

La Torre del Virrey  
*Revista de Estudios Culturales*



La Torre del Virrey  
*Revista de Estudios Culturales*

DIRECTOR

José Félix Baselga

*Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia*

DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

DIRECTORA DE ARTE

Almudena Navarro Martín

*Licenciada en Bellas Artes por la Universidad Politécnica de Valencia*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz

*Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (Filosofía) por la Universidad de Huelva*

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Fernández Díez

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia*

Esmeralda García Balaguer

*Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia*

Sergio García Guillém

*(Estudios Franceses)*

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

José María Jiménez Caballero

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia*

Daniel Martín Saez

*(Estudios musicales)*

*Licenciado en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid*

Mar Meliá de Alba

*Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia*

Víctor Páramo Valero

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

Jordi Pla Porta

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

Pablo Bernardo Sánchez

*Graduado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

Carlos Valero Serra

*Musicólogo*

Manuel Vela Rodríguez

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia*

CONSEJO ASESOR

Carlos X. Ardavín Trabanco

*Trinity University, San Antonio, Texas*

Ramón del Castillo

*UNED, Madrid*

Vicente Cervera Salinas

*Universidad de Murcia*

Michele Cometa

*Università di Palermo*

Miguel Ángel García Peinado

*Universidad de Córdoba*

Francisco J. Martín

*Università di Torino*

Raúl Miranda

*City University, New York*

Josep Monserrat Molas

*Universitat de Barcelona*

Mario Piccinini

*Università di Padova*

Julián Sauquillo

*Universidad Autónoma de Madrid*

Julio Seoane Pinilla

*Universidad de Alcalá*

Jaime Siles

*Universidad de Valencia*

Marta Tafalla

*Universitat Autònoma de Barcelona*

Jorge Torres Cueco

*Universitat Politècnica de València*

ESCUELA DE TRADUCTORES

Mar Antonino

Myriam González Sanz

Juan Pérez Andrés

María Verdeguer Ferrando

Nerea Serrano

Fiona Songel

DISEÑO WEB

ComBios

EDITA

La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados

Apartado de Correos 255

46183 L'Elia (Valencia), España.

PATROCINA

Ajuntament de L'Elia

**ISSN: 1885-7353**

**Nº 18**

Indexada en

DOAJ

LATINDEX

ISOC

MIAR

ULRICHS  
DIALNET  
RECOLECTA  
GOOGLE SCHOLAR  
EBSCO  
E-REVISTAS

Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>

# Índice/Summary

Número 18, 2015/2

## Artículos

- AGUSTÍN MOLINA Y VEDIA, Las ruinas del nuevo mundo • *The Ruins of the New World*
- CARLOS TBAL, La Lesa humanidad • *Crime Against Humanity*
- VIRGINIA MORATIEL, La posición de la mujer y los ideales femeninos en el Islam • *The Position of Women and Female Ideals in Islam*
- JOAQUÍN BROTONS, El sentido político de la democracia: Billy Budd VS. Wittgenstein • *The Political Sense of Democracy: Billy Budd VS. Wittgenstein*
- PETER TRAWNY, también una apología del discurso epocal de Max Weber: “Ciencia como vocación” • *Also an Apology of the Epochal Speech by Max Weber: “Science as a Vocation”*
- NURIA SÁNCHEZ MADRID, El Atlas de la condición humana y el espíritu de la técnica en la tetralogía o reino de Gonçalo M. Tavares • *Atlas of the Human Condition and the Spirit of the Art in the Tetralogy O Reino by Gonçalo M. Tavares*
- JULIO SEOANE PINILLA, Sade Ateo: La identidad y la república del libertino • *Sade Atheist: Identity and the Libertine Republic*
- ALBRECHT RIETHMÜLLER, Música más allá de la ética • *Music Beyond Ethics*
- ANDREA CAFFI, Cristianismo y helenismo • *Christianity and Hellenism*
- JOAN J. ADRIÀ I MONTOLÍO, La civilización doctrinaria: Guizot y la historia europea (segunda parte: su influjo en la España isabelina) • *The Doctrinary Civilization: Guizot and European History (Part Two: Its Influence in Elizabethan Spain)*
- JURATE ROSALES, Las raíces de Europa • *The Roots of Europe*
- JOAN B. LLINARES, Cervantes y los moriscos valencianos: La tragedia de una interculturalidad frustrada • *Cervantes and the Valencian Moriscos: The Tragedy of Failed Interculturality*
- MANUEL E. VÁZQUEZ, Amor, vergüenza y traición. Una reflexión anfibia sobre Simon Critchley • *Love, Shame and Treachery. An Amphibian Reflection on Simon Critchley*
- ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, In memoriam Odo Marquard
- MICHELE COMETA, Weltliteratur. ¿Una idea obsoleta? • *Weltliteratur. ¿An Obsolete Idea?*

## Reseñas

- MARL Z. DANIELEWSKI, La casa de hojas. Reseñado por José V. Garibo
- GIUSEPPE DI GIACOMO, Estética y Literatura. La gran novela entre el Ochocientos y el Novecientos. Reseñado por Alba Marín Garzón
- JOSÉ ANTONIO MARINA Y SANTIAGO SATRÚSTEGUI, La creatividad económica. Reseñado por José Antonio Granados
- JOSEPH ALOIS SCHUMPETER, Capitalismo, socialismo y democracia. Reseñado por Manuel Sanchís i Marco
- MICHAEL P. ZUCKERT & CATHERINE H. ZUCKERT, Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy. Reseñado por Víctor Páramo Valero
- FRANCISCO FERNÁNDEZ-SANTOS, La verdad sobre el otro mundo. Reseñado por Juan D. González-Sanz
- EVA ILLOUZ, Erotismo de autoayuda. Reseñado por Xavier Torró Biosca
- LUZ ÁLVAREZ, Helena o las tres lunas. Reseñado por Javier García Gibert
- JAVIER ZAMORA BONILLA, Guía Comares de Ortega y Gasset. Reseñado por Esmeralda Balaguer García
- ANTONIO GÓMEZ RAMOS, Sí mismo como nadie. Reseñado por José Félix Baselga

