolución se ha visto nutrida del principio de selección natural y el conflicto entre entidades compitiendo por la supervivencia, donde salían victoriosas aquellas más eficaces por estar dotadas de ciertas propiedades, pero conforme hemos ahondado en la naturaleza del proceso, también hemos asistido a eventos, muy importantes algunos, de cooperación. La simbiosis, por ejemplo, está muy extendida en la naturaleza. Bajo este paraguas: ¿por qué vamos a pensar en un conflicto entre nuestra inteligencia y esa otra, producto transhumano, a la que denominamos superinteligencia? Ya su propia definición parece comportar que esta última se identificaría con un ente superior por su capacidad de evaluación de lo concreto y de lo general, y que estaría muy por encima de nosotros. Implícitamente estamos asumiendo que su dinámica de competencia con nosotros le llevaría a promover nuestro exterminio. Pero el principio de selección natural basado en la competencia por los recursos no necesariamente se aplica aquí. Es posible que el nuevo ente, superinteligente, tenga su propia dinámica evolutiva, de la misma forma que nuestra especie la ha tenido. No obstante, los recursos para su supervivencia y evolución no serían, *a priori*, exactamente los mismos que los nuestros. Dicho de otro modo, a la manera de lo que acontece en la convivencia de especies en ecología, los distintos nichos permitirían la coexistencia de «ambas especies», a lo que habría que añadir el hecho en sí de la propia inteligencia y la capacidad de reflexión y enjuiciamiento.

No es que nuestra especie sea el mejor ejemplo del uso de tan digna propiedad cuando reflexionamos sobre la inmensa violencia letal que nos hemos autoinfligido, pero el examen cuidadoso de la evolución humana pone de manifiesto la existencia de una tendencia a reducir la misma conforme las sociedades se hacen más democráticas.⁹ Y, por descontado, ¿por qué no pensar en una compatibilización de las necesidades de ambos entes a partir de formas de cooperación beneficiosas para los dos? Anteriormente, reflexionaba sobre una forma de sacrificio de nuestra especie en aras de unos descendientes transhumanos portadores de nuestra propia historia, de manera tal que no tuviéramos en modo alguno la convicción de que nuestra eventual desaparición fuera un problema mayor, siempre y cuando nos reconociéramos

en nuestros transhumanos descendientes. Es una vía posible de reflexión, pero también lo es la que menciono de la cooperación o la ayuda mutua. Y sostengo, de nuevo, la necesidad de no reflexionar siguiendo exclusivamente una sola vía –en este caso la de la selección y la competencia– porque la historia evolutiva pone de manifiesto que existen formas de cooperación que pueden darnos ciertas pistas sobre un futuro de convivencia con entes transhumanos superinteligentes. Recordemos, de nuevo, la relevancia del pensamiento desde la ciencia. Ya disponemos de algunas reflexiones en torno a la darwinización como categoría panexplicativa de la dinámica de los entes que compiten por recursos;¹⁰ en efecto, se trata de un maravilloso ejercicio intelectual, pero deja de lado vías de entendimiento o de comprensión de qué puede acontecer cuando los entes (sean estos economías, culturas, lenguas, etcétera) no requieran, exactamente, los mismos recursos para su supervivencia.¹¹

INSTITUTO DE BIOLOGÍA INTEGRATIVA Y DE SISTEMAS,
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA - CSIC

NOTAS

¹ Trato con cierta extensión este asalto a la ortodoxia científica en mi libro *Pensar desde la ciencia* (Trotta, Madrid, 2010).

² En mi obra *Biología y espíritu* (Sal Terrae, Cantabria, 2014) hablo más extensamente sobre la naturaleza de la ciencia y su radical forma de acceder a los entes por aproximaciones sucesivas, frente a la captación fundamental que desde la religión o el arte se puede llevar a cabo.

³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía* (Cátedra, Madrid, 1999).

⁴ No puedo dejar de pensar en la filosofía del límite de Eugenio Tria. En algún momento alguien debería estudiar en qué medida su filosofía entra en perfecta consonancia con la búsqueda ontológica de la verdad y con cómo esta verdad también nos aproxima desde la ciencia moviendo el límite que separa lo cognoscible de aquello que por el momento no lo es, y cómo nuestra especie se halla totalmente instalada en esa móvil frontera.

⁵ Desarrollo este asunto en mi obra *Naturaleza y futuro del hombre* (Síntesis, Madrid, 2011).

⁶ He hecho una reflexión en torno a la importancia diferencial y fundamental de aprender la ciencia para la constitución de sociedades democráticas en *Ludus Vitalis* (xxiv, 2016, 187-190).

⁷ Se han hecho famosos algunos estudios sobre singularidades que llevan a la emergencia de superinteligencias. Por ejemplo: N. Bostrom, *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias* (Teell, Madrid, 2016).

⁸ M. Nowak, *Súper cooperadores: las matemáticas de la evolución, el altruismo y el comportamiento humano (o por qué nos necesitamos los unos a los otros para triunfar)* (Ediciones B, Barcelona, 2012).

⁹ J. M. Gómez, M. Verdú, A. González-Megias y M. Méndez, «The Phylogenetic Roots of Human Lethal Violence», en *Nature*, 538, 2016, 233-237.

¹⁰ C. Castrodeza, *La darwinización del mundo* (Herder, Barcelona, 2009); M. Ridley, *The Evolution of Everthing: How New Ideas Emerge* (Harper Collins, Nueva York, 2015).

¹¹ Este trabajo ha sido financiado por ayudas del Ministerio de Economía y Competitividad (proyectos SAF2013-49788-EXP y SAF2015-65878-R), del Instituto de Salud Carlos III (proyectos AC15/00022 y PIE14/00045), de la Generalitat Valenciana (PROMETEOII/2014/065), y cofinanciado por fondos FEDER.



A black and white photograph of a modern building's interior. The scene is dominated by large, floor-to-ceiling windows that offer a view of a cityscape. In the foreground, a metal railing with a perforated pattern runs across the frame, suggesting a balcony or a walkway. The lighting is dramatic, with strong shadows and highlights, creating a sense of depth and architectural detail.

Luisgé Martín:
**«Siempre he defendido que
muchas de las cosas que
llamamos ideológicas son
en realidad sólo humanas»**

Por Carmen de Eusebio

Luisgé Martín (Madrid, 1962) es escritor, licenciado en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid y MBA por el Instituto de Empresa. Desde 1990 ha publicado *Los oscuros* (cuentos, Alfaguara, 1990), *La dulce ira* (novela, Alfaguara, 1995), *La muerte de Tadzio* (novela, Alfaguara, 2000), *El alma del erizo* (cuentos, Alfaguara, 2002), *Los amores confiados* (novela, Alfaguara, 2005), *Las manos cortadas* (novela, Alfaguara, 2009), *La mujer de sombra* (novela, Anagrama, 2012), *Donde el silencio* (libro de viajes, Imagine, 2013), *La misma ciudad* (novela, Anagrama, 2013), *Todos los crímenes se cometen por amor* (cuentos, Salto de Página, 2013), *Toda una vida* (novela corta, La Pereza, 2014), *La vida equivocada* (novela, Anagrama, 2015) y *El amor del revés* (novela, Anagrama, 2016). Ha sido galardonado con el Premio Ramón Gómez de la Serna de Narrativa; el Antonio Machado y el Vargas Llosa de Relatos, y el Premio Llanes de Viajes.

***El amor del revés* es un libro escrito desde la sinceridad y la valentía donde abor- das el descubrimiento de la sexualidad en la adolescencia. Esa sinceridad con la que abor- das tu intimidad provoca, al menos en mí, la reacción de seguir explorando en el terreno psicológico. Quizás algunas preguntas que se vayan desprendiendo puedan estar al margen del origen de los problemas que viviste; no obstante, creo que el tema es de tal importancia que merecería la pena seguir reflexionando sobre él. La primera pregunta que me surge es cómo te has planteado la construcción del relato. ¿Es posible ser objetivo al hacer un relato confesional después del tiempo transcurrido?**

Empezaríamos tropezándonos con uno de los asuntos más conflictivos de toda la teoría crítica: ¿qué es la objetividad? De hecho, parece que hay una contradicción de base entre la objetividad y la confesionalidad. Cuando uno hace un relato confesional sólo trata de abrir su conciencia,

de poner en el centro de todo su propia vida, que es, por definición, un acto de subjetividad. Ahora bien, si dejamos al margen estas disquisiciones cuasi metafísicas habituales y vamos al grano del asunto, el propósito de *El amor del revés* era contar las cosas tal como pasaron y tal como yo las percibí. Se dice mucho que la memoria traiciona, pero yo creo que no es del todo cierto. Traiciona, pero traiciona poco. Una prueba: yo he usado un diario que llevé durante un año y medio, en 1983, y he usado cartas que escribí y que recibí en aquella época. Y lo que yo recordaba de mi vida de entonces, los hechos importantes e incluso algunos de los hechos menudos, era absolutamente fiel a lo que en realidad ocurrió, a lo que estaba escrito. Algunas cosas estaban desdibujadas ligeramente, otras las había olvidado, pero en nada de lo fundamental había habido traición de mi memoria. Por lo demás, yo creo que es justamente ahora, después del tiempo transcurrido, cuando es posible escri-

bir este libro. La distancia, el desapego emocional, la extrañeza de todo aquello, es lo que me permite tratarme a mí mismo como si fuera un personaje literario.

El propio hecho de darle un sentido esférico a la vida, que por naturaleza nada en el puro caos y no tiene ningún orden, ya prueba que hay manipulación, que el autor está interviniendo para controlarlo todo, al fin y al cabo eso es siempre la literatura. Convierte (o pretende convertir) en trascendente lo ridículo. Sin embargo, lo objetivo está ahí. Los hechos pasaron, los pensamientos tuvieron lugar e incluso se escribieron, el amor se sintió y las noches en vela se padecieron. Se puede discutir de la naturaleza de Dios, pero no de la ley de la gravedad.

Entrelazando preguntas aparece la cuestión de saber realmente quiénes somos. Es un lugar común creer que no nos vemos, que vemos lo que nos hemos creado en el relato de nuestra historia. ¿Has pensado en ello al escribir el libro? ¿Cuánto crees que ha quedado de aquel muchacho?

Es, en efecto, una cuestión difícil, pero yo creo que está perfectamente respondida en una cita de François de La Rochefoucauld que aparece varias veces en el libro: «Estamos tan acostumbrados a disfrazarnos para los demás, que al final nos disfrazamos para nosotros mismos». Nuestra identidad la vamos construyendo de retales y de azares. La construimos oponiéndonos a algo o a alguien. La construimos entusiasmándonos con libros o con canciones. La construimos al lado de las personas que se han cruzado en nuestra vida. Y la construimos, tam-

bién, fingiendo para los demás un personaje que en principio no somos nosotros pero que acabamos siendo nosotros. Los que fuimos gays en una época complicada teníamos que fingir más, pero en realidad todos tenemos que fingir en la adolescencia, todos impostamos nuestra vida. Y de esas imposturas acaba saliendo buena parte de lo que al final somos. Es un juego fascinante.

De aquel muchacho queda seguramente mucho, aunque yo tenga la impresión de que somos personas distintas. En varios momentos del libro digo que a partir de una determinada edad apenas cambiamos en lo esencial. Lo que yo acabé siendo en aquellos años lo seré ya para siempre, aunque ahora sea capaz de disimular algunas inseguridades y observe todo con más cinismo. El paso del tiempo va deslavando la superficie, pero siempre queda la tonalidad de la pintura original.

Una imagen de ti en la adolescencia que le queda al lector es la de una persona tímida, temerosa y puritana. ¿En qué medida escribir este libro te ha ayudado a ser otro?

En ninguna medida. Cuando yo escribo *El amor del revés* la transformación ya está hecha. La transformación que podía haberse hecho, limitada, como decíamos ahora. El libro me ha servido –y mucho– para librarme de la enemistad que yo tenía con aquel muchacho que fui, para aprender a quererle y para entender muchas de las cosas absurdas que hizo. Pero no para ser otro. Ya lo era. Insisto: creo que nadie cambia en lo sustancial a partir de los veinte años. Como mucho, aprende a disimular o a comportarse cerebralmente,

pero no cambia. Por eso sigo siendo tímido, temeroso y supongo que puritano, aunque no sepa de qué manera. Me gusta la idea de la carne como máscara: me toco la cara y pienso qué parte de mis arrugas, de mi gestualidad, de mis deformaciones craneales son verdaderas y cuáles son falsas, resultado de mis esfuerzos por construir una identidad. Está claro que a esta edad es una pregunta casi cómica y que toda la carne es máscara, pero literariamente me parece una imagen sugestiva.

Cuando hablamos de la adolescencia, lo primero en lo que solemos pensar es en la búsqueda de la identidad, y la sexualidad es el primer enigma que se nos presenta. Tu homosexualidad la viviste como una enfermedad, ¿crees que las normas sociales de la época, que por otro lado era de muchos cambios y de liberalización cultural e ideológica, eran la única causa de que la percibieras así?

Sin duda. Yo, como cuento en el libro, no tuve ningún percance. Nadie me acosó, nadie me insultó, nadie se burló de mí. Pero encendías la tele y se contaban chistes de mariquitas, ibas al patio del colegio y se insultaba al grito de «maricón el último», y escuchabas las conversaciones familiares o el consultorio de Elena Francis y descubrías que la homosexualidad era algo extraño y perverso. No había modelos, no había personajes en los que uno pudiera mirarse. La Iglesia católica decía que era una aberración y que tenías ganado el Infierno. ¿Cómo era posible vivir eso con normalidad, a los catorce o a los quince años?

Pero dicho todo esto, no era exactamente la única razón. Hoy la situación es

completamente diferente: hay igualdad legal, visibilidad generalizada y una tolerancia social absoluta, si creemos a las encuestas de opinión. Y sin embargo sigue habiendo chavales que lo pasan mal, que niegan su propia identidad y que viven todo esto con angustia. ¿Por qué? Porque en la adolescencia el que se sale de la norma es raro, y siempre lo será. El gay será siempre el diferente, y la diferencia, a esa edad, es siempre difícil de gestionar. Un chaval homosexual no vive en la actualidad con las mismas estructuras mentales con las que yo vivía: no tiene la misma oscuridad, no encuentra dificultades para encontrar a otros homosexuales con los que compartir un café o una cama pero sigue siendo un poco insecto, un poco extranjero, un poco anormal. Yo siempre he defendido que muchas de las cosas que llamamos ideológicas son en realidad sólo humanas; que lo que creemos que tiene que ver con «el sistema» o con «el pensamiento dominante» en realidad es únicamente una consecuencia de nuestra miseria existencial. Cambiaremos más o menos las ideologías, pero los instintos siguen siendo idénticos desde que tenemos testimonios escritos del hombre.

Volviendo sobre la extrañeza de sí mismo en la adolescencia, la incomunicación podría ser uno de los orígenes del problema al hacernos creer que somos diferentes, y esa falsa idea arrastrarnos a la inadaptación y a la culpa. No sé si la literatura positiva al respecto –Gide en Francia, Gil-Albert en España– te era conocida en esa época.

La incomunicación siempre está en la base de cualquier trastorno, sin duda. El silen-



cio, el recocimiento de las sensaciones, la soledad. Pero la diferencia no es inventada, no es una imaginación. A mis amigos les gustaban las chicas, a mí me gustaban los chicos: la diferencia existía, no me la inventaba yo. A ellos les empujaban a llevar la vida que les gustaba; a mí me lo prohibían. La incomunicación crea monstruos, pero no necesariamente locura. Yo habría querido ser vulgar, «normal», igual a todos. Habría querido poder echarme una novia y olvidarme de la diferencia.

Respecto a eso que tú llamas literatura positiva, por otra parte, hay que andarse con alguna precaución. Yo no diría que Genet es literatura positiva. Tenía perfectamente asumida su sexualidad (aunque habría que hurgar psicoanalíticamente en ello), pero no me parece que sea el tipo de personaje ejemplar del que hablamos: fue el gran *outsider*, y desde luego no era eso a lo que yo aspiraba.

Hay poca literatura positiva de la época, y en alguna de ella, que yo conocía, como la de Luis Antonio de Villena, encontraba más melancolía que consuelo, lo cual literariamente es bueno pero vitalmente ayuda poco.

Fui encontrando poco a poco referencias y espejos, pero, si repasamos la historia literaria y la historia del cine hasta hace un par de décadas, no hay positividad homosexual. Escribí un texto que se titulaba «La pantalla oscura» en el que contaba mis lecturas gays de aquellos años y sobre todo mis películas, y el balance es completamente desolador, en el sentido existencial: personajes solitarios, amargados, tristes, castigados, perseguidos... Para encontrar modelos positivos había que esforzarse.

En el libro hablas poco de tu familia y lo que he deducido es que tus padres

siempre se mostraron abiertos a ayudarte, aunque no nombraran específicamente la homosexualidad como causa de tu extraño y desconcertante comportamiento. ¿Por qué no diste tú el paso para sincerarte con ellos y pedirles ayuda? También tuviste la posibilidad de optar por una terapia distinta de la conductista. Sin embargo, elegiste la conductual para transformar tu identidad.

No di el paso porque nunca tuve fuerza para hacerlo. Y no estoy seguro de que mis padres estuvieran preparados entonces para escuchar aquello. La idea que mis padres y la gente «normal» de su generación tenían de la homosexualidad era casi apocalíptica. En todo caso, siempre he pensado que quien puede (y debe) dar los primeros pasos es el fuerte, no el débil. El que está entero, no el que está en situación de fragilidad absoluta. Yo estaba aterrorizado. No podía decepcionar a mis padres, no podía decirles esa monstruosidad. Era impensable. En el libro hago una comparación con las dictaduras feroces. Nunca he vivido como adulto en una dictadura, y, por lo tanto, la comparación es sólo literaria, pero el terror que yo sentía no puede ser muy distinto del que sentían los disidentes soviéticos de la época estalinista o los opositores a Pinochet.

LA IDEA QUE MIS PADRES
Y LA GENTE «NORMAL»
DE SU GENERACIÓN
TENÍAN DE LA
HOMOSEXUALIDAD
ERA CASI APOCALÍPTICA

Y respecto a la terapia elegida, primero lo intenté con el psicoanálisis, como cuento en el libro, pero tuve la mala suerte de dar con un lacaniano que se quedaba callado esperando a que yo hablara. Quizás en dos años habríamos avanzado un poco, pero yo tenía más prisa. Al final acabé en manos de los psicólogos conductistas por pura desesperación. Creo que es muy parecido a los enfermos desahuciados que acuden a curanderos, aunque no crean en absoluto en ellos: necesitan salvarse, escapar. Eso es lo que yo hice entonces. Si alguien me hubiera dicho que se curaban todos mis males echando dos colas de lagartija y un huevo podrido en una olla hirviendo, quizás habría hecho la pócima.

Somos de la misma generación y vivimos una situación social muy parecida, quizás por eso no termino de entender que en un momento histórico donde la apertura estaba incluso apoyada por personas muy mediáticas del mundo del cine, la música y la política y donde ser «diferente» era lo envidiable, tú decidieras no apoyarte, al menos, en la amistad. ¿Qué significado tenía para ti la amistad? ¿Qué significado tiene para ti, ahora, la amistad?

Te niego ese contexto. Creo que lo idealizas. De hecho, yo hablo en el libro de dos personajes –Miguel Bosé y Pedro Almodóvar– cuya homosexualidad todo el mundo conocía mientras ellos seguían negándola en público. A principios de los años 80, que es el período del que hablamos, nadie daba el paso de decir que era gay. Bosé se hacía novio de Ana Obregón, y Almodóvar aseguraba en las entrevistas que la homosexualidad de sus películas era sólo una manera de

provocar. Luego las cosas empezaron a cambiar, y también yo empecé a cambiar, pero aquella época no era como tú la recuerdas. Quizá era así dentro de la burbuja de la modernidad, pero yo no estaba dentro de esa burbuja, yo era un simple chico de barrio, y a Bosé no le veía en las discotecas, sino en la tele. Es verdad que había un microcosmos en el que todo era distinto. He oído contar a una amiga la historia de falsos gais que luego trataban de meterse en su cama por las noches: se hacían pasar por gais porque era lo *cool*. Pero cuando amanecía, cuando iban al banco o a la frutería, cuando les hacían entrevistas en los periódicos, cuando paseaban por su barrio, se acababan las bromas. Yo creo que era como el cuento de Cenicienta: se ponían los tacones por la noche y barrían la casa por el día.

Esa fue la España que yo recuerdo, y creo que las hemerotecas no me desmentirán. A los diecinueve años empecé a salir del armario y ya no me detuve; y lo hice todo, claro, apoyándome en mis amigos. A mí los amigos me salvaron. Conservo amigos de todas las etapas geológicas de mi vida, y no puedo concebir una vida feliz sin esos anclajes contigo mismo que te da la amistad. Seguramente si yo hubiera caído en otras redes fraternas y hubiera empezado a ir a los dieciséis años al Rock-Ola o a la Sala El Sol, mi vida habría sido diferente. Visto desde el presente, no sé si para mejor o para peor. Pero de lo que sí estoy seguro es de que durante aquellos años había un mundo paralelo que no era el mundo oficial.

¿Cómo te ves frente a aquel muchacho después de todo ese extrañamiento de

sí y la no aceptación de su identidad a lo largo de tanto tiempo? ¿Cómo se sale de todo eso? ¿Lastimado, exhausto, victorioso?

Pues creo que todas las respuestas son a la vez posibles y necesarias. Sales herido, sales exhausto y sales jubiloso. Las heridas profundas no se curan nunca porque son una especie de marca como las que quedan en la sangre. Hace poco le oí decir a Antonio Orejudo que la ideología (en un sentido amplio) que se aprende a los diez, a los quince años, es como un idioma: ya nunca se pierde. Aunque aprendas a hablar en otros idiomas y los prefieras, sigues soñando en el tuyo.

Remontar la corriente le da a uno una felicidad difícil de comparar con nada. Si hay un sentimiento que predomina en *El amor del revés*, creo, es el de orgullo. He sobrevivido, he alcanzado la vida con la que soñaba –en la medida en la que esta expresión pueda tener sentido–, he vivido a contrapelo y he sido capaz de resistir el disparate. Todo eso da fortaleza y una suerte de felicidad, no cabe duda. Pero es difícil que las heridas más profundas cicatricen del todo. Hay individuos que han tenido accidentes graves y se recobran bien, pero cuando llega el cambio de estación les duelen las articulaciones. Algo así me pasa a mí. La melancolía nunca se cura.

En España, en los últimos años, se han publicado algunos testimonios sobre la homosexualidad, como el carteo, desde el presente, de Vicente Molina Foix con su pareja de juventud. ¿Cómo has visto tu experiencia en relación a estas otras?

No ha habido tantos libros (que yo conozca), pero todos los que ha habido me

ha gustado leerlos. Y en concreto ese de Vicente Molina Foix y Luis Cremades me emocionó mucho y me ayudó, en buena medida, a valorar todas las dimensiones sentimentales de aquella época. Entre otras cosas porque sus vidas y sus actitudes eran completamente distintas a las mías. *El invitado amargo* es un libro imprescindible. Hay otro libro, de Lluís Maria Todó, titulado *El mal francés* (creo que lo escribió en catalán, yo lo leí traducido), que también me gustó, aunque su paisaje era completamente distinto: más provinciano y más reprimido, como el mío.

Dentro de esa normalidad deseada ¿qué opinas sobre los eventos y fiestas que se celebran en torno al orgullo gay?

Las fiestas reivindicativas se celebran porque la normalidad es sólo eso: deseada. Hay una igualdad legal casi real (aunque el colectivo trans todavía tiene asuntos pendientes), pero la igualdad nunca se cierra en las leyes. Sigue habiendo *bullying* en los colegios, sigue habiendo agresiones, y en algunos entornos (el mundo rural, por ejemplo) sigue habiendo una homofobia indisimulada. En el recorrido que he hecho por España presentando *El amor del revés* he conocido a chavales jóvenes cuyas vidas eran sólo un poco mejor que la mía en 1980, y las cifras de agresiones homófobas y transfobas demuestran que no está todo hecho y liquidado.

Yo durante mis años homófobos testé esos eventos celebrativos. Luego me convertí en un gran defensor. De su celebración y de su formato: yo creo que el Orgullo Gay sólo puede hacerse con una cierta irreverencia, con una dosis de provocación. Porque no sólo se reivin-

dicar unos derechos concretos, sino el derecho máximo a la diferencia.

Ya estamos instalados en el siglo XXI, con algunos derechos como el matrimonio, la adopción de hijos, el derecho a heredar, etcétera, vinculados a la homosexualidad. Sin embargo, noto en ocasiones que tanto sufrimiento nos impulsa a tomar cierta venganza y señalamos con el dedo a aquellas personas que nosotros pensamos o nos han dicho que «siguen en el armario» y reclamamos que salgan. ¿Crees que tenemos algún derecho a exigir a alguna persona que publique su sexualidad? De igual manera podríamos pedir que las personas que acuden a cuartos oscuros, prostíbulos o lugares públicos donde se ejerce la prostitución, también lo dijeran. ¿No es la sexualidad uno de los actos más íntimos y privados del ser humano?

No. Creo que en tu pregunta están resumidos muchos de los equívocos que se repiten continuamente en este asunto. Primero, el famoso *outing*, del que yo soy un gran defensor, sólo se ejerce contra aquellos homosexuales camuflados que actúan contra los propios homosexuales. En España tuvimos un ejemplo célebre en aquel concejal de Mallorca que repetía continuamente consignas en contra de los derechos de los gais y que por las noches se iba de chaperos y encima los pagaba con la tarjeta de dinero público. A esa gente hay que sacarla del armario a empujones. Son tóxicos, son venenosos socialmente. No es venganza ni nada que se le parezca, es pura higiene social. Las personas como Bosé, que nunca han manifestado públicamente su homosexualidad, me parecen absolutamente respetables, aunque a todos

nos habría ido mejor si en un determinado momento hubieran dado un paso al frente. Pero las circunstancias de cada cual son comprensibles, y desde luego no voy a ser yo, con mi pasado, quien dé lecciones de ese tipo.

De todas formas, lo que me parece casi ofensivo de la pregunta (con todos mis respetos) es esa confusión entre afectividad y prácticas sexuales. Jamás se le ha reclamado a nadie que cuente qué hace en la cama y en qué posturas o lugares folla. Lo que se reclama es que diga a quién ama, que dé visibilidad a la sentimentalidad de unos grupos de personas que han estado reprimidos y perseguidos durante décadas (o siglos) y que siguen teniendo muchas dificultades para vivir con normalidad en algunos sitios. A mí me habría resultado hasta desagradable saber cómo se lo montaba sexualmente Rita Barberá, pero me habría encantado que llevara a la que fue su novia a las recepciones públicas, como suelen hacer el resto de los alcaldes y de cargos públicos. Habría mejorado la vida de mucha gente. La sexualidad es el acto más íntimo; la afectividad nunca lo ha sido.

Dentro de tu trayectoria literaria ¿qué significa este libro?

Un punto de inflexión fundamental, creo. He roto en buena medida una línea narrativa que ya era larga, y necesitaba explorar otro camino. No sé lo que vendrá, pero estoy más apegado ahora a lo real que a lo fingido. Tengo varios proyectos, y sólo un par de ellos rozan lo que se llama ahora no ficción creativa. En tu libro *La vida equivocada*, el narrador dice: «El amor, el espanto, el resentimiento y la compasión son los cuatro

principios sobre los que se sustenta toda la historia de la literatura». Y, en otro momento nos dice que con el tiempo se había dado cuenta de que había vivido ya lo suficiente para poder escribir sin inventar nada. Esto, junto a que uno de los temas principales de tus libros sea la identidad, me lleva a preguntarte sobre la ficción y la realidad en la literatura y si se puede llamar ficción, en literatura, a los cambios de los nombres o lugares.

LA SEXUALIDAD ES EL ACTO
MÁS ÍNTIMO; LA AFECTIVIDAD
NUNCA LO HA SIDO

No, yo creo que a eso no se le puede llamar ficción. Eso es maquillaje. Los escritores nunca inventamos de la nada, pero hay veces que juntamos retazos de frankensteins y con todo eso hacemos un rompecabezas. Eso es ficción. Hay otras veces, en cambio, en las que, con un grado de osadía mayor o menor, simplemente contamos nuestra propia vida o la vida de otros o la historia de nuestra época, y entonces dejamos de hacer ficción, aunque estemos usando herramientas de la novela. Yo sólo he hecho no ficción en dos libros y medio. En *El amor del revés*, por supuesto; en un ensayo que se titulaba *Donde el silencio*; y en algunas partes de *Los amores confiados*, que eran estrictamente notariales con la realidad. El resto de las veces he inventado, aunque madame Bovary siempre fuera yo.

Me gustaría terminar esta entrevista agradeciéndote tu sinceridad y valentía.



El falangismo antifranquista de Gonzalo Torrente Ballester

Por José Lázaro

Los documentos inéditos que hemos ido estudiando desde el año 2013 en el proyecto de investigación oficial sobre escritos autobiográficos en autores españoles del siglo xx¹ están ayudando mucho a clarificar las diferentes interpretaciones que se han hecho sobre la evolución política de Gonzalo Torrente Ballester². Las primeras conclusiones muestran que ya en diarios íntimos de 1931 se manifestaba Torrente como un firme partidario del socialismo revolucionario que aspiraba a la justicia social manteniendo a la vez un sentido católico de la vida. En sus debates con amigos comunistas y anarquistas distinguía siempre la creencia en Dios de la crítica implacable a la Iglesia española, puesta al servicio de la más innoble derecha conservadora. Y lo expresa en término inequívocos en su anotación del 8 de noviembre de 1931:

«Hay algo en lo que nos sentimos unánimes: la necesidad de una reforma social. Auténtica, profunda, definitiva. Una Revolución. Pero tropezamos al llegar a Dios. [...] Escanio no cree en Dios. [...] Nosotros le acosamos. Él sabe que no somos unos vivos, no cree que prediquemos a Dios, “opio del pueblo”, para vivir ricamente. Cree en nosotros, que amamos el Comunismo y la Revolución»³.

No es extraño, con esta actitud de fondo –que mantuvo toda la vida–, su fascinación por el falangismo tal como lo formuló José Antonio Primo de Rivera, reforzada por su estrecha amistad con Pedro Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo y el llamado «Grupo de Burgos», que tendría como órgano de expresión la revista *Escorial*. En aquel momento era tan explícita su hostilidad al liberalismo y a la democracia parlamentaria como su convicción de que el auténtico falangismo implicaba un gobierno totalitario, nacionalista e incluso imperialista, que articulase la grandeza de España con la reforma agraria, la política social y la nacionalización de la banca.

Todas estas ilusiones tuvieron sus primeros desencuentros cuando Franco publicó el decreto de unificación de falangistas y requetés, a quienes los joseantonianos despreciaban por conservadores reaccionarios. Desde el fusilamiento de Primo de Rivera en Alicante se fue evidenciando la distancia entre la construcción de la dictadura franquista y las ilusiones nacional-socialistas de los «camisas viejas». La ruptura se consumó con la destitución de Serrano Suñer (que daba apoyo a los falangistas) y el giro ideológico de la revista *Escorial*. A partir de ahí se inició un largo proceso de reflexión en el que Dionisio Ridruejo, primero, y sus compañeros, después, sin abandonar sus creencias profundas de

tipo socialista y cristiano, fueron alejándose de la ideología totalitaria que les había llevado a identificarse con el fascismo y acabaron transformados en auténticos demócratas liberales durante la segunda mitad del siglo xx.⁴

El objetivo del presente texto es mostrar claramente la forma en que Torrente Ballester expresó en dos textos publicados ya en 1946 la oposición entre las figuras de José Antonio Primo de Rivera y Francisco Franco, ensalzando al primero y burlándose del segundo mediante un artificio literario que fue capaz de esquivar la vigilancia de los censores.

Las circunstancias históricas que a Torrente le tocaron en suerte (no precisamente buenas) pusieron ante sus ojos todo el proceso constructivo de un doble mito histórico, desde su inicio hasta el final: Franco y José Antonio Primo de Rivera. Ambos mitos se crearon de forma paralela, como si fuesen complementarios; pero sus constructores no lograron ocultar la profunda diferencia entre ellos. Desde 1940 hasta el final de sus días, Torrente los escudriñó una y otra vez de arriba abajo, en todos los aspectos: el mito y el poder, el mito del poder, el poder del mito... Observó los procedimientos de propaganda, deformación y magnificación que se les aplicaron. Fue una maniobra para él tan evidente, tan elocuente, que le mostró con toda claridad la forma en que se pueden crear, manejar y manipular figuras míticas. Era toda una construcción deliberada de dos imágenes paralelas que a veces le recordaba un «mano a mano» taurino, algo así como la posterior rivalidad entre Ordoñez y Dominguín. Pero con la peculiaridad de que uno estaba muerto y el otro tenía el poder absoluto y dominaba el país como se domina un cuartel.

Mediada la década de los ochenta, Torrente todavía aseguraba que la personalidad de Franco era bastante desconocida, que se sabía lo que había hecho pero se desconocían las razones íntimas que le habían empujado a hacerlo. Eso suele acontecer, pensaba él, cuando se intenta mitificar a un hombre vivo, como se hizo en este caso; como hizo, hasta cierto punto, personalmente, el mismo Franco.

Su mitificación tenía aspectos peculiares que la singularizaban: un general victorioso frente al que aparecía el otro mito, el de un civil, el Ausente, ejecutado por los republicanos. Uno había dirigido la estrategia militar, pero el Otro había elaborado la doctrina que pretendía purificar revolucionariamente el país. Torrente decía que la originalidad de la operación mitificadora, intensificada

desde el fusilamiento de Primo de Rivera, fue que se utilizase a un político muerto para potenciar la imagen de un dictador vivo:

«Había como una especie de celos disimulados, aunque explicables, ya que se configuraba un personaje que él, el general, no podría ser jamás. Y más curioso aún es el que haya consistido esta rivalidad en una guerra casi estrictamente literaria, con algunas interpolaciones plásticas. Mejor literatura al servicio de Primo de Rivera, peor al servicio de Franco, de lo cual se puede deducir lo escasamente efectiva que es la poesía cuando frente a ella se alza una realidad interesada y triunfante. Es también muy notable el que, en el mito de José Antonio, abunden los elementos eróticos, aunque no expresos, de los que carece en absoluto el del general Franco. Las mujeres que habían sido novias, amigas o simples aventuras de un día, de Primo de Rivera, pasaban como revestidas de un aura fascinante, pero no se señaló jamás mujer alguna que se hubiera relacionado amorosamente con el general. Éste en cambio, tuvo mejor fortuna filosófica. Su “caudillaje” fue teorizado en términos de filosofía alemana, y no una sola vez. Pero tal género de pensamiento y las afirmaciones que contenía no alcanzaron nunca la popularidad».

Durante la guerra e inmediatamente después, Torrente y el resto de los auténticos fieles al pensamiento de José Antonio Primo de Rivera empezaron a distanciarse de una mayoría, encabezada por el propio Franco, que adoptaba la estética falangista, cogía las partes que les convenían de su ideario y los restos de su organización y acababan poniéndolo todo al servicio de sus propios intereses. Y a estos segundos se añadían los psicópatas y los delincuentes que nunca pierden ocasión de apuntarse a una orgía de sangre y a un festival de saqueo. La conclusión del proceso la expresa Torrente así en el prólogo a una reedición de *El golpe de Estado de Guadalupe Limón* (1985):

«Un buen día, después de un entierro apoteósico, el general puso el pie encima de la tumba de José Antonio y dio a entender que el porvenir era suyo; pero, cosa digna de tener en cuenta, su mito se fue apagando conforme el de Primo de Rivera se alejaba. La conciencia popular del general que pudiera descubrirse y formularse en palabras unos años después, carecía de fuerza y abundaba en chistes; no era un mito. La realidad lo había destruido.

No se olvide que, por aquellos años, andaban por el mundo, operantes y vivos, varios mitos similares. En Europa, los de Hitler, Mussolini y Stalin, cada cual con su contenido, con sus especiales estructuras, pero, en apariencia, iguales. El de Franco, declinan-

te, intentó beneficiarse de alguno de ellos, ¿por metonimia gráfica? La operación, sin embargo, no era fácil: ¿cómo aprovechar el aura de un hombre que, cada mañana, cansa una mujer y un caballo, cuando se es modelo de fidelidad conyugal y se juega al golf para no perder la línea?».

Tras aquellas dos visiones diferentes de las cosas, tras aquellas dos imágenes tan distintas, no deja de advertir, como siempre, Torrente, la existencia de esperanzas, de deseos, odios, rencores e intereses personales y grupales diferentes. Pero, por desgracia para los libros que Torrente escribió en los años cuarenta, mitificar y desmitificar eran ejercicios intelectuales que sólo se pondrían de moda varias décadas después.⁵

Janet Pérez es una conocida hispanista que tuvo gran amistad con Torrente y publicó varios trabajos sobre él. En su artículo de 1989 «Fascist Models and Literary Subversion: Two Fictional Models of Postwar Spain», hace un análisis de las novelas que después de la guerra publicó Rafael García Serrano, autor paradigmático del más feroz falangismo franquista, doctrinario y arrogante.

Janet Pérez intenta demostrar que los textos de Torrente en esa época, por el contrario, son auténticas críticas camufladas contra el régimen franquista. Llega a decir que nunca puso su pluma al servicio de la propaganda fascista, lo que es claramente falso. Sostiene que sus obras son como caballos de Troya colados a la censura con el vientre lleno de un ácido fuertemente corrosivo. Reconoce, eso sí, que el mensaje subversivo estaba tan maquiulado que no se enteró la censura pero tampoco el público lector, o para ser exactos, el público que se abstuvo de leerlo⁶.

La tesis es atrevida, pero no es disparatada. Torrente insistió siempre en que sus obras literarias de los años cuarenta están escritas en clave crítica contra el régimen franquista, porque la ficción le permitía disfrazar su auténtico pensamiento mientras la prensa le obligaba a adoptar la hipocresía del amenazado.

En las primeras obras de este ciclo el método era constante: tomaba un relato clásico, en el que se encarnaban los valores sagrados de la época, y luego se dedicaba a «destripar el mito». Mantenía la línea general del argumento, pero cambiaba las circunstancias y motivaciones de los personajes, mostrando la cobardía, el rencor y el interés donde antes se había visto heroicidad e idealismo. Los valores del mito original coincidían con los que exaltaba el franquismo, pero el

trasfondo que ponía de relieve Torrente tenía sobre ellos un efecto demoledor.

La primera versión de *Lope de Aguirre, el peregrino* apareció ya en 1940, en la revista *Vértice*. Es un relato de cuarenta páginas que le sirvió de ensayo para la obra teatral sobre el mismo tema que publicaría poco después. En pleno auge de escritos triunfalistas sobre los grandes mitos del Imperio español, entre ellos los conquistadores de América, Torrente elige como héroe a un chiflado que se revolvió contra todos los poderes de su tiempo, fundó su propio imperio en medio de la selva y se proclamó a sí mismo Caudillo (*sic*). Un caudillo absoluto de un pedazo de selva. Hoy es difícil de creer, pero se puede comprobar en las bibliotecas: la censura era tan corta de vista que el astuto ferrolano acertó a colarle párrafos de un calibre como este:

«Después se proclamó General de aquella tropa, Fuerte Caudillo de los Marañones, Ira de Dios y Príncipe de la Libertad, que todos estos títulos tenía. (Detrás de su figura gesticulante, pobre tipejo deforme y asimétrico en las piernas y en los ojos, reía el Diablo aparatosamente, y con los cuernos aguijaba las palabras del Caudillo, de mayor emoción cada minuto)»⁷.

Hay bastantes escritos, publicados e inéditos, en los que Torrente dio testimonio de su propio balance sobre el grupo intelectual, sinceramente falangista, en el que se había integrado desde su formación en 1937 hasta que asumió su derrota cinco años después.

Un folio inédito de 1942 hace constar su lejanía del rumbo que está tomando la cultura oficial a consecuencia de los hombres que la encarnan. Y ese distanciamiento que crece en su interior lo expresa con argumentos y ejemplos muy concretos:

«José Antonio hubiera hecho algo muy distinto de lo que hacen estos que dicen seguirle. Él pondría su admirable elegancia mental. Estos ponen solamente su limitación humana e intelectual, y, muchos, su resentimiento.

Creo que han perdido el contacto con la realidad, en la misma medida en que lo perdió el otro grupo —el de ‘Escorial’— contra el que arremeten en privado. Un soneto de Rosales está tan lejano del mundo presente como lo está el pensamiento de Aparicio»⁸.

Dos obras literarias en 1946 pusieron las cartas encima de la mesa, aunque disfrazadas para que no se enterase el enemigo: *El retorno de Ulises* y *El golpe de Estado de Guadalupe Limón*.

La primera se basa en el contraste entre la cruda realidad de un hombre y el fantástico mito que se ha formado sobre él. Durante la ausencia de Ulises va tejiendo Penélope un gigantesco retrato del héroe mientras Telémaco lo busca por los mares y los pretendientes esperan ansiosos el fin del plazo establecido para que uno de ellos ocupe el lecho de la reina y el trono del Ausente. Mientras tanto no deja de crecer la imagen mítica del astuto guerrero de las mil tretas.

Torrente sigue, en líneas generales, el relato homérico, pero todo lo demás es de su cosecha. Y su cosecha consiste, básicamente, en ir señalando una a una las miserias que se ocultan bajo las motivaciones declaradas por cada uno de los personajes.

Penélope llega a pensar que sólo le queda la opción de aceptar a uno de los pretendientes; decide entonces recibirlo en el palacio tras ser atravesada por una espada y quemada en una hoguera; Korai, la tierna jovencita que la acompaña esperando a casarse con Telémaco y heredar el trono de Ítaca, la anima a que lo haga inmediatamente y se ofrece a traer ella misma la leña.

Los pretendientes intentan seducir al pueblo explicándole las ventajas que disfrutarían con ellos como nuevos gobernantes; el corifeo que representa a los siervos responde que no se molesten, que la fama del más grande de los héroes se ha extendido por todo el Mediterráneo y la isla recibe cada día una gran cantidad de visitantes, con lo que todos sus pobladores se dedican a la explotación del negocio turístico. Los pretendientes invocan entonces la voluntad de los dioses y el corifeo responde que todos están dispuestos a respetarla, pero dejando a Penélope que la interprete.

Eurímaco, uno de los pretendientes, pregunta al sacerdote de Zeus cómo es posible que pese a todo el dinero que le han dado, los favores que le han hecho y su gran cantidad de profecías favorables, el resultado haya sido desastroso. El sacerdote responde que contra la voluntad de los dioses ha surgido una peligrosa novedad que llaman democracia; los pueblos, hartos de los antiguos mitos, se han inventado otros nuevos, a los que usan como alcahuetes de su santa voluntad. El negocio ha cambiado de manos. Los creyentes han divinizado a Ulises, los sacerdotes de Apolo y Hera se han quedado sin clientela.

Anfimedonte, otro de los pretendientes, que presume de virtuoso y de próspero industrial, decide hacer un ejercicio de sinceridad, toma la palabra y dice:

«Yo me siento humillado en mi dignidad, no porque el pueblo me haya retirado su confianza, sino porque la existencia de esa fama

desmesurada va contra mis convicciones morales. En mi tierra, a los hombres como Ulises se les condena a muerte por peligrosos para la moral pública. No es tolerable que un ser humano disfrute de toda la gloria que los hombres puedan atribuir a un semejante, por el simple hecho de amar mujeres, matar gigantes y haber estado en el infierno, que no existe. Si Penélope me elige, me cuidaré de destruir la fama de mi antecesor, y cuidaré de que en lo sucesivo a nadie se glorifique en Ítaca, si no es a los trabajadores meritorios»⁹.

Cuándo Telémaco regresa por fin de sus cinco años viajando en busca del padre heroico, la madre lo recibe alabando su hermosa juventud, sus ojos resplandecientes, su fuerte musculatura... y como elogio supremo le dice que se parece a Ulises. Pero el hijo rechaza asqueado la comparación; está ya hasta las narices de su mítico padre. Se había embarcado a buscarlo venerando su memoria, aspirando a imitar su imagen, soñando con el encuentro. En su ruta marina halló mujeres enamoradas, gigantes ciegos, relatos sobre las múltiples hazañas del invencible Ulises. El universo no dejaba de cantar el nombre del padre y, frente a él, cada vez se iba sintiendo más insignificante el hijo. Cuanto más indagaba en los relatos heroicos más claramente advertía que cada ideal proclamado ocultaba intereses concretos y deseos particulares. Cuanto más se esforzaba él en presentarse como Telémaco, más le elogiaban todos por ser el hijo de Ulises. Al conocer a Helena, ya liberada de Troya, se quedó, como todos, fascinado. Ella lo llevó enseguida al lecho y entre dulces caricias le explicó la verdad sobre el héroe: el truquito del caballo en Troya habría avergonzado a cualquier guerrero digno; los elogios de Calipso, Circe y Nausícaa solo intentaban justificar la ligereza con que se habían entregado a aquel cuentista; la heroicidad proclamada por Polifemo y los titanes ocultaba la vergüenza de haber sido derrotados por un mequetrefe... nunca existió el mítico Ulises, sino sólo un pobre hombre, astuto, sí, pero bastante ridículo.

Finalmente llega a Ítaca el verdadero Ulises y lo primero que ve es el gigantesco retrato que Penélope ha tejido de su imagen. No se lo puede creer; ¿qué tendrá que ver él con ese joven gallardo de aspecto imponente? Esos ojos febriles, esa mirada fiera, esa boca cargada de ironía... Cuando se muestra ante Penélope, ella, que espera a un héroe sobrehumano, no reconoce el rostro cansado, los ojos apagados, la voz sin matices... Un simple anciano sucio y andrajoso. El rendimiento del héroe en su primera noche conyugal tampoco contribuye al entusiasmo de la dama. Lo único que tiene intacto es el orgullo, sólo conserva del héroe

la insaciable vanidad. Penélope se da cuenta de que la realidad no coincide con los sueños y Ulises, preocupado, le pregunta si dejaría de amarlo. Ella responde: «Eso, no. Pero sería un amor amargo y defraudado, como el de cualquier casada».

El momento culminante de la obra está a la altura de toda la farsa que ha montado Torrente. El primer pretendiente fracasa al tensar el arco y decide renunciar a la mano de Penélope argumentando que ella no lo merece. El segundo ni lo intenta porque en su país, que es muy civilizado, tienen ya la balles-ta para no hacer esfuerzos y sería indigno de él rebajarse por una mujer a manejar un primitivo arco. El tercero sí se pone a tensarlo y, tras fracasar tres veces, explica al público que en el fondo su alma es como la de Ulises y que frente a eso no tiene ninguna importancia el juegucito del arco. Entra entonces en la sala el auténtico Ulises. Con pocas ganas de coger el arco empieza a contar batallitas, pero Telémaco le aclara que todos se las saben de memoria. Penélope se ofrece a sujetar sobre su cabeza la manzana que Ulises deberá atravesar con una flecha. El héroe coge el arco con escaso entusiasmo y dirigiéndose a la audiencia dice: «¡Soy un impostor!».

Ulises decide entonces jubilarse como héroe y, acompañado por Penélope, se retira a hacer vida campestre en casa de su suegro. Korai se coloca sobre la cabeza la manzana que ha recogido del suelo. Telémaco coge el arco de Ulises, pone en él una flecha, la dispara y atraviesa limpiamente la manzana. Korai, entusiasmada, le dice: «¡Verdaderamente, eres el hijo de Ulises!».

El autor de la obra acota: «Telémaco queda estupefacto».

Pero la farsa se transformó en una burla sangrienta contra la figura de Franco en la novela, publicada también en 1946, *El golpe de Estado de Guadalupe Limón*. El fondo de su trama lo expresó claramente Torrente al reeditarla durante la Transición: «¿El mito de un hombre muerto es capaz de conducir una revolución al triunfo? ¿El mito de un hombre vivo puede vencer al que lo engendró y lo soportó? He aquí los temas, reducidos a fórmulas abstractas»¹⁰. Y: «En ella queda claro el cambio radical de mi mentalidad, la instauración y aceptación de una actitud crítica, nacida de mi propia experiencia, de mi propia vida, sin contaminaciones ideológicas o teóricas»¹¹.

En una maniobra para despistar a los censores, Torrente sitúa la acción en la segunda década del siglo XIX y la ubica en un país sudamericano. Años después aclarará que la podría haber ubicado en los Balcanes, o en cualquier otro lugar remoto e

influido por la historia europea. Pero en aquel momento estaba impartiendo un curso sobre Historia americana, pasaba largas horas en la Biblioteca América de la universidad compostelana y tenía en la cabeza toda la literatura que le permitía disfrazar de latinos a los personajes alegóricos, folklóricos, carentes de realismo, a los que él mismo acabaría llamando «mis grotescos muñecos».

José Antonio Primo de Rivera se convierte ahora en Carlos Clavijo, un brillante general –segunda maniobra de despiste–, carismático, joven, guapo y seductor, que ha muerto al frente de las tropas rebeldes apoyadas por el campesinado y por la república vecina.

Franco aparece convertido en el coronel Lizárraga, un militar obtuso, autoritario y vanidoso que es ascendido a general y a mando supremo del ejército tras haber combatido y eliminado a Clavijo, que tenía ese mismo cargo. Hasta tal punto el nuevo dictador es un pelele en manos de su mujer, Rosalía Prados, que ella asiste a los consejos de ministros oculta tras una cortina y le va pasando a su marido notitas de papel para que sepa lo que debe decir en cada momento.

Toda la historia del enfrentamiento entre Clavijo y Lizárraga, la muerte del primero, la dictadura del segundo y la posterior organización de un golpe de Estado para derrocarlo a él también, está movida por el enfrentamiento entre Rosalía y Guadalupe Limón, una devoradora de hombres, descendiente directa del virrey español, que supera a «La Generala» en juventud, belleza, estirpe, ingenio y riqueza. El desprecio de Guadalupe por Rosalía será tan grande como el odio con que la esposa del Caudillo perseguirá a su rival hasta la muerte.

Para despejar al lector cualquier duda sobre el género literario de la obra, el narrador introduce con frecuencia acotaciones irónicas en el relato, que él mismo califica de «opereta» y «vodevil». En el prólogo a una de las reediciones aclara:

«Lo que sucede es que la historia no es bien conocida, en parte por esa manía de los historiadores, empeñados en que los grandes acontecimientos deriven de las grandes ideas y no de pequeñeces. La muerte de Clavijo no fue el episodio culminante de la lucha entre la ciudad y el campo; ni siquiera fue la muerte con que un buen dramaturgo hubiera concluido el drama de su vida: mucho menos la que él mismo hubiera esperado. Fue una muerte cocinada por Guadalupe y Rosalía, sin que, en el primer momento, ninguna de las dos pensase en las consecuencias históricas y literarias de su tiquismiquis».

Torrente debía de sospechar que el libro no lo iban a leer con atención ni los censores, pues no se molestó apenas en disimular los paralelismos entre las luchas por el poder en el interior de la ficticia dictadura sudamericana y las que dejaron fuera de juego en 1942 a sus amigos falangistas, encumbrando a los fieles lacayos de Franco. Tras los discursos triunfales de los adictos al régimen y los no menos hipócritas de los conspiradores contra él, se muestra abiertamente toda la trama de intrigas, vanidades heridas, intereses personales, deseos frustrados y ambiciones egocéntricas que mueven, en realidad, la historia.

Cuando Clavijo estaba en su apogeo como jefe militar de la república, había sido invitado por Rosalía, que le tenía echado el ojo, a una velada literaria en la que ella leería su novela *Arminda, o la mujer entre dos hombres*. Guadalupe decide presentarse en la lectura, argumentando que si lo hace es por puro patriotismo, para evitar que Clavijo caiga en manos de Rosalía, lo que sería un desastre nacional. Ella va a seducirlo para cumplir su deber, igual que un soldado va a la guerra. Y con un teatral desmayo consigue interrumpir la culta velada y abandonarla, antes de que finalice, acompañada a su casa por Clavijo. La relación entre ambos no pasa aquella noche de una conversación sincera, en la que el héroe confiesa la cobardía y las miserias que se ocultan detrás de sus hazañas, como siempre. Pero esa charla nocturna, con la reputación que ella tiene, le permitirá más tarde a Guadalupe presentarse como amante del mítico desaparecido.

Cuando Rosalía envía su novela a Guadalupe ella responde con una nota burlona que aumenta el odio de Rosalía. Para dar salida a su frustración, decide entonces seducir al pobre Lizárraga y, aprovechando su envidia y rencor hacia Clavijo, guiarlo hasta que consigue eliminar al líder y ocupar su lugar.

La consecuencia será que Guadalupe organiza una conspiración para derrocar al nuevo dictador, tras lograr el apoyo de los agraviados por Lizárraga, que no son pocos:

-Un banquero que está viendo sus negocios perjudicados por la enemistad del Ministro de Hacienda y decide apoyar el golpe de Estado sin comprometerse más de la cuenta, por si acaso, y pasar a ocupar, en caso de éxito, personalmente ese Ministerio.

-Un brigadier siempre dispuesto a dar su apoyo a los que triunfen; rechaza prudentemente encabezar la rebelión como caudillo, pero se ofrece a Guadalupe como jefe de gabinete des-

pués de que el golpe haya triunfado. Sus argumentos son transparentes: «¿Hay algo más incómodo que un jefe revolucionario? Es muy útil, sí, mientras la cosa consiste en andar a tiros por las calles, en echar discursos incendiarios y hasta en incendiar de veras. Pero cuando todo se ha resuelto, el caudillo pide y, por lo general, pide demasiado. Se cree el amo de la situación y quiere serlo de hecho. Ahí tiene el caso de Lizárraga».

—Un profesor que detesta al gobierno por el poco caso que le ha hecho al proyecto de su vida, que es fundar y dirigir él mismo su propia universidad. No le importaría ser Ministro de Instrucción si el golpe triunfase. Su opinión sobre Lizárraga tampoco deja lugar a dudas: «Es un hombre antiestético y casi analfabeto. Violento, apasionado, terco y retórico. Sobre todo, muy retórico. ¿Ha podido usted alguna vez aguantar sus discursos? Yo no los soporto. Me ponen malo. ¿Y su mujer? Dicen que es muy inteligente. Quizá sea así. Pero cuando uno la mira ve sólo sus grandes ojos apasionados, sin chispa de inteligencia».

Con esa tropa cuenta Guadalupe para organizar su revolución. Las características del líder ideal las tiene perfectamente claras: «El jefe que yo busco no tiene que hacerme sombra, no debe pedir demasiado y, si es posible, debe morir oportunamente». Para construirlo empieza por la mitificación de Clavijo, el más grande de los hombres, según ella lo describe:

«Vivió entre nosotros y no supimos estimarle: su medida no era la nuestra, y nosotros lo empequeñecimos. Fue menester su muerte para que comencemos a comprender. [...] Los que le conocían le temían, adivinaban su grandeza y por eso le odiaban. La primera de todos, Rosalía Prados, que estuvo enamorada de él y que le llevó a la muerte por despecho, pero amándole aún. Y después toda la gentecilla mediocre, como Lizárraga, que temblaba en su presencia, porque su presencia imponía y atemorizaba el corazón. Clavijo fue el único héroe, el auténtico héroe nacional».

La campaña de mitificación se pone en marcha. El modelo de sombrero favorito de Clavijo se agota en las tiendas. Las flores que él solía tener sobre la mesa se ponen de moda. Los oficiales del ejército empiezan a ladear el bicornio como él lo ladeaba. Los periódicos dejan filtrar entre líneas referencias elogiosas al héroe asesinado. Las viejas litografías con su imagen reaparecen en las casas más humildes. Y los gauchos se preparan para el momento en que el nombre de Clavijo se grite como consigna para iniciar la venganza campesina contra el Régimen.

De la reunión que pone en marcha definitivamente el golpe de Estado se ofrecen en el texto dos versiones. En la primera abundan frases del estilo de la pronunciada por el capitán Mendoza, que casualmente se llama Ramiro, aunque no se apellide Ledesma: «¡Juventudes doradas y heroicas, que mañana os ofreceréis en holocausto a la sagrada libertad! Merced a vosotras, todavía un sol de justicia alumbrará la noble tierra de mis padres».

En la segunda versión el narrador asegura que él se limita a transcribir lo que pasó en realidad. Hay un momento en que el brigadier Lizón toma la palabra y dice: «No cabe duda de que el recuerdo de Clavijo nos ha sido utilísimo en este tejemaneje. Gracias a él, la gente tiene una ilusión y nosotros un ambiente. El pueblo le dará frenéticos vivas, con lo cual, sin embargo, no se logrará resucitarlo... , afortunadamente».

Pero la reunión termina mal. Guadalupe está completamente fascinada con el capitán Ramiro Mendoza, uno de los pocos hombres que no muestra el menor interés por sus encantos. Si ha organizado el golpe de Estado es sólo para ofrecerle a él que lo lidere, con ella de la mano, por supuesto. Pero choca con un obstáculo insólito: Ramiro Mendoza es un hombre puro, un auténtico idealista que quiere hacer la revolución para servir al pueblo, no por razones personales. Así que rechaza el ofrecimiento de ponerse al frente de las tropas y encima les dice a los conspiradores lo que todos saben y a ninguno se le ocurriría decir: «¿Piensa usted, señor brigadier, confesar que se ha metido en esto por considerarse postergado? ¿Y usted, Vélez, porque se aburría? ¿Y usted, coronel, porque no le han condecorado? ¿Piensa el señor Saavedra confesar sus motivos? ¿Piensa confesarlos el señor Piñeiro? ¡Y no quiero referirme, por cortesía, a la señorita Limón!»

En la gran escena final –el asalto al castillo en que resiste el dictador– el Caudillo se da cuenta de que sus ministros no le son tan fieles como aparentan y dice:

«Yo soy el único poder de la República y les tengo a ustedes en mis manos, porque no saldrán de la fortaleza hasta que yo se lo permita! ¡Ya no hay ministros, ya no hay legalidad constitucional! ¡No hay más que mi voluntad omnímoda, y mi voluntad es que aquí no se mueva nadie y queden todos detenidos!».

Y cuando empieza la batalla, el Caudillo se asoma a una ventana que le resulta de gran utilidad, según explica el narrador:

«Le permitía representar sin riesgos el tercer acto de un melodrama de gran aparato y vocerío, acompañándose de gestos de fanteche.

–¡Ea, soldados! ¡No desmayar! ¡El honor de la Patria está en vuestras manos! ¡Soldados de la Patria, adelante! ¡Fuego, fuego nutrido! ¡Atrás el enemigo! ¡Vuestro valor los espantará, bastará para vencerlos! ¡Ea, sus, que nadie desfallezca!

Nadie le escuchaba, nadie le hacía caso. Sus voces no llegaban a los soldados por la distancia y el estruendo. Y de sus compañeros de encierro ninguno estaba de humor para atenderlas».

Son bastantes los estudios que se han dedicado al tema del mito en la obra de Torrente Ballester.¹² Sigue existiendo, sin embargo, una extendida confusión sobre la forma inequívoca con que Torrente se dedicó a demoler los mitos franquistas (pero no los falangistas) ya en sus obras publicadas en los años cuarenta del siglo xx.

NOTAS

¹ Este texto se inscribe en el marco del proyecto I+D del MINECO, *Epistolarios, memorias, diarios y otros géneros autobiográficos de la cultura española del medio siglo* (FFI2013-41203-P).

² Cercas, J. (1994): «Torrente Ballester falangista: 1937-1942». *Cuadernos Interdisciplinarios de Estudios Literarios (CIEL)*, Segunda época, 5 (1), pp. 161-178. Gracia, J. (2004): *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama. Campos Cacho, S. (2009): «Gonzalo Torrente Ballester y su compromiso con la realidad». *Orbis tertius*, 5, pp. 34-45. Gracia, D. (2015): «La generación de 1936». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, LXVII (92), pp. 479-514.

³ Manuscrito inédito, citado con autorización de su propietaria, Marisa Torrente Malvido.

⁴ Lázaro, J. (2017): «La reconversión de los intelectuales falangistas a mediados del siglo: Gonzalo Torrente Ballester» (en prensa).

⁵ Torrente Ballester, G. (1985): «Prólogo» en *El golpe de Estado de Guadalupe Limón*. Barcelona: Plaza y Janés. Torrente Ballester, G. (1986): «Introducción» en *España. Nuestro siglo: texto, imágenes y sonido. Gobierno de Franco, 1939-1975*. Barcelona: Plaza y Janés. Torrente Ballester, G. (1986): «Conciencia de España en mi obra literaria» en *Visiones de España*. Barcelona: Círculo de lectores. Torrente Ballester, G. (1987): «Diversas formas del mito en mi obra» en Cueto, J. et al. (Ed.): *Mitos, folklore y literatura*. Zaragoza: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja.

⁶ Pérez, J. (1989): «Fascist Models and Literary Subversion: Two Fictional Modes of Postwar Spain». *South Central Review, Special Issue on Fascist Aesthetics*, 6(2), pp. 73-87.

Cfr. Janet Pérez (1989): «Text, Context and Subtext in Gonzalo Torrente's *Filomeno, a mi pesar*». *Letras Peninsulares*, 2(3), pp. 341-362.

⁷ Torrente Ballester, G. (1940): «Lope de Aguirre, el peregrino». Reeditado en 1987: *Ifigenia y otros cuentos*. Barcelona: Destino.

⁸ Citado con autorización de su propietaria, Marisa Torrente Malvido.

⁹ Torrente Ballester, G. (1946): *El retorno de Ulises*. Reeditado en 1982: *Teatro 2*. Barcelona: Destino.

¹⁰ Torrente Ballester, G. (1985): «Prólogo» en *El golpe de Estado de Guadalupe Limón*. Barcelona: Plaza y Janés.

¹¹ Torrente Ballester, G. (1977): «Introducción a *El golpe de Estado de Guadalupe Limón*», en *Obra Completa I*. Barcelona: Destino.

¹² Blackwell, F. H. (1985): *The Game of Literature: Demythification and Parody in Novels of Gonzalo Torrente Ballester*. Valencia: Albatros Ediciones Hispanofilia. Basanta, A. (2001): «Historia, mito y literatura en las novelas de G. Torrente Ballester» en Ponte Far, J. A. y Fernández Roca, J. A. (Eds.): *Con Torrente en Ferrol... un poco después*. La Coruña: Universidad de A Coruña, pp. 75-97. Lens Tuero, J. y Camacho Rojo, J. M. (2003): «El mito clásico en la obra de Gonzalo Torrente Ballester». *Florentia Iliberritana*, 14, pp. 95-120. Tietz, M. (2013): «El golpe de Estado de Guadalupe Limón: "mi segundo fracaso narrativo" y "mi primer tratamiento del 'mito' como tema poético". La difícil integración del "mito" en una "novela de amor"» en Rivero Iglesias, C. (Ed.): *El realismo en Gonzalo Torrente Ballester: poder, religión y mito*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 95-109.

Las condiciones externas que se manifiestan por medio de los hechos experimentales no le permiten al científico ser demasiado estricto en la construcción de su mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico. Por eso tiene que aparecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso.

ALBERT EINSTEIN

Antes de que la crítica fuera una moda en filosofía, al genio de Leibniz se le oyó decir que todas las doctrinas y visiones del mundo acertaban en lo que afirmaban y erraban en lo que negaban. Con ello venía a sugerir que este universo nuestro, tan abundante y complejo, recibe de buena gana todo lo que digamos positivamente de él, pues nada hay que no haya ocurrido o que no vaya a ocurrir. Como si el cosmos fuera reacio a asumir compromisos y prefiriera permanecer fiel al «nunca digas de esta agua no beberé», y dejarse siempre una puerta abierta.

Hay quienes defienden, como si fuera un dogma, que la ciencia es ciencia gracias al celebrado «método científico». Con ello demuestran o bien que desconocen la historia de la ciencia, o bien que necesitan desesperadamente algo a lo que agarrarse. Desde hace casi medio siglo sabemos que la ciencia es metodológicamente sospechosa y que, como en el mundo imaginado por Leibniz, cualquier método cabe en ella. Y, de hecho, podríamos decir que hay tantas ciencias como métodos y, llevando un poco más lejos la comparación, que hay tantas racionalidades como ciencias. Desconfíen de todos aquellos que apelen a lo racional: están tratando de imponer su propio vocabulario. Desconfíen también de los que apelan a los «hechos», están defendiendo su laboratorio particular.

La Viena de fin de siglo dio lugar al Círculo, cumbre del positivismo, pero también vio nacer a Paul Feyerabend (1924-1994), que sostenía que la Ciencia era una ideología más y, como la Religión, debía ser separada del Estado. Se acaban de cumplir 40 años de la publicación de *Contra el método*, el libro que por primera vez sostuvo, con inédita contundencia, que la idea de un método científico, inalterable y obligatorio, entra en conflicto con la investigación histórica. No sólo no hay regla que no sea infringida en una u otra ocasión, sino que dichas infracciones son indispensables para el «progreso» de la ciencia. Las revoluciones científicas ocurrieron

porque algunos científicos, generalmente jóvenes, decidieron no comprometerse con las metodologías al uso. Si algo enseña la propia epistemología es a no dejarnos engañar pensando que por fin hemos encontrado la descripción correcta de los «hechos», cuando todo lo que ha ocurrido es que algunas categorías nuevas han sido adaptadas a viejas formas de pensamiento. La ciencia es más una colección de historias que un modelo epistemológico. Y el historiador de la ciencia debe acercarse a ellas con el cariño del novelista por los detalles y las vicisitudes de sus personajes. Todo ello tiene al menos una importante ventaja: el acercamiento de las artes y las ciencias. Aunque la profesionalización de la ciencia la promueva, su separación es falsa y debería eliminarse.

Durante treinta años Feyerabend fue profesor en la Universidad de Berkeley, pero también vivió en Inglaterra, Nueva Zelanda, Italia, Alemania y, finalmente, en Suiza. Fue una figura influyente en la sociología de la ciencia, a la que dio algunos títulos sugestivos como *La ciencia en una sociedad libre* (1978) y *Adiós a la razón* (1987). Él mismo cuenta que de joven amaba el teatro y las novelas y que llegó a la filosofía de un modo accidental. Ávido lector, compraba lotes de libros de segunda mano y en ellos encontró las obras de Platón y Cicerón, en las que descubrió las posibilidades dramáticas del pensamiento. Pero lo que acabó seduciéndole fue el poder que tienen los argumentos sobre las personas. Así que, tras graduarse en Física, se orientó hacia la filosofía, concretamente a las consecuencias filosóficas de la mecánica cuántica (en la línea de John von Neumann y David Bohm). Fue discípulo de Karl Popper, hasta que a finales de los sesenta publicó dos artículos en los que atacaba la postura de su antiguo maestro; a partir de entonces sus relaciones se deterioraron. Mientras Popper luchaba desesperadamente contra la subjetivización de la ciencia, el problema para Feyerabend era la tendencia científica a la uniformización del pensamiento, incompatible con su temperamento libertario. «Un ligero lavado de cerebro consigue hacer la ciencia más simple, más uniforme, más monótona y más objetiva, más accesible al tratamiento por reglas». Tenía la convicción de que los científicos bien entrenados vivían esclavizados por un amo llamado «conciencia profesional» y que habían sido persuadidos de que era bueno conservar para siempre su «integridad profesional».