- GIULIO CARLO ARGAN, Fra Angelico. Reseñado por Luz Álvarez
- MICHAEL BILLIG, Nacionalismo banal. Reseñado por Joan J. Adrià i Montolío
- GLORIA CORPAS PASTOR, St. Raymond of Pennafort: A Crítival. Reseñado por Yvonne Skalban. Trad. de Ángel Sevilla
- PETER TRAWNY, Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos. Reseñado por Antonio Lastra
- J. MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila. Reseñado por Till Kinzel. Trad. de María Verdeguer Ferrando
- LEO STRAUSS, ¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos. Reseñado por Víctor Páramo Valero
- EVA BRANN, The Logos of Heraclitus. The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term. Reseñado por Antonio Lastra
- JOSÉ MARTÍN AMENÁBAR BEITIA, Cómo hacer de un niño un psicópata: claves psicológicas de la violencia. Reseñado por Xavier Torró Biosca

# LAS RUINAS DEL NUEVO MUNDO

AGUSTÍN MOLINA Y VEDIA

**Resumen:** El artículo propone un recorrido a través de una serie de fragmentos que refieren a la cuestión de las ruinas en la modernidad, extraídos de las obras de Alexis de Tocqueville, Henry David Thoreau y Ambrose Bierce. A partir de los mismos, analiza el surgimiento de un nuevo tipo de ruina en el marco del capitalismo norteamericano del siglo XIX. Finalmente, ensaya una breve reflexión crítica de las formas actuales de representar las ruinas.

**Abstract:** *The article presents an itinerary through a series of passages concerning ruins of modernity, selected from works by Alexis de Tocqueville, Henry David Thoreau and Ambrose Bierce. Taking them into consideration, it analysis the emergence of a new type of ruin in the context of nineteenth-century American capitalism. Finally, it puts forth succinct critical thoughts on current forms of representing ruins.*

**Palabras clave:** Alienación, Obsolescencia, Estados Unidos  
**Keywords:** *Alienation, Obsolescence, United States*

El interés por las ruinas ha sido una nota persistente de las artes visuales norteamericanas a partir de las últimas décadas del siglo XX. Desafiando la concepción pretérita de Estados Unidos como nación libre de ruinas,<sup>1</sup> una gran variedad de autores y corrientes fotográficas apuntaron sus lentes hacia escenarios creados por la relación inarmónica entre artificio humano y fuerzas naturales. Así, mientras el Gremio de Fotógrafos Atómicos y David Misrach retrataron las zonas de prueba nuclear del Oeste norteamericano, Camilo Vergara documentó largos y paulatinos procesos de deterioro urbano. Como puede esperarse tratándose de ruinas, sus producciones comparten la tensión entre la delicadeza formal y el tema angustiante, convocando a un tiempo el goce estético y la alerta humanitaria.<sup>2</sup>

Este corpus nos enfrenta, de esta manera, con dos vectores interrelacionados. Por una parte, capta el retorno de las fabricaciones

---

<sup>1</sup> “Amerika kennt keine Ruinen” —América no tiene ruinas— afirmó el historiador del arte Horst Janson en 1937. Citado en HELMUT PUFF, ‘Ruins as models’, *Ruins of modernity*, ed. de Julia Hell y Andreas Schönle, Duke University, 2010.

<sup>2</sup> Estas breves indicaciones sobre el panorama de la fotografía norteamericana son deudoras de los planteos desplegados en M. DAVIS, *Ciudades Muertas*, trad. de Dina Khorasane, Fabricantes de Sueños, Madrid, 2007.

humanas al proceso natural contra el que fueron erigidas. A su vez, ofrece un testimonio de los efectos irreversibles de la acción del hombre sobre la naturaleza, de los procesos complejos que ha desatado y escapan a su control.

La oposición al paisajismo entendido como exclusión de la industria humana no carece de antecedentes nacionales. Ya en 1855, George Innes incorpora la maquinaria tecnológica a su representación del paisaje estadounidense. En *The Lackawanna Valley*, una locomotora se funde con el entorno natural, participando sin inconvenientes de una escena pastoral. A diferencia de los fotógrafos de la era nuclear, Innes presenta con optimismo la incursión de la maquinaria en un terreno poco antes intocado.

En *The Machine in the Garden*, Leo Marx recurre a *The Lackawanna Valley* como ejemplo pictórico de la retórica de lo tecnológico-sublime, vehículo de la esperanza de conciliar el ideal pastoral con el esplendor industrial, las virtudes de la Norteamérica rural con las invenciones llegadas desde Europa.

Sin embargo, los esfuerzos argumentativos de Marx apuntan a demostrar que la imposibilidad de tal empresa fue percibida y transmitida por los principales escritores del período. El motivo literario de la aparición súbita de la máquina en un ambiente bucólico, rastreado en las obras de Henry David Thoreau, Herman Melville, Nathaniel Hawthorne y Mark Twain, se interpreta como una metáfora que condensa los sentimientos negativos inspirados por la experiencia histórica del desarrollo industrial. Pero incluso este recelo, con sus reminiscencias del romanticismo alemán acercado a los Estados Unidos por los escritores ingleses, se dirige contra las máquinas en su ciclo ascendente, en su avance impetuoso y triunfal. Lo que se teme o deplora es la eficacia de la tecnología funcional sobre la interioridad del hombre, sobre sus capacidades creativas y su entereza moral.

Independientemente de los juicios de valor, entonces, la divergencia entre ambos siglos resultaría clara. Nuestros artistas portarían como marca distintiva el énfasis en la obsolescencia, el detritus y los daños colaterales de la técnica. Aunque afines a la tradición del pensamiento crítico estadounidense, esta particularidad los emplazaría en el núcleo mismo de los dilemas del capitalismo tardío.

En adelante, nuestro propósito será cuestionar la precisión de tal contraste a partir de una visita a la obra de tres autores decimonónicos: Alexis de Tocqueville, Henry David Thoreau y Ambrose Bierce. La exposición no seguirá el orden cronológico, privilegiando el trayecto argumentativo más propicio para retornar al presente con ojos renovados. Si apuntamos persistencias no será con la intención de declarar, por enésima vez, que no hay nada nuevo bajo el sol. Creemos, en cambio, que las formas de la repetición bien pueden ser las de la novedad.