La formación científica consistía en una simplificación racionalista del proceso «ciencia», que se llevaba a cabo mediante la simplificación de los que participan en ella:

«Primeramente se define un dominio de investigación. A continuación el dominio se separa del resto de la historia (la física, por

ejemplo, se separa de la metafísica y de la teología) y recibe una "lógica" propia. Después, un entrenamiento a fondo en dicha lógica evita que los que trabajan en ella puedan enturbiar involuntariamente la pureza (léase esterilidad) conseguida (un entrenamiento en el que es esencial la inhibición de las intuiciones). La religión de una persona, su metafísica o su sentido del humor no deben tener el más ligero contacto con su actividad científica. Su imaginación queda así restringida, así como su uso personal del lenguaje».

La teoría de la gravitación de Newton, el modelo atómico de Bohr y la teoría especial de la relatividad se vieron rodeadas, desde el principio, de un gran número de dificultades. Todas ellas fallaron en ajustes cuantitativos: «El procedimiento usual es olvidarse de estas dificultades y no hablar de ellas... Algunas pueden corregirse, pero sólo después de definir ciertos términos en los cálculos con la mirada puesta en los resultados que van a conseguirse». Ese tipo de aproximaciones *ad hoc* abundan en la física matemática moderna. «Son importantes en la teoría cuántica de campos y esenciales para el principio de correspondencia..., son capaces de eliminar completamente las dificultades cualitativas y crean una falsa impresión acerca de las excelencias de nuestra ciencia. En la mayor parte de los casos la ciencia moderna es más opaca y engañosa de lo que lo fueron sus antepasados de los siglos XVI y XVII».

¿UN MODELO ÚNICO?

Hoy día, la excelencia de la ciencia es algo que simplemente se da por supuesto, pese a la imposibilidad de analizar científicamente sus ventajas. «Se actúa aquí como hicieron los defensores de la Iglesia romana: la doctrina de la Iglesia era verdadera, todo lo demás era pagano o carecía de sentido». La superioridad intrínseca de la ciencia es artículo de fe en las democracias modernas y ha pasado a formar parte del Estado. No decimos «*algunos creen* que la Tierra se mueve alrededor del Sol», sino que cualquier otra consideración es absurda. «En las escuelas son obligatorias la Física, la Astronomía y la Historia y no pueden ser reemplazadas por la Magia, la Astrología o las Leyendas». A pesar de que la ciencia no es democrática ni favorece la participación, «su popularidad ha hecho que se gasten inmensas sumas de dinero en proyectos científicos y el poder médico sobre nuestras vidas supera ya al que antaño detentara la Iglesia».

La propuesta es desafiante: nuestras sociedades supuestamente libres son copernicanas no porque lo hayamos votado o

elegido, sino porque los científicos son copernicanos y se acepta su cosmología de un modo tan acrítico como antaño se aceptaba la de los obispos. En el siglo xvii la ciencia fue una fuerza liberadora que nos permitió quitarnos de encima los dogmas de la clerecía, pero ese poder no se debía a que hubiera encontrado el método correcto o la verdad, sino a que limitaba la ideología dominante. Y ese dogma religioso que antes no dejaba pensar o respirar ha sido sustituido hoy por el de la ciencia, la nueva religión de Estado.

Para Feyerabend, todo ello no es más que una nueva versión del colonialismo: «Cuando negros, indios y otras razas reprimidas reclamaron igualdad, no significaba entonces igualdad para esas tradiciones, sino igualdad de acceso a una determinada tradición (la de los blancos), una Tierra prometida construida según sus presupuestos y equipada con sus juguetes favoritos». Misioneros, antropólogos y otros aventureros liberales insistieron en el significado psicológico y las funciones sociales de aquellas creencias exóticas, pero despreciaron sus implicaciones ontológicas: «Según ellos, los oráculos, las danzas de la lluvia, el tratamiento de la mente y el cuerpo, *expresan* las necesidades de los miembros de una sociedad, *funcionan* como aglutinante social, *revelan* las estructuras fundamentales del pensamiento, incluso pueden llevar a una mayor *conciencia* de las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza sin que por ello vengam acompañados de un *conocimiento* de los acontecimientos lejanos, de la lluvia, de la mente o el cuerpo». Y así fue como intelectuales de mente abierta «se hicieron pasar por amigos comprensivos de las culturas no occidentales sin por ello poner en peligro la supremacía de su propia religión: la ciencia». En general, la antropología cuestiona todas las concepciones del mundo salvo la científica. Ese es el dogmatismo escondido de los modernos amigos de la libertad. De hecho, para evaluar otras cosmovisiones se remite a la ciencia, un asunto que era antes local y que ahora es global. Esa fue la forma contemporánea de conjurar el espectro del relativismo, principal obsesión de Popper. Tanto chinos como indios combinan con mayor naturalidad las tradiciones y la ciencia porque no han experimentado el trauma de pasar de una religión de Estado a una ciencia de Estado.

EL UNIVERSO ABUNDANTE

«¿No es acaso posible que la ciencia, tal y como la conocemos hoy, o la “búsqueda de la verdad” al estilo de la filosofía tradicional,

¿cree un monstruo? ¿No es acaso posible que cause daño al hombre, que haga de él un mecanismo miserable, hostil, convencido de que es mejor que los otros, un mecanismo sin encanto y sin humor? ¿No es posible –pregunta Kierkegaard– que mi actividad como observador objetivo [o crítico-racional] debilite mi fuerza como ser humano? Sospecho que la respuesta a todas las preguntas debe ser afirmativa y creo que se necesita urgentemente una forma de la ciencia que la haga más anarquista y más subjetiva (en el sentido de Kierkegaard). Pero de esto no quiero hablar ahora, lo que quiero discutir es si es posible tener las dos cosas: una ciencia tal y como la conocemos y las reglas de un racionalismo crítico como acabamos de describir. Y la respuesta a esta pregunta es un resonante no».

La escala de observación crea el fenómeno. A la idea de Whitehead, Feyerabend añade que los hechos se ven siempre afectados por los lenguajes de observación. Una teoría puede ser inconsistente con los hechos no por ser incorrecta, sino porque los hechos están *contaminados*. Constantemente estamos eliminando ideas porque no encajan en el entramado de alguna vieja cosmología. La ciencia pretende ser inductiva, pero en muchos casos procede deductivamente mediante una sobredeterminación teórica del experimento.

Otra de las tesis del libro es que el realismo, tal y como lo define la ciencia clásica, es imposible. Y la palabra progreso en ciencia resulta engañosa. Hay teorías que no comparten ni un solo enunciado con sus predecesoras, que supuestamente refutan. Cambia la manera de hablar, por cansancio o aburrimiento, generalmente gracias a un joven genio educado en el viejo paradigma pero que todavía no ha sido sometido por él. La visión fisicomatemática de la realidad es una versión, la más dominante, de lo real. Hay otras, todo depende del yoga en el que uno se ejercite. Esa visión es árida y en general tediosa pero, sobre todo, es poco participativa. Nos estamos privando a nosotros mismos de sorprendentes descubrimientos. La cultura mental que subyace a ella es la de la obediencia disciplinar, aderezada con el temor a quedar fuera de la profesión. «Los filósofos de la ciencia se encuentran no con argumentos, sino con un muro impenetrable de bien atrincheradas reacciones. Una actitud que se parece a la de la gente que ignora lenguas extranjeras». Hoy predominan los lenguajes observacionales materialistas, no hay ninguna ciencia que estudie, por ejemplo, la «gracia», pues hacerlo amenazaría todo el paradigma. Como apunta Feyerabend, un juicio comparativo de

lenguajes observacionales (materialista, fenomenalista, idealista o teológico) sólo es posible cuando todos ellos se hablan con igual fluidez. Al final, la profesión exige elegir uno, entrenarse en él y descartar los demás, por falta de tiempo o de sensibilidad, o por atrofia de la sensibilidad. El mundo queda entonces reducido. Un ejemplo: la dinámica aristotélica fue una teoría del cambio que incluía la locomoción, el cambio cualitativo, la generación y la corrupción, mientras que la dinámica de Galileo se limitaba a locomoción (y sólo de la materia). Las otras clases de movimiento se dejaron de lado con la promesa de que llegaría el momento en que la locomoción pudiera explicar cualquier cambio. Así, una amplia teoría empírica del movimiento fue reemplazada por una mucho más estrecha, según la cual los objetos sólo cambian si hay interacción física. Para Aristóteles el mundo fue un gran organismo, una entidad biológica, mientras que para Descartes y Galileo se convirtió en un mecano.

Feyerabend muestra que el giro copernicano de Galileo fue resultado de su fértil imaginación. De hecho, se trató de un experimento inventado: «Si es cierto que Galileo construyó su hipótesis *ad hoc*, entonces debemos alabar su penetración metodológica. Hay que aplaudirle porque prefirió luchar por una hipótesis interesante a hacerlo en favor de una hipótesis fastidiosa». Se dice que la ciencia contrasta sus teorías con la experiencia, pero a menudo se invierte el proceso y se analiza la experiencia desde presupuestos teóricos. De este modo se cuelan en la experiencia ideas abstractas e incluso metafísicas. La misma idea de experiencia contiene ya la idea de un observador independiente. Los procedimientos científicos en general dejan fuera las «sensaciones». Si consideramos los intereses del hombre y, sobre todo, su liberación de sistemas mezquinos de pensamiento, deberíamos sospechar de todos aquellos que dejan de lado cosas importantes como la simpatía o la imaginación. Elegir una cosmovisión u otra, una teoría u otra, finalmente acaba siendo una cuestión de gusto e inclinaciones.

Las ciencias, tal y como funcionan hoy, reducen nuestra humanidad y aumentan nuestras capacidades para manipular el entorno. «Es bueno recordar –escribe Feyerabend– que es posible escapar de la ciencia tal y como la conocemos, y que podemos construir un mundo en el que no juegue ningún papel. (Me aventuro a sugerir que tal mundo sería más agradable de contemplar, tanto material como intelectualmente, que el mundo en el que vivimos hoy)». Ello lograría que de algún modo se incre-

mentara el inventario emocional y empático del mundo, que se atendiera a la vivencia y a la percepción en lugar de delegar esas «obligaciones» vitales en máquinas y varas de medir absolutas.

¿ES LA CIENCIA EL MEJOR MODO DE VER EL MUNDO?

El amor por su tercera esposa lo lleva a escribir su última obra, que no terminará, *La conquista de la abundancia*. Le ha prometido un libro sobre la «realidad», sencillo y fácil de entender. *Contra el método* fue un alegato contra la mistificación filosófica (pero los conceptos abstractos de *verdad* y *objetividad* fueron sustituidos por los de *democracia* o *verdad relativa*), ahora insta a los escritores a no dejarse intimidar por mistificadores como Derrida y recomienda leer los ensayos populares de Schopenhauer o Kant. Empieza en Homero y por él desfilan Parménides («El ser, es; y el no ser, no es»), Jenófanes, Aristóteles, Brunelleschi, la invención de la perspectiva y la mecánica cuántica. Se trata de un estudio sobre el papel de las abstracciones (en especial de los conceptos matemáticos y físicos) y de la «objetividad» que supuestamente aportan. Se trata de poner en evidencia la tendencia general de los especialistas, y también de la gente común, a reducir la abundancia que les rodea y confunde. «Trata de cómo las abstracciones nacen, son respaldadas por las formas corrientes de hablar y vivir y cambian debido a la argumentación o la presión práctica». El libro subraya la ambigüedad esencial de todos los conceptos, imágenes y nociones que presuponen un cambio. Sin ambigüedad (o dualidad) no habría cambio y en este sentido la interpretación de Bohr de la física cuántica es el ejemplo perfecto.

La conquista de la abundancia es un buen testimonio de alguien que muchos años antes había escrito que «la ciencia ha abandonado toda pretensión filosófica y se ha convertido en un gigantesco negocio. Buena paga y buenas relaciones con los colegas son los principales objetivos de estas hormigas humanas, que sobresalen en la resolución de minúsculos problemas pero que no pueden entender nada que trascienda el dominio de su competencia. Y si alguno se permite dar un paso hacia adelante, la profesión se verá forzada a enviarlo a un club donde se apalea hasta la sumisión». Dicho esto, Feyerabend moderó su posición, la tornó irónica, advirtiendo lo que ya vieron algunos grandes iconoclastas de la antigüedad (pienso en Nāgārjuna): «que para ser un verdadero dadaísta hay que ser también un antidadaísta».

Especialmente interesante es el capítulo donde se analiza si la visión científica del mundo tiene un estatus privilegiado.

Muestra cómo la ciencia oscila entre tendencias aristotélicas y platónicas. El primer artículo de Einstein puede verse como una crítica de lo mensurable: un ejercicio puramente teórico donde no aparece ni una sola constante astronómica. Hay ramas altamente teóricas de la biología y áreas muy empíricas de la astrofísica. «Los aristotélicos presuponen que los seres humanos están en armonía con el universo: la observación y la verdad están estrechamente relacionados, mientras que para los platónicos los hombres son engañados constantemente». De ahí que la ciencia contenga muchas visiones del mundo y cada una de ellas tenga su propio trasfondo metafísico. Intereses diferentes conducen a métodos diferentes. «La presunción de una visión única y coherente de la ciencia es o bien una hipótesis metafísica que anticipa una futura unidad o bien un fraude pedagógico». No hay un único mapa científico de la realidad (si lo hubiera sería como el mapa que Borges atribuye a los cartógrafos chinos, tan detallado y extenso que sería imposible de manejar). La estadística termodinámica, la biología molecular, la química del quantum, las supercuerdas y la ingeniería genética son disciplinas florecientes que no han logrado esa unidad que insinúa la frase «la visión científica del mundo». Hay materialistas acérrimos en biología molecular y subjetivistas radicales en mecánica cuántica, unificarlos en un todo coherente es más un deseo de los educadores que una posibilidad.

A esa falta de unidad hay que añadir los factores sociales que han hecho «avanzar» la ciencia. Lo social tiene un papel fundamental en la vida que queremos llevar. «¿Estamos preparados para contemplarnos a nosotros de la manera que sugieren los científicos o preferimos hacer del contacto personal, la amistad, etcétera, la medida de nuestra naturaleza? Nótese que lo que aquí se requiere es una decisión personal (social), no un argumento científico». La postura de Feyerabend coincide aquí con la de William James. No existe ese monstruo mítico llamado «Ciencia» del que la gente culta parece asumir sus logros. Tampoco existe un «avance» científico. ¿Hacia dónde? Aunque Popper insistió en considerar el progreso científico como una aproximación a la verdad, la idea misma de la acumulación de conocimiento ha sido desmentida de modo contundente por Thomas Kuhn. El problema de la verdad sigue estando irresuelto. «El amor a la verdad es una de las mejores motivaciones para engañarse a sí mismo y a los demás. La teoría cuántica parece mostrar, del modo preciso que gusta a los admiradores de la ciencia, que la realidad o bien

es una, lo cual quiere decir que no existen observadores y cosas observadas, o es plural, incluyendo a los teóricos, los experimentadores y las cosas que éstos descubren, en cuyo caso lo que se encuentra no existe en sí mismo sino que depende del procedimiento seleccionado».

Hay que resignarse, o quizá deberíamos celebrarlo. No existe una visión científica del mundo. La ciencia no es una empresa uniforme. O si lo es, sólo en la mente de los ignorantes y los metafísicos (y de algunos chiflados cegados por los éxitos de su gremio particular). Hay mucho que podemos aprender de las ciencias, pero también de las humanidades, los mitos y las tradiciones antiguas que han sobrevivido a las embestidas de la globalización. «No hay un principio objetivo capaz de hacer que nos dirijamos del supermercado de la religión o del arte, al más moderno, y mucho más caro, supermercado de la ciencia». Como decía Wolfgang Pauli, esa elección es individual, debe dirimirse en el interior de cada uno; no puede resolverse mediante argumentos objetivos.¹ En este sentido, no debemos dejarnos llevar por la necesidad de una autoridad. «Podemos construir visiones del mundo sobre la base de una elección personal y de este modo unir, para nosotros y para nuestros amigos, lo que separó el chovinismo de grupos concretos». Es posible conjugar la ciencia y el mito sin discriminaciones ontológicas, sin considerar uno literal y el otro metafórico.

EL SENTIDO DE LA VIDA

Cuando se acerca el momento de la jubilación, Feyerabend conoce a Grazia. Ha pasado los últimos años alternando seminarios en Berkeley y Zurich. Sigue prefiriendo pensar y escribir en inglés y le gustan los alrededores multirraciales de la Bahía de San Francisco (multitud de caras diferentes y formas de ver el mundo), pero se ha enamorado y ella trabaja en Roma. La joven oyó hablar de él en 1983, cuando viajaba en tren por Alemania. Asistió a su seminario en Berkeley (siempre llegaba tarde) y no tardaron en convertirse en pareja. Ella quería tener hijos, pero él era impotente (una herida de guerra lo había dejado mutilado); lo intentaron por todos los procedimientos hasta que, tras una infección, tuvieron que extirparle la próstata. Una vez jubilado, asegura haber olvidado los 35 años de trayectoria académica tan rápido como su participación en el ejército nazi. Confiesa que nunca se ha sentido un intelectual y, mucho menos, un filósofo: «He practicado esta actividad porque me proporcionaba

unos ingresos, y sigo ejerciéndola en parte por inercia y en parte porque me divierte contar historias. Siempre me ha gustado hablar, prácticamente de cualquier cosa, y aunque lo haga con seguridad, nunca he pensado que tuviera una vocación especial». Sigue sorprendiéndose de que algunos entrevistadores lo traten como a un oráculo.

Grazia supone un gran cambio en su vida. Descubre una resonancia emocional que sólo había tenido con su perro Spund. Sabe que ni la profesión, ni la familia, ni la patria agotan la vida, tampoco la recopilación de obras o resultados. Todas estas cosas «pueden crear la ilusión de universalidad, seguridad y permanencia, pero pueden ser barridas en un instante por las fuerzas que las originaron». Aconseja a sus estudiantes que busquen el centro de gravedad fuera de la profesión. De hecho, toda su labor como escritor es en cierto sentido una burla de la idea misma de la propiedad intelectual. Tiene cada vez más claro que el amor y la amistad son los logros más nobles de la vida, no el amor en abstracto, sino el amor concreto, singular. Hay vidas enteras destruidas por el odio, la codicia y el egoísmo, pero también por el amor a la verdad o a la humanidad, igualmente capaces de fomentar la intolerancia y la crueldad. Y añade que ese amor concreto no es un logro, sino un regalo. No puede crearlo ni la educación ni la voluntad, sino que forma parte de una cadena de transmisión. Se recibe y hay que darlo.

A los hijos, que no tuvo, «debemos ofrecerles amor y seguridad, no principios, y en ninguna circunstancia cargarles con los crímenes del pasado». Feyerabend fue refractario a la culpa. Desde niño había rechazado a sus padres: «Cuando vivía con mi padre apenas presté atención a sus temores y dificultades. Me fastidiaba si caía enfermo y no lo visité cuando agonizaba». Tampoco se sentiría culpable de su comportamiento durante el periodo nazi. Recibió la Cruz de Hierro al valor pero nunca se identificó con el fervor ideológico del Reich. Olvidaba ponerse a cubierto en los combates, pero no por valor («Soy un gran cobarde y me asusto fácilmente»), sino por la excitación: «Llamas en el horizonte, disparos, voces, ataques de aviones y tanques: era como un escenario y yo actuaba en consecuencia». En una de esas ocasiones se llevó tres balazos: en la cara, en la mano derecha y en la columna vertebral.

A principios de 1994, un derrame cerebral lo llevó al hospital. Comenzó a necesitar dosis cada vez más elevadas de morfina. Había sufrido terribles dolores toda su vida como consecuencia

de las heridas de guerra y estaba acostumbrado a los analgésicos. «Me siento triste por dejar este hermoso mundo, especialmente a Grazia. Me hubiera gustado vivir formando parte de una familia, tener lista la cena y unos cuantos chistes para cuando Grazia llegara del trabajo». Su principal preocupación era que tras su partida quedara algo de él, pero no los ensayos o la filosofía, sino el amor.

Como Heráclito o Berkeley, Feyerabend sabía que el realismo era una hipótesis, no una visión del mundo. Se tomó en serio lo inconmensurable y la idea de un mundo hecho de cualidades, en el que las sensaciones no fueran duplicados de las cosas sino las cosas mismas. Su obra puede verse como un canto al humanismo frente al entusiasmo científico y tecnológico, y una advertencia contra los peligros del razonamiento abstracto: «Hay montones de filosofías peligrosas por ahí. ¿Por qué son peligrosas? Porque contienen elementos que paralizan el juicio». Y yo añadiría: porque son ámbitos de conocimiento donde está vedada nuestra participación, con ellos se cierra el círculo y en cierto sentido se restablece el mandato divino de no comer del árbol del paraíso.

¹ Bohr estaba a favor de la intervención de los científicos en política. Pauli era consciente de que las ideas tenían una gran influencia en el curso de la historia, pero prefería dejar

la acción directa a otras personas y quedarse al margen. En este sentido seguía a Spinoza y a Laozi, con su énfasis en la acción indirecta.

La noción de viaje en Rubén Darío

Por Juan Carlos Abril



Resulta imprescindible a la hora de estudiar la poesía de Rubén Darío hablar del binomio nietzscheano –e hiperbóreo– vida/literatura, que en el nicaragüense toma fuerza como en ningún otro de su tiempo, solapando una a la otra y volviéndolas cara y cruz de la misma moneda, creando una suerte de palimpsesto textual o simbiosis vital. Esta dialéctica comienza a funcionar desde el siglo XIX, pero el Romanticismo hispánico –español e hispanoamericano– fue débil y disperso frente al sentido fuerte que esta corriente de pensamiento había cobrado en otros países europeos desde finales del siglo XVIII, imponiendo un modo de vida y una ideología en torno al sentir y las emociones. Ancladas en el Romanticismo, sin duda, se encuentran sus primeras obras, de herencia becqueriana, como *Abrojos* (1887), en relación directa¹ hacia el camino de *Azul...* (1888). Un camino que recorrer no exento de vicisitudes y riesgos (los más altos: la propia vida), pues había que vivirla, además, deprisa. Fin de siglo y aceleración de la historia. Velocidad y automóvil (ver el poema «El canto errante» [2011, 447-448], homónimo del libro aparecido en 1907). Estamos a muy pocos años del *Manifiesto futurista* de Marinetti (1909). Había pocos resquicios o alternativas. El triunfo del arte no se concebía sólo como ambición estética: así, por un lado, se proponía la autonomía del arte, que luego en las vanguardias se consolidará como objetivo (recordemos a Cézanne como precursor); y, por otro, el conflicto económico, la independencia del artista y su aislamiento de la sociedad y del utilitarismo. Esto se traducía en una actitud vital muy concreta: el poeta-vate, el visionario, el recluso, el escindido, el esteta, la torre de marfil, etcétera.

«La única salvación posible, el único camino posible, el único espacio donde poder vivir está determinado por la voluntad de ser poeta, porque la poesía, aparentemente no tan importante como el resto de los ideales que Darío repasó y ante los que se muestra desengañado y cansado, es el único lugar incontaminado, el único lugar puro, el lugar donde habita la esencia de lo humano. Los poetas son por tanto los “profetas del porvenir” [...]. La civilización es para Darío la poesía, el arte [...]. Frente al tradicional mito del porvenir encarnado en la naturaleza americana, Darío habla del porvenir americano en términos de civilización, el camino de la civilización [...]. En este camino de ida hacia la civilización Darío eliminará el referente Naturaleza como símbolo directo de la identidad ideológica americana. América no será ya el lugar de la naturaleza más joven, más virgen y, por tanto, más diferente, en donde la poesía puede anidar mejor que en la vieja y gastada Europa. [...] La referencia a lo natural se sustituye ahora, demasiado próxima a la barbarie, por la

referencia a la civilización en términos culturales absolutos: la religión del arte. El esteticismo moral actúa, pues, en Hispanoamérica con una nueva connotación que es la que dará al modernismo su carácter peculiar y su importancia general en el ámbito de la historia de la literatura» (Rodríguez y Salvador, 1990, 216-219).²

Y más adelante, partiendo del ya clásico libro de Ángel Rama *Rubén Darío y el modernismo: circunstancias socioeconómicas de un arte americano* (1970):

«Como ha señalado Rama “la línea general de los escritores modernistas será dominar el mercado grande (el mercado internacional)”. Darío, Blanco Fombona, Gómez Carrillo, etcétera, considerarán posible la conquista de Europa, trabajando desde allí para el público hispanoamericano. Los escritores contribuyen desde su zona marginal a la universalización del mercado cultural que se les impone tras el flujo financiero y económico; ellos participan en el intento de crear un área común que en el futuro verá mejores etapas, sin duda más exitosas» (Rodríguez y Salvador, 1990, 228).³

En este sentido el viaje –su noción dialógica, performativa y pervasiva, aplicada específicamente a Rubén Darío– es el nudo de este nuevo mercado internacional. Pero no se trata sólo de comercio sino sobre todo del «espesor» ético-estético de una nueva formulación. De otro modo lo denunciaba Flaubert al hablar de «El arte industrial» en *La educación sentimental*. Y en *El viaje a Nicaragua* Darío expone la realidad de la bolsa de Nueva York:

«Pasé por la metrópoli yanqui cuando estaba en pleno hervor una crisis financiera. Sentí el huracán de la Bolsa. Vi la omnipotencia del multimillonario y admiré la locura marmónica⁴ de la vasta capital del cheque.

Siempre que he pasado por esa tierra he tenido la misma impresión. La precipitación de la vida altera los nervios» (Darío, 1987, 90-91).⁵

No se trata en ningún caso de usar el viaje sólo como experiencia, diario de apuntes, paisajes o impresiones, sino más que nada como elemento autorreferencial (autorreferencial en el sentido de la obra de arte, vital para el autor), y esto nos llevaría muy lejos si desarrolláramos estas nociones en el marco de las vanguardias comparadas:

«Dijimos que ese camino de ida que suponía la persecución del estadio de máxima perfección en el desenvolvimiento del espíritu humano, el camino de la barbarie hasta la civilización, arrastra-

ba paralelamente, como el envés de la misma moneda, la posibilidad, e incluso la necesidad, de un camino de vuelta. En ese camino de vuelta, la barbarie, la naturaleza salvaje, podía verse como el lugar de lo puro, entendido lo puro por lo primitivo, lo no contaminado, por “lo natural”. Es el camino que también la Ilustración inaugura con Rousseau y que más tarde se va a ver reforzado en el Romanticismo» (Rodríguez y Salvador, 1990, 239).

Por tanto, hay que considerar un camino de vuelta de orden cultural⁶ en la búsqueda de la propia identidad, que a la postre no sólo se traduce como individual sino colectiva, en el ámbito hispanoamericano (Salvador, 1999, 22). Así, la distancia interior que existe entre la vida y la obra, que es como un viaje sin movimiento a través del lenguaje –no en vano Octavio Paz (2000, 847) calificó el modernismo como un «movimiento condenado a negarse a sí mismo porque lo único que afirma es el movimiento»– y la dedicación al arte, es el viaje emprendido por Darío que tanto llama la atención. Viaje en todos los sentidos, interrelacionados unos con otros, interdependientes, superpuestos y simultáneos. Por eso el poema «El reino interior» (2016, 64-66), de *Prosas profanas y otros poemas*, se concibe como «un camino». El reino interior, sea cual sea y esté donde esté, es un camino. También intentaremos desarrollar este particular itinerario en el seno del yo.

1

Se trata del viaje propiamente dicho en sentido espacial, que le llevó de un continente a otro y, dentro de cada continente, a innumerables e incesantes viajes internos, en el norte y en el sur, en el este y el oeste.

«Nacido en Metapa,⁷ pasa su primera infancia en San Marcos de Colón, en Honduras, para regresar al León de Nicaragua, residir luego en Managua, trasladarse a El Salvador, regresar a la capital de su país y emigrar a Santiago de Chile y Valparaíso. Ya como corresponsal del más importante diario hispanoamericano, La Nación de Buenos Aires, recalará sucesivamente en Perú, Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Costa Rica. Camino de España, cuando la conmemoración del cuarto centenario del descubrimiento, se detiene en La Habana, y a su regreso, se traslada a Panamá y de allí a Nueva York y París, llegará a Buenos Aires como cónsul honorífico de Colombia. Y en 1898, de nuevo en España, encargado otra vez por La Nación de seguir in situ el impacto del llamado “desastre”.

Su posterior residencia en París como cónsul de su país facilitó sus viajes por la Europa continental,⁸ que en 1906 se interrumpieron por mor de su participación por parte de Nicaragua en la Tercera Conferencia Panamericana en Río de Janeiro. De regreso en América (Nueva York, Panamá y Nicaragua), fue nombrado embajador en Madrid. Siguen París una vez más, México, Brasil, Uruguay, Argentina, Mallorca, la ciudad del Sena, Barcelona, Nueva York, Guatemala y Nicaragua, donde fallecerá prematuramente en la ciudad de su infancia, León, el 6 de febrero de 1916, a los cuarenta y nueve años de edad» (AA. VV., 2016, IX-X).

Por este apretado resumen, Pedro Salinas califica, en su imprescindible *La poesía de Rubén Darío: ensayo sobre el tema y los temas del poeta* (1948), al nicaragüense como «hombre de varias patrias»:

«Rubén fue dado al nomadismo. En parte porque las imposiciones de la vida circundante le empujaban de país a país, sin darle vagar más que por un tiempo. En parte, también, porque dentro le llameaba, revolvedor, el Wanderlust⁹ que desasosiega al hombre, con su doble juego de desencantarlo de lo que le rodea y encantarlo con el remusgo de lo que nunca vio. Por presión del ambiente sale de Nicaragua y de Centroamérica» (Salinas, 2007, 667).

Y para reforzar la idea apuntada sobre el camino de vuelta hacia la propia cultura, las raíces y la propia identidad, que nunca tras su experiencia viajera-aventurera podrá ya ser la misma, pues el nómada va arraigando en todos los lugares que visita y en ninguno,¹⁰ Pedro Salinas dice:

«La patria, hecho natural, la convierte Darío en una decisión de orden cultural. Suma a las realidades materiales –paisajes de Chinandega, bulevares de París– realidades espirituales, interpretadas por su imaginación. Grecia entresonada, Francia estilizada, España a lo Quijote. Y así accede a su patria, producto muy semejante a sus poesías, sustancia, resumen de varias patrias nacionales» (Salinas, 2007, 675-676).

2

Se trata en segunda instancia del viaje temporal, que le lleva a otros tiempos imaginarios o soñados, ya sean los medievales –como un *homo viator*,¹¹ explorador desacralizado–, los precolombinos («Caupolicán» de *Azul...* [2011, 278], «Tutecotzimí» de *El canto errante* [2011, 464-469]), los herederos de *Las mil*

y una noche, el *grand tour*, el *voyage en orient* o los grecolatinos con su amplio repertorio mitológico, entre los más destacados. O la variante urbana, la *flânerie* (Cfr. Caresani, 2016, 97). Se completa así el eje cronotópico, que en los famosos cuartetos de Antonio Machado, *A la muerte de Rubén Darío*, se puede apreciar:

«Si era toda en tu verso la armonía del mundo, / ¿dónde fuiste, Darío, la armonía a buscar? / Jardínero de Hesperia, ruiseñor de los mares, / corazón asombrado de la música astral, // ¿te ha llevado Dionysos de su mano al infierno / y con las nuevas rosas triunfantes volverás? / ¿Te han herido buscando la soñada Florida, / la fuente de la eterna juventud, capitán? // Que en esta lengua madre la clara historia quede; / corazones de todas las Españas, llorad. / Rubén Darío ha muerto en sus tierras de Oro, / esta nueva nos vino atravesando el mar. // Pongamos, españoles, en un severo mármol, / su nombre, flauta y lira, y una inscripción no más: / Nadie esta lira pulse, si no es el mismo Apolo, / nadie esta flauta suene, si no es el mismo Pan» (Machado, 1990, 262).

Pero hay más, aquí también podrían encajar los «viajes» que el alcohol y el mundo de las drogas proporcionan. «La invitación al viaje» de Baudelaire se concebía como una osadía desde los paraísos artificiales (él, que sólo salió de París una vez y que se volvió a mitad de camino, como bien sabemos). Recordemos el cuadro *Lujo, calma y voluptuosidad*, de Matisse, pintado en 1904.