El cuento *Un horror*, publicado por Ambrose Bierce en 1882 e incluido posteriormente en *Cuentos de soldados y civiles*, constituye un punto de partida adecuado para nuestro itinerario. Jefferson Doman,

minero incansable, llega a un pueblo abandonado de California siguiendo una pista facilitada por un viejo amigo, ya difunto. En Hurdy-Gurdy cada segmento geográfico presenta vestigios de los antiguos pobladores. Chozas desiertas a punto de derrumbarse ladean la colina, canales artificiales recorren el pequeño valle y restos de botellas, camisas y latas asoman entre los matorrales. La impresión general que resulta de esos rastros se resume del siguiente modo: “Todo el lugar presentaba ese aspecto tosco e impresionante del desarrollo interrumpido, que en un país nuevo es sustituto de la gracia solemne de las ruinas trabajadas por el tiempo”.<sup>3</sup>

Con esta descripción sucinta, Bierce define el estatuto de las ruinas en el Nuevo Mundo. Lo que separa a Estados Unidos de Europa no es la ausencia de ruinas, característica supuestamente derivada del contacto entre una economía pujante y una reserva natural intacta, sino la modalidad que estas adoptan, su modo de emergencia y las condiciones bajo las cuales se ofrecen a la contemplación.

Hurdy-Gurdy, aclara el narrador, contaba con una población de más de dos mil hombres pocos años antes de la llegada del viajero. La rápida decadencia de los objetos producidos bajo el ánimo febril de los buscadores de oro reemplaza a las manifestaciones del tiempo sobre las obras durables de civilizaciones perimidas. Las ruinas están frescas.

La familiaridad de los objetos descartables hace de Hurdy-Gurdy el escenario perfecto para una historia de terror que, como es la norma, introduce la presencia dislocada de lo conocido. Doman, después de todo, es idéntico a quienes han abandonado el pueblo en busca de mejor suerte. La codicia de los desertores no es distinta de la suya.

*Un horror* puede leerse, de hecho, como una advertencia sobre las fantasmagorías que acechan a quien sacrifica el sentimiento amoroso en nombre de riquezas huidizas: cuando Doman, siguiendo las indicaciones de su informante, comienza a escavar en el cementerio abandonado, lo asalta la premonición de que el ataúd que lo separa del oro corresponde a la mujer a cuyo amor ha renunciado por su oficio itinerante. El oro es imaginario y el cuerpo el de una desconocida, pero el terror es suficiente para liquidarlo.

Sabemos por Max Weber que la *auri sacra fames*, colocada por Bierce en el centro del relato, no es un impulso exclusivo del moderno capitalismo occidental. Weber no niega, sin embargo, que dicha fuerza continúe operando en el interior del capitalismo racional, señalando que la consolidación de este último propicia el debilitamiento de su raíz ascética, privándolo de su contenido espiritual primigenio.

Bierce no está interesado en tales definiciones sociológicas, pero la experiencia del avance desordenado de los colonos hacia el oeste es suficiente para sugerirle que, en el capitalismo, la *auri sacra fames*, antigua como pueda ser, está investida de un poder inédito para

---

<sup>3</sup> A. BIERCE, ‘Un horror’, *Cuentos de soldados y civiles*, trad. de Jorge Ruffinelli, Edhasa, Barcelona, 1992, p. 219.

transformar la naturaleza. A diferencia de los fragmentos escogidos por Leo Marx, el cuento de Bierce detecta esta presencia transformadora allí donde la empresa ha fracasado y no en la intrusión arrolladora de la tecnología sobre la naturaleza.

El universo de *Un horror* no es el frío mecanismo de causas y efectos que Weber atribuía al mundo desencantado. En cambio, Hurdy-Gurdy es un espacio pletórico de sentido, donde cada movimiento animal encierra un presagio y la tragedia individual inminente halla su señal ominosa en el aspecto derruido de las obras humanas. La reducción técnica del mundo muestra sus imperfecciones y la intranquilidad metafísica destierra a la previsibilidad científica.

Bierce nos sugiere que en el despliegue material del capitalismo no todo lo que es sólido se desvanece en el aire. A pesar de la depreciación del mundo fabricado por el hombre, de su volatilidad, quedan las ruinas. Si la tensión entre pasado y presente constituye a toda ruina, la proximidad nunca es tan grande como en el Nuevo Mundo. Sus ruinas recuerdan lo que aún está ocurriendo, eventos recientes que están siendo replicados en otra parte. Cuando Doman contempla las ruinas ve sus propias miserias y los fracasos de hombres como él.

Hurdy-Gurdy aún la inestabilidad y la permanencia de las realizaciones del capitalismo, el resto que subsiste cuando los negocios peregrinan. Concibiéndolo, Bierce se desmarca del relato, sea optimista o pesimista, del avance incontenible de la civilización sobre la naturaleza. De esta manera, nos brinda un retrato del lado oscuro, de la fragilidad de los portentos tecnológicos que tanto impresionaban a sus contemporáneos.

En uno de sus breves ensayos de estética, Georg Simmel indaga en la combinación de melancolía y paz que resulta de la contemplación de las ruinas. Atribuye la primera a que en las ruinas la naturaleza parece vengarse del espíritu que pretendió conformarla a su imagen y semejanza. La paz, por su parte, derivaría de la constitución de una nueva unidad entre espíritu y naturaleza, fuerzas cuya tensión estima imprescindibles para el arte arquitectónico.

Estas precisiones ayudan a comprender tanto la equivalencia como la distancia que Bierce establece entre las marcas del desarrollo interrumpido y las ruinas del Viejo Mundo. Por un lado, comparten la inversión por la cual la naturaleza opera sobre el artificio humano. Empero, la afirmación de que el aspecto tosco reemplaza a la solemnidad indica que gran parte del encanto lenitivo de las ruinas se ha perdido.

En su trabajo, el sociólogo alemán desgrana los distintos motivos que contribuyen a esa sensación de paz que emanan las ruinas. Aclara, sobre este punto, que las ruinas resignan su nobleza cuando se manifiestan como el resultado directo de la acción u omisión de los hombres. Con esto en mente, reparamos en que el aspecto lastimoso de Hurdy-Gurdy se debe en gran parte a la dinámica de los asuntos humanos y no a la acción paulatina, prolongada, de la naturaleza.

Aún más sugerente resulta la idea simmeliana de que en la ruina los hombres gozan por la intuición sensible y presente de tiempos pretéritos. En el cuadro ofrecido por Bierce, en cambio, la confrontación atormentada de un presente ruinoso sustituye la intuición estética del pasado. Lo que está en juego ya no es la pervivencia de lo que otros han hecho, sino la futilidad de un presente que incluye a quien contempla su obsolescencia veloz.