3

Se trata asimismo de un viaje estilístico (sin olvidar la invención de neologismos), de una inmersión en lo que se conoce como el arte por el arte, que es el placer por el placer, la vida volcada en la literatura y la literatura volcada en la vida, fusionando ambas y exprimiendo las últimas consecuencias de esta fusión, que se convierte en torsión y en agotamiento expresivo ya al final:

«Lo indiscutible sigue siendo que la voluntad de vivir la vida en la escritura –como la de vivir la escritura en la vida– resulta siempre casi imposible de mantener, apenas tiene salida, si la escritura se considera como potencia o como inmanente en sí y por sí misma» (Rodríguez, 2002, 445-446).¹²

Y aunque se encuentra muy estudiado, a partir de aquí podríamos segregar también el viaje hacia un ritmo distinto, esa renovación formal de la métrica no sólo tradicional, sino sobre todo

en simbiosis con el francés, de donde asimila una prosodia nunca antes ensayada en nuestro idioma, «nueva», si bien «los poetas modernistas recogieron la tendencia romántica a una mayor libertad rítmica y la sometieron a un rigor aprendido en Francia. El ejemplo francés no fue el único. Las traducciones de Poe, el verso germánico, la influencia de Eugenio de Castro y la lección de Whitman fueron los antecedentes de los primeros poemas semilibres [...]. La riqueza de ritmos del modernismo es única en la historia de la lengua y su reforma preparó la adopción del poema en prosa y del verso libre» (Paz, 2000, 851).

La crítica especializada ha señalado con profusión la relación de Darío con la música (Wagner, el sistema de las correspondencias simbolistas del universo, regido por el ritmo, la música de las esferas, etcétera), y así el poeta nos repetirá eufónicamente: «Ama tu ritmo y ritma tus acciones» (2016, 78) en un soneto homónimo de *Prosas profanas y otros poemas*. Música y vanguardia se combinan en «Canción otoñal. Aire de “Seminole”, de Egbert Vanalstyne» (2011, 538-539), de *Poema del otoño y otros poemas*, donde apreciamos otro acercamiento, en este caso desde la música a la poesía. Se inicia también el camino hacia las vanguardias históricas, de las cuales fue claramente precursor.

4

Un final que está muy en relación con ese viaje vital, en suma, y que coincide con el final de su viaje estético, y del modernismo. De 1911 es el verso «Tuércele el cuello al cisne de plumaje engañoso», del poeta mexicano Enrique González Martínez.

Su vida es, por tanto, un viaje hacia la imaginación de mundos estéticamente válidos, la búsqueda de la Gran Estética, dirá una vez más el maestro Juan Carlos Rodríguez:

«*En suma: el gran esfuerzo del modernismo (y las vanguardias) por dar realidad o sentido a la poesía incluyéndola en la Gran Estética y coloreando así la vida en tanto que estetización poética: el último sentido –la muestra del sin sentido– del mundo*» (2007, 320).

Mundo o mundos que propicien la fuga y la huida,¹³ la escapada del horror de este mundo industrial en el que arte se confunde con decoración, postulando la primera gran crítica hacia la razón utilitaria, denunciando la instrumentalización de la contemporaneidad, la deshumanización. Lo afirma Octavio Paz: «El modernismo no fue una escuela de abstención política sino

de pureza artística» (2000, 846). De ahí que en *Cantos de vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas* se justificara acerca de célebres poemas como «A Roosevelt» (2016, 104-105) o «Los cisnes» (2016, 113-114):

«Si en estos cantos hay política, es porque aparece universal. Y si encontráis versos a un presidente, es porque son un clamor continental. Mañana podremos ser yanquis (y es lo más probable); de todas maneras, mi protesta queda escrita sobre las alas de los immaculados cisnes, tan ilustres como Júpiter» (2016, 90).

Cantos de vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas (1905) es sin duda el mejor libro de Rubén Darío, pero es cierto que no hace sino continuar la estela de *Prosas profanas y otros poemas* (1896). «Aparecen nuevos temas y la expresión es más sobria y profunda pero no se amengua el amor por la palabra brillante. Tampoco desaparece el gusto por las innovaciones rítmicas; al contrario, son más osadas y seguras. Plenitud verbal [...]» (Paz, 2000, 867). El nicaragüense no hacía más que ampliar su horizonte poético alrededor de la ética y la biopolítica, conceptos que ya estaban presentes en su obra en prosa y periodística desde su juventud. Así, en ambos libros se cumple con la «estructura» o «programa» de *Azul...* (1888). La poesía de Rubén Darío sigue emocionando y gustando por su alta calidad y valor, independientemente de las modas, siendo el primer contemporáneo y el último clásico, sin abandonar la rima pero introduciendo constantes novedades rítmicas y métricas, prosódicas, en el orden formal. No olvidemos la «Epístola a la señora de Leopoldo Lugones» (2011, 502-507), de *El canto errante*, donde experimenta en el mejor estilo vanguardista (otra vez la prevanguardia): escribir una carta en un poema o, al revés, un poema en una carta. Un divertimento en el que dice:

«¿Por qué mi vida errante no me trajo a estas sanas / costas antes de que las prematuras canas / de alma y cabeza hicieran de mí la mezcolanza / formada de tristeza, de vida y esperanza?» (Ibíd., 507).

Para explicar desde otra perspectiva la relación vida-obra en Rubén Darío, habría que recordar un episodio ampliamente estudiado: Juan Ramón Jiménez ordenó y editó *Cantos de vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas*. Imaginemos lo que sucedería hoy día si el poeta consagrado más importante del momento confía su obra culmen a un jovencito poeta que, por muy Nobel

que llegara a ser, todavía no lo había sido. Juan Ramón Jiménez en 1905 tenía sólo 24 años (Cfr. resumen en Martínez, 1995, 71 y ss.). Y José Carlos Rovira (2016, 315) relata:

«El episodio editorial que se realiza en 1905 es sobradamente conocido: fue Juan Ramón Jiménez quien publicó en Madrid (en la Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos) la obra, tras amplia correspondencia y varios encuentros con el poeta nicaragüense, de todo lo cual dio cuenta el de Moguer sucesivamente alrededor de un título, Mi Rubén Darío, que fue creciendo hasta la edición de 1990 mediante sucesivas ampliaciones de textos y documentos de Juan Ramón Jiménez, concebidos en 1923 como testimonio de la relación».

La crítica biográfica ha recalcado con fruición el temperamento de Rubén Darío: fue una persona bastante confiada y entregada a la amistad, como si esperara algo de los otros, en una suerte de *brotherhood* o hermandad del arte. Por eso confió a Juan Ramón Jiménez su libro. El arte por el arte, repetimos. Quizá esto acabó decepcionándole, como casi todas las cosas a las que alguna vez se aferró, y después tuvo que soltar, agotando y agotándose hasta consumirse prematuramente antes de los 50 años.¹⁴

El binomio vida-obra¹⁵ de Rubén Darío no está exento de contradicciones, como en cualquier hombre de su tiempo. Pero lo importante es cómo las fue resolviendo en cada caso. Por ejemplo, en cuestiones como su apego a una visión elitista del arte, abanderar el modernismo, su visión liberal de la justicia o cantar las glorias de algunos presidentes y gerifaltes de más que dudosa reputación, a la sazón sus mecenas. El poeta modernista –y por extensión moderno, entendiendo la modernidad a partir de Baudelaire–, es decir, el yo del poeta contemporáneo, el yo-poeta, «sólo podía conservarse si la poesía seguía existiendo [...] y sobre todo si el poeta se convertía en poesía» (Rodríguez, 2007, 319). Vida y obra indisolubles, confundidas en un solo binomio. Inseparables.

Por otro lado, José Carlos Rovira (2016, 336) también nota la dialéctica negativa que para Darío significa «progreso y valores históricos que se pueden perder», y que explica la conciencia histórica que poseía nuestro autor cuando, en su viaje apoteósico a Nicaragua entre octubre de 1907 y abril de 1908 (Cfr. Schmigalle 1993), relatado con todo tipo de detalles en *El viaje a Nicaragua e Intermezzo tropical*, anima a los jóvenes que le reciben exultantes a que se dediquen a la agricultura y a oficios prácticos.¹⁶ Por consiguiente, apostar por un camino consagrado al arte, decía-

mos, nos puede dejar abandonados ante peligros inesperados o imprevistos, como encontrarnos ante un «canto» que se mueve, pero no se trata de cualquier movimiento «controlado» sino de errar... Es la conciencia crítica de la modernidad, que se bifurca en dos salidas, el silencio o la ironía (Cfr. Paz, 2000, 865). Dicho de otro modo:

«Los programas darianos le dan entidad a una subjetividad “en proceso”, a un “yo” que en sus constantes mascaradas le hace señas a la literatura como zona incierta en el singular proyecto de la modernidad latinoamericana. Ese sujeto-en-desplazamiento [...] habilita una lectura de la errancia como índice de una modificación de largo aliento en las condiciones del sistema cultural. En otras palabras, la oscilación de una instancia que nunca deja de dramatizar la precariedad de su hacerse no sólo es testimonio del carácter moderno de esa subjetividad sino también de las contradicciones en el proceso de institucionalización de una nueva práctica» (Caresani, 2016, 102).

Hemos comenzado a hablar del yo, ese gran «viaje al fin de la noche» –recordando a Céline– de la contemporaneidad. Desgajado de ese viaje hacia el interior de uno mismo se halla el viaje del yo, que se busca a sí mismo, o que en cualquier caso trata de rellenar su vacío, ya definitivamente sin Dios. «Unos cuantos, Darío el primero, advierten que la modernidad no es sino un girar en el vacío, una máscara con la que la conciencia desesperada simultáneamente se calma y se exaspera» (Paz, 2000, 848). Los abismos del yo, sin embargo, son insondables, en el origen romántico –Fichte– de nuestra contemporaneidad. El sujeto vacío y, además, rotos los sueños de felicidad pública que se gestaron en la Ilustración. Letal mezcla: destrozados los vínculos de lo colectivo ante el fracaso de un progreso moral, e inasibles los vínculos que nos conectan a uno mismo. «Su ideología de poeta único lo introduce inesperadamente en nuestra contemporaneidad más desolada: la contemporaneidad del *yo soy-sin-yo*. Anda buscándose por todas partes y no se encuentra» (Rodríguez, 2007, 320).¹⁷ «Recuérdese: “Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo”. Darío está buscando su mundo en su propio mundo» (Ídem, 2002, 450).

El problema se halla al dividir esencialmente (reducir fenomenológicamente) al ser humano –nos basamos en el concepto clave de *Naturaleza Humana*– en dos, alma y cuerpo, dotando además al cuerpo de menos valor que el alma (idea/materia, sublime/inge-

nuo, esencial/superficial, etcétera), subyugando el lenguaje a una cuestión ideal, y su territorio lírico y subjetivo, a lo sublime. «Alma mía, perdura en tu idea divina» (2016, 82, soneto «Alma mía» de *Prosas profanas y otros poemas*).¹⁸ Así que, como no podía ser de otra manera, lógicamente todo esto estalla al no poder contener al lenguaje, ya que éste no sólo participa de la forma sino también del contenido, destacándose su aspecto material y carnal, sonoro, fónico, y no reduciéndose a ninguna esencia. Las razones de esta confusión son muchas, y aquí no hay lugar para desarrollarlas, pero en el seno del signo lingüístico se establece un viaje que va del significante al significado a través de la semiosfera (Lotman *dixit*). Es lo que Ricoeur llamará, en otro orden de cosas, «metáforas de creación». También ahí, en la metáfora y por extensión en el tropo, se inicia un viaje –semiótico, discursivo– que abarca mucho más de lo que se dice, y Rubén Darío era consciente de esto. En cualquier época las palabras llegan adonde llegan, resumiríamos, y también Octavio Paz (2000, 861) lo observó:

*«El lenguaje, aunque sea sagrado por participar en la animación musical del universo, es también discordancia. Como el hombre, es contingencia: a un tiempo la palabra es música y significación. La distancia entre el nombre y la cosa nombrada, el significado, es consecuencia de la separación entre el mundo y el hombre».*¹⁹

Por eso también se ha hablado tanto de la famosa religiosidad de Darío, de sus más que coqueteos con el ocultismo, etcétera, cuando en realidad se trató de una búsqueda desesperada de alguien que se encontraba terriblemente solo ante el abismo de la soledad y el vacío, imbuido en la pulsión erotanática «y el horror de sentirse pasajero, el horror / de ir a tientas, en intermitentes espantos, / hacia lo inevitable, desconocido [...]» (2016, 122, de «Nocturno», de *Cantos de vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas*). No será casual que en su mejor libro último, *Poema del otoño y otros poemas*, en la composición homónima con la que inicia el poemario, «Poema del otoño» (2011, 531-536), finalice diciendo: «¡Vamos al reino de la Muerte / por el camino del Amor!» (Ibíd., 536), de lo que se hace eco José Olivio Jiménez (Cfr. 1992, 16).

Horror y error que, como advertimos al inicio, provenía del riesgo asumido desde su juventud por el que la vida se convierte en poesía y el arte se asume como una religión, es decir, el arte por el arte y el placer por el placer, de donde se segrega el viaje como errancia, el viaje como único destino: estar siempre en un *hacia*. Por eso surge otra cuestión final, con la que concluimos. ¿Y cuán-

do no se quiere viajar? ¿Y si hay un momento en que queremos parar? De nuevo asoma la dialéctica negativa, asumir nuestras contradicciones –no sólo nuestras decisiones– cuando no nos queda otra y, por tanto, viajar cuando no se quiere viajar. Hacia atrás no se puede. El único descanso posible en algún momento de ese viaje sin rumbo, viaje de la noche, de la vida apasionada y del Arte con mayúsculas era adentrarse en la melancolía, donde se condensa no sólo ese ir «sin rumbo» y «a tientas», «bajo tempestades y tormentas», sino una poesía inscrita en el territorio de lo sublime, como herida del lenguaje. Y se describe como algo ideal pero se siente como algo material. Se sufre como algo real pero se explica como algo «falso»: contradicción o bilis negra. Llevar eso hasta el final –al final del viaje total que es la vida, y ahí no hay marcha atrás– es afrontar las consecuencias del tedio, el *spleen*, la acedia o cualquier patología,²⁰ ya en lo enfermizo, y de ahí el soneto «Melancolía»:

«Hermano, tú que tienes la luz, dime la mía. / Soy como un ciego. Voy sin rumbo y ando a tientas. / Voy bajo tempestades y tormentas, / ciego de ensueño y loco de armonía. // Ese es mi mal. Soñar. La poesía / es la camisa férrea de mil puntas cruentas / que llevo sobre el alma. Las espinas sangrientas / dejan caer las gotas de mi melancolía. // Y así voy, ciego y loco, por este mundo amargo; / a veces me parece que el camino es muy largo, / y a veces que es muy corto... // Y en este titubeo de aliento y agonía, / cargo lleno de penas lo que apenas soporto. / ¿No oyes caer las gotas de mi melancolía?» (2016, 141-142).

UNIVERSIDAD DE GRANADA

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

- Agamben, G. *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. de Tomás Segovia, Pre-Textos, Valencia, 2001 (1995), 1ª reimpr.
- Aguilar Leal, R. «Recreación mítica de la patria en *El viaje a Nicaragua*, de Rubén Darío», en *Cátedra*, 14, Managua, 2010, 21-28.
- Alonso Valero, E. «*Cantos de vida y esperanza*: La poesía y el espíritu contra la decadencia», en Esteban (coord.), 2007, 93-104.
- Arellano, J. E. (pról., selec. y notas). *Antología del ensayo nicaragüense (1909-1979)*, Academia de Geografía e Historia de Nicaragua, Managua, 2014.
- Bermúdez G., M. «El verbo y el ensueño: Alejandro Bermúdez Núñez y su amistad con Rubén Darío», en *El Hilo Azul*,

- Revista Literaria del Centro Nicaragüense de Escritores*, 12, año VII, Managua, 2016, 60-66.
- Caresani, R. J. «¿Un *camp* americano? Errancias del sujeto en las crónicas de Rubén Darío», en *El Hilo Azul, Revista Literaria del Centro Nicaragüense de Escritores*, 12, año VII, Managua, 2016, 96-106.
 - Colombi, B. «La crónica y el viaje: Enrique Gómez Carrillo», en *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 6-7-8, vol. 2, Mar del Plata, 1996, 183-192.
 - Darío, R. *El viaje a Nicaragua e Intermezzo tropical*, Editorial Nueva Nicaragua, col. Azul, Managua, 1987 (1909).
 - . *Prosas profanas*, ed. de J. O. Jiménez, Alianza, Madrid, 1992.
 - . *Azul... y Cantos de vida y esperanza*, ed. de J. M. Martínez, Cátedra, col. Letras Hispánicas Madrid, 1995.
 - . *Prosas profanas y otros poemas*, ed. e intr. de Á. Salvador, Akal, col. Nuestros Clásicos, Madrid, 1999 (1896).
 - . *Azul... y Cantos de vida y esperanza*, ed. de Á. Salvador, Espasa Calpe, col. Austral, Madrid, 2000 (1992), 7ª.
 - . *Poesía*, ed. y anotaciones de E. Mejía Sánchez, pról. y adiciones de J. Valle Castillo, Hispamer, Managua, 2011 (2007), 2ª.
 - . «El fin de Nicaragua», en Arellano, pról., selec. y notas, 2014 (1912), 33-38.
 - . *Del símbolo a la realidad: obra selecta*, ed. conmemorativa, Real Academia Española - Asociación de Academias de la Lengua Española / Alfaguara, Barcelona, 2016.
 - Debayle, L. H. «Discurso en el primer aniversario de la muerte de Rubén Darío», en Arellano, pról., selec. y notas, 2014 (1917), 46-56.
 - Deltoro, A. *Favores recibidos*, FCE, col. Lengua y Estudios Literarios, Ciudad de México, 2012.
 - Esteban, Á. (coord.). *Darío a diario: Rubén y el modernismo en las dos orillas*, Universidad, col. Biblioteca de Bolsillo, Granada, 2007.
 - Hajjaj, K. «Crónica y viaje en el modernismo: Enrique Gómez Carrillo y *El encanto de Buenos aires*», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 23, Madrid, 1994, 27-41.
 - Jiménez, J. O. «Armonía verbal, melodía ideal: un libro», en Darío, 1992, 7-31.
 - López Estrada, F. *Rubén Darío y la Edad Media*, Planeta, Barcelona, 1971.
 - López-Vega, M. *El viajero modernista*, Libros del Peixe, Gijón, 2002.
 - Machado, A. *Poesías completas*, ed. de M. Alvar, Espasa Calpe, col. Austral, Madrid, 1990 (1975), 15ª.
 - Martínez, J. M. «Introducción», en Darío, 1995, 11-98.
 - Paz, O. «El caracol y la sirena: Rubén Darío», en *Obras completas II: Excursiones/IncurSIONES. Dominio extranjero y Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, ed. del autor, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2000 (1991), 837-886, 2ª, por la cual citamos; publicado anteriormente en *Revista de la Universidad*, 4, vol. XIX, Ciudad de México, 1964, 4-15, y también recogido en *Cuadrivio*, Joaquín Mortiz, Serie del Volador, Ciudad de México, 1965.
 - Rodríguez, J. C. «¿Es azul el color de *Azu!*? (Algunas consideraciones sobre el modernismo hispánico)», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 523, Madrid, 1994, 45-58, por la cual citamos; reimpr. en Rodríguez, 2002, 423-439.
 - . *De qué hablamos cuando hablamos de literatura: las formas del discurso*, Comares, col. De Guante Blanco (Comprende el capítulo «¿Es la interrogación una sinestesia?: A propósito de Darío y *Prosas profanas*: pulsión de muerte y poética»), Granada, 2002, 441-453, por el cual citamos; publicado anteriormente en *Extramuros*, 8, suplemento 5, Granada, 1998.
 - . «Sobre Rubén Darío (Apogeo y caída de la Gran Estética: primera aproximación)», en Esteban (coord.), 2007, 315-346.
 - Rodríguez, J. C. y Salvador, Á. *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana: las literaturas criollas de la independencia a la revolución*, Akal, Madrid, 1994 (1987), 2ª.
 - Rovira, J. C. «El “clasicismo modernista” de Rubén Darío», en Darío, 2016, 305-336.
 - Sáinz de Medrano, L. «Los viajes de Rubén Darío por Hispanoamérica», en *Anales de literatura hispanoamericana*, 23, Madrid, 1994, 83-106. [<http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/viewFile/ALHI9494110083A/23377>]
 - Salinas, P. «La poesía de Rubén Darío: ensayo sobre el tema y los temas del poeta (1948)», en *Obras completas II: ensayos completos*, ed. al cuidado de E. Bou; ed., intr. y notas de *Ensayos completos* de E. Bou y A. Soria Olmedo, Cátedra, col. Biblioteca AVREA, Madrid, 2007, 651-843.
 - Salvador, Á. *Rubén Darío y la moral estética*, Universidad, Granada, 1986.
 - . «Estudio preliminar», en Darío, 1999, 5-48.
 - . «Introducción», en Darío, 2000, 11-63.
 - Schmigalle, G. «Rubén Darío y los relatos de viaje sobre Nicaragua», en *Encuentro*, 40, Managua, 1993, 74-79. [<http://165.98.12.83/16271/Rub%C3%A9n%20Dar%C3%ADo%20y%20los%20relatos%20de%20viaje%20sobre%20Nicaragua.pdf>]
 - Valender, J. *Luis Cernuda y Rubén Darío: modernismo e ironía*, Ediciones Sin Nombre / Conaculta, Ciudad de México, 2003.
 - vv. AA. «Presentación», en Darío, 2016, IX-XII.

NOTAS

- ¹ Para ver la raíz romántica del modernismo, su ironía, y la particular relación de Luis Cernuda con la poesía del nicaragüense –algo así como amor/odio–, véase Valender (2003), que remite a los textos que escribió Cernuda sobre la poesía de Darío.
- ² Para conceptos como *moral estética*, véase Salvador (1986; 2000, 16 y ss).
- ³ Interesantes para esta concepción globalizadora son los artículos de Hajjaj (1994) y Colombi (1996).
- ⁴ *Mammón* es un término utilizado en el Nuevo Testamento para describir la abundancia o avaricia material. Es una palabra aramea que significa riqueza.
- ⁵ Las crónicas de todo tipo, de lo más variado y sutil, son en Rubén Darío una auténtica delicia. Aquí se acerca a *Poeta en Nueva York*, de Federico García Lorca, o a recientes propuestas como *El lobo de Wall Street* (2013), de Martin Scorsese. Véanse también sus críticas al imperialismo yanqui (Darío, 2014, 33 y ss.). Por otro lado, una reciente

recopilación de Martín López-Vega (2002) nos acerca al pulso de esta generación de escritores que tuvo en el viaje un motor de sus circunstancias.

⁶ «Darío se muestra fascinado por la cultura francesa de la decadencia a la vez que la apelación a la cultura prehispánica o hispánica de América es una vuelta a los orígenes precisamente *para escapar* a esa realidad decadente, como forma de lucha para lograr la regeneración» (Alonso Valero, 2007, 99; el subrayado es mío). «Para Darío, la alternativa es clara: la regeneración es posible oponiendo los valores de la cultura (tal y como la entiende Rubén en *Cantos*...) y del espíritu, pues el único progreso digno de tal nombre sería un progreso moral, también en el sentido en el que entiende Darío esta palabra y que incluiría la poesía, el arte...» (Ídem, 2007, 101). Pedro Salinas hablará a propósito de esto de un Rubén Darío no sólo cercano a la latinidad identificada con la antigüedad clásica, sino con lo mediterráneo (Cfr. Salinas, 2007, 676). Y el íntimo amigo de Darío, Luis H. Debayle (2014: 47), dirá así: «Mi voz, no es voz mía, es la voz del corazón de este pueblo; mi homenaje junta las rebeldías del cacique Nicarao con la férrea voluntad e hidalgüa castellanas y un eco hondo y lejano de la ínclita Francia».

⁷ Hoy Ciudad Darío, el 18 de enero de 1867.

⁸ Italia, Alemania, Austria, Hungría... Para sus viajes hispanoamericanos ver el escrupuloso estudio de Sáinz de Medrano (1994).

⁹ *Wanderlust*: Fuerte deseo de viajar y conocer mundo.

¹⁰ En «Retorno» (Darío, 2011, 541-543), recogido en *Poema del otoño y otros poemas*, en su famoso viaje a Nicaragua, escribe: «Si pequeña es la Patria, uno grande la sueña. / Mis ilusiones, y mis deseos, y mis / esperanzas, me dicen que no hay patria pequeña. / Y león es hoy a mí como Roma o París» (Íbid., 543). Para un análisis de la recreación mítica de la patria, véase Aguilar Leal (2010).

¹¹ Cfr. en este sentido, López Estrada (1971).

¹² «La vida rubeniana parece, en efecto, una leyenda continua de sombras y heridas que irrumpen supurando en el reino poético de Darío, que asaltan y pulsionan ese reino, que a veces incluso lo tambalean pero que no lo destruyen nunca» (Íbid., 2002, 448).

¹³ «En el país de las Alegorías» podría ser el título o el principio de un cuento (*Alicia en el país de las maravillas, El país de sombras largas, El país de Nunca Jamás*). La palabra *país* es una de las más evocadoras y habitables del idioma; antecedida por la preposición en *nos* prepara para una larga travesía. Las palabras que le suceden nos potencian la sensación de fábula» (Deltoro, 2012, 114). Antonio Deltoro analiza así el poema xxiii de *Cantos vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas* (2016, 139). Por otra parte, conviene recordar que Mallarmé hablará de la huida en su famoso poema «Brisa marina».

¹⁴ Testimonio también de su amistad, por poner otro ejemplo, es la que establece con Alejandro Bermúdez Núñez (Cfr. Bermúdez G., 2016, 60-66), quien le ayudó a sobrevivir los últimos dos años de su vida, haciéndose cargo de él a pesar del deterioro de su estado físico y mental.

¹⁵ «Pues, en efecto: la contraposición *teoría gris y vida en general* (e, incluso otro sentido, entre teoría y literatura, o literatura y vida) implica presuponer una concepción muy específica (el conocido horizonte burgués en su ramo “kantismo”/“feno-

menologismo”, como decimos) de la productividad literaria en concreto (y, por supuesto, de la productividad “humana” en general en cualquier sentido). Esto es: implica la ya aludida –y necesari– existencia de una *distancia* entre las “ideas” y la “vida”, entre lo que el hombre “hace” y lo que “piensa”, siendo en esa *distancia* donde se condensan todas las variaciones posibles al respecto: en estricto kantismo, se trata de la distancia entre la razón pura teórica (designándose con ella al espíritu trascendental en sí mismo) y la razón pura práctica (designándose con ella el espíritu trascendental en tanto que expresado hacia la acción); esta dicotomía se desdobra inmediatamente en otra (dentro de ella misma): la distancia entre la razón práctica pura y el “mundo”; entre la “moral” (el *imperativo categórico*) y el “derecho”; entre el *deber ser* (“trascendental”) y el ser (empírico, cotidiano, vulgar)» (Rodríguez, 1994, 51-52). Desde otra perspectiva, consideramos el binomio vida/obra como una actualización del «pacto autobiográfico» que se establece entre el lector y el autor.

¹⁶ «Intermezzo tropical» es, por cierto, una de las partes de *Poema del otoño y otros poemas* (1910), su último gran libro, pues tanto *El canto errante* (1907) como *Poema del otoño y otros poemas*, sin compararse con *Cantos de vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas*, son grandes libros de poesía. Nótese el título: *El canto errante*, es decir, que se mueve, va... Y sus *Peregrinaciones* –crónicas– son de 1901.

En «Canción de otoño en primavera» (2016, 122-124), recordemos, la juventud «se va» para «no volver»; en «Lo fatal» (2016, 154), poema también de *Cantos de vida y esperanza: Los cisnes y otros poemas*, se acaba diciendo: «¡Y no saber adónde vamos / ni de dónde venimos!...». De nuevo el movimiento concebido como «errancia», en este caso metafísica. Cómo no hablar aquí también de la «itinerancia» de la última composición de *Prosas profanas y otros poemas*, donde se recalca ese movimiento perpetuo, el viaje estilístico antes apuntado: «Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo» (2016, 83).

¹⁷ Juan Carlos Rodríguez apunta una idea más que nos parece necesaria traer aquí: «Jamás ha existido una cultura histórica (o civilización) que no estuviera basada (que no lo siga estando) en la explotación interior (interior al sistema o interior al yo); es decir, a la producción de las subjetividades interiores como yoes para la explotación» (Rodríguez, 2007, 321).

¹⁸ De otro modo, si no es sublime, Rubén Darío (2011, 514) especifica con exclamaciones en «Balada en honor de las musas de carne y hueso», de *El canto errante*: «¡La mejor musa es la de carne y hueso!». Y en «El Cisne» de *Prosas profanas y otros poemas*, que es la encarnación de la poesía modernista, como bien se sabe, dice: «¡Oh, Cisne!, [...] bajo tus blancas alas la nueva Poesía / concibe en una gloria de luz y de armonía / la Helena eterna y pura que encarna el ideal» (2016, 50). Helena de Troya, aquí sincretizada en la Poesía, se presenta como eterna y pura, si bien en la tradición no ha pasado a la Historia precisamente por esos atributos. No cabe ninguna duda de que Rubén estaba diciendo esto y lo contrario.

¹⁹ Un poco antes Octavio Paz asegura: «La poesía es una revelación distinta a la religiosa» (Íbid., 854).

²⁰ Para ampliar este concepto, véase Agamben (2001).



A propósito de Robespierre

Por J. Jorge Sánchez

A finales de 2012 el escritor barcelonés Javier García Sánchez publicó una monumental novela de más de 1200 páginas titulada *Robespierre*. Se trata de una obra concebida, desde un punto de vista partidista –«fanático», en sus propias palabras–, como una suerte de recuperación moral de las figuras de Robespierre y Saint-Just y, por extensión, del movimiento jacobino en general. Una rehabilitación que supone, por una parte, un ajuste de cuentas con la interpretación que las corrientes hegemónicas de la historiografía realizaron sobre su papel en la Revolución francesa y, por otro, una reinterpretación de ésta, de su génesis, desarrollo, final y posterior proyección. En este sentido, no es una novela histórica al uso, pero sí, al menos en la intención explícita del autor (p. 1107), una novela, aunque mantenga una relativa distancia respecto a las habituales tipologías del género. Y precisamente esta condición puede servir para ilustrar, una vez más, la polifuncionalidad de la obra de arte en general y de la literaria en particular: la hipótesis de que su función no se agota en su dimensión estética, lúdica, psicológica o ética, sino que también interviene en la generación, conservación, reproducción o difusión del conocimiento. Que no sólo tiene que ver, en fin, con la belleza, la conciencia o la bondad, sino también con la verdad.

La reparación moral emprendida por Sánchez se encara con la farsa construida históricamente en torno a Robespierre y Saint-Just: su identificación con el Terror. Una asociación que se extiende al movimiento del que fueron sus más famosos representantes y que ilustra la definición que el DRAE realizaba, en su edición de 1992, del concepto «jacobino»: «Dícese del individuo del partido más demagógico y sanguinario de Francia en tiempos de la Revolución...»¹. A grandes rasgos, la estrategia narrativa de esta revisión sigue una doble trayectoria. Apoyada en una minuciosa inmersión en los documentos de la época (memorias, actas de reuniones, legajos judiciales, periódicos, cartas, etcétera) busca llevar a la superficie, por un lado, la ocultada dimensión de las convicciones éticas de ambos y, por otro, la tendenciosa comprensión subyacente al relato histórico hegemónico respecto a la Revolución francesa como acontecimiento. Y la exposición de esta empresa adopta la forma literaria porque sólo la ficción permite dar cuenta de los matices, las diferencias, las contradicciones, las disparidades, «ese cúmulo de circunstancias que aparentemente la historia no llega a aprehender» debido a que sus exigencias de comprensión le llevan

a privilegiar la coherencia y la homogeneidad en detrimento de la paradoja y la heterogeneidad.

García Sánchez explica cómo tras la llamada «reacción termidoriana», que les condujo a ambos al patíbulo junto a los principales líderes jacobinos y de la Comuna de París, durante varios años aparecieron docenas de panfletos, libelos y escritos que les describían como monstruos sedientos de sangre, pervertidos pedófilos, crueles torturadores, ávidos devoradores de lujo y riquezas, déspotas intransigentes e inhumanos, etcétera. Una auténtica «parada de los horrores» de la que, con el paso del tiempo y la falta de pruebas, se fueron desvaneciendo casi todas las acusaciones excepto la de haber sido los instigadores del Terror y los más feroces partidarios de las ejecuciones masivas del período 1793-1794 motivados por su afán de poder, por su deseo de establecer una tiranía. El autor no tiene muchas dificultades en desacreditar la narración de las veleidades dictatoriales que se les atribuyeron, recuperando la altura moral de Robespierre y de Saint-Just frente a esta acusación. El primero fue conocido en aquella época, incluso por sus enemigos más enconados, como «el Incorruptible», lo cual parece suficiente argumento como para al menos poner en tela de juicio buena parte de lo que se dijo de él. Para Robespierre, a tenor no sólo de sus escritos sino también del grueso de su vida política, de la que se tiene constancia, la virtud y la ley eran los principios básicos que debían regir la República y a ellos trataba, asimismo, de acomodar siempre su ascética conducta. Una sobriedad espartana compartida por Saint-Just, cuyo apodo, «el Arcángel del Terror», en cambio, ciertamente no serviría como profiláctico intelectual, como el de su colega, pero fue uno de los encargados de la redacción de la Declaración Universal de los Derechos del Ciudadano, y comprendía la política en términos fundamentalmente éticos, algo indicado por numerosos analistas (entre ellos Geffroy), tal y como puede observarse con nitidez en el «Preámbulo» a sus inacabados *Fragments sur les institutions républicaines*.