Como muchos de sus predecesores y contemporáneos, Alexis de Tocqueville interpretó su viaje a Estados Unidos desde una matriz temporal. La concepción de la geografía social como proyección del desarrollo histórico en el espacio inspiró, como demuestra Claus Offe en *Autorretrato a distancia*, diagnósticos opuestos de la relación entre Europa y Estados Unidos. Mientras algunos pensadores, como Locke y Hegel, vieron en Estados Unidos el pasado infantil del mundo europeo, otros escudriñaron en la joven nación el futuro que aguardaba a las sociedades del viejo continente.

Leído como un ensayo antropológico, como un estudio de los hábitos y costumbres de un pueblo extranjero, *La democracia en América* se destaca ciertamente por su concepción del Otro no europeo como anticipación del proceso histórico, como panorama del futuro.

Indudablemente, las clasificaciones más difundidas ubican al *magnum opus* de Tocqueville en la tradición de la filosofía política o, en todo caso, en los albores de la sociología. Repasando sus páginas cabe preguntarse, a su vez, si la narrativa no ocupa, a pesar de su carácter esporádico, un lugar fundamental en la arquitectura emotiva del libro. De hecho, las pequeñas historias relatadas por Tocqueville están particularmente infundidas de sentimientos personales. Curiosamente, el francés adopta en ellas el registro autobiográfico que poco después se convertiría en un campo de exploración para el trascendentalismo norteamericano y en parte fundamental de su legado.

Mucho antes de que Frederick Jackson Turner expusiera su celeberrima tesis de la frontera, Tocqueville repara en la importancia de la expansión hacia el Oeste como principio dinámico de la sociedad norteamericana, subrayando el magnetismo que los territorios supuestamente inhabitados ejercían sobre sus ávidos pobladores.<sup>4</sup> Sus consideraciones al respecto enmarcan la incursión narrativa que nos interesa recuperar aquí. Como prólogo de la misma, Tocqueville compone el siguiente cuadro:

---

<sup>4</sup> Tocqueville vaticina correctamente el destino que esperaba a los pueblos nativos, negados en la misma construcción del Oeste como “territorio vacío”. La asociación de Estados Unidos con la naturaleza intocada, a la que daremos por supuesta en muchos pasajes del presente artículo, contiene, por lo tanto, un elemento indudable de violencia simbólica y material. Para un análisis de este aspecto del imaginario político norteamericano ver S. BUCK-MORSS, *Mundo soñado y catástrofe*, trad. de Ramón Ibañez Ibañez, Machado Libros, Madrid, 2004.

“No es raro, al recorrer los nuevos Estados del Oeste, encontrar moradas abandonadas en medio de los bosques. A menudo se descubren los restos de una cabaña en lo más profundo de la soledad, y se sorprende uno al atravesar surcos iniciados, que atestiguan a la vez el poder y la inconstancia humanos. Entre esos campos abandonados, sobre esas ruinas de un día, la antigua selva no tarda en hacer crecer brotes nuevos; los animales vuelven a tomar posesión de su imperio y la naturaleza corre risueña a cubrir de retoños verdes y de flores los vestigios del hombre, apresurándose a hacer desaparecer su huella efímera.”<sup>5</sup>

Inmediatamente después, Tocqueville recuerda una experiencia personal. Un día, caminando por un cantón desolado de Nueva York, arribó a las orillas de un lago “enteramente rodeado de selvas como al principio del mundo”. Desde allí vislumbró una isla de contornos difuminados por el follaje de la vegetación. Sirviéndose de una piragua india abandonada sobre la arena, Tocqueville alcanzó la isla, que era “como una de esas deliciosas soledades del Nuevo Mundo que hacen casi echar de menos al hombre civilizado la vida salvaje”. Para su sorpresa, lo que se había figurado como un oasis natural reveló los rastros de un morador recientemente emigrado, sin duda europeo. Así lo indicó su cabaña, invadida por el bosquecillo circundante, los vestigios de una cerca y un pilón de maderas formadas para proveer abrigo.

En el final de su narración, Tocqueville explicita los sentimientos que le provocó la experiencia: “Durante algún tiempo admiré en silencio los recursos de la naturaleza y la debilidad del hombre; y cuando al fin me fue preciso alejarme de esos lugares encantados, repetí otra vez con tristeza: ‘Mira, ya son ruinas...’”.<sup>6</sup>

Este pasaje ilustra elocuentemente el proceso que Hannah Arendt denomina *alienación del mundo*. Si Karl Marx reserva el concepto de alienación para comprender el proceso por el cual las creaciones del hombre se le contraponen como un poder extraño, Arendt lo asigna “a una situación en la que el hombre, vaya donde vaya, se encuentra a sí mismo”.<sup>7</sup> Es decir, para describir el proceso por el cual lo que presuntamente es ajeno al hombre, la naturaleza, deviene propio.

La creciente dificultad para establecer vínculos con aquello que no es humano, e incluso para concebir su presencia, explica en gran medida el atractivo de los movimientos hacia el origen y las fantasías de retorno a lo elemental. Tocqueville confiesa haber cedido momentáneamente a la ilusión edénica, más afín a la idea, gestada en el período isabelino, de Estados Unidos como paraíso recuperado que a su esfuerzo prospectivo.

---

<sup>5</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, trad. de Luis R. Cuéllar, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1996, p. 283.

<sup>6</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, p. 284. Los puntos suspensivos son del original.

<sup>7</sup> H. ARENDT, ‘Historia e inmortalidad’, *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 73.

El incipiente primitivismo, sin embargo, prepara la escena para la disolución del espejismo, reafirmando la ubicuidad de la civilización allí donde parecía desafiada.

La actitud de Tocqueville es manifiestamente ambigua. Por una parte, se asemeja a la de escritores posteriores que lamentarían la intrusión de la máquina en el jardín americano y la consecuente pérdida del mundo. Por otra, la conciencia de la debilidad del hombre ante las fuerzas, aún presentes y actuantes, de la naturaleza provoca un híbrido de sosiego y preocupación. El concepto de ruina contiene todos estos momentos y eso lo hace indispensable para concluir la narración, para condensar su sentido.

En su breve excursión, Tocqueville enfrenta tanto la omnipresencia como la fragilidad del artificio humano. No recupera a la naturaleza salvaje, pero tampoco se topa con la firme civilización. La condición efímera, apunta nuestro filósofo narrador, alcanza a las mismas ruinas, que en su nueva modalidad de emergencia parecen incapaces de cumplir con su tradicional tarea de testimoniar lo que los hombres han sido y lo que han construido.

No es difícil ver en esta aventura una metáfora de la experiencia europea en Estados Unidos. Inicialmente, se presenta como la posibilidad de un contacto inmediato con la alteridad natural y cultural (nótese el papel de la piragua india en la narración). Empero, su mismo desarrollo acaba por generar una sensación de inmanencia, de inescapable identidad, graficada por la europeidad del antiguo morador. Se trata de la presencia de un semejante, de un par cultural y no de mera presencia humana. Asimismo, la tristeza final es inseparable del presentimiento de que en aquellas ruinas puede adivinarse el futuro de la civilización europea. Lejos de conservar una forma de vida pretérita, las “ruinas de un día” indican el sentido del ajetreo presente en su capacidad de configurar el futuro.

En definitiva, la anécdota ilustra cómo a través de un aparente retorno a lo salvaje Europa ha desatado una experiencia histórica que preanuncia su futuro. Concentra, a su vez, la preocupación de Tocqueville ante una época que, habitada por un impulso extraordinario, se muestra incapaz de realizar obras grandes y duraderas. En ella, hasta las ruinas son obsoletas.

La incitación a perderse, al deambular extraviado, emparenta a *Caminar*, ensayo publicado por Henry David Thoreau en 1862, con las líneas inaugurales de *Infancia en Berlín*, de Walter Benjamin. Quizás más sorprendente es el paralelismo entre el interés por los panoramas que expresa Thoreau y las incursiones infantiles del filósofo alemán en el Panorama Imperial. Los panoramas, recordemos, también son mencionados por Benjamin en su *Libro de los pasajes*, en el que destaca su búsqueda de una imitación perfecta de la naturaleza como un antecedente de la fotografía y el cine.

En *Caminar*, Thoreau reseña su visita a un panorama del Rin. Recibe con entusiasmo la posibilidad de ver castillos y ciudades que hasta

entonces conocía exclusivamente por historias y leyendas. De todos modos, aclara: “Me interesaron sobre todo las ruinas”.<sup>8</sup> En su contemplación, el filósofo trascendentalista combina su amor por la naturaleza con la admiración por las acciones heroicas del pasado.

Su mirada, empero, solo fugazmente adopta el modo retrospectivo. A continuación, Thoreau narra la visión de un “panorama del Mississippi”, que debe entenderse como una incursión imaginaria por el gran río americano. Desde allí, vislumbra el pulso de las ciudades nacies y la agitación productiva que las rodea. También observa el desplazamiento de los indios hacia el Oeste y las “recientes ruinas de Nauvoo”, referencia a un capítulo flamante de la expulsión de los mormones.

El contraste entre ambas escenas sirve a la idea de que el territorio norteamericano aguarda realizaciones magníficas equiparables a las del pasado europeo. El movimiento hacia el Oeste, iniciado por los primeros colonizadores, es interpretado como una búsqueda de lo salvaje, tónico que permite regenerar las fuerzas vitales que la civilización ahoga: “lo más vivo es lo más salvaje. Aún no sometido al hombre, su presencia lo reconforta”.<sup>9</sup>

La búsqueda es paradójica, porque agota precisamente aquello que anhela. Al tiempo que pondera los efectos del contacto con tierras inexploradas, Thoreau lamenta el avance de la propiedad privada que resulta de esa aventura hacia lo salvaje. La percepción de que el vínculo de los hombres con la naturaleza sería transformado irrevocablemente por el desarrollo económico está, asimismo, en el corazón del notable fragmento de *Walden* en el que Thoreau describe el paso, visible y sonoro, del ferrocarril a través de los bosques de Concord.

Thoreau aduce, sin embargo, que la omnipresencia de la civilización, su progresiva colonización del mundo, no fagocita por completo lo salvaje. Más acá de la *terra incognita*, persiste en el interior de los hombres como fuerza instintiva latente en el seno de la civilización. Como se observa en otros animales domésticos, los hombres son susceptibles al llamado de lo silvestre.

Algunos intérpretes, como Leo Marx, han leído en Thoreau una apuesta por los recursos inagotables de la conciencia frente a una objetividad cada día más hostil. Desterrado definitivamente por el avance del poder técnico, el ideal pastoral se replegaría al orden imaginario de la invención literaria. En adelante, todas las esperanzas estarían cifradas en el sujeto percipiente, en la capacidad de la conciencia para perseverar en el terreno hostil de la materialidad civilizada.

Aunque fundadas, estas interpretaciones incurren en una separación tajante de conciencia y práctica, orden privado y público, espíritu y materia. Thoreau, en cambio, entiende a la conciencia como

---

<sup>8</sup> H.D. THOREAU, ‘Caminar’, *Desobediencia civil y otros textos*, ed. de Vanina Escales, Terramar, La Plata, 2008, p.141,

<sup>9</sup> H.D. THOREAU, ‘Caminar’, p. 144.

movimiento, a la experiencia incommunicable como fuente de bellas formas de asociación y a la rima del espíritu con una parcela del mundo como la más feliz de las circunstancias.

En *Caminar* son las ruinas de una carretera, y no el portentoso ferrocarril, las que inspiran al poeta:

“La antigua carretera de Marlborough”<sup>10</sup>

Donde una vez cavaron en busca de riquezas  
 Mas nunca hallaron nada,  
 Donde marciales huestes desfilaron un día  
 —También Elijah Wood—,  
 Temo que inútilmente.  
 No queda nadie excepto  
 Perdices y conejos,  
 Excepto Elisha Dugan,  
 El de hábitos salvajes,  
 Que desdeña la prisa,  
 Sólo atiende a sus trampas  
 Y vive en soledad,  
 Pegado a lo que importa,  
 Donde es dulce la vida  
 Y buena la comida.  
 Cuando la primavera  
 Me remueve la sangre  
 Con instintos viajeros,  
 Bastante grava tiene  
 La Antigua Carretera  
 Que a Marlborough llevó.  
 No la repara nadie,  
 Para nadie discurre,  
 Es un camino vivo,  
 Que dicen los cristianos.  
 No hay muchos que lo tomen  
 Sólo los invitados  
 De Quin el irlandés.  
 Otra cosa no es  
 Sino por donde irse,  
 La posibilidad  
 De llegar a algún sitio.  
 Grandes mojones pétreos,  
 Pero ningún viajero,  
 Cenotafios de pueblos  
 Con su nombre tallado.  
 Averiguar quisieras  
 Cuál podría ser el tuyo.  
 ¿Qué rey lo levantó  
 —Aún me estoy preguntando—,  
 Cómo y dónde se irguió  
 Y por qué concejales,  
 Gourgas, Lee, Clark o Darby?  
 Para ser algo eterno

<sup>10</sup> H.D. THOREAU, ‘Caminar’, pp. 134-136.