Pero con sus discursos, sobrenombres o contribuciones no habría suficiente para que el desagravio emprendido no se tambaleara, pues la trabazón entre los jacobinos y la guillotina, como se ve obligado a admitir, no fue un puro infundio de los termidorianos: ninguno de los dos se manifestó como firme opositor a las medidas represivas propuestas por la Convención y vehiculadas tanto a través del Tribunal Revolucionario como de su antecesor, el Tribunal

Criminal Extraordinario. De hecho, aunque Robespierre defendía la abolición de la pena de muerte en los meses iniciales de la Asamblea Constituyente, poco después fue partidario de la ejecución del rey Capeto y, posteriormente, de todos aquellos que fueran condenados como traidores a la causa. Asimismo, Saint-Just conjugó su defensa de las libertades con su labor como virulento acusador en el proceso contra el monarca y, en su calidad de comisionado de la Convención en los ejércitos que luchaban contra las potencias europeas, fue inflexible en la aplicación de castigos sumarios para restablecer la disciplina en las tropas bajo su mando. Sánchez pecha con estas evidencias pero introduce los suficientes matices como para separarlos de la fase más feroz del Terror y de algunos de sus episodios más crueles. El suceso que la tradición histórica ha acostumbrado a considerar como su comienzo, la matanza de aristócratas, clero y monárquicos en septiembre de 1792, fue organizada por Marat y sus *cordeliers* y no gozó, según el novelista, de la aprobación de Robespierre. Tampoco tuvo el cometido fundador que interesadamente se le adjudicó en la creación del órgano central del Terror instituido en marzo de 1793, que cargaría con el peso de la represión, el Tribunal Revolucionario. Fue, ciertamente, uno de sus apologetas, pero ni siquiera fue el principal impulsor, como tampoco Saint-Just. Más problemas tiene en eximirles de la liquidación del movimiento girondino y, más adelante, de los radicales de izquierda (Hébert y sus seguidores) y de Danton y sus «indulgentes». Es indiscutible que, en el caso de la Gironda, Robespierre protagonizó el acoso pero argumenta, consistentemente, que trató de limitar los ajusticiamientos y evitar un baño de sangre. En el proceso de aniquilación de las facciones hebertista y dantonista, interpreta que ambos se vieron superados por los acontecimientos: la pugna interna entre extremistas y moderados («clementes») –y los aliados circunstanciales y móviles de que disponían en otros grupos que luchaban por el poder– los arrastró y accedieron a regañadientes a la eliminación de los dirigentes de ambos sectores para salvar el proceso revolucionario. Esta conjetura haría comprensible la defensa pública que Robespierre hizo de Danton ante los diputados antes de su enjuiciamiento toda vez que, por el contrario, no facilitaría una explicación plausible de la violenta acusación que Saint-Just realizaría poco después, ante el mismo foro, en el discurso que supuso la condena política del bando moderado capitaneado por aquel. Tampoco parece que la firma de ambos en el documento del Comité que dictaba la orden de detención de los cabecillas dantonistas sea fácilmente comprensible como alguna

forma de inhibición, pasividad o fatalismo, tal y como propone. Ni, sumando, resulta fácil explicar la iniciativa de la temible ley de 22 de pradial (10 de junio de 1794) que agilizaba los procedimientos contra los enemigos de la Revolución privándoles del derecho de defensa y recurso y que les acabaría conduciendo al cadalso. Su redacción la realizó Couthon, amigo y leal colaborador de Robespierre, y sirvió para que se desencadenase el periodo del «Gran Terror» en el que la guillotina se aplicó a centenares de personas cada semana.

Sin embargo, resulta convincente cuando centra su mirada en esos dos últimos meses del período revolucionario, bajo la dinámica de la ley de Pradial, y demuestra que Robespierre estuvo ausente de los órganos de dirección del Estado, al parecer tanto por motivos de salud como por discrepancias en el uso masivo e indiscriminado del Terror, causa en la que pone especial acento, y que Saint-Just, por su lado, desempeñaba ya completamente su labor como legado en el Ejército del Norte y se había alejado de los entresijos del día a día parisino. Ninguno de los dos intervino ni directa ni indirectamente en el frenesí ejecutor: adjudicarles la responsabilidad exclusiva del Terror –y más si éste es entendido como el asesinato desbordado, indiscriminado y sin garantías procesales de los últimos meses, de la manera en que lo decidió la tradición que crearon los vencedores de la pugna por el poder en la naciente Francia revolucionaria– es una falsificación de la historia. Esta distancia no les exime de su participación en el Terror y menos aún de su misma concepción, pero en el diseño finalmente puesto en práctica, por un régimen en pañales y amenazado por enemigos interiores y exteriores, deberían situarse a su lado otros personajes que esa posteridad salvó apartándolos del entorno creador y manipulador del Artefacto, como los propios girondinos (que avalaron la creación de todas las instituciones represivas de excepción) o Danton, el revolucionario «compasivo». A fin de corroborar sus afirmaciones, Sánchez se fija en sus últimos discursos. El de Saint-Just, que no llegó a pronunciar, proponía medidas para evitar las disensiones en los comités, los abusos de poder y las tentaciones dictatoriales. El de Robespierre, que sí pudo defender ante la Convención, criticaba severamente a todos aquellos «monstruos» que habían «mantenido el terror en todas las condiciones»: esta censura del «odioso sistema de terror», que sellaría su suerte, probaría que se había apercibido de que, de los dos principios en torno a los que debía asentar-

se la República, «la virtud sin la cual el Terror es funesto y, en segundo lugar, el Terror sin el cual la virtud es impotente», el primero se estaba difuminando a pasos agigantados ante el segundo. En la versión más indulgente de los estudios históricos, la que no se sirve del estereotipo, esta conciencia habría sido la consecuencia de las noticias que llegaban de las atrocidades cometidas por varios de los «representantes en misión» enviados desde París para asegurar la fidelidad a la causa revolucionaria de los departamentos más díscolos, especialmente el trío «termidoriano» Fouché, Barras y Tallien. Sánchez, por su parte, va más allá y retrotrae esta conciencia de la degradación «terrorista» al juicio contra Danton y su colaborador Desmoulins, amigos ambos del tribuno jacobino, principalmente el segundo, mediante una prolija ilustración. Esta benevolencia, no obstante, no desmerece su esfuerzo ni su logro: es difícil no coincidir con él en que Robespierre discrepaba de la aplicación indiscriminada y masiva de la guillotina, en que Saint-Just buscaba evitar el impulso totalitario y en que ambos, ni mucho menos, aspiraban a establecer algún tipo de tiranía, como sus ejecutores pregonaron a diestro y siniestro.

Este éxito, además, se consigue sorteando una de las limitaciones de la historia como disciplina que trata de averiguar principios o legalidades que expliquen los hechos pasados de manera que permitan anticipar sucesos futuros. Normalmente, en su búsqueda de esa inteligibilidad, los historiadores deben recurrir a construcciones unidimensionales de sus actores cuando abordan acontecimientos específicos: suelen suponer la persistencia y coherencia de las intenciones y acciones de los individuos. Esta constancia, esta homogeneidad, puede ser dejada de lado por el novelista que, a cambio, es capaz de tomar en cuenta las dudas, los titubeos o las contradicciones de los personajes que retrata sin esperar resolver la discontinuidad, la escansión, en una totalidad armada, en una síntesis final que recogiera lo desperdigado. Las vacilaciones de Robespierre, sus oscilaciones, sus ambivalencias y ambigüedades, hasta sus enfermedades e indisposiciones, parecen armonizar mejor con la pluralidad de testimonios y fuentes documentales que los relatos que optan por ignorar aquello que pueda desmentir una imagen psicológica robusta y pétreo, una identidad ideal ajena a cualquier alteración fisiológica siempre subsidiaria.

¿Estos rendimientos teóricos abonarían la tesis de que la historia no debería ser otra cosa que una ficción dotada de unas reglas de construcción singulares? ¿Un género literario más,

como algunos apresurados lectores de Derrida sostienen que sería el caso de la filosofía o, en general, de cualquier saber? Si el uso de la narrativa puede suministrar beneficios a la vez que permite evadirse de restricciones académicas o científicas quizás opresivas o estériles, aunque difícilmente pueda utilizarse en dominios tales como la historia económica, la de las culturas o la de las poblaciones, ¿no se estaría ante la conversión de la historia política o la biografía en una suerte de rama de la literatura? Y, al hacerlo así, ¿no se estaría renunciando a la posibilidad del control de las hipótesis, a la verificación de los datos o la falsabilidad de los modelos descriptivos por la comunidad de investigadores y devolviendo un amplio territorio de la disciplina a los brazos de un relativismo perspectivista apoyado en el principio de verosimilitud de la narración para el que todo valdría?

La conjura de ese riesgo no es sencilla, pero podría tener algo que ver no sólo con el análisis de la autocomprensión de la propia metodología de los historiadores sino también con no resignarse a una pura descripción de «lo literario» como ajeno al conocimiento o mera opinión: como retórica y ornamento, ficción o dicción, eximida de cualquier contacto, confrontación o interacción con las diversas formas de conocimiento estructuradas por nuestras sociedades, como imperio cuyas reglas de evaluación no tendrían nada que ver con la veracidad, falsedad o plausibilidad de sus aserciones. Si se rescatara su vertiente cognoscitiva, con las debidas cautelas y matices, tal vez este deslizamiento no se viviría como la amenaza de una devaluación epistemológica de ciertos campos de la disciplina histórica sino como una estrategia para aproximarse a una descripción polimorfa de los actores históricos: más como una posibilidad ensanchada de comprensión que explorar que como una trágica pérdida de rigor científico.

De los textos literarios no están ausentes las pretensiones de verdad. No siempre, ni de la misma manera ni con igual intensidad pero sí en muchos, de distintas maneras y con diferente vigor. Y en algunos, como *Robespierre*, la crítica no debería pasarlo por alto. La valoración de su calidad literaria ha de incluir, al menos, la pertinencia y corrección de su reconstrucción, sus hipótesis de partida, la concordancia entre éstas y aquélla y la legitimidad de sus conclusiones y, en ese sentido, no debe hurtarla del debate de las objeciones que puedan presentarse a sus aseveraciones. Una crítica que no avanzara más allá del estilo, la trama o el diseño psicológico de los protagonistas no haría justicia al texto al procesarlo desde una concepción muy estrecha y roma del «hecho

literario». De ahí que no fuera inadecuado compararlo con la biografía de Peter McPhee, que por la misma época vio su traducción castellana, como hicieron críticos en *El País* (21/11/2012) o *ABC* (26/11/2012), y menos todavía que en el contenido de la crítica cupiera discutir cuestiones fundamentales que afectan a la enmienda a la totalidad que García Sánchez realiza a la mayor parte de la historiografía que levantó, durante el XIX, una edificación mentirosa tomando como piedra angular la famosa frase de Michelet: «París se volvió alegre». El novelista reconoce que, para los estratos burgueses y aristocráticos, la ejecución de los dirigentes jacobinos fue un motivo de alivio e incluso de alegría como confirman las fuentes de la época. Pero considera que para los grupos más desfavorecidos, el proletariado y los *sans-culottes*, fue una tragedia en toda regla, que se vivió como tal y que fue el prelude de una serie de derrotas que se vivirían durante el siglo XIX (las revoluciones de 1848 y 1870) y se prolongarían hasta el XX: en el París posterior al 9 de termidor sólo hubo festejo y celebración para los burgueses de «la llanura» (que ocupaban el centro físico de la Convención y, también, el político), el clero y los monárquicos. Para las clases bajas fueron días de tristeza o, cuando menos, de decepción y pesadumbre y también de miedo ante el asomo de la contrarrevolución. En sus palabras: «A una semana escasa de su ejecución pública, el Pueblo ya añoraba a Robespierre» (p. 866). El problema es que, aquí, su ficción no resulta tan demolidoramente persuasiva como en otros momentos.

La línea que traza entre las masas empobrecidas de 1789, 1848, 1870, el siglo XX y la actualidad subyace a su rechazo del veredicto de Michelet y, por extensión, de todos aquellos historiadores que tomaron su testimonio como punto de arranque: los jacobinos no habían perdido el apoyo popular. En cierto modo, eran su vanguardia y sus más firmes defensores. Pero esta construcción dista mucho de estar tan clara como él la presenta. De hecho, las diversas escuelas marxistas no reclamaron unánime e inequívocamente la herencia de la Revolución francesa. Aunque Engels apuntó en 1845 que la caída de Robespierre fue el reflejo del triunfo de la burguesía sobre el proletariado,² Marx, al analizar la revolución de 1848, alineaba la de 1789 más con la inglesa de 1648 que con aquélla.³ En general, no sería descabellado sostener que, durante el siglo XIX, en el movimiento marxista prevaleció la interpretación de que fue una revolución burguesa bien diferente de los fallidos intentos posteriores de las Comunas. Esta suerte cambiaría, por contra, con el advenimiento del nue-

vo siglo. Ya en 1899 Jan ten Brink hablaba del «terror rojo» de Robespierre y Lenin utilizó con profusión el término en sus primeros escritos.⁴ Una progresiva vinculación entre los revolucionarios marxistas y los jacobinos se estableció tanto desde el lado de los pensadores conservadores, que establecían paralelismos para alertar del peligro de los partidos socialistas, como desde la izquierda marxista que, deseosa de suprimir cualquier posible rivalidad en el terreno de la transformación social, intentó fundamentar la universalidad del proyecto comunista releyendo la mayoría de las insurrecciones antiguas y modernas (como la de los gladiadores y esclavos de Espartaco o la de los campesinos de Müntzer y, evidentemente, las francesas de los siglos XVII y XIX) como anticipaciones de la revolución proletaria. Esta tendencia se fortaleció con el triunfo de los bolcheviques. Su necesidad de conjurar violentamente el peligro de la contrarrevolución «blanca» –o su propia dinámica totalitaria– condujeron a una práctica represiva política y policial que adoptó, institucionalmente, el concepto de «Terror», de inequívocas resonancias jacobinas, hasta el extremo de que hasta la Cheká incluso emitió, el 5 de septiembre de 1918, un decreto cuyo título establecía con nitidez su especificidad: «Acerca del terror rojo». Esta adopción de la terminología revolucionaria francesa se combinó con el constante uso de analogías de las que especialmente Trotsky se sirvió durante los primeros años del régimen soviético. En 1920 teorizó con detalle el «terror rojo»: lo caracterizó como la continuación de la «insurrección armada», lo distinguió del «terror blanco» y situó sus antecedentes en el Comité de Salud Pública (*Terrorismo y comunismo*). Esta estrategia más retórica que conceptual, con el paso de los años se agudizó y puede decirse que, de alguna manera, siguió el esquema nietzscheano del concepto como metáfora gastada: de ser un recurso pasó a convertirse en un auténtico modelo descriptivo que, por ejemplo, emplearía para describir el triunfo estalinista como «El termidor soviético» a despecho de la distancia histórica, en el capítulo v de su obra fundamental *La Revolución traicionada* (1937):

«Hemos definido al Termidor soviético como la victoria de la burocracia sobre las masas [...]. El cansancio de las masas y la desmoralización de los cuadros contribuyeron también en el siglo XVIII a la victoria de los termidorianos sobre los jacobinos. Pero bajo estos fenómenos, en realidad temporales, se realizaba un proceso orgánico más profundo. Los jacobinos estaban apoyados por las capas inferiores de la pequeña burguesía, alzadas por la poderosa

*corriente, y como la revolución del siglo XVIII respondía al desarrollo de las fuerzas productivas, no podía menos que llevar al fin y al cabo a la gran burguesía al poder».*⁵

Fuera a causa de la propaganda antimarxista o marxista, de Lenin, de las denominaciones que emplearon algunas instituciones soviéticas o de la influencia trotskista, una influencia en la historia del pensamiento político contemporáneo que no debería ser subestimada, una parte del marxismo del siglo pasado tendió a suprimir la cesura que había dispuesto en sus inicios y a privilegiar las semejanzas en detrimento de las diferencias: hizo sitio a una interpretación en la cual los proletarios, que se ampliaron más adelante a los desposeídos en general, ya se plantearon un primer asalto al poder político en la Francia de finales del XVIII, no sólo como circunstanciales aliados de los burgueses o animados por éstos, sino como actores principales. Un intento que repetirían a lo largo de las décadas siguientes y cuya lógica García Sánchez hereda y hace suya.

El problema es que la impugnación drástica de la lectura de la reconstrucción de los historiadores que siguieron las tesis de Michelet tiene las piernas de alambre. Incluso en la perspectiva marxista son escasos los especialistas que conceden pertinencia analítica a la analogía entre bolcheviques y jacobinos. Más bien parece comúnmente aceptado, en la comunidad investigadora, que el grupo organizado más numeroso del ala radical próxima a lo que se podría asimilar a un «cierto» proletariado urbano, pues se nutría de trabajadores independientes, pequeños comerciantes y artesanos, los *sans-culottes*, se aproximaba más a la facción política de los *enragés* de Roux (como indicó en su momento el propio Marx en *La Sagrada Familia*) o a los hebertistas que a los jacobinos. De hecho, el que es señalado como uno de los más directos precursores de los ideales comunistas, Babeuf –cuya «conspiración de los iguales», reprimida en 1797, supuso el primer intento articulado de instaurar una «comunidad de bienes y de trabajos»– fue especialmente crítico con el ala robespierrista durante el tiempo que estuvo al frente de la República. No es de extrañar. Pese a que tras la victoria termidoriana se alió con los restos del movimiento jacobino, esta coalición fue muy coyuntural. Como anota Wolfgang Harich, valedor de la concepción de Babeuf como protocomunista, «los republicanos puros, los herederos de Robespierre, Saint-Just y Marat, veían mayoritariamente en las consignas comunistas un simple medio para ganarse

a las masas miserables, mientras que, por el contrario, Babeuf y sus fieles aspiraban a la vuelta a la constitución democrática de 1793 únicamente como punto de partida de un poder político orientado a la transformación gradual de las relaciones de propiedad». ⁶ Les separaba un elemento nuclear: la propiedad privada. Robespierre, como anota García Sánchez, nunca puso en duda su condición de derecho fundamental. Saint-Just, en su opinión, iba más allá (propuso la confiscación estatal de los bienes de los «traidores») y cree que se inclinaba hacia alguna forma de supresión pero es difícil esclarecer si efectivamente así hubiera sido y si se habría deslizado hacia las posiciones de «los iguales» que no coincidían con las de la pequeña burguesía a la que, dicho apresuradamente, tendían a «representar» los jacobinos. ⁷

Lo que anacrónicamente se podría considerar extrema izquierda no se identificaba con el club de los jacobinos: mantenían una distancia vigilante, aunque durante el año 1793 acostumbraron a respaldarles como mal menor ante el riesgo contrarrevolucionario, toda vez que el radical Roux ya había sido arrestado en otoño. Sin embargo, en el segundo año de la Revolución, en 1794, la discordia se había transformado en hostilidad y prueba de ello fue el encarcelamiento y ejecución de los caudillos hebertistas. Los grupos políticos izquierdistas vinculados con las masas depauperadas fueron reprimidos por los jacobinos como lo serían inmediatamente después los más moderados agrupados en torno a Danton. A esta enajenación del apoyo mayoritario de los *sans-culottes* y de los elementos más conciliadores de la pequeña burguesía radicalizada que les sustentaban hay que añadirle que hasta en la propia conspiración contra Robespierre participaron destacados jacobinos próximos a los hebertistas como Billaud-Varenne y Collot d'Herbois, por lo que el aventurado dictamen de Michelet quizás no fuera una burda manipulación sin sostén alguno. Tal vez la conjetura más plausible fuera pensar que había perdido buena parte del soporte popular coyuntural del que había gozado durante la última fase del gobierno revolucionario: no siendo, en este sentido –y por emplear la terminología clásica–, «expresión» de los deseos «del Pueblo», de las clases más bajas, habiendo cercenado a derecha e izquierda el campo de posibles consensos y con enemigos en el interior de su propio bando es probable que su popularidad en el verano de 1794 hubiera menguado lo suficiente como para explicar las dudas de muchas secciones de la Comuna de París a la hora de tomar resueltamente partido por Robespierre y los suyos contra la Convención, que había ordenado su detención. Los objetivos

políticos de *sans-culottes*, *enragés* o hebertistas coincidían sólo parcialmente con los de los partidarios del Incorruptible. Asimismo, la represión, que había afectado indiscriminadamente a todos los estratos de la población y no sólo a los contrarrevolucionarios; los problemas de abastecimiento, que habían provocado una crisis alimentaria y de bienes de consumo en vez de procurar la esperada abundancia; y la ley del *maximum* que, tras ser aplicada a los productos de primera necesidad, luego se impuso a los salarios, provocando un incremento espectacular del mercado negro y una fuerte tensión social, socavaron el apoyo del que gozaban Saint-Just y Robespierre. Es difícil comprobar si la alegría se desbordó por París, pero hay bastantes argumentos como para sospechar que lo que sí que no hubo, como mínimo en los días subsiguientes, fue un duelo masivo y en este punto el artificio de Javier García Sánchez, sin derribarse, queda afectado en su estructura, mermado, habiendo perdido su armonía, aunque no su estabilidad.

Más allá de la siempre pertinente e imprescindible reflexión clásica acerca del dibujo de los personajes, la estructura, el vocabulario o aspectos aparentemente menores pero que en realidad no lo son tanto, como las dimensiones,⁸ la crítica de *Robespierre*, como la de otras muchas obras literarias ha de afrontar también el problema de la verdad: debe interrogarse, al menos, por las pretensiones de validez de sus afirmaciones (implícitas o explícitas), preguntas, negaciones... y las condiciones bajo las cuales las satisfice o no. Sin mecanicismos reduccionistas, pero tampoco postulando un reino absoluto y separado para la veracidad literaria que no se sometería a más regla que la que ella misma se prescribiera. Por eso, y aunque la tradición máximamente autónoma del género poético o la escritura metaliteraria puedan provocar semejante efecto, este espejismo debe ser analizado cuidadosamente huyendo de referencialismos ingenuos.⁹ En un sentido amplio e intencionadamente vago, toda obra literaria guardaría alguna relación con el conocimiento, con la verdad y la falsedad, por muy elusivas e indefinibles que sean estas nociones. Esta relación quizás tendería hacia el «grado cero» en algunos casos (puede pensarse en ciertas vanguardias como el dadaísmo) mientras que en otros, por contra, tendería al máximo posible (sería el caso de *Archipiélago gulag*). Y pese a que nunca debería olvidarse que la famosa sentencia de Goethe –«Un hecho de nuestra vida no vale en la medida en que sea verdad, sino en la medida en que signifique algo»–¹⁰ sigue siendo crucial en cualquier medida de la singularidad propia de «lo literario», tampoco ha de menospreciarse el

interrogante planteado por Hesse: «¿Qué sentido tendría escribir si no existiera el propósito de decir la verdad?». ¹¹

Llamar la atención de la crítica literaria sobre esta vinculación con lo cognoscitivo no es, en absoluto, novedoso, ni tampoco es una *boutade* extraña a la reflexión sobre la literatura y el arte: la cuestión acerca de su peculiar entronque con la verdad la persigue casi desde sus orígenes.

Ya el Platón de la «expulsión de los poetas», legendario y afortunado tópico no exento de tosquedad, recriminaba a la poesía, ¹² más específicamente a la poesía imitativa, su carácter de pintura de apariencias, de cosas que desconoce, su utilización de engaños, su condición de herramienta inadecuada para el conocimiento y la virtud, que provoca la desdicha al influir negativamente en el gobierno del alma del ciudadano (*República*, x, 603). La sentencia del platonismo desgajaba el arte en general (y la poesía en particular) del conocimiento, y con ello sentó una separación que se agravó, además, con su simultáneo alejamiento de los otros dos vértices del triángulo cultural –el par justicia-belleza– indisociable de «lo verdadero». La poesía fue desacoplada de lo ético y lo estético y confinada al territorio de lo placentero, del mero deleite sensorial. Este desplazamiento, que quebraba el aparentemente homogéneo conjunto de la autocomprensión de la cultura griega, apenas pudo ser contrarrestado por Aristóteles, que restauró el enlace de lo placentero con la belleza y, con algunas dificultades, con el ámbito moral. Sin embargo, el cristianismo medieval consolidó la cesura platónica a pesar de que Tomás de Aquino devolviera al arte su sintonía con lo bueno y lo bello. Y aunque el Renacimiento hizo posible un retorno momentáneo del conjunto, el despertar de la ciencia moderna y la Ilustración volvieron a cercenar el intercambio entre conocimiento y arte y entre arte y moralidad, cediéndole –eso sí– el reino de lo bello casi en exclusiva y prorrogando su imperio sobre lo placentero: las bellas artes del XVIII, en la sistematización de Batteaux (*Les Beaux-Arts réduits à un même principe*) atestiguarían esta claudicación. No sería hasta la reacción romántica del idealismo alemán cuando emergería una nueva reafirmación de la relación entre arte y verdad que atañía también a la literatura: la identificación entre verdad y belleza propuesta por Schelling ¹³ –que se manifiesta en la revelación del Absoluto en la obra de arte– ofreció un nuevo asidero a la perdida ligazón que, durante la segunda mitad del XIX y la primera del XX, conoció diversas formulaciones, constituyendo

una especie de corriente alternativa al *mainstream* cientifista que, como el Guadiana, ha aparecido con mayor o menor energía en distintos momentos. Una de estas irrupciones fue la estética idealista de Benedetto Croce, de la que se nutrió, en buena medida, la teoría literaria contemporánea. Simplificando, Croce afirmó que el arte suministraba una vía singular de acceso a la verdad que no era homologable a la de la ciencia puesto que era enunciada mediante un lenguaje connotativo e indirecto que no podía ser reducido al lenguaje denotativo y directo de aquélla. Quedaba expedito el retorno al reconocimiento de la dimensión cognoscitiva del arte –y de la literatura–, pero esta vez lejos del riesgo platónico al sustraerse totalmente a cualquier confrontación con las reglas evaluadoras prescritas por el «sistema científico»: el dominio propio de la ficción, de la verosimilitud literaria no debía, ni podía, rendir cuentas de su exposición de la verdad al tribunal de la ciencia.

Con todo, esta solución que ha amparado, por ejemplo, los desarrollos de las teorías de los «mundos posibles» o una gran porción de las narratologías contemporáneas y que puede dar cuenta eficazmente de las peculiaridades de una gran cantidad de obras de arte literarias, especialmente novelas, cuentos y obras teatrales, pero también algunas obras poéticas –en otras ocasiones, muchas, tal vez demasiadas–, deja fuera del escrutinio crítico la confrontación de lo afirmado en otros textos literarios con «lo real» (acontecido o presente), definido con los matices que se precise. ¿Qué hacer con textos que contribuyen poderosamente, como ha resaltado Even-Zohar,¹⁴ a la articulación política de determinados estados o naciones? ¿O a la consolidación de modelos de dominación de clase, etnia o género, como han mostrado algunos trabajos relacionados con esa nebulosa denominada *cultural studies*? ¿Puede pasarse por alto la afirmación de Žižek del papel de la poesía en la emergencia de un nacionalismo agresivo en los Balcanes?¹⁵

Las pretensiones de verdad de una obra literaria, su «contenido de verdad» –por emplear una expresión sugestiva y, al mismo tiempo, lo suficientemente imprecisa como para avanzar dando a entender algo a lo que sólo se alude pero que precisaría ser examinado en otros lugares y con más detalle–, no sería algo uniforme, homogéneo y constante, ni tampoco estaría dado de una vez por todas. No sería un núcleo firme alrededor del cual orbitaría lo accesorio, la forma y el ornamento y menos todavía se correspondería con las exigencias de un realismo

como que exigiría de la literatura el fiel retrato de los estados de cosas existentes, su constrictión a lo documental y empíricamente verificable. Tendría que ver más bien con la multidimensionalidad, con el complejo entramado de relaciones que se trazan, como establecieron los estudios literarios del siglo pasado, cuando menos entre el estado del sistema literario y su interacción con otros sistemas sociales, tanto sincrónica como diacrónicamente, la especificidad de los géneros, la intencionalidad del autor, la recepción de la obra o su estructura: tendría, en consecuencia, que ver más con los efectos generados en las interacciones que con las substancias. Asimismo, estas pretensiones deberían ser, por ello, consideradas y expuestas metalingüísticamente para evitar la ingenuidad de la declaración referencial objetiva: que, efectivamente, «estén» no significa que estén «presentes» independientemente del observador ni que puedan reducirse a la forma aseverativa de lo dicho, de lo manifestado explícitamente y dotado de referente, so pena de ignorar el papel textual de lo no dicho, de lo sugerido, de lo insinuado, de lo implícito o de recursos discursivos como la ironía o el amplio abanico de los desplazamientos implicados en el uso de las figuras retóricas. Finalmente, cabría ser consecuentes con la multidimensionalidad de las variables que intervienen en «lo literario», con su heterogeneidad, y no empeñarse en que la teoría literaria las intentara abarcar mediante una gran teoría unificada que armonizara elementos de propiedades muy distintas: parece más sensato, por ejemplo, presumir la inconmensurabilidad teórica entre «recepción de los lectores», «estructura del texto» e «intencionalidad del autor» y optar por una actitud pluralista abierta a la convivencia de modelos descriptivos diferentes y, probablemente, imposibles de fundir, de sintetizar siquiera en el estado actual de nuestros conocimientos, antes que aspirar a encontrar un suelo común mediante una teoría niveladora que englobara todos y cada uno de los «observables» (Bourdieu) que pudieran ser descritos como pertinentes para el proceso de la comunicación literaria: no atendería a su irreductible complejidad.

Cumple recordar, en suma, que la crítica no debería marginar la interrogación sobre la verdad en la literatura –que exige, asimismo, una indagación sobre la verdad «de» la literatura–: no sería más que otro momento de esa antigua pregunta general acerca del elusivo estatuto de «lo literario» que todavía está por responderse satisfactoriamente.

NOTAS

- ¹ Con todo, en la edición del Tricentenario (2014) el mismo Diccionario se alejaba de este vínculo entre jacobinismo y violencia, caracterizándolo de manera más matizada: «Militante, durante la Revolución francesa, del partido republicano caracterizado por sus procedimientos radicales y su rigorismo moral».
- ² En el texto «En ocasión de celebrarse la instauración de la República Francesa, el 22 de setiembre de 1792».
- ³ «Nueva Gaceta Renana», diciembre de 1848.
- ⁴ Por ejemplo, en *¿Por dónde empezar?* donde escribe: «En principio, nosotros nunca hemos renunciado ni podemos renunciar al terror... El terror jamás será una acción militar de carácter ordinario: en el mejor de los casos, sólo es utilizable como uno de los medios que se emplean en el asalto decisivo». Trad. Progreso, p. 197ss.
- ⁵ *La Revolución traicionada*. Trad. de Leon Trotsky, p. 113.
- ⁶ Harich, W. *¿Comunismo sin crecimiento?* Trad. de Gustau Muñoz, p. 218.
- ⁷ Aunque esta «opinión común», recogida por ejemplo en la edición castellana del artículo «Montaña (Revolución Francesa)» de la *Wikipedia* en abril de este año, es contestada por algunos historiadores reputados como Soboul (*Les Sans-Culottes parisiens en l'An II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire: 2 juin 1793 - 9 thermidor an II*, Paris 1958) o Manfred («La nature du pouvoir jacobin», *La Pensée*, 1970) que critican el mecanicismo en la adscripción de movimientos políticos a determinados grupos sociales.
- ⁸ Como el crítico Masoliver Ródenas, citado por García Sánchez, señala: «Para un crítico es una pésima noticia saber que tiene que reseñar un libro de mil doscientas páginas. Hay que ser un escritor genial (¿dónde se encuentran?) o muy soberbio para emprender una obra de tal envergadura» (p. 1166).
- ⁹ Yuri Lotman escribía al respecto: «El arte es inseparable de la búsqueda de la verdad. No obstante, es preciso destacar que la “verdad del lenguaje” y la “verdad del men- saje” son conceptos esencialmente distintos [...]. El lector que siente la necesidad de la poesía no ve en ésta un medio para decir en verso lo que se puede comunicar en prosa, sino un procedimiento de *exposición de una verdad particular* que no se puede construir al margen del texto poético» (*Estructura del texto artístico*, trad. de Victoria-no Imbert, p. 27).
- ¹⁰ Carta a Eckermann, 28 de marzo de 1831
- ¹¹ *En el balneario*. Trad. de Pilar Giral, p. 33.
- ¹² Esta consideración clásica de «la» poesía como una totalidad en el diálogo *República* fue contestada ya en la segunda mitad del siglo xx por estudiosos como Havelock (*Preface to Plato*) o Leo Strauss (*Socrates and Aristophanes*), entre otros.
- ¹³ «Verdad y belleza, igual que bien y belleza, nunca se comportan como fin y medio; más bien son lo mismo». *Lecciones sobre el Método de los estudios Académicos*, trad. de M.ª Antonia Seijo, p. 41.
- ¹⁴ «La función de la literatura en la creación de las naciones de Europa».
- ¹⁵ «Platón ha visto dañada su reputación porque dijo que había que expulsar a los poetas de la ciudad; un consejo bastante sensato, a juzgar por esta experiencia post-yugoslava en la que los peligrosos sueños de los poetas prepararon el camino para la limpieza étnica. Es verdad que Milosevic “manipuló” las pasiones nacionalistas, pero fueron los poetas los que le proporcionaron la materia que se prestaba a la manipulación. Ellos –los poetas sinceros, no los políticos corruptos– estuvieron en el origen de todo cuando, en los años setenta y primeros ochenta, empezaron a sembrar las semillas de un nacionalismo agresivo no sólo en Serbia, sino también en otras repúblicas yugoslavas. En vez del complejo industrial-militar, en la post-Yugoslavia nos encontramos con el *complejo poético-militar*, personificado en las dos figuras de Radovan Karadzic y Ratko Mladic». («El complejo poético-militar», *El País*, 7 de agosto de 2008. http://elpais.com/diario/2008/08/07/opinion/1218060004_850215.html).