Se esforzaron sin tasa  
Pétreas, borradas lápidas,  
Donde un viajero puede  
Quejarse y en palabras  
Grabar lo que ha aprendido  
Para que otro lo lea  
Si está necesitado.  
Yo sé de una o dos líneas  
Que quisiera escribir.  
Literatura apta  
Para perpetuarse  
A través de estas tierras;  
Y poder recordar  
El próximo diciembre,  
Y luego, en primavera,  
Tras el deshielo, leer.  
Sí, con la fantasía  
Al viento, te despides,  
Puedes dar la vuelta al mundo  
Por la Antigua Carretera  
Que una vez llevó hasta Marlborough.”

Inicialmente, el poema puede ubicarse en línea con los fragmentos de Bierce y Tocqueville analizados en las secciones precedentes. De esta manera, constituiría una nueva prueba de que, ya en el siglo XIX, la alienación del mundo no se percibía solamente en el despliegue tecnológico, sino también en su contracara ruinosa.

Sin embargo, una diferencia de consecuencias incalculables queda sentada desde el comienzo del poema. Ya no se trata de un minero que observa lo que sus padres han abandonado, ni de un europeo que descubre el rastro de un coterráneo anónimo. Aquí, el poeta observa el camino que otros, hombres con propósitos muy distintos a los suyos, han construido.

Algo implícito en los ejemplos anteriores se torna explícito y central: si por la alienación del mundo los hombres se encuentran a sí mismos donde quiera que se dirijan, en las ruinas enfrentan lo que *otros* han hecho. Las ruinas jóvenes evidencian e instauran una diferencia respecto de los propios contemporáneos, un hiato que no remite al universo de los predecesores, un conflicto con el presente.

Para toparse con ellas es preciso, justamente, estar en *otra parte*, alejado de los negocios corrientes. Los norteamericanos, curiosamente, suelen describir esta situación como *estar alienado*, pero no del mundo, sino *de la sociedad*. Ese extrañamiento, vale notarlo, es el punto de partida de la filosofía thoreauviana. El viejo camino de Marlborough nace en la intersección de la alienación del mundo con la huida de la vida social.

El poema también separa a Thoreau de aquellas formas de materialismo, criticadas por Karl Marx y Friedrich Engels en *La ideología alemana*, que ignoran la carga histórica de los objetos que se ofrecen a los

sentidos. El elogio de lo salvaje no es, pues, un modo de evadir el carácter social de la materialidad.

No obstante, la admiración de ruinas contemporáneas pone en suspenso la evidencia de lo existente, la consistencia de la materialidad dominante. En una época consagrada a la producción y reposición de objetos efímeros para el consumo, la ruina prueba que la naturaleza aún dispone de suficientes materiales humanos para crear algo duradero. Olvidado por los comerciantes, el camino de Marlborough recupera una belleza que nunca tuvo gracias a la acción de las fuerzas naturales.

No es ajeno ni propio. No pertenece enteramente a la naturaleza virgen, pero tampoco a la civilización funcional. Cuando el mundo parece agotado, el viejo camino confirma la posibilidad de ser y actuar de otro modo. Por él puede adentrarse una alteridad que no es ahistórica ni nostálgica, para la que no caben las diatribas contra la idealización del feudalismo y la fantasía del paraíso original.

Frente a una materialidad irremisiblemente humana, la ruina permite vincularse con algo que no está únicamente producido ni fabricado por el hombre y aún puede sorprenderlo, como la obra de arte a su creador. Thoreau se empeña en demostrar que los hombres pueden acceder a esta experiencia si se deciden a vivir de otro modo.

Inútil para el propósito con el que fue concebido, el viejo camino puede servir a uno más noble. Marlborough, emancipado de la cadena de medios y fines, es una vía para recobrar el mundo.

El impacto de la experiencia del contacto súbito de la tecnología de la Revolución Industrial con la geografía americana puede rastrearse en el persistente motivo literario de la intrusión de la máquina en el jardín. A través de él, diversos autores expresaron sus sentimientos acerca de los cambios desatados por el capitalismo industrial. La velocidad del proceso, sumada a la supuesta virginidad del territorio, propició la interpretación de la experiencia estadounidense como representación *in nuce* del avance de la modernidad a escala planetaria.

En la conquista del Oeste, por su parte, se manifestó tempranamente el vínculo entre industrialismo y obsolescencia, entre desarrollo e interrupción. En este caso, el objeto físico investido de significados metafísicos y políticos fue la ruina, y no la máquina.

Evidentemente, los siglos XX y XXI infundieron a las ruinas de un dramatismo inédito. En sus ruinas, más recientes que nunca, late la amenaza de la extinción de la especie como corolario de su dominio sobre el mundo. Los artistas de este período nos obligan a lidiar con la superposición de belleza y apocalipsis, de alarma ecológica y goce estético.

Hay al mismo tiempo una continuidad y un abismo entre estas épocas. Más allá del rastreo histórico, el periplo encierra la esperanza de recuperar lo que suele omitirse en la contemplación actual de las ruinas. En ocasiones se cede a una franca resignación, cuando no a un regodeo ante las señales del colapso total. En otras, un llamado desesperado a preservar la especie, indudablemente justificado, circunscribe nuestro horizonte a la mera supervivencia.

Si, como creía Borges, la novedad es una función del olvido, la ruina puede ser una forma de comienzo. Así lo entendió Thoreau, que rechazó el abatimiento en favor de la alegría. La contemplación de lo bello puede hacer que nuestros pies tiemblen, pero también puede hacerlos andar.