Del sentimiento como arma revolucionaria

Por José María Herrera



EL GIRO (*KEHRE*) MARXISTA

A finales de los años cincuenta, cuatro siglos después de que Agostino Steuco proclamase la superioridad del tomismo sobre cualquier otro sistema de pensamiento, Jean Paul Sartre afirmó que la doctrina de Marx constituía «el horizonte supremo de nuestra época». Tomismo y marxismo tienen bastante poco en común –omitamos el hecho de que lo más parecido a un escolástico sea un intelectual comprometido–, pero comparten un dogma fundamental: el de que pensar es reducir la realidad a ciertos principios, sus principios, y que fuera de ellos no hay verdad que valga la pena tomar en cuenta.

Identificar las bases conceptuales de la doctrina que uno profesa con el horizonte espiritual de la propia época (no digamos con el de cualquier época, o sea, con el Espíritu Santo) es lo que suelen hacer quienes pretenden dominarla antes que comprenderla. Marx, para quien saber es poder, reprochaba precisamente por este motivo a Hegel, el pensador que dio por definitivamente concluida la búsqueda que los griegos denominaron «filosofía», haberse quedado en el momento especulativo del pensar. No basta con entender la realidad, decía, hay también que transformarla. La adhesión a este principio fue conocida en el siglo xx como «compromiso». El compromiso gozó de enorme predicamento entre los intelectuales progresistas, aunque hoy sabemos que lo que se compromete con él es, mayormente, la lucidez. Sartre es el ejemplo paradigmático: enajenado por la dialéctica, el opio de los intelectuales, cayó en un estrepitoso ridículo al negarse a reconocer las evidencias que demostraban la inhumanidad del régimen de Stalin y equiparar sus crímenes con las injusticias del sistema liberal. El sectarismo de que hizo gala recuerda al de los tribunales eclesiásticos empeñados en defender el geocentrismo de los ataques de la nueva ciencia. No es extraño, por eso, que poco después de aquella grotesca afirmación suya, sus amigos marxistas, desbordados por la Historia que suponían conocer mejor que nadie, empezaran a avergonzarse de serlo y a sentir la necesidad de corregir sus puntos de vista.

Del rico surtido de posibilidades que ofrecía en los años sesenta el mercado espiritual de Occidente, los renovadores marxistas escogieron para actualizarse el estructuralismo, un sistema nacido en el inofensivo campo de la lingüística y transportado después, con algunas correcciones, al de las ciencias sociales. Gracias a su influencia, comprendieron dos cosas decisivas: que la realidad no es esa cosa estable y sustantiva en la que cree el sen-

tido común, y que la forma en que los hombres experimentan la Historia resulta tan decisiva como las leyes universales que la explican. Marx, que era un materialista a la vieja usanza, estaba convencido de que la realidad existe (la realidad física de los cuerpos y la realidad histórica de la estructura económica) pero recelaba de cualquier experiencia subjetiva –ideológica, religiosa, estética o del tipo que fuera–, atribuyéndole la naturaleza de espejismo social condenado a ser disipado, tarde o temprano, por la razón. El conmovedor corrimiento de sus seguidores, tras la caída de la Unión Soviética, desde el orden objetivo, donde él creía moverse, al orden simbólico estructuralista, no era congruente con los principios del materialismo histórico pero sirvió para encontrar un pretexto con el que maquillar los excesos del régimen comunista, el relativismo cultural, y un nuevo repertorio de posibilidades retóricas con el que seguir monopolizando el negocio de la igualdad y la justicia. Los mismos que habían proclamado la consumación de la filosofía, por fin convertida en saber tras la identificación de razón y comunismo, dijeron ahora que la imposibilidad práctica de superar las contradicciones mediante la dialéctica, o sea, el fracaso del comunismo, representaba el fracaso de la razón. El anuncio, aunque apocalíptico para la filosofía y la tradición occidental, no representó para ellos nada grave, pues, una vez asimilados los trucos de la deconstrucción, aprendieron muy pronto a servirse también de la debilidad de la razón como una razón absoluta con la que imponer de otra manera sus ideales. Los tiempos habían cambiado y el proyecto emancipatorio de la humanidad debía de actualizarse yendo más allá de la lógica y adentrándose en el ámbito inconsciente de los sentimientos, una camino transitado ya anteriormente, con éxito arrollador, por los seguidores de Cristo.

Según los principios marxistas, toda doctrina cuyas bases conceptuales se hallen dentro del sistema social establecido es, por definición, ideológica. Para alcanzar el saber verdadero hay que trascender el orden vigente, situarse ante él como un paso previo en el devenir humano hacia la emancipación, ese orden totalitario que ya no puede ser superado porque fuera de él no cabe nada (impedirlo, por cierto, es la función del campo de concentración). El comunismo, *philosophia perennis* de la izquierda, representa, en fin, la culminación de la Historia, y no sólo la convicción de que es posible otro tipo de organización de la sociedad diferente de la que ya tenemos. Pero, entonces: ¿por qué las masas le han vuelto abiertamente la espalda impidiendo con su renuencia la creación de una

realidad satisfactoria? La respuesta del marxismo fue al principio la ortodoxa de la alienación (la identidad objetiva de los sujetos es determinada por su posición en el sistema, pero éste sumerge al trabajador en una nebulosa de creencias que lo desorienta acerca de su auténtico lugar social e histórico, un hecho que alcanza dimensiones trágicas en la sociedad de consumo tardocapitalista con la colonización del inconsciente y el aniquilamiento de la identidad subjetiva), pero a la larga se impuso la heterodoxa de Gramsci, quien decía que no es la realidad (la estructura económica), sino la interpretación que hacemos de la realidad, lo que determina la acción política y, por tanto, la adhesión o el rechazo de las masas. El comunismo soviético fracasó porque el control de los mecanismos del poder se adelantó a la formación de un espíritu realmente revolucionario. Esforzarse por crearlo a la fuerza fue el descomunal error que llena de oprobio el gobierno de Stalin. Para que la revolución triunfe hay que aprender de los errores y luchar, antes de nada, por la hegemonía en el orden de las creencias, una idea sobre la que gira un libro de 1985 que se convertiría en referencia para el postmarxismo: *Hegemonía y estrategia socialista*. Convencidos de que el paso previo a cualquier cambio de sistema es hacerse con la adhesión de las masas y que para ello es necesario actualizar a Marx, sus autores, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, propusieron hacer con Derrida, Lacan, Foucault y otros filósofos del momento lo mismo que Agustín de Hipona y Tomás de Aquino habían hecho en sus respectivas épocas con Platón y Aristóteles. Si los doctores de la Iglesia pudieron, en nombre de la salvación, racionalizar la fe, los postmarxistas lograrían, en nombre de la emancipación de la humanidad, sensibilizar la lógica de la Historia.

LUCHAR POR LA HEGEMONÍA

La hegemonía, es decir, el dominio de la interpretación, se manifiesta por la supremacía de cierta forma de ver las cosas. Quien la posee establece las reglas del juego que todos juegan. Así lo dio a entender con humor Margaret Thatcher cuando, a la pregunta de cuál fue su mayor logro político, respondió que el neolaborismo. El mejor ejemplo de cómo una concepción de la realidad deviene hegemónica es, sin lugar a dudas, el cristianismo. Su triunfo en el mundo romano, tan aplastante como para destruir un sistema que se pensaba eterno, no se debió ni a la necesidad de la época de encontrar una esperanza que proporcionara sentido a la existencia ni a la superioridad racional de sus planteamientos (recuérdese el «Creo porque es absurdo» de Tertuliano), sino, sobre todo,

a la fuerza emocional de su credo y al modo en que sus seguidores lo defendieron frente al poder establecido. La población, mucho más receptiva a los sentimientos que a las razones, a las exhibiciones de fe que al buen juicio, se adhirió gradualmente a él hasta que se produjo eso que Žižek ha llamado «acontecimiento» y Vernor Vinge, en un contexto muy diferente, «singularidad»: «el cambio del planteamiento a través del cual comprendemos la realidad», «ese punto en el que los antiguos modelos quedan descartados y se impone un nuevo orden». El cristianismo, que se había defendido siempre de la acusación de ser un movimiento político de carácter subversivo con el famoso «Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», terminó conformando un mundo en el que hasta un pequeño óbolo, la limosna del menesteroso, sólo tenía sentido con relación a la gloria eterna.

El primer paso para lograr la hegemonía es arrebatarla a quien la posee, y hoy quien la posee es indudablemente el modelo liberal. Este modelo, encarnado en el Estado democrático de derecho, consagra el imperio de la ley y la igualdad con relación a ella de todos los ciudadanos, sujetos racionales y autónomos que buscan libremente su bienestar en una sociedad organizada bajo el régimen de libre mercado. La caída de la URSS y el incremento de la producción a fines del siglo xx reforzó tanto la posición del liberalismo que llegó a creerse en su implantación global. John Gray, en un libro publicado en 2007, *Misa negra*, caricaturizó el desmesurado entusiasmo de sus partidarios mostrando cómo el neoliberalismo estaba asimilando los ideales de dirección de la Historia característicos del pensamiento utópico. La crisis económica posterior cambió de golpe las cosas. Una vez más los clásicos tenían razón: el dinero, que no da la felicidad cuando lo hay, la quita, en cambio, cuando falta. Fruto de ello es que la confianza en la perfección del modelo (democracia parlamentaria, libre mercado, derechos humanos, laicismo del Estado...) vaciló incluso en naciones donde parecía arraigada definitivamente. De pronto, los individuos olvidaron que el bienestar es un producto vinculado al esfuerzo y el mérito, y no un derecho inalienable que el Estado debe garantizar para conservar su legitimidad. El hombre-masa de Ortega, aquel que quiere las cosas pero no las condiciones que las hacen posibles, resurgía de nuevo, y, con él, los críticos del sistema. Estos lo tenían muy claro: el modelo liberal depende demasiado para su supervivencia de la riqueza. Sin ella es incapaz de integrar a la totalidad de los seres humanos. Al con-

fundir bienestar y consumo, el liberalismo ha vaciado de todo contenido el ideal ilustrado del individuo racional y autónomo y, de esa manera, ha condenado al Estado, su propio Estado, a la impotencia.

La situación de precariedad económica e inseguridad política a que parece abocarnos la crisis del sistema liberal, una crisis vinculada a la globalización y a la resistencia a la globalización, recuerda a algunos aquella lucha de «todos contra todos» que precedió, según la filosofía política moderna, al Estado de derecho. Evidentemente, se trata de un pronóstico agorero y no de una descripción precisa, pero la lucha hoy es por la hegemonía y no por la verdad (el viejo asunto que puso en marcha Parménides al tomar conciencia de que para conocer la realidad primero hay que descubrirla). Si la realidad se confunde como ahora creemos con nuestras interpretaciones de la realidad, si el concepto mismo de realidad constituye a todas luces una interpretación y no hay forma de distinguir, por tanto, entre saber y delirio, todo se reduce a una cuestión de fuerza, de peso relativo, de hegemonía. Desde luego, nada de esto resultaría demasiado significativo si no fuera porque negar la realidad fue siempre el paso previo a mentir sobre la realidad. Recordemos a Platón y sus múltiples problemas en una época en la que también la ley sufría las acometidas incesantes de los demagogos. Las preguntas que él se hacía entonces pueden formularse ahora casi palabra por palabra. ¿Cómo confiar, por ejemplo, en la imparcialidad de los jueces si todos estamos condicionados de tal manera por nuestra circunstancia –raza, sexo, clase, patria, gracia divina, religión– que no hay forma de elevarse por encima de ella? Platón creía que el hombre es su alma –entendida no como una cosa, sino como una potencia, nuestro poder de ser–, y que ésta siempre puede llevarnos más allá de lo que nos constituye fácticamente. Nosotros, en cambio, nos identificamos precisamente con todo eso que no podemos superar. La subjetividad humana, y esto incluye desde el intelecto a la sensación interna de libertad, es una marioneta cuyos hilos mueven a placer pero oscuramente la naturaleza o la cultura. Hablar de libertad hoy día es deslizarse por un terreno fronterizo con la superstición. Ciertos problemas que antaño podían ser resueltos por un entendimiento agudo dispuesto a pensarlos concienzudamente hoy sólo resultan accesibles a quienes los sufren en sus carnes o a quienes han adoptado previamente una adecuada actitud moral. Las consecuencias en todos los órdenes, particularmente en el político, de tales creencias son enormes. Tanto

si se reduce a actividad cerebral, como si se llena de contenidos culturales, la razón ha quedado desactivada como razón hasta el punto de que no hay forma de distinguirla de las emociones sin juicio y, si la hay, es siempre por descontado en contra de la razón, pues las emociones tienen a su favor la franqueza y la espontaneidad, dos poderosas vacunas contra el engaño.

En este contexto, una especie de helenístico *totum revolutum*, no es del todo asombrosa ni inexplicable la actualidad que ha vuelto a adquirir Carl Schmitt. El jurista nazi, enemigo acérrimo del modelo liberal, cuyos principios, neutralidad de la ley o tolerancia, consideraba meras ficciones concebidas con el propósito de favorecer a la clase dominante, defendía el retorno de la sociedad europea al instante anterior a la aparición del Estado moderno, cuando poder temporal y poder espiritual aún no se habían separado y la política no estaba sometida a la lógica. Admirador de la Iglesia católica como institución secular, soñaba con una sociedad que fuera algo más que una simple asociación instrumental de individuos; una comunidad afectiva cuyos miembros se sintieran íntimamente ligados entre sí por lazos fraternales. Evidentemente, los pensadores de la izquierda no reivindican este sueño *kitsch* de paraíso perdido estilo nacionalista –sueño que a Hitler le vino de maravilla para justificar el holocausto judío–, pero sí que encuentran en los planteamientos de Schmitt una poderosa inspiración en el sentido de que es absolutamente necesario moralizar la política a fin de sacarla del simple cálculo de beneficios a que la ha llevado el liberalismo. Si, en los inicios de la época moderna, Maquiavelo y Hobbes lucharon por escindir el poder temporal del poder espiritual que la Iglesia monopolizaba, la izquierda actual, postmoderna, convencida de que el liberalismo es un sistema fallido en el que la libertad personal convive con la opresión colectiva y en el que el destino de la humanidad es aplazado eternamente en nombre del puro bienestar material, pretende re-ligarlos de nuevo en una comunidad moral que no deje a nadie fuera, una suerte de *ecclesia* laica que, sin ninguna mala conciencia, sigue identificándose por algún motivo con el comunismo.

EL SENTIMIENTO CONTRA LA RAZÓN

La anterior apelación a lo temporal y lo espiritual no es un capricho motivado por el deseo de llevar lo más lejos posible el paralelismo inicial entre marxismo y escolástica. Son los propios marxistas quienes, en su estrategia de deslegitimación del sistema

liberal, recurren abiertamente a ella. Alain Badiou, por ejemplo, distingue entre el comunismo como régimen histórico, aquel horror totalitario cuyas atrocidades pasaron desapercibidas a quienes tenían puesta la vista en el lejano horizonte, y el comunismo como ideal moral, o sea, la convicción de que es factible otro tipo de organización de la sociedad distinta de la imperante. La distinción resulta manifiestamente retórica (Badiou la defiende diciendo que confundir el comunismo con Stalin equivale a confundir la Iglesia con la Inquisición), pero esto no importa mucho cuando de lo que se trata no es de convencer a nadie de la viabilidad de lo que se desea, sino de que haya deseo, pues es el deseo el que crea realidad (territorio, que diría Deleuze). La lógica, a fin de cuentas, es siempre lógica del poder. Ser razonable es ponerse del lado erróneo. Hay que confiar en el corazón. Los buenos sentimientos a los que se apela mencionando simplemente una sociedad distinta de la que conocemos son como un fluido misterioso que circula de manera inconsciente entre las personas y las liga en el modo de una comunidad fraterna. La influencia que tiene actualmente el lenguaje políticamente correcto demuestra hasta qué punto es grande la confianza en ellos. Si por su causa el espacio público se ha empobrecido hasta adquirir un fétido y opresivo aire de sacristía (haga el lector la prueba de defender, por ejemplo, que el multiculturalismo como cultura, no como cocina y folklore, es una aberración, y verá cuántos se santiguan a su lado), es, para quienes comparten la felicidad de ser sabiamente bondadosos, lo de menos.

El «giro afectivo» amenaza con socavar toda racionalidad. Arias Maldonado ha dedicado un libro entero a este asunto: *La democracia sentimental*. Si la época moderna aceptó la distinción cartesiana entre mente y cuerpo a fin de distinguir la acción de la pasión, el acto en el que impera la libertad de la mente y el acto en el que se impone la necesidad del instinto o el sentimiento, el desprecio de la razón, ahora relegada a condición de fosforescencia cerebral o de repositorio de creencias cultural, racial o sexualmente condicionadas, parece empujarnos, sobre todo en política, a un laberinto de pasiones. José Luis Villacañas, en *Populismo*, encuentra también la causa de la actual crisis de legitimidad política en el predominio de una subjetividad plana, sustentada en las emociones y no la inteligencia crítica. El sistema liberal ha olvidado los ideales ilustrados o los ha distorsionado convirtiendo la tolerancia en valor supremo –poniendo en el mismo plano el discurso mítico y el discurso lógico– y renunciando a la educa-

ción, entregada a la pedagogía, avanzadilla populista cuyo programa antiilustrado consiste en supeditar la razón a la emoción y el yo ideal, requisito indispensable del diálogo interior y, por tanto, del espíritu crítico, al yo real. Nada de particular tiene, por ello, que el hombre de hoy esté dejando de identificarse con su condición de ser racional y autónomo que forja su yo de acuerdo con su propio proyecto y que prefiera, en cambio, adherirse a identidades que encuentra fuera de él (la vieja nación oprimida, la religión amenazada, el perseguido grupo sexual) o, lo que es peor, asuma sus limitaciones como si se tratara de ideales, algo muy peligroso porque el paso siguiente es convertir la felicidad en un derecho desligado de todo esfuerzo que el sistema debe satisfacer a riesgo de ser considerado ilegítimo.

A DIOS LO QUE ES DEL CÉSAR

La melancolía de Villacañas, esa añoranza de Ilustración que rezuma su libro, recuerda a la de aquellos romanos de última hora para los que el Imperio cayó debido al abandono del culto a los antiguos dioses. En algún momento, alegremente, sin darnos cuenta de las consecuencias de lo que hacíamos, hemos dado la espalda a la razón. Las consecuencias las vemos ahora. Si no hay realidad, sólo interpretación de la realidad, construcción de la realidad, ¿qué hay de extraño en que la gente, en un momento de crisis y decadencia, quiera levantar una a la medida de sus deseos? *Scientia est potentia*. Marx, el hegeliano que reprochaba al maestro no haber avanzado de la comprensión a la acción, permanece intacto bajo los escombros de la razón como el busto de madera de un santo milagrero que escapó al incendio del templo donde acudían sus feligreses a venerarlo.

La pretensión de salvaguardar por medio de la ley la igualdad de los desiguales, esencia del Estado democrático de derecho, ha dejado de convencer ya a quienes, pese a la experiencia totalitaria, están convencidos de que las relaciones políticas son insuficientes, y que hay que ir hasta donde haga falta con tal de suprimir cualquier vestigio de desigualdad. El error de quienes, con este mismo proyecto, intentaron durante el siglo pasado construir un mundo ideal a base de confinamientos, deportaciones y asesinatos fue, digámoslo así, el exceso de celo. Hay que evitar el exceso de celo, no incurrir como la Inquisición en la convicción de que todo es de Dios y nada del César, confiar en que el poder espiritual se imponga al temporal en esa modalidad «surfeante», políticamente correcta, de la «hegemonía». Y no es difícil, pues,

tal y como hemos visto, el sistema liberal parece haber renunciado al ideal de sociedad de hombres libres que le daba sentido. Un contexto sin objetivos ha de abrir, tarde o temprano, la espita por la que saldrán como genios de la lámpara ciertas preguntas esenciales: ¿es el consenso en que se basa la ley algo real?, ¿no se trata, como sostiene Chantal Mouffe, de una ilusión, de una estrategia liberal para dar estabilidad al sistema?, ¿acertaba Schmitt al suponer que la ilusión del consenso impide la auténtica política, es decir, la acción del soberano, la nación o el pueblo? Y, si no hay política verdadera, solamente marketing electoral, ¿qué ocurre con la lucha histórica de la humanidad por su emancipación?, ¿aceptaremos sin más que la Historia es un proceso desprovisto de sentido? La estrategia de la nueva izquierda no puede ser otra que llevar lo más lejos estas preguntas y polarizar la sociedad: de un lado, aquellos que no ponen ningún bien por encima de la ley porque creen que el acuerdo social y la paz resultante son la base del bienestar; de otra, aquellos que achacan el malestar al contrato social y al Estado e invocan, de acuerdo con dicha convicción, una instancia superior a la ley, el soberano, identificado con el pueblo o, como se dice ahora (en una acepción que parece sacada de las obras de Ortega), la gente.

En *Estudios del malestar*, José Luis Pardo ha personificado magistralmente estas posturas en Hobbes y Carl Schmitt. El primero, uno de los padres de la filosofía política moderna, fundó el derecho en el acuerdo entre los hombres y no en la gracia divina o la moral, como se había hecho hasta entonces. Lo moderno de su planteamiento no estriba, sin embargo, en el contenido de su tesis, sino en su carácter axiomático. El pacto no es algo que haya sucedido. Una transición efectiva del estado de naturaleza al estado social equivaldría a admitir una fundamentación natural de la política. La idea de Hobbes es que no hay política, orden civil, Estado, sin ley, y que ésta supone ir más allá de la lucha por la vida, del todos contra todos de la naturaleza. El fundamento de la política es el Derecho y este no tiene a su vez un fundamento externo en que apoyarse, sino que es el fundamento en que nos apoyamos para convivir socialmente. Apelar a los individuos, al pueblo, a la voluntad de Dios como fundamento del Derecho es situarse fuera del horizonte de la razón, donde no rigen principios. La naturaleza, aquello que precede al contrato social (aquí hay que incluir también, dice Pardo, las «comunidades» y «órdenes jurídicos concretos»), sólo «puede ser concebida como una anterioridad rigurosamente irrecuperable». Recuperarla, sin em-

bargo, es lo que desean quienes piensan que el Estado constituye una estructura al servicio de intereses particulares. El derecho, para ellos, debe ser postergado como elemento de legitimación política frente a otras instancias: éticas, como las que inspiraron el comunismo, o biológicas, como las de quienes creen ahora que la misión del Estado no puede ser ya la protección frente a la sociedad y los otros hombres, sino el bienestar en sentido global, físico y psicológico. Schmitt es quizá el gran representante teórico de esta posición con su teoría de que el Estado de derecho, en su esfuerzo por evitar el conflicto y neutralizar el estado de naturaleza abolido por el contrato social, degrada la política convirtiéndola en pantomima. El conflicto es la base real de toda estructura jurídica y lo único que en verdad puede cambiarla. Marx ponía, de hecho, al proletariado en estado de guerra permanente invocando un derecho más alto que un contrato social que parecía no haber contado con él. Claro que esa situación ha cambiado y, por eso, la izquierda no habla ya de proletariado, sino que prefiere los conceptos del jurista nazi, en particular su idea de «estado de excepción» (esa situación en la que queda en suspenso la ley) y su concepto de «soberano» (aquel que tiene poder efectivo para declarar el estado de excepción). Que Schmitt tuviera en mente a Hitler, y a la «gente», es algo secundario. A fin de cuentas, volvámoslo a decir, se trata de hegemonía, y para lograrla hay que quebrar la ilusión del consenso, destruir el orden establecido en nombre del pueblo, sea este lo que sea.

Los cristianos se hicieron con la hegemonía creyendo que vendría el Reino de Cristo, pero lo que vino fue la Iglesia. Ésta puso en práctica el principio de que «al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». El resultado fue una teocracia sostenida en la guerra de todos contra todos. Los ataques contra el papismo tan frecuentes en los inicios de la época moderna no fueron debidos a razones teológicas. Hobbes, por ejemplo, estaba seguro de que el peor y más peligroso enemigo del Estado es la Iglesia y su doctrina del origen divino del poder. La política, concebida de esa manera, es impensable, queda supeditada a la fe, a algo que escapa a la razón y es fuente de constantes conflictos. Para evitarla es precisa la ley. La ley facilita la convivencia. El problema, para Hobbes, es que la Iglesia cuestiona siempre el poder de la ley. La ley positiva es fruto de los tiempos. Hay que supeditarla a la ley natural y la ley eterna, cuya definición le toca a ella. El poder espiritual no admite la política. Oponerse a él, como vemos en los países islámicos, es oponerse a Dios. Llama la atención que

los adversarios del Estado liberal hayan retomado hoy esta estrategia premoderna, islamita. Claro que, en vez de Dios, se habla de «pueblo». Al diferenciar Estado y pueblo, relativizan al primero y contraponen el orden temporal, corrupto e imperfecto, al orden espiritual, encarnado por ellos mismos. Esta contraposición no se basa en una comparación entre el mundo real y el mundo ideal, a la manera en que criticó Nietzsche, pues lo ideal, en una época que huye de la razón, no es nada definido, sólo un sentimiento, un fluido fraternal. El populismo, nombre con que se conoce la hostilidad hacia el sistema y el anhelo de romper con él, aunque en ese modo pueril y vanguardista del rechazo sin alternativas, prefiere el sentimiento al juicio. La prueba de que es así es que el pueblo (la sociedad o la gente) al que apelan los populistas no es el pueblo en sentido romano, reunido en torno a la ley, sino el pueblo elegido, vinculado a una fe, unido por el deseo y el delirio.



► Koninklijke Bibliotheek, La Haya. Arie Hagoort, B.M. van der Meer, A.J. Trotz, 1982



Luisgé Martín:

El amor del revés

Anagrama, Barcelona, 2016

280 páginas, 19.90 € (ebook 9.99 €)



La educación sentimental

Por JUAN ÁNGEL JURISTO

La literatura del yo lleva ya más de una década aposentada en nuestros pagos. Se trata de una narrativa que emplea diversos géneros, desde el reportaje al ensayo pasando por el más canónico *collage*, en una suerte de *cul de sac*, algo que en gran parte siempre ha sido la novela, pero donde los personajes entran en plano de igualdad con las reflexiones o aportaciones varias que hace el narrador, que el lector identifica plenamente con el autor. Esta técnica fue desarrollada de manera excelente por un escritor como W. G. Sebald y, aunque no es nueva, bien puede decirse que ha sido en este siglo cuando ha adquirido carta de plena naturaleza y ha afinado todos sus recursos literarios. Sebald es, desde luego, un referente señero, pero entre nosotros hay escri-

tores como Javier Marías, en cuya literatura la identificación entre autor y narrador es difícil de elucidar, ya que emplea una serie de técnicas narrativas —es afecto a lo que, en lenguaje cinematográfico, llamaríamos *cameo*— que hacen que sus narraciones, en gran parte, pertenezcan de pleno grado a esta modalidad. Desde luego podría argumentarse que en la literatura hay ejemplos antiguos; así, esa vasta obra que es la indagación de los mecanismos psíquicos del yo y la memoria: *En busca del tiempo perdido*. Pero el Marcel de esta novela, aunque sepamos que en gran parte puede ser identificado con el autor mismo, es personaje literario de corte tradicional, de tal manera que casi podríamos argüir que éste es uno de los últimos grandes personajes novelescos

que ha dado la literatura del pasado siglo, y tanto es así que un pensador como Ortega vio en la obra de Proust el final de una etapa de la novela, no un libro auroral: *Santuario*, de Faulkner, que le recomendó Antonio Marichalar, sencillamente le desconcertó. Faulkner, ya sí, pertenecía a esa renovación que Ortega no entendía por sensibilidad y educación anclada en otra época.

Esta literatura del yo ha dado paso, últimamente, a una literatura del yo y su entorno, una literatura que sigue esas mismas técnicas narrativas pero que se ocupa de la órbita que gira en torno a ese yo que el lector identifica con el autor, principalmente la familia. En poco tiempo, en nuestro país han aparecido una serie de obras donde se incide en ese aspecto, y son varias y variadas, y editadas en un periodo de tiempo relativamente corto. Hay más, pero destacan libros como *El comensal*, de Gabriela Ybarra; *Lo que a nadie le importa*, de Sergio del Molino, y *También esto pasará*, de Milena Busquets –éstos entre las generaciones más jóvenes–; y *Así empieza lo malo*, de Javier Marías; *El niño descalzo*, de Juan Cruz; *El balcón en invierno*, de Luis Landero; y *La isla del padre*, de Fernando Marías –galardonada con el último premio Biblioteca Breve–, entre los autores más maduros y consagrados.

Las novelas de Fernando Marías, Gabriela Ybarra y Milena Busquets –*La isla del padre*, *El comensal*, *También esto pasará*– tratan la pérdida de un progenitor, padre o madre, algo que Marcos Giralt Torrente indagó en *Tiempo de vida*, publicada en 2011, correspondiéndole el caso de ser el primero en abrir brecha. La reciente novela de Luisgé Martín (Madrid, 1962), *El amor del revés*, podría ser enmarcada en esta tendencia –de ahí los

abusivos prolegómenos–, pero posee unos elementos plenamente diferenciadores. *El amor del revés* es narración claramente autobiográfica, pretende dilucidarse –lo que no es poco– un pasado oscuro, opaco, terrible y feo, sobre todo, feo, como corresponde a la educación sentimental de un homosexual en la España franquista y de los inicios de la transición. Es novela que ha sido investida con todos los atributos debidos al coraje, lo que está bien siempre que el coraje sea literario, pues estamos refiriéndonos a una obra literaria. Me explico: en su tiempo muchos se sintieron frustrados con la publicación del *Journal* de André Gide porque esperaban que el autor de *Los sótanos del Vaticano* se explayara sobre su condición homosexual. Se sintieron un poco menos defraudados con *Si la semilla no muere*, pero –aun y así– esa frustración persistió y se le achacó falta de coraje. En este caso no se tuvieron en cuenta ni la propia personalidad del autor, muy poco exhibicionista y marcado por una fuerte moral hugonota, ni las circunstancias del momento, que podría ser tolerante pero nunca abiertamente igualitaria.

Y ello ocurre porque la generación a la que pertenezco se ha educado viviendo en unos años en que la condición homosexual era transgresora. De hecho hay muchos escritores homosexuales que admiro y que hicieron de la transgresión esa condición, todos de los sesenta, desde Joe Orton –magníficos sus *Diarios*– a Jean Genet y su *Diario del ladrón*, pasando por el Gore Vidal de *Myra Breckinridge* o James Baldwin con aquel *Blues para mister Charlie*, quien sufrió no sólo por su condición de homosexual, sino por ser negro; o entre nosotros, el chileno Mauricio Wacquez con *Epifanía de una sombra*, a quien podemos añadir, por su

actitud, a Juan Goytisolo, Álvaro Pombo o Rafael Chirbes, que retrata ciertos ambientes de la homosexualidad de los setenta en su póstuma *Paris-Austerlitz*.

La novela de Luisgé Martín nada tiene que ver con esto. El autor pertenece a una generación que ha ayudado a consolidar lo que se llama colectivos LGBT, es decir, colectivos que luchan por una normalización plena de inserción en la sociedad, donde la diferenciación sexual no signifique absolutamente nada respecto a ser considerado diferente, para bien o para mal. Esto en lo que respecta a la vida, pero deberíamos saber si ello comporta un cambio en la literatura que se hace. Creo que sí, y ello al extremo de que podemos encontrarnos novelas absolutamente ñoñas escritas por homosexuales cuando hace años eso era impensable. ¿Cabe mayor vínculo con la normalización?

No es cosa de esta novela. Lo que la hace preciosa es que su vocación autobiográfica retrata una época de manera única, pues son raros los casos en que la experiencia de un homosexual nacido en los años sesenta en España es contada de manera tan sutil, sincera y, si se me permite, a calzón quitado: como crónica de los setenta contada por un adolescente no tiene precio. De hecho, el autor es muy consciente de las fechas: «En 1977, a los quince años de edad, cuando tuve la certeza definitiva de que era homosexual, me juré a mí mismo, aterrado, que nadie lo sabría nunca. Como la de Scarlett O'Hara en *Lo que el viento se llevó*, fue una promesa solemne. En 2006, sin embargo, me casé con un hombre en una ceremonia civil ante ciento cincuenta invitados, entre los que estaban mis amigos de la infancia, mis compañeros de estudios, mis colegas de trabajo y toda mi familia. En esos veintinueve años que habían transcu-

rrido entre una fecha y otra, yo había sufrido una transformación inversa a la de Gregorio Samsa: había dejado de ser una cucaracha y me había ido convirtiendo poco a poco en un ser humano. Como los grandes héroes literarios, había atravesado todo tipo de peligros y tentaciones y había salido de ellos transformado». Es un resumen perfecto de la intencionalidad del libro y de los años en que se enmarca. La crónica de esos veintinueve años es de lo que trata *El amor del revés*. Ni que decir tiene que posee final feliz.

Para mí la crónica de esos años setenta tiene, además, un sentido especial porque las calles que habita el adolescente Luisgé eran las mismas que pisé diez años antes y los lugares que describe —el Colegio San Viator, esencial en este libro por la responsabilidad de la Iglesia en la represión de la homosexualidad—, así como las cuestiones morales en que se debate, me son familiares. Aunque yo estudié muchos años antes en un colegio laico, tenía muchos amigos que estudiaron en el San Viator: lo que cuenta Luisgé es exacto, al igual que la atmósfera del barrio de Usera en que transcurrió la infancia del autor, un barrio destruido durante la Guerra Civil porque fue primera línea de frente y en los sesenta conoció la emigración masiva de campesinos provenientes de Andalucía y Extremadura, en su mayoría, y que trabajaban en las recientemente creadas factorías de Villaverde o en Standard Eléctrica.