### Bibliografía

- WALTER BENJAMIN, *Infancia en Berlín*, trad. de Klaus Wagner, Alfaguara, Madrid, 1982.
- LEO MARX, *The machine in the garden*, Oxford University Press, Nueva York, 1964.
- CLAUS OFFE, *Autorretrato a distancia*, trad. de Joaquín Etorena, Katz, Buenos Aires, 2006.
- GEORG SIMMEL, 'Las ruinas', *Sobre la aventura*, trad. de Gustau Muñoz, Península, Barcelona, 2002.
- MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Luis Legaz Lacambra, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003.

# LA LESA HUMANIDAD

PARA UNA FILOSOFÍA DEL 11 DE SEPTIEMBRE<sup>11</sup>

CARLOS TOBAL

## INTERVENCIÓN EN EL PANEL DE LESA HUMANIDAD

LA NOCHE DE LAS CORBATAS. Estar acá es un hecho. En realidad, vengo a hablar en nombre del absurdo. Es un absurdo en este presente pretender un lugar para la poesía, pero la poesía está pasando. El absurdo estaría dado por lo que sentí anoche escuchando en el Teatro 25 de Mayo a una violinista impresionante. Entonces, de repente me apareció la idea de que si en el momento del Once de Septiembre, cuando los pinochetistas, el ejército, estaba bombardeando La Moneda, la violinista hubiera aparecido caminando levemente en medio del humo, tocando ese violín, de esa manera, ¿qué hubiera pasado? Bueno, ese violín siguió sonando, no es que no lo tocó, simplemente no lo escuchamos. Estaba en la turbia belleza del ambiente, en la gente, en la manera de morir y en la manera de no rendirse de cada uno de los combatientes civiles.

Y en la voz de los prisioneros, desaparecidos y sobrevivientes. Esa voz se reedita en la presencia y en el relato de los compañeros que me precedieron en esta Mesa.

Yo tuve el impresionante honor y la emoción de conocerlos (Juan Carlos Wlasic, Alicia Estela Peralta, Natalia Messineo, Norma Ríos, Gloria Barberis, Oscar Rodríguez, el canadiense Stewart Istvanffy) hace poco en Mar del Plata y escuchándolos vi que eran los mismos: ¿cómo puede ser, si están desaparecidos? Pero son los mismos, son ellos en esa misma voz, con esa misma pasión. Que la lucha continúa, parece ilusorio, pero sí, la lucha continúa.

Entonces, fui anotando, como si fuese un poema que pasaba al toque, mientras ellos hablaban. ¿Y qué quería decir?: La primera pregunta la planteaba Norberto Tavosnanska, en el panel anterior:

¿Por qué la izquierda no tiene una versión respecto de la inseguridad? En realidad, la inseguridad es la injusticia. Hay que cambiar la verdad, hay que cambiar la antigua verdad. Luego, la primera participante (Alicia Peralta, que en nombre de la APDH había defendido en La Plata a dos niños encarcelados por “intentar robar” una botella de vino), nos dice: “Hubo un sacerdote torturador. En vez de consolar extraía información”. Otro (Oscar Rodríguez), avisó: “El poder torturador

---

<sup>11</sup> Participación en el Panel de Lesa Humanidad: XVI conferencia continental de la Asociación Americana de Juristas, realizado en la Provincia de Santiago del Estero, del 25 al 29 de septiembre de 2013.

continúa”. También lo había dicho Zaffaroni. Lo que pasó en las mazmorras sigue ocurriendo.

¿Cuál es el absurdo, del relato, de la posición que estoy teniendo acá? La pretensión de variar el ritmo. Hay un ritmo distinto a partir del cambio del centro de atención. El avance en los contenidos, en la pasión de los compañeros, que en realidad, es la reminiscencia, la reactualización de aquellos desaparecidos parecía una locomotora caminando.

Y todo lo que decían era verdad.

Acá Oscar Rodríguez nos decía: “Ver los juicios, a los genocidas, es una gran pedagogía. La coautoría de los tipos: Ellos mandaban. Hay que ver los juicios para vencer el miedo, el ninguneo”. Vencer el ninguneo, ver los juicios. Imaginemos: cuando nos hablaban de la democracia representativa. Ahora, todos, millones de personas acudiendo para ver cada juicio. Imposible. Tenemos que crear una instancia intelectual donde la pasión, la palabra y el sentir, de estos compañeros, que son nuestros compañeros desaparecidos; reaparecidos, porque continúan en esa voz: sea. Tenga un efecto estético que pueda hacer sentir al pueblo lo que nosotros estamos sintiendo, por lo menos, lo que a mí ellos me transmiten.

En medio de eso (porque esto es nada más que la representación de todo el Congreso), apareció Moisés. ¿Quién era Moisés?: un nombre bíblico. Moisés vino acá a pedirnos ayuda. Era un morochito. Acababa... estuvieron acá con todos los familiares. A Moisés le acababan de matar al padre, en la tortura. ¿Y cómo murió? Murió con su propia sangre. Fue asfixiado por su propia sangre. ¿Y por qué? Yo le pregunté por qué. Y... hay muchas versiones. Pero, es verdad. El desaparecimiento está siguiendo; la tortura sigue. Después encontré otra cosa: el desaparecimiento actualiza atravesando tiempos la potencia del luchador. Claro, Natalia Messineo hablaba de La Noche de las Corbatas. La Noche de las Corbatas: yo lo sentí cuando los escuché a ellos en Mar del Plata. Hay una o dos personas... Suenan los nombres, sigue el dolor, siguen lamentando al compañero desaparecido. Y van desenroscando, desenroscando, hay una imagen de Natalia, la jovencita, que va revisando archivos y encuentra. Encuentra las pruebas del delito. Es decir, de la connivencia de la Justicia en el crimen. El juez Hooft, como cuentan, actuaba con una impunidad muy paradójica, porque a su vez, es un tipo que irradia amor. ¿Cómo puede ser: tamaño hijo de puta que irradie amor? Pero el tipo actuaba, en ese momento, como un alto Oficial de Inteligencia. Quiere decir, que son inteligentes. Cuando Norma Ríos cuenta: “¡Quemaron ochenta mil libros!”. Tienen razón: ellos atacan a la cultura.

A mí me hizo acordar a ese avión de pasajeros que hicieron caer con 181 pasajeros adentro, el 27 de noviembre de 1983, entre ellos muchos artistas, Ángel Rama, Marta Traba, los novelistas Manuel Scorza, Jorge Ibarguengoitia, la gran pianista Rosa Sabater. Iban al Primer Encuentro de la Cultura Hispanoamericana en Colombia, un encuentro como éste.