Espero que no haya sido sólo eso por lo que prefiero esa primera parte del libro, la que pertenece a la asunción de su condición sexual y la lucha interna por dotarse de voz, y digo esto porque en esta parte es donde se hallan los capítulos más valiosos del libro, que son donde el autor quiere negar su inclinación y se quiere convencer de

que le atraen las mujeres de forma convulsa cuando en realidad le resultaban anodinas: «Aquel propósito de convertirme en un hombre que amara a las mujeres tenía la misma sustancia que la reencarnación y el olvido. Las mismas trazas que la muerte». Porque el libro se divide claramente en dos partes, la de la negación y la lucha y la llegada a la revelación de su propia voz, y, luego, la de la normalización de esa condición hasta desembocar en la boda, feliz resolución, pero creo que esa segunda parte carece de la intensidad de la primera parte, y hablo exclusivamente de intensidad literaria, aunque posea un interés biográfico para saber del escritor Luisgé Martín, como la influencia que tuvo, cuando estaba escribiendo los amores con su amor de entonces, Antonio, la visión de la película *Las horas*, de Stephen Daldry, basada en la novela de Michael Cunningham y donde se cuentan tres historias entrelazadas alrededor del suicidio de Virginia Woolf y su novela *La señora Dalloway*. Lo que cuenta Martín en la novela es terrible pero no horroroso. La honestidad del autor es aquí puesta a toda prueba, la suprema prueba, la de la no complacencia en la propia situación, y Martín la pasa con creces. Confiesa que ha conocido personas que se han suicidado, que se han vuelto locas por sufrir las consecuencias de su homosexualidad y que no ha sido ése su

caso: «Nadie me dio la espalda al enterarse de que estaba contagiado por la peste de la homosexualidad». Otra de las cualidades de este libro y que es la combinación perfecta del modo en que Martín cuenta en él sus experiencias, es decir, con un estilo plenamente confesional y provisto de una distancia hacia el personaje del libro que se muestra esencial.

En el capítulo séptimo, «Los años felices», el autor dice: «Nunca terminé de leer *En busca del tiempo perdido*, pero lo empecé varias veces». Lo cito porque me ha llamado la atención, pero ilustra sobremanera la honestidad que se desprende de las páginas de este libro, que no cumple, por cierto, aquella frase de André Gide de que la mala literatura está llena de buenas intenciones, lo que, por otro lado, es verdad. El libro tiene la buena intención de describir una clarificación y está muy bien escrito, pero lo de Proust me lo tomo como cuestión personal. Si Luisgé Martín no ha leído *En busca del tiempo perdido* le animo a hacerlo: pocas veces en la literatura se ha descrito con más acierto la naturaleza de los celos y lo que supone el abandono, como lo que leemos en *La prisionera* –quinto volumen de *En busca del tiempo perdido*– y en *La fugitiva* –como se tituló originalmente el sexto tomo, luego conocido como *Albertine desaparecida*–: no tiene tiempo que perder.

Manuel Padorno:

Obras completas.

Tomo I: 1955-1991

Edición de Alejandro González Segura

Pre-Textos, Valencia, 2016

856 páginas, 28 €



Contornos de una isla: la búsqueda poética de Manuel Padorno

Por JOSÉ LUIS GÓMEZ TORÉ

La publicación del primer volumen de las obras completas de Manuel Padorno (1933-2002) no hace sino constatar el interés creciente que despierta su obra. Es cierto que el hecho de que el poeta se mantuviera al margen de grupos y escuelas (aunque, por edad, podría inscribirse en ese cajón de sastre llamado generación del 50 o del medio siglo) pudo dificultar la difusión de su escritura. Con todo, la revalorización crítica de su obra no es un fenómeno absolutamente novedoso. En realidad, viene gestándose desde algunos años atrás. En este sentido, resulta especialmente significativa la aparición en 2003 en Tusquets de *Canción atlántica* (que, en edición de Josefina Betancor, recogía cuatro de los libros más importantes del poeta), así como la antología que Alejandro

González Segura, responsable de estas obras completas, preparara en 2011 para la editorial Cátedra, más concretamente para Letras Hispánicas, una colección que, pese a algunas apresuradas y más que discutibles inclusiones, supone de algún modo la entrada a lo que podríamos llamar, no sin cierta ironía, el panteón de los clásicos (a falta, en España, de un referente claro como el que en Francia puede ser la Pléiade). No estamos, por tanto, ante un completo desconocido, pese a que su obra siga despistando a quienes buscan, con afán de entomólogo, encontrar un lugar preciso para cada autor en el marco de una corriente o entorno generacional. Como si el canon literario fuese, en vez de ese mapa siempre reescribiéndose, la tabla periódica de los elementos.

El hecho de que autores que quedaron al margen vayan encontrando su lugar en el campo de la literatura resulta, en principio, algo saludable. Primero, le tocó el turno a Gamoneda, gracias en buena medida a la perspicacia crítica de lectores como Miguel Casado (quien, por cierto, también fue de los primeros en advertir el interés de la obra de Padorno). Recientemente, la editorial Pre-Textos, que acoge este volumen, ha publicado la obra completa de César Simón (años antes había recogido toda la obra de Luis Feria) y lo propio ha hecho Renacimiento con otro nombre casi olvidado del 50: Carlos Sahagún. Llama la atención asimismo la recuperación de otros inclasificables, como Ángel Crespo, Aníbal Núñez o Juan Eduardo Cirlot (mientras otros, como Vicente Núñez, parecen esperar todavía pacientemente en el furgón de cola). La pregunta, sin embargo, es hasta qué punto todo esto no puede quedarse en una mera ampliación del catálogo, que, con afán historicista (esa tentación pertinente de la crítica española), trata de atrapar el mayor número de especies exóticas en su red. Tampoco ayuda nada la reiterada oposición entre centro y periferia, entre canónicos y marginales, que no hace sino fortalecer el canon, cuando lo urgente más bien es redefinirlo. Una redefinición que necesariamente pasa por hacerlo más permeable, también más frágil, constatar su carácter siempre provisorio y nunca neutral. Por ello, resulta más que pertinente la reflexión que González Segura hace en su introducción, al hilo del Encuentro de Poetas de la Periferia» celebrado en Canarias en 1991: «Ahora bien, con este encuentro no se pretendía, como Manuel Padorno dejó claramente dicho, añadir nuevos vagones al tren de los 50 –allí también se ha-

bló de Fernando Quiñones y de Rafael Soto Vergés– sino de efectuar una relectura del fenómeno poético que cuestione los movimientos gremiales y sus prácticas extraliterarias. Se trata de destacar, precisamente, el valor de aquellas voces originales que suelen resultar ladeadas por las dinámicas grupales».

Sería desde luego deseable que la cuidada edición de González Segura sirva para reavivar en toda su complejidad el diálogo entre las múltiples voces de la lírica española del siglo xx. El volumen ofrece al lector cada libro arropado por una introducción y unas notas finales, que ayudan a situar cada poemario tanto en su momento concreto como en la trayectoria general de Padorno. No faltan tampoco anotaciones sobre los problemas de edición en un autor muy exigente consigo mismo, que repiensa una y otra vez sus libros, aun los ya publicados. Si bien no estamos ante una edición crítica –se opta siempre por la última versión revisada por el poeta de cada texto–, quizá sería de agradecer que, en apéndice, apareciera una información más detallada de la que ya se ofrece acerca de las modificaciones que sufren algunos poemarios, a los que Padorno añade o quita poemas (si bien esta observación resulta prematura, ya que todavía quedan dos volúmenes por publicar, en los que tal vez se encuentren estos materiales que el estudioso, probablemente no el lector, puede echar en falta).

Hay que agradecer, desde luego, el esfuerzo del editor por recuperar en su integridad la obra del canario (incluidos los inéditos que se prometen para la tercera –y última– entrega). Aunque el libro no incluye algunos de los grandes libros de la etapa final (como los de la ya citada *Canción atlántica*), que quedan para el siguiente vo-

lumen, el acercamiento a los primeros libros del poeta nos permite valorar en su justa medida esa búsqueda que cuaja, sobre todo a partir de los años noventa, en libros de madurez (aquí incluidos) como *El hombre que llega al exterior*, *Desnudo en Punta Brava* y *Una aventura blanca*. La original aproximación a la poesía social y política de *Coral Juan García el Corredera*, el fragmentarismo vanguardista de *Charing Cross* o el juego entre lo lírico y narrativo de las entregas posteriores, nos muestran la amplitud de horizontes del poeta y su notable ambición estética. Una ambición que le lleva a transitar diversos caminos hasta encontrar un lugar propio, un lugar que es y no es el espacio insular de las islas Canarias, porque el escritor opera una consciente transfiguración de lo real que, si bien toma pie en la realidad concreta, transmuta alquímicamente lo observado mediante una imaginación desbordante, en ocasiones caprichosa pero saludablemente arriesgada, nada temerosa ante los propios hallazgos.

Y es que Padorno es, al tiempo que un poeta de la mirada, un poeta de la imaginación creadora, sin que ello se perciba como una antítesis o una contradicción insalvable: «Verlo todo / de golpe, al final de la tarde. / Verlo todo despacio / durante toda la vida. Ver / el mar, el mar detrás, / delante de los ojos». Mar contemplado y soñado, fuera y dentro de los ojos, en un vínculo que nos recuerda en parte al *Diario de un poeta recién casado* de Juan Ramón Jiménez, pero desde un mirar menos ensimismado, menos obsesionado por convertir el mundo en su mundo. Y es que la mirada del poeta no es una mirada pasiva: contemplar es transformar la realidad, habitarla, porque mirar se da en el seno del lenguaje y a la vez lo desborda (no es casual que estemos

ante un poeta que pinta... o ante un pintor que escribe). No se trata, sin embargo, de buscar una suerte de fusión romántica con el todo («No hay nada más engañoso que la mística / al Sur del mar Atlántico», escribirá en *Desnudo en Puerta Brava*), por más que a veces las audaces sinestesias de Padorno conviertan la vista en tacto o, incluso, en olfato, desdibujando así los contornos precisos de la percepción («El esponjoso olor del mundo. Su penetrante raíz en el ojo»). El hecho de ver establece una peculiar dialéctica que une y separa al tiempo lo contemplado y al contemplado. Resulta tentador evocar aquí uno de los libros más significativos de Pedro Salinas, titulado precisamente *El contemplado*, donde la observación del mar da pie a una perspectiva no demasiado distante de la que aquí se propone. La escritura es así taller de la mirada, hacer que acompaña al hacerse del mundo, un mundo en constante devenir, nunca estático: «Contempla ya la sencillez del aire, / el hermoso taller donde se cría / derramado el espacio, el sitio / donde quema las rocas el silencio / en la más lenta combustión el mar arrecia». El canario pertenece a esa estirpe de poetas para quienes cuadraría el viejo oficio de Spinoza de pulidor de lentes: «Amé cuanto / conocí. Cuanto vi (hay cosas realmente / por las que vale la pena vivir). Un / lienzo. Un árbol. Una roca. Un cuerpo. / Respirar algo, palpar algo real».

La isla, espacio conquistado en la imaginación, y no sólo en la vida real (por más que la casa en Punta Brava ofrezca un lugar privilegiado para la contemplación), se convierte en el eje de una dialéctica que configura la peculiar mirada atlántica de Padorno, tan distinta a la contemplación mediterránea de un Gil-Albert o un Brines. Isla y mar configuran un diálogo perma-

nente entre lo cerrado y lo abierto, entre la interioridad y la exterioridad sin límites visibles, como si la escritura fuera a la vez un replegarse y un abrirse a lo desconocido. De ahí la importancia creciente de la metáfora de la desnudez, que dibuja asimismo una poética del cuerpo, una conciencia de la poesía como un voluntario estar a la intemperie.

A todo ello contribuye la peculiar sintaxis, las audaces sinestesias a las que ya hemos hecho referencia («Olía / a cristal»), la facilidad con que una categoría gramatical puede convertirse en otra y, por supuesto, el juego rítmico del endecasílabo, al que Padorno dota de una especial plasticidad. La apuesta del poeta por un uso casi exclusivo de este metro en su obra madura no deja de ser arriesgada, ya que desde hace tiempo se viene constatando un cierto cansancio ante el abuso del verso de once sílabas en la poesía en lengua española (recuerdo un texto de Nicanor Parra: «La poesía chilena / se endecasilabó / ¿Quién la desendecasilabará? / ¡El gran desendeca-

silabador!»). No obstante, Padorno modela con habilidad el endecasílabo, creando, a través del encabalgamiento y del juego sintáctico (con cierta tendencia hacia la parataxis), una peculiar tensión entre la frase y el verso, que no sólo evita la monotonía del endecasílabo blanco, sino que contribuye a esa sensación constante de expectativa, de fecunda espera, que encontramos una y otra vez en sus poemas. Padorno es un poeta de la luz («pastorea luz», leemos en uno de sus versos), pero de una luz que parece brotar de la tierra, del mar, de los seres, antes que de las alturas: «Nada más abrir la puerta el árbol / ascendía vertiginosamente, cubría / el cielo: era el árbol de luz». Ese brotar, ese movimiento de abajo hacia arriba de los versos citados, no constituye una imagen aislada, sino la confirmación del dinamismo propio de su imaginario. Para el canario, no siempre la claridad viene del cielo. Esa fidelidad terrestre (que no desdeña el vuelo) es una de las señas de identidad de su poesía.

José Donoso:

Diarios tempranos.

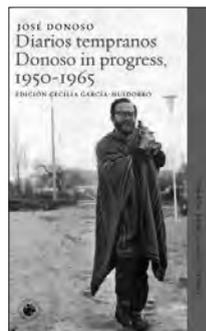
Donoso in progress, 1950-1965

Edición de Cecilia García-Huidobro

Universidad Diego Portales,

Santiago de Chile, 2016

712 páginas, 36.00 €



El verdadero José Donoso, el que no cupo en las novelas

Por WILFRIDO H. CORRAL

En diversos sentidos un gran autor escribe un manual propio, que anota, piensa y traduce cada día de su vida calibrando experiencias e ideas que en momentos dados opta por novelizar o registrar, a veces secretamente, en cuadernos o libretas –llámelos «diario» o no– o por abandonar. De la cohorte de Donoso, demarcada por la historia literaria a Vargas Llosa, Cortázar, García Márquez y Fuentes, se sabe algo de su propia boca o por sus cuadernos de bitácora o cartas; poco de los dos últimos. No todos tienen un Boswell o Quentin Bell, y con la propensión a archivar en bibliotecas o depender de herederos, agentes o editoriales, es arduo tener versiones definitivas o accesibles de escritos que podrían ser «autobiograficción».

En el caso del monumental *Diarios tempranos. Donoso in progress, 1950-1965* –un Libro del Año en Chile, con una excelente recepción internacional– se cuenta con el magistral trabajo de archivo e interpretación de Cecilia García-Huidobro, compiladora de los igualmente reveladores *Artículos de incierta necesidad* (1998) y *El escritor intruso* (2004). ¿Cómo y por dónde empezar otro testimonio que –si despierta presunciones sobre otras aflicciones en los más obvios *Historia personal del boom*, *El jardín de al lado*, *Donde van a morir los elefantes* y *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*– siempre es, como confirma cada página de *Diarios tempranos*, el de un perfeccionista obseso, un revisionista positivo y constante de *le mot juste* para lo escrito o por escribir? García-

Huidobro elige un diario anotado, y cada una de las diez secciones en que lo divide (recorriéndolos que son años fundacionales) contiene lúcidas introducciones extensas a las planificaciones y modificaciones de Donoso. Consecuentemente, es lógico preguntar que, si así es el diario de quince años, ¿cómo será el de los años 1966-1995 que siguen?

Según García-Huidobro, en algún momento Donoso planea publicar los pasajes de su diario concernientes a la década de germinación de *El obsceno pájaro de la noche*, y «que este cuaderno fuera un documento por el cual se juzgara a José Donoso hombre», página de la cual tomo mi título. A pesar de la raya impresa que separa los comentarios y memoria autocrítica y decente de la editora («Por eso *Diarios tempranos* [...] es una novela de Pepe, escrita por mí»), se distinguen muy bien las inflexiones del autor, su cuidado minucioso, particularmente en la sección III, «La familia como abrevadero», donde se lee «Escribir un *Buddenbrooks* chileno. Llamarlo *Los Yhana*. Una especie de *Forsythe Saga* chileno». Establecida la ambición, siguen listas numeradas meticulosamente de relaciones entre padres, hijos y nietos, añadiendo un croquis genealógico que cubre los años de 1891 a 1930, con notas para sí mismo como: «Los Yhana aportan la “clase”, el “gusto”, el “good sense”. Los Yáñez aportan, en cambio, la imaginación, la libertad, la acción, la inquietud». Similarmente, luego de leer *El humo dormido* de Miró, registra 29 recuerdos.

Ese es el proceder «Para un posible libro sobre Italia», con un cuaderno sin fecha de 90 «Postales europeas», y con los temas que García-Huidobro considera primordiales: la familia, los viajes, las lecturas, los proyectos escriturales, cómo escribe y con las intimida-

des, a los cuales se puede añadir su hipocondría y la sexualidad, que algún académico anglófono seguramente sobredimensionará. Diferente de Dickens, Donoso parece haber asumido abiertamente la primera oración de *David Copperfield*: «Si soy yo el héroe de mi propia vida o si otro cualquiera me reemplazará, lo dirán estas páginas». Es un estilo taquigráfico que frecuentemente emplea palabras o frases en correctísimo inglés —hay toda una sección sobre ideas para una obra de teatro en 1950, y García-Huidobro explica el papel de esa lengua—, no en el *espanglish* de moda, para acordarse de lo que quiere o debería escribir o corregir. Son años en que escribía cuentos: «Cuento con técnica S. Maugham para lanzarse inmediatamente *into the business*»; «Cuento: “La mujer cliché”. Una mujer como María Pilar» (énfasis suyo); «El cuento de “Europa” (París). [...] Tengo tres cuentos en perspectiva, que tengo que hacer: 1. La pelirroja, 2. El mentiroso, 3. Pasatiempos para gente civilizada»; o «Posibilidad de un volumen de cuentos».

Cada ayudamemoria o proyecto enumera el progreso o desarrollo de alguna trama, preguntas honestas que se hace a sí mismo y referentes reales (que García-Huidobro aclara o explica apropiadamente), más una narración siempre elocuente en que detalla su programación. Es Donoso con su caja de herramientas, dedicado a su quehacer, coadyuvado por lecturas hechas o por hacer de maestros (v.g. «READ TURGUÉNEV», siempre en mayúsculas), sus influencias, a veces por contactos (como cuando conoce a Juan Ramón Jiménez) y amistades; y resueltamente más abierto sobre su arte de lo que se sabe discutía en sus talleres de escritura al regresar a Chile. Tampoco hay seudofilosofía. Es un caudal consciente que

los expertos podrán cotejar con el resultado concreto de lo ideado.

No podía faltar la novela, y la exhaustividad de García-Huidobro provee un inmenso material sobre variantes, borradores y revelaciones para ediciones críticas o genéticas de algunas obras canónicas del autor. No son arcanos los resultados de parte de lo que fraguan estos *Diarios tempranos*, y García-Huidobro aclara bibliográficamente varias transformaciones de las entradas. Por ende, es fascinante confirmar los engranajes entre lo crudo y lo cocido. Hay dictámenes como: «Escribir novelas enseña sobre uno mismo y sobre las cosas: es, por lo tanto, una experiencia vital (me cargan las críticas además) y me creía valiente», parte de «Mis conferencias», una de las cuales versaría sobre la novela chilena; o «Toda obra de arte es el intento de un individuo para interpretar la realidad [...]. Es la gran aventura del hombre osado». Otros afinan la mira (sobre *Coronación*, y sobre la relación de ella con la teoría), y siempre le zumban otros planes: «En realidad, he estado pensando en otro tema novelístico, que creo sería de suma importancia, y creo que podría hacerlo hermosamente»; o «Ciertamente, EL tema que me faltaba salió en las noticias de hoy en el diario...».

Como antesala a la x y última sección, «El pájaro en el nido», y teniendo en cuenta que los diarios revelan a un gran lector y espectador de teatro, o que escribe avisos como «Cuento (escribirlo pronto, antes de que se enfríe):...», se lee: «Vuelvo a escribir después de tan larga abstinencia. Esta vez en serio. Una novela. Aquí está la primera parte del plan». Donoso tenía entre 26 y 41 años cuando escribía sus cuitas, en diferentes lugares, y el entusiasmo y ambición de la juventud no son templados por asuntos afectivos;

y cuando aparece algún destello de ellos, es en función de cómo convertirlos en *literatura*. Refiriéndose en 1962 a la que eventualmente sería *Este domingo*, apunta: «En realidad, esta es la novela de una familia, dentro de un ambiente. Pero esencialmente, de una familia». O, refiriéndose en 1959 a una novela que «definitivamente» se iba a llamar *Tigre*, y desesperado por «lanzarme con una novela nueva», concluye: «*Tigre* no es lo que quiero, es de nuevo mirar hacia atrás, de nuevo una novela del siglo pasado, como *Coronación* y en muchos sentidos parecida a ella». Llega a esa conclusión tal vez porque unos meses antes meditaba: «Es cierto que la novela moderna no tiene por qué tener un argumento definido, un principio y fin. Pero quiero que esta mía, y todas las mías, si es posible, lo tengan y bien definido».

Así se llega a sus sugestivos registros en torno a *El obscuro pájaro de la noche*, que García-Huidobro bien llama «La *selfie* paso a paso de una novela» y «biografía de su gestación». En *The Pigeon Tunnel: Stories from my Life* (2016), autobiografía parcial, John Le Carré cuenta que contrató a dos detectives para investigarlo a él y su familia porque como novelista se le mezclaban la verdad y la memoria, y dice: «Explicué, soy un mentiroso. Nacido para mentir, criado para hacerlo, entrenado para ello por una industria que miente para ganarse la vida, y lo practico como novelista». Le Carré quiere saber los hechos de su vida porque como novelista inventa versiones de sí mismo, nunca lo real, si existe. Donoso quería saber lo mismo, mucho antes que el inglés. Imposible agradecerle suficientemente a García-Huidobro su contribución al entendimiento de esa obra, a momentos clave de la historia literaria, o el trabajo de documentación para el cual su edición de *Diarios tempranos* es se-

minal. La grandeza de Donoso como escritor viene de sus dudas y convicción de que un novelista en verdad nunca puede saber lo que alguien piensa y siente, no de una respiración artificial; y cuando esas sensaciones se mezclan con las de él, entonces se produce una volátil fórmula productiva que esta edición esclarece perfectamente.

Estos diarios exploran los peligros que acompañan el tratar de acomodar los caprichos de la mente al mundo real, y de esa manera sus quince años de historias se convierten en una irrefutable y volátil fuente de poder novelístico. Por eso es fascinante la sección VII, «Periodismo y conferencias», en que las notas al pie de la editora continúan esclareciendo las vetas del autor (con referencias a autores como James, Faulkner, Fuentes y Bolaño), frases como «Debo buscar alguna parte para enviar el artículo casi hecho que tengo sobre Vargas Llosa», o apuntes como «Todo el problema de encontrar interesante lo no literario, lo social, lo crítico, etcétera, en la literatura», en la misma página. Las grandes novelas y diarios suelen ser más ricos que sus autores, aunque se sepa los contornos de sus vidas. Si Donoso se presenta como algo apolítico es imposible determinar si es por pragmatismo, ingenuidad, o por ser otra demostración de su ensimismamiento literario; sospecho que es por lo último. Diferente de los escritores llenos de fantasías grandiosas y ambiciones artísticas altivas, a Donoso no le faltaba motivación o disciplina, y este primer diario registra miles de palabras, fragmentos epistolares, apostillas citables, etcétera sobre cómo mantenerse vivo (García-Huidobro menciona haber descartado cientos de páginas).

La extensión no es el meollo de su logro. Lo que distingue a este relato (otra excelente calificación de la editora) es su artificio y

cómo puede ayudar a entender a su autor y a otros (poquísimos) de similar dedicación, que por preocuparse tanto dejaron tanto en el tintero. Cotéjese esa condición con las observaciones del novelista Carlos Franz en una entrevista reciente sobre su experiencia en los talleres de Donoso: «Pero yo nunca sentí que hubiera en él una especie de magisterio. Y si lo había, era un magisterio tan lleno de dudas –porque era un hombre muy inseguro, comunicaba su inseguridad–, que, más bien, su ejemplo era el de jamás tener certezas y poner en duda nuestras vanidades literarias». Vale tener presente que los diarios de los escritores honestos frecuentemente funcionan como bodegas del comentario escuchado casualmente que se convierte en un diálogo, en anécdota que se adjunta a la trama.

Si Donoso nunca hubiera compuesto sus novelas, estos diarios lo habrían definido como escritor, víctima de la desunión del yo contemporáneo entre mundos privados y públicos. *Diarios tempranos*, enriquecido por relatos entrampados, muestra, a veces emotivamente, que los escritores no tienen antídotos efectivos para las neurosis mundanas (García-Huidobro recoge sus manías, explicando por qué «escribía con el cuerpo») convertidas en arte, no sólo fijadas en diarios. Desde Tolstói a Sontag, pasando por Valéry, Gide, Musil, su admirada Virginia Woolf, y polémicamente Anaïs Nin y Gombrowiz, los grandes escritores han empleado sus dietarios para reflexionar sombríamente sobre algunas crisis circundantes que a veces los definieron. Es justo añadir a Donoso a esa lista, y es difícil imaginar cómo una introspección de tan delicada precisión podría existir con la cacofonía de los medios sociales actuales.

Edwin Madrid:

Todos los Madrid, el otro Madrid
(Antología poética)

Valencia, Pre-Textos, 2016

276 páginas, 24 €



La poesía nos salva

Por EDUARDO MOGA

Tras una dilatada carrera literaria, que empezó en 1987 con *¡Oh! Muerte de pequeños senos de oro* y que conoció un hito importante en 2004, con la publicación en España de *Mordiendo el frío*, Premio Casa de América de Poesía Americana, el ecuatoriano Edwin Madrid (Quito, 1961) publica ahora *Todos los Madrid, el otro Madrid*, una antología de todos sus libros, más un largo fragmento de *Levantar el vuelo*, inédito, ordenados al revés de lo que es habitual en los compendios poéticos: del más reciente, *Al sur del Ecuador*, publicado en 2015, al más antiguo, el ya mencionado *¡Oh! Muerte de pequeños senos de oro*.

Recorrer este prolongado camino depara una primera y esencial constatación, que cabe intuir en el final del poema «El austría-

co» –perteneciente a *Al sur del Ecuador*–, inspirado en la figura de Thomas Bernhard. Allí escribe Madrid: «Y se refugió en su escritura, escribió cientos y / cientos de poemas, buenos y precisos poemas / incluso para la inconsciencia de la sociedad / de los sanos. [...] / Y el tiempo restante tomaba el lápiz guardado en / la funda de su bata y se precipitaba hacia su cuaderno / con desenfreno. Existía para su escritura. / El señor TB / no estaba loco, sólo lanzaba al rostro del mundo los más / bellos, espléndidos, grandes y sonoros escupitajos». Ese «existir para la escritura» es algo que se desprende con nitidez de la poesía de Edwin Madrid. La poesía lo ha colonizado todo: ocupa todos los espacios, trata de todos los temas, lucha contra todos los enemigos, aspira a

todos los cielos. En suma, llena el ser: justifica la vida. De esta presencia omnímoda se derivan algunas de sus características principales. La más destacada acaso sea la pluralidad, sin fin aparente, de formas, temas, estilos y registros empleados. Muchos poetas despliegan unas obsesiones concretas y labran una manera definida de crear, y se ciñen a ese molde desde su primer hasta su último verso: son autores de cauce único, hondos quizá pero previsibles y repetitivos. Madrid, en cambio, invade todas las jurisdicciones de la poesía, echa mano de todas las técnicas y exhibe una panoplia inagotable de preocupaciones y asuntos. Cada libro suyo pone el foco en algún aspecto de la realidad o la conciencia, y lo hace con un estilo, esto es, con unas fórmulas retóricas singulares, diferentes de las utilizadas en sus demás obras. En general, puede decirse que sus primeros poemarios beben más perceptiblemente de los esquemas vanguardistas –acentos irracionales, discursos cartilaginosos y enrabiados, incursiones oníricas; es revelador que cite a Breton en «Rabito», de *¡Oh! Muerte de pequeños senos de oro*– y que, conforme avanza en su producción, la expresión se reconcentra, se ajusta a una realidad más reconocible, se aleja, aunque nunca se desliga del todo, de la experimentación y la ruptura.

Junto a la omnipresencia de la poesía, otra preocupación es constante en la obra de Edwin Madrid, y definitoria de su naturaleza: la fascinación por las mujeres y las relaciones sentimentales que se establecen (y se rompen) con ellas. El propio Madrid resume ambos *leitmotivos* en el fragmento 83 de *Levantar el vuelo*: «Crecí / entre los murmullos de [las] mujeres y la furia de la poesía». Muchos de los poemas recogidos en *Todos los Madrid, el otro Madrid* narran peripecias

amorosas, acercamientos y separaciones, fantasías y decepciones, o bien encuentros eróticos. *Mordiendo el frío*, una apócrifa autobiografía sexual, es el poemario más visiblemente pasional del conjunto, pero incluso en los poemas o libros más luctuosos, como *¡Oh! Muerte de pequeños senos de oro*, la parca –elemento imprescindible del clásico binomio Eros y Tánatos– aparece voluptuosa, con esos pechos áureos por los que el poeta siente comprensible propensión. «El manjar más antiguo del mundo», de *Pavo muerto para el amor* (2012), poetiza, en prosa, un *cunnilingus* –una práctica, por cierto, poco reflejada en la poesía occidental–, aunque disimulado en un relato gastronómico (o una receta culinaria), sobre la exquisitez de la ostra, bajo la advocación de Giacomo Casanova: «Poco a poco, deslice los dedos. Cuando lo tibio sea calor abrasador, retírese con elegancia y exhiba la concha sobre una almohada blanca y blanda como una nube. Échele suficiente vino e inmediatamente recójalo a sorbos largos y profundos. Moviendo la lengua de arriba abajo, sentirá que toda se retuerce de placer. Entonces deje de lado la boca y actúe como si fuera el mismísimo Casanova». Para equilibrar las cosas, en «Nuestra señora de la biblioteca», de *Mordiendo el frío*, lo descrito es una felación.

Pivotando alrededor de estos ejes, la relación de intereses y objetos de atención de Edwin Madrid es muy amplia: *Pavo muerto para el amor* repara en la comida y la gastronomía (e incluye un poema autofágico, cuyo protagonista, después de devorarse a sí mismo, queda «reducido a una boca inmensa que quería comerse el mundo»); *De puertas abiertas* (2000) reflexiona sobre la casa, metáfora de la existencia y la identidad; *Lactitud cero* (2005) –un poemario en cuyo

título se plasma otra de las constantes de la poesía de Madrid: el juego verbal— práctica la sátira, al modo latino, contra los poetas de su país, y quizá también de otros lugares: como un Marcial contemporáneo, escribe: «Te confieso, Lelio, que, aunque para todos seas el gran poeta ecuatorial, para mí no eres más que un hombre con facha de tendero que en los recitales quiebra la voz en trémolos atiplados como putita de academia»; *Caballos e iguanas* (1993) recrea el mundo indígena e imita —y, a la vez, desmitifica— el relato de la conquista, en ocasiones con su propio lenguaje, lo que alumbró algunas de las mejores composiciones de la antología, en las que se mezcla la parodia, la epopeya y la crítica histórica, como «De cómo y por qué se llegó a estas tierras» o «El almirante desde la tierra más hermosa», en cuya última estrofa leemos: «estas tierras es para desear para nunca dejar / en la cual todos los hombres de nos sean contentos / con hasta veinte mujeres de cabellos correndios / e oro cuanto ouiere menester / y esclavos cuantos pudieren escoger / especería y algodón cuanto pudieren cargar / y almastica y lignáleo cuanto ouiere / e creo también roibarbo y canela e otras mil especias / ques harto y eterno lo que nuestro Redentor / dios a Vuestras Altezas Rey e Reyna»; en fin, *Celebriedad* (1991) —otra paronomasia— constituye un largo y vigoroso discurso en el que se entrelazan el sueño, el alcoholismo y la locura: «Beber nunca es obediencia / beber nunca es sumisión / beber es bibir». En otros poemarios aparecen cuentos infantiles —a los que Edwin Madrid da la vuelta como un calcetín: subvertir el orden establecido, o al menos zarandearlo, es una de las funciones ineludibles del poeta—, fábulas americanas, poemas sobre los toros (cuya voz es la del

toro: otra subversión), escenas urbanas —de una Quito poliédrica, ásperamente amable— y composiciones sobre la historia de la evolución, carentes de signos de puntuación. Merece la pena resaltar la dimensión reivindicativa de Edwin Madrid, que se plasma en las piezas americanistas, entregadas al canto de la naturaleza del Nuevo Mundo o de su atormentada historia; en la incorporación de las culturas indígenas a su cosmos poético; y en la inquietud social, de hoy mismo, como la que se refleja en «La encendida», de *Al sur del Ecuador*, que ensalza la figura de la mujer trabajadora, de la mujer que no se rinde, sostén de todo, y cuyo final casa con la ola de ira ciudadana que ha barrido tantos países: «Llegar a la cima del Cotopaxi y abandonar el pueblo para / patear la ciudad. Quito, fría y sucia, pero suya, no la venció / ni hoy ni nunca y le puso hijos para que brinquen y pataleen / por sus entrañas, incendiando, rayando las montañas / [...]. Mujer macho, mujer de cojones como tantas que nos han / enseñado a movernos, agitarnos, sacudirnos, reclamar, remover, / vibrar, hormiguar. Por todos los cielos: ¡indignarse!».

Muchos poemas de Edwin Madrid son relatos líricos; sucesos con un sustrato o una estructura narrativa, pero cincelados con los instrumentos de la poesía: transformación lingüística, vínculos analógicos y asociaciones musicales, y emparejamientos, esto es, repeticiones, permutaciones, enumeraciones y paralelismos. A estas herramientas, Madrid añade el humor, aunque con visos negros. Su lenguaje es accesible, coloquial, pegado a la calle, al mundo, pero también crujiente, consciente de sí: nunca pierde intensidad. Se percibe elaborado, pero también natural, y esa es una de sus mayores virtudes: el artificio

no le resta espontaneidad. Su vocabulario, sensual, vivo, no rehúye lo anómalo: desde los juegos verbales hasta el léxico indígena que enrarece –y enriquece– el texto o el francés macarrónico que emplea en un largo trecho de *Celebriedad*. Siempre preocupado por la recreación de lugares o –mejor– de atmósferas, Madrid cultiva lo material y no lo abstracto; y, si lo hace, es siempre una abstracción tangible: un concepto metamorfoseado en cosa, o en recuerdo de cosa. Muchas formas están presentes en *Todos los Madrid, el otro Madrid*, aunque siempre que garanticen la libertad expresiva: no hay apenas escansión ni rima, ni poema estrófico alguno. Con el espíritu voraz y multitudinario que lo caracteriza, el poeta recurre al poema breve y al poema torrencial; al poema en prosa y al poema en verso; al monóstico y al versículo.

Levantar vuelo, que cierra el libro, es un compendio significativo de la poesía de Edwin Madrid. Largo pero fragmentario, y ordenado en estrofas numeradas, de extensión variable, recorre todos los territorios del lenguaje, como un explorador sin prejuicios ni limitaciones. Es un *bildungsroman*, pero también una *road tale*; es una historia

erótico-sentimental, pero igualmente una broma gongorina, una relativización o burla de los procedimientos retóricos. Cómico y monorrímo al principio («*Tú eres mi amor, mi dicha y mi tesoro; / irte es dejar mis días sin el brillo del oro, / y es allí cuando el llanto me causa atoro / pues cuerpo y mente entran en deterioro*»), cobra después un tono nerudiano, épico-cívico: «Me veo acostado en mi tienda de viaje / y toda Latinoamérica entrevista desde el lomo / de los camiones a toda máquina. Las ruedas echando / chispas a velocidades inauditas, enredándose con los sueños, / girando y haciendo flamear la camisa de mis sueños. / Llegué a Tuluá, Riosucio, pasé por León. / Me detuve en Sonora, volví para Rosario, fui hasta / Arica, recorrí mi país de cabo a rabo y sé / de sus montañas, selvas, de sus indios y mujeres. / País maltrecho y saqueado como cada Estado / de América Latina». *Levantar vuelo* concluye, hasta el momento, una de las más amplias y audaces líricas de Ecuador, y de toda Hispanoamérica, de las últimas décadas, movida por una arraigada creencia en la necesidad de la poesía y en su carácter salvador.

Leonardo Padura y Laurent Cantet:
Regreso a Ítaca
Tusquets, Barcelona, 2016
202 páginas, 17.00 € (ebook 10.99 €)



Padura y Cantet regresan a Ítaca

Por CARLOS BARBÁCHANO

De manera cinematográfica, a lo largo de cinco imaginadas secuencias, el escritor Leonardo Padura (La Habana, 1955) y el cineasta Laurent Cantet (Melle, Francia, 1961) desgranar su fructífera y gozosa experiencia común en un libro altamente recomendable, pues nos demuestra cómo dos artistas pueden complementarse a la perfección cuando el respeto, la admiración y el amor por dos lenguajes en principio distintos presiden un proyecto común.

El punto de partida es *La novela de mi vida*, uno de los textos más celebrados de Padura. Con el exilio como eje argumental de los dos periodos temporales que alternativamente estructuran la novela (el del poeta independentista cubano José María de Heredia y el de un profesor de la

Facultad de Letras de la Universidad de La Habana, Fernando Terry, que se queda en España aprovechando una salida al exterior), Padura levanta una obra plena de emoción e inteligencia. Dos pequeños fragmentos del periodo contemporáneo de esta novela (reproducidos en la secuencia quinta del libro que comentamos), centrados en una reunión de viejos amigos en la terraza habanera donde se celebra el regreso de Fernando a la isla, dan pie al guión que Padura elabora para uno de los episodios de la película *Siete días en La Habana* (2012) y que se reproduce en la secuencia cuarta. Cantet, lector entusiasta de Padura, uno de los directores implicados en ese proyecto, se da cuenta de que el material dramático del que parte es tan rico («Una historia tan

fuerte y conmovedora», le manifiesta en uno de sus correos al novelista) que un corto le resulta claramente insuficiente y propone a un Padura «entre sorprendido y halagado», desarrollar el texto al máximo para que fundamentalmente lo que un par de años después será el guión del largometraje *Regreso a Ítaca* (2014), reproducido en la secuencia segunda del libro.

Para poder asumir la historia con cierta legitimidad –confiesa Cantet en «Rodar en Ítaca», primera de las secuencias–, el cineasta vertebró el relato en torno al exilio y a la vuelta del personaje clave, Amadeo (el Fernando de la novela matriz), cuya mirada externa podría acercarse a la suya, la del extranjero, lo que le permite, además de identificarse con él, participar del sentimiento de desengaño que arrastra la historia de una generación: la de los hijos de quienes abrazaron en su juventud la revolución cubana, aquella que creyó cambiar el mundo y construir ese finalmente malogrado hombre nuevo.

La manera de hacer de un cineasta como Cantet encajaba a la perfección en una historia que se desarrolla en un tiempo limitadísimo: el que va de un atardecer al alba del día siguiente en la aludida terraza que reúne a cinco amigos que no se ven desde hace dieciséis años. Una de sus obras maestras, *Entre les murs* (que se tradujo en español como *La clase* y ganó merecidamente la Palma de Oro del Festival de Cannes en 2008), abarca poco más que el tiempo de un periodo lectivo en un liceo de la periferia parisina. En otro de los esclarecedores correos que intercambian ambos creadores en la fase de preparación de la película, Padura propone a Cantet ampliar el espacio temporal del proyecto (ver, por ejemplo, cómo van llegando los amigos a la

terrace desde sus respectivos domicilios, lo que ofrecería la posibilidad de ir entrando en la ciudad, familiarizarnos con el contexto que envolverá la acción), y el cineasta, tan abierto casi siempre a otras perspectivas, se muestra inflexible y opta por la concentración dramática en una sola noche y una sola localización, pues en ese reto va a reposar la originalidad de la película. En esa opción y en la doble maestría de una joya minuciosamente elaborada a cuatro manos: la de Padura como dialoguista capaz de revivir a través de la palabra la viveza del habla cubana y la probada experiencia de Cantet para conseguir que los intérpretes asumieran esos diálogos como si formaran parte de su propia piel. Tras los exhaustivos ensayos con los actores, en los que cada frase fue tamizada, discutida, analizada y asumida por ellos aportando al tiempo sus propios recuerdos y vivencias, enriqueciendo el texto, nos confiesa Cantet que poco hubo en realidad que cambiar, pues «las frases de Leonardo tenían el ritmo justo, y eran tan precisas, sonaban tan auténticas y tan *cubanas* que los actores las asumieron casi en su integridad». Hasta tal punto se logró una sensación de realidad que los miembros del equipo técnico llegaron en ocasiones a llorar embargados por la emoción que se desprendía de algunas escenas, alcanzándose con ello esa sensación de autenticidad, de documento, que se desprende de la mayoría de las películas de Cantet, en las que el propio director logra desaparecer, uno de los mayores logros que se pueden otorgar a un cineasta. Tal para cual, por volver a las cuatro manos del comienzo del párrafo.

El guión de la película ocupa la secuencia más extensa del libro. Se nos ofrece sin las acotaciones técnicas, que hubieran entorpecido la lectura de un texto ágil y de alta

intensidad dramática poblado de diálogos y breves descripciones situacionales. El negro Aldo (Miguel Ángel en la novela original) es el usuario de la terraza, un ingeniero mecánico que se gana la vida fabricando baterías para automóviles en un taller clandestino; sigue creyendo, sin embargo, en las bondades de la Revolución. El guión introduce un personaje femenino que no existía en la novela, la amargada y dolorida Tania, oftalmóloga: su sueldo apenas le da para completar la mitad del mes, así que vive del dinero que de vez en cuando le envían sus hijos desde Miami y de los obsequios de sus agradecidos pacientes. Rafa es pintor (el bello Arcadio, el laureado escritor de la novela). Su obra fue respetada hace años, cayó luego en desgracia y se refugió en el alcohol. Le sacó del túnel su nueva pareja y ahora, abocado al cinismo, pinta sin cesar cuadros alimenticios de abstraccionismo tropical que íntimamente desprecia... Amadeo era escritor cuando salió de Cuba como asesor de un grupo teatral que giraba por España y que regresó sin él. Eddy, el arribista (Conrado en la novela), el último en llegar a la reunión, cargado de licores y manjares difícilmente accesibles para un cubano de a pie, es directivo de una empresa turística estatal. El «dirigético», como le llama Tania, es lo que en la Cuba actual se entiende por un triunfador.

Todos ellos, cincuentones que vivieron en sus primeros años la esperanza de una revolución que iba a cambiar el mundo: «¡Éramos el faro del mundo! –ironiza Rafa– Lo que hacíamos entonces era histórico». El miedo, sin embargo, vino a continuación de esos tiempos heroicos: «Mira que hicieron cosas para jodernos la vida», proclama poco antes el mismo personaje. Ni pelo largo, ni pantalones ajustados: «¡Eso era di-

versionismo ideológico!», puntualiza Tania. «Inmadurez política», añade Amadeo entre risas compartidas. Escuchar a los Beatles, «penetración cultural», con el correspondiente choteo... Frente a los melenudos británicos, la Eva María de Fórmula v, Juana María y su quemada papaya en la pícaro adaptación tropical... Humor redentor que apenas logra paliar la frustración de una generación que tiene que bregar día a día para «resolver» qué llevarse a la boca la siguiente jornada o, en el mejor de los casos, la semana siguiente. Pese a ello, Amadeo, ante el estupor general de los amigos y de los jóvenes que se agregan a la fiesta (el hijo de Aldo, el *nini* Yoenis, y su gótica y hambrienta novia, Leidiana, nombre que provoca la hilaridad del grupo), ha regresado a Cuba para quedarse, lo que provoca la indignación de Tania, que acaba de tener sendos enfrentamientos con Rafa y con Eddy. Le reprocha no haber venido ni al entierro de su mujer, enferma terminal de cáncer, y ahora, tremenda paradoja, quiere quedarse...

Casi nadie comprende la sorprendente decisión de Amadeo, quien, exasperado, apela a la testosterona: se queda porque le da su «realísima gana». Rafa le advierte que en tal caso pueden expulsarle del país: «No van a poder botarme –replica–; este también es mi país... ¡Mi-pa-ís, coño!». Ya calmado, confiesa que se queda para sentirse escritor, para volver a ser escritor, para recuperar la memoria perdida en España de su país, de sus raíces, por jodidas que ellas sean...

A partir de ese momento de fuerte tensión dramática los amigos descargan sus frustraciones en una suerte de catarsis colectiva que los libera de las miserias cotidianas y los arma, tras esa madrugada de íntimas confesiones, de desgarradoras ver-

dades, para poder volver a enfrentarse a la cruda realidad. Una madrugada catártica en la que hasta Aldo, el creyente, estalla finalmente: «... Teníamos que ser puros, obedientes, mejores... Y los hijos de puta de siempre se aprovecharon de eso y nos jodieron...».

Tan apasionante como la transcripción literaria del guión es la secuencia tercera en la que Padura, que se nos define como «cubano cartesiano», nos desgrana minuciosamente su enriquecedor trabajo con Cantet, declarándonos poco antes su agri-dulce relación con el cine (por un lado, le encanta, pero, por otro, sufre como escritor sus limitaciones espaciotemporales) y su profesión de amor por la novela, «el reino de la libertad». Escribe para el cine porque, además de ser un trabajo bien pagado, es para él otra manera de respirar cuando queda exhausto entre novela y novela.

Trabajar con el cineasta galo fue para Padura, además de un privilegio y un lujo, enfrentarse al combate de la escritura, pues el proyecto exigió quince versiones o *rounds*: «En cada uno de esos asaltos –nos dice– la historia se fue perfilando, cerrando, redondeando hasta que pude darle a Cantet el guión que necesitaba, que me exigía. El guión que, casi gesto por gesto, frase por frase, rodaría en diecisiete días de intenso trabajo en el que involucró a cinco actores, les metió la historia en la sangre y les sacó del corazón cada sentimiento o idea que los identificaba con las historias de los personajes creados».

Como Amadeo, el personaje nuclear del relato, Padura, tras sus múltiples viajes, siempre regresa al país donde persevera «en seguir viviendo, creando, trabajando»; porque ése es también su país, su casa: «La de todos los cubanos». Así sea.

Sònia Hernández:

El hombre que se creía Vicente Rojo

Acantilado, Barcelona, 2017

144 páginas, 16.00 €



Ser otro

Por JULIO SERRANO

Como en las películas de Alfred Hitchcock en las que el espectador sabe más que los personajes –y es lo que le hace anclarse en el sillón esperando con inquietud que acontezca lo que el despreocupado personaje ignora–, en la novela *El hombre que se creía Vicente Rojo*, de Sònia Hernández (Terrassa, 1976), sabemos desde el mismo título que hay un hombre que cree ser el célebre pintor barcelonés afincado en México, cuya pintura serial lleva al extremo las posibilidades combinatorias. Sus megageometrías, como las definió Salvador Elizondo, parten de lo mismo para –con alguna mínima variante, de forma o color– explorar por medio de la depuración un más allá que se sitúa cercano. El que la protagonista de esta historia desco-

nozca que el pintor con el que trata juega a ser pero no es Vicente Rojo sitúa al lector en una posición de cierta altivez, asumiéndose más sagaz y astuto que la mujer que necesita creer en la singularidad e importancia de su encuentro. Podríamos decir que es una suerte de gentileza literaria, un «pase usted primero». No obstante, saber genera tensión, responsabilidad. ¿Quién no ha tratado de advertir internamente en una película de suspense al inocente perseguido para que cambie la decisión que está a punto de precipitarle al desastre? Ese vínculo creado desde el inicio, ese acuerdo, es un imán: una red de araña sostiene al lector por una sensación de inminente desenmascaramiento. Algo está a punto de resquebrajarse.

El escritor que está detrás de cualquier texto se asoma a él de muchas maneras: la pedantería, la soberbia, la vanidad aparecen muchas veces en algún adjetivo o matiz. Más infrecuente, en cambio, es que no se perciba apenas a su autor o, al hacerlo, creer ver una suerte de discreción. En esta novela hay una amabilidad narrativa, una inseguridad que el texto se encarga de contradecir. Se impone la literatura sobre la posible duda, sobre el titubeo. Acaso sea que la protagonista es una periodista entrada en la cuarentena, a quien su marido ha dejado, con veinte kilos de sobrepeso, inteligente pero acostumbrada a recibir en la mirada del otro una información de sí misma como alguien anodino. Ni especialmente bella, ni joven ya, es consciente de no haber conseguido demostrar profesionalmente gran brillantez y para colmo su hija adolescente hace ya un tiempo que la percibe –algo habitual entre los adolescentes– como alguien menos fascinante y necesario de lo que fue años atrás, en la niñez, cuando los padres son referentes. Este personaje, consciente de sí, de sus torpezas, es sensible y vulnerable a la mirada ajena que le otorga una identidad demasiado estrecha a la que, en parte, se somete.

Por otro lado, tenemos a Vicente Rojo, ese pintor a quien Octavio Paz definió de este modo: «Riguroso como un geómetra y sensible como un poeta». Ese equilibrio entre lo preciso y lo imaginativo produce en la protagonista fascinación. Además de su celebridad: su posición en el mundo como alguien respetado le predispone a la admiración. Escucharlo –bajo el pretexto de una entrevista– sostiene su mundo en un momento frágil para ella, llenándolo de significado. Su escucha es en parte la de alguien necesitado de gurús, de ahí que no perciba que no es quien dice ser. Pero ella no pare-

ce dispuesta a hallar matices, quiere rendirse al otro. Espera que la sólida construcción de opiniones acerca de la vida y el arte que manifiesta el supuesto Vicente Rojo le ayude a encauzar su vida. El lector lo que anda esperando es la grieta, ver resquebrajarse al imitador. O quizá haya quien desee asomarse a la identidad (la genuina) de este imitador que ha conseguido sentirse conforme consigo mismo apropiándose una identidad ajena, saber si su modo de *ser* desasido de sí contiene algún valor oculto o si es un vulgar farsante.

La novela nos habla de lo que vemos y de cómo lo vemos. De los modos de mirar. La hija adolescente de la protagonista tiene un modo propio de mirar que interesa al pintor. La protagonista apenas ve la pintura, está más fascinada por el aura del pintor. Por otra parte tampoco ve la ficción en la que se halla envuelto el impostor. El supuesto Vicente Rojo sólo puede ver de la periodista a una cuarentona entrada en carnes, anodina, que le fastidia con sus predecibles comentarios. Pintor y periodista buscan referentes, personas con un discurso más sólido que ellos mismos, con unas certezas y construcciones que seren en las arenas movidas bajo las que caminan. Ella, concedora de sí misma pese a sus inseguridades y torpezas, sabe de su inestabilidad. Él, asentado sobre el préstamo, goza de cierta vanidad de sí.

Bajo este vínculo que se establece entre ambos, la novela pasea por otros temas como son el significado e importancia de la belleza y de la fealdad en el arte, la frágil frontera entre lo veraz y la imitación, el juicio o medición que toda mirada nos *regala* y nos conforma, así como de la necesidad de modelos y referentes para asentar un camino de aprendizaje y superación personal.

Siempre hay una tentación de querer indagar en el autor a partir de su obra de ficción, bien sea por hallar paralelismos en cuanto a género o edad o por intuir que lo que se reflexiona en la obra es el vehículo de la reflexión personal –error sólo parcial, puesto que aquello que nos obsesiona lo suficiente como para escribir nos conforma, de una u otra manera–. No obstante, no es una novela testimonial pero sí que nos presenta a un tipo de mujer reconocible, cercana. Sònia Hernández es periodista, poeta –*La casa del mar, Los nombres del tiempo*– y novelista –*La mujer de Rapallo, Los Pissimboni*, además de la obra que comentamos–. Y es miembro del Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL), donde ha desarrollado varios trabajos de investigación sobre Max Aub y Vicente Rojo, emparentados directamente con la obra.

Tanto uno como otro son germen de la trama. Max Aub como referente probable para la construcción del personaje que no es el que dice ser. Recordemos su gran mascarada: *Jusep Torres Campalans*, la muy convincente biografía del pintor vinculado a Pablo Picasso, Amedeo Modigliani o Piet Mondrian, al que llegó incluso a atribuirle más de treinta obras y varios dibujos que se expondrían en dos ocasiones en la galería Excelsior de México y en la Bodley Gallery de Nueva York. Este heterónimo creado por Aub le sirvió, sin duda, de divertimento, pero también para reflexionar en torno al arte de las vanguardias. Sònia Hernández, al incluir a un falso Vicente Rojo, nos acerca a afirmaciones del pintor (el verdadero) acerca de su propia biografía, o a su exploración de temas como la materia, la serialidad o la muerte. Así que, para Sònia Hernández, Vicente Rojo es un

pretexto, como lo fue Campalans para Aub, para reflexionar acerca de la vida y el arte.

Vicente Rojo admiraba a Aub y viceversa. En su *Diario abierto*, presentó a Max Aub como creación del pintor catalán Jusep Torres Campalans, dando la vuelta a la tortilla de esta ficción, por lo que no deja de tener gracia que se encuentren de nuevo inmersos en otro juego de identidades en una literatura que sigue por otros derroteros pero apoyada sobre algunos de los ejes que vertebran la obra de ambos.

Inventar otros que no existen, dar nombre a los muchos que habitan en uno, negarse uno para apropiarse de otro son manifestaciones de la movilidad que se da en la identidad, algo menos rígida de lo que el nombre y apellido otorgados acotan. Por otra parte, moverse con soltura entre lo que podemos ser, ampliando el abanico de posibilidades, resulta un juego atractivo para un temperamento creativo. Recordemos otras invenciones memorables. Julio Cortázar –escritor *ludens* por excelencia– introdujo en *Rayuela* la sospecha de que el personaje Morelli era el heterónimo autor del libro, un *alter ego* de Cortázar que mueve los hilos de la historia. O, más cercano a la autora de *El hombre que se creía Vicente Rojo*, el también periodista Joseph Mitchell con su obra más singular: *El secreto de Joe Gould*. Escritor de perfiles para la revista *New Yorker* y cansado quizá del compromiso con lo veraz de su profesión, escribió el retrato de un bohemio al que presentó como autor de *Historia oral*, una obra monumental de más de nueve millones de palabras, casi tres veces más que las que tiene la Biblia. La fama del libro llegó hasta tal punto que escritores como Ezra Pound o E. E. Cummings se interesaron por ella. Es más, a la muerte de Gould, en 1957, un grupo de amigos emprendió

una larga búsqueda de sus famosos manuscritos por todos los rincones de Nueva York sin el menor éxito. Se trataba de una ficción de Mitchel.

Puede darse la paradoja de que el heterónimo escriba mejor que el autor y, cuando esto sucede, no es raro que comience a caminar con independencia y soltura. Recordemos a Álvaro de Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis o Bernardo Soares. Fernando Pessoa supo cederles el asiento delantero en muchas ocasiones. El «poeta,

filósofo, retórico e inventor de una Máquina de Cantar» Juan de Mairena dio algunas de las grandes obras de Machado, entre ellas la biografía de su maestro Abel Martín, invención del personaje inventado. O Unamuno, quien hizo que su heterónimo Víctor Goti le escribiese el prólogo de *Niebla*. El personaje Augusto gritará «¡Quiero ser yo, ser yo!», ambición de unos y otros, aunque a veces, como en la novela de Sònia Hernández, el querer ser uno pasa por ser un otro que es más uno que sí mismo.

Joaquín Díaz:

Memorias de una depresión

Presentación de Andrés Amorós

La Huerta Grande, Madrid, 2017

109 páginas, 10.00 €



Otro cantar

Por BEATRIZ GARCÍA RÍOS

Que el ser humano es un animal radicalmente afectivo resulta una obviedad, a pesar del *cogito ergo sum*; y que la afectividad humana está vinculada a un complejo imaginario también es un lugar común, pero también es un lugar común (digamos una idea aceptada) que la tierra gira alrededor del sol, y no por eso deja de ser interesante. Podemos observar la tristeza en otros mamíferos, pero el ser humano sufre depresiones con todo tipo de repercusiones en su mente y en su organismo. Nuestros sentimientos están llenos de ideas, de pensamientos, y nuestros pensamientos, salvo los de la lógica formal, no carecen de aspectos afectivos. En la actualidad, la literatura médica sobre la depresión es inmensa, y la ignoro casi toda, pero también es un

tema de novelas y testimonios narrativos, a los que he tenido más acceso como lectora habitual de estos géneros. En todos hay varios lugares comunes: la depresión duele, no es un mero alejamiento relativo de las actividades; tampoco es la melancolía, que a veces defiende de la angustia y nos permite una cierta disminución de lo urgente. La depresión de verdad aísla a la persona, la individualiza, despojándola del mundo, y ahí, en el yo aislado, encarcelado, sólo hay laceración. El yo, vuelto sobre sí mismo, tras haber sido despojado del eros que afirma lo externo, es pura herida.

El músico y folclorista Joaquín Díaz (Zamora, 1947) –conocido por muchos por sus trabajos sobre la música tradicional y la fundación que lleva su nombre en Ureña

(Valladolid)– es el autor también de estas pequeñas *Memorias de una depresión*. El libro está compuesto por el diario propiamente dicho, y un epílogo escrito veinte años después de haber sufrido la depresión. El diario retoma algunos sueños anteriores a la depresión que el autor había anotado con gran pericia descriptiva. Además, consta de una amable presentación de Andrés Amorós. En un prologo, el propio autor informa de que a lo largo de su vida dos veces «la melancolía ha hecho presa en mi cerebro». De una salió ayudado de la lectura, de la otra necesitó algo más que libros. Y es cierto que los libros, por mucho que nos hundamos en ellos, siempre nos llevan a un afuera, al mundo inacabable; pero hay veces que lo que se rompe, sin dejar de estar apoyado en hechos afectivos, en imágenes, es orgánico. Como dice el mismo Díaz –«presa en mi cerebro», aunque quizás sea presa de su cerebro–, lo redujo a ese ánimo. La melancolía es la enfermedad de los grandes hombres, de los pensadores, dicen que pensó Aristóteles, pero por lo que sabemos es algo que afecta hoy a un número inmenso de personas, siendo la enfermedad psicológica más extendida, y no creo que sea porque nos ha dado mayoritariamente por reflexionar sin descanso.

Es difícil comprender a quien sufre una depresión profunda, entre otras cosas porque a diferencia de otros males psíquicos, la persona, desinteresada de todo, deja de ser interesante ella misma. Está ahí, en sí misma, es un bulto que no sabemos si quiere una palabra o no, nuestra presencia o ausencia. No es raro que el deprimido se queje, no sin cierta injusticia, de que no es comprendido. No es comprensión lo que necesita, sino acompañamiento, dosis de afecto y, en muchas ocasiones, fármacos que vayan restituyendo,

si no el mundo perdido, sí la estructura para hacerlo ir apareciendo, el perdido o uno nuevo. Joaquín Díaz afirma en la primera línea de su diario que su mente es una celda estrecha. Lo que lo aísla es esa misma mente, de pronto afectada de negaciones. Toda acción es un mundo, todo mundo algo que está lejos de cualquier acción, porque toda acción es mundo y éste ha perdido su sentido, sus significados, así fueran frágiles. Pero el músico Joaquín Díaz (que apenas se refiere a la música como terapia) escribe sobre su experiencia, porque, en el fondo, hacerlo supone un desdoblamiento: se ve contemplar, desde la ventana, los tordos en invierno, y las golondrinas en verano. Un paisaje lento, una inflexión en las estaciones que abren un espacio inmenso, casi vacío: el de las horas.

De manera extraña, pero que no deja de tener su interés, nos habla Díaz de su relación con Eva Sobredo, cantautora conocida como Cecilia. Se conocieron en 1969, cuando Díaz escribía en *Mundo Joven*. El músico y folclorista la presentó a José María Íñigo, y poco después saltó a una cierta fama, que termina con su vida en un accidente de tráfico en Zamora (1976). Nos dice que fue su Pígalión (aunque sólo se llevaban un año), que fueron amantes, y confiesa Díaz su propia conflictividad y complejidad afectiva de entonces («Amor imperativo, posesivo, cerebral, imposible»). Rompió su relación por carta, mientras ella estaba de visita a sus padres, en Puerto Rico: «Por los amigos supe de su sorpresa dolorosa, de su ingenua actitud, de su depresión». Aquí queda este momento de su vida. La muerte de los otros, cercanos, siempre es fuente de culpa.

Recuerda Díaz que William Styron afirma que «toda depresión va precedida de una pérdida». Styron sufrió una terrible depresión,

que le llevó casi al suicidio, y de la que dio un testimonio impresionante en *Esa visible oscuridad* (1985). Díaz no dice nada de este libro (que quizás leyó por entonces), sólo esa frase que, en realidad, habría que situarla en Freud. Pero el significado está en esa oscuridad que se hace visible, por toda visión, de la que dio cuenta el autor norteamericano. La crisis de Joaquín Díaz coincidió con su abandono de los escenarios, y recurre a Cansinos Assens («ese escritor maldito», afirma, aunque no sé por qué, porque sólo fue olvidado, como muchos), quien dijo que «la mayor victoria de un artista sería no dominar su arte, sino abandonarlo». Esta insinuación de sencillez suprema suele desembocar en el silencio. Díaz avanza en su oscuridad: «Vivo del pasado. El presente me aburre y el porvenir no me interesa», asaltado por «una inquietud inútil» (escribe en 1991), pero al ir saliendo de la depresión se da cuenta de que «altera el comportamiento» y que «en determinados casos puede llegar a alterar la esencia del individuo, sus valores, sus principios». Toca el aire, el día parece abrirse, no volver como una noria, y se halla de nuevo «tratando de hacer mía la realidad de los demás», es decir, está tratando de salir de sí mismo, de ese sí mismo sitiado por sus negaciones para nada, eso que Freud denominaba, no sé si con estas palabras, inhibición del deseo.

En el «Colofón, veinte años después», escrito con una mayor riqueza argumental (porque muchas de las páginas de la memoria-diario están afectadas, lógicamente, por el ánimo mismo que testimonia) acude a Rilke, a Calderón, a Miguel de Mañara. Ah, de la vida, quién contesta. No la vida en abstracto, nos dice, sino «lo que a cada uno de nosotros nos sucede». Tras la evocación de estos autores, cita a Schopenhauer, que pensó que hizo de la voluntad la cosa

en sí y la identificó con la esencia de la vida: «La voluntad es siempre la vida», como si la vida no quisiera otra cosa que ser, insistir. Todo lo que es quiere ser... menos en la depresión profunda, en la que todo se reduce a un poco de ser y éste parece empuñado en su desaparición, sabedor de que ser sin mundo es una fantasmagoría terrible. Y llega en sus evocaciones literarias a Herman Hesse, quien escribe en su novela *Demian* –tan leída en nuestra adolescencia y por tantos adolescentes atormentados–: «Ningún hombre ha sido nunca por completo él mismo». Claro: ¿qué es «él mismo» si está sujeto al deseo, al tiempo que hacer incluso cuando deshace? Para ser uno mismo lo más completo posible hay que ser muchos otros, y descubrir esos otros que nos completan, aunque no puede ser una tarea infinita si es, en cierta medida, creo, inacabable en su limitación. De cualquier forma, es una de esas frases que nos pueden acompañar días sin terminar de revelarnos todo lo que dice, ¿verdad? En el análisis que hace de su periodo de crisis, Joaquín Díaz observa que su vida anterior «quedó fragmentada en mil pedazos semejantes a las piezas de un rompecabezas. Lo notable es que, eliminadas muchas de esas piezas que parecían insustituibles en el tablero anterior, las restantes encajaban unas con otras formando un nuevo diseño perfectamente lógico y funcional». Sí, arrastramos muchas identidades y cachivaches que en no pocas ocasiones nos impiden vivir. Arreglar nuestra propia casa es, en muchas ocasiones, desprendimiento, que es una forma de salir del laberinto. Y abrazar –frente al yo y sus fantasmas– el mundo, que, aunque no siempre es muy sólido, ofrece más garantías de resistencia. Ahí, en el mundo, es donde hay música.

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

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



LO FANTÁSTICO

La creación hechizada

CON LA COLABORACIÓN DE

PILAR PEDRAZA * LUIS ALBERTO DE CUENCA * JESÚS PALACIOS * RICARDO ALDARONDO
VÍCTOR MORALES LEZCANO * ERNESTO BALTAR * GEMA VIVES * JULIÁN SAUQUILLO
JORGE MÍNGUEZ * JAVIER TAJADURA * MARY SHELLEY

FUNDADA POR JAVIER PRADERA - DIRIGIDA POR FERNANDO SAVATER

CLAVES

de Razón Práctica — Número 252 — Mayo / Junio 2017 — 8 euros

LO FANTÁSTICO

**La creación
hechizada**

Leyendas y prodigios
de lo fantástico

Pilar Pedraza · Luis Alberto de Cuenca
Jesús Palacios · Ricardo Aldarondo

Política Víctor Morales Lezcano Ensayo Ernesto Baltar · Gema Vives
Libros Julián Sauquillo · Jorge Mínguez
Semblanzas Javier Tajadura Casa de citas Mary Shelley

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 2017
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: suscripcion.cuadernoshispanoamericanos@aecid.es

AVISO LEGAL PARA SOLICITANTES DE INFORMACIÓN

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

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

Leer, pensar, saber

Julio-Agosto 2016

N.º 422-423 / 12 euros

Revista de Occidente



METÁFORA Y CIENCIA

CUANDO DOS Y DOS NO SON CUATRO

AMELIA GAMONEDA • JOSÉ MANUEL CUESTA ABAD
JUANI GUERRA • CARLOS LÓPEZ DE SILANES DE MIGUEL
MANUEL GONZÁLEZ DE ÁVILA • FRANCISCO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
EMMÁNUEL LIZCANO • ANTONIO ORTEGA
VICENTE LUIS MORA • AGUSTÍN FERNÁNDEZ MALLO
TARTAGLIA

ENTREVISTA A BOBAN MINIC

ALFONSO ARMADA

Viñeta: TATIANA ABELLÁN

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

Precio: 5€

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

 <p>9 771131 643008</p>	<p>0 0 7 6 2</p> 
---	--