Eran los artistas más esclarecidos del momento, que sostenían la “Transculturación”. ¿Qué quiere decir? La creación de una versión estética de esas injusticias que nos están pasando de forma tal que puedan ser sentidas de la manera en que nuestros compañeros las sienten. Porque yo los veo, los veo gesticular, los veo hablar, los veo todo el tiempo y, después, cuando los dejo de ver los extraño. Entonces, ellos, son —hay un concepto que se llama religación— la vuelta de los compañeros nuestro que han muerto. Que han muerto, y es la voz de ellos, entonces, es una lucha que no puede cesar. Lo que nos falta es crear un instrumento, una herramienta, para que, estéticamente, pueda ser sentido y difundido en el pueblo.

En respuesta a los participantes de Venezuela, que dijeron haber notado que continuaba en la Argentina, aquel temor generado por la dictadura: “Vos preguntaste si continuaba aquel temor. Hay un tema: Chávez argentino no tenemos. Otra cuestión: lo contrario al temor no es el coraje sino la fraternidad. El valiente sigue teniendo miedo, lo que pasa es que aunque el tema que se defiende sea, en principio, ajeno, él se juega de todas maneras. Nosotros en los años sesenta decíamos: ‘*Sólo el pueblo salvará al pueblo.*’ En la medida en que logremos generalizar: recuperar aquella fraternidad que la dictadura restó de los valores vigentes, nosotros vamos a lograr ese coraje”.

#### TEXTO PONENCIA

### LA LESA HUMANIDAD: PARA UNA FILOSOFÍA DEL ONCE DE SEPTIEMBRE

*Si cierro los ojos no tengo adonde huir*  
Alejandra Pizarnik

I. EL HABLA DEL POETA MUESTRA LA CRUELDAD DEL MUNDO. A cuarenta años del golpe genocida que castigó a la población chilena y provocó (más allá de los detalles) la muerte en combate de Salvador Allende, pacífico médico que había abrazado la idea de que era posible vencer el encarnizado poder del imperio, que estaba asociado a las fuerzas cívicas y religiosas dominantes. Ello, por el contra imperio sincero de las instituciones vigentes y legítimas.

Aquel Presidente, en un supremo acto de coraje civil no quiso abandonar su puesto. Tampoco lo abandonó el Poeta Mayor de Los Mares Agitados que, rodeado de mascarones de proa de lejanos tiempos, escribía en Isla Negra, mirando el mar desde la cama.

Orgullo de su pueblo, fue muerto también bajo la Noche y la Niebla.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “La intimidación eficiente y perdurable se consigue solamente con la pena capital o con medidas por las cuales los familiares del criminal y la población no conozcan el

Pablo Neruda, relató respecto de España, la vivencia de una situación similar a la que después acaeció en Chile. Visto desde hoy, el poema podría aproximarse a una prognosis. No es que el poeta haya calculado el porvenir. Pero en esencia la historia se repitió. La de Neruda fue una voz vertida en el tiempo de los hechos, cuya lectura retrospectiva nos deja pensar que él volvió patentes los elementos de lesa humanidad que habrían de ocurrir en su futuro.

Aquí, podríamos asomar una aseveración teórica. Los datos de un pasado conflictivo que sufrió dichos crímenes, vertidos en un testimonio de la época, considerado estéticamente, permitirían calcular el mundo que intenta producir el crimen contra la humanidad. Sería indispensable, entonces, que la prognosis la hiciéramos nosotros. Y nos dirige la vista hacia la fertilidad de información para el futuro que descansa en los expedientes de los juicios de lesa humanidad.

El verso es un clásico, su riqueza es abismal.

“Explico algunas cosas”<sup>13</sup>

Preguntaréis: Y dónde están las lilas?  
 Y la metafísica cubierta de amapolas?  
 Y la lluvia que a menudo golpeaba  
 sus palabras llenándolas  
 de agujeros y pájaros?  
 Os voy a contar todo lo que me pasa  
 (...)  
 Mi casa era llamada  
 la casa de las flores, porque por todas partes  
 estallaban geranios: era  
 una bella casa  
 con perros y chiquillos.  
 (...)  
 te acuerdas?  
 Hermano, hermano!  
 Todo  
 un profundo latido  
 de pies y manos llenaba las calles,  
 (...)  
 Y una mañana todo estaba ardiendo,  
 y una mañana las hogueras  
 salían de la tierra  
 devorando seres,  
 y desde entonces fuego,  
 pólvora desde entonces,  
 y desde entonces sangre.  
 Bandidos con aviones y con moros,  
 bandidos con sortijas y duquesas,  
 bandidos con frailes negros bendiciendo  
 venían por el cielo a matar niños,

---

destino del criminal”. Adolf Hitler. Decreto “*Nacht und Nebel Erlass*” del 7 de diciembre de 1941. Citado por Equipo Nizkor, 4-Jul-07, 17 USC, Sección 107.

<sup>13</sup> Ver: [www.youtube.com/watch?v=9w5v8MonCu8](http://www.youtube.com/watch?v=9w5v8MonCu8). Indispensable experimentarlo en la voz de Neruda y relacionar la “prognosis” con la explicación previa que él da.

y por las calles la sangre de los niños  
 corría simplemente, como sangre de niños.  
 Chacales que el chacal rechazaría,  
 Piedras que el cardo seco mordería escupiendo  
 Víboras que las víboras odiaran!  
 (...)  
 Preguntaréis por qué su poesía  
 no nos habla del sueño, de las hojas,  
 de los grandes volcanes de su país natal?  
 Venid a ver la sangre por las calles,  
 venid a ver  
 la sangre por las calles,  
 venid a ver la sangre  
 por las calles!”

Poniendo a esa España sobre el Chile del once de septiembre, el verso de Neruda abre preguntas y la experiencia siembra variadas conclusiones.

Las fuerzas dominantes no abandonarán graciosamente su hegemonía y recurren cotidianamente a todos los medios a su alcance, sean ideológicos o estatales, paraestatales e institucionales para sostener la vigencia de sus privilegios.

Entre legalidad y legitimidad<sup>14</sup> hay diferencias, nadie lo ignora.

También existe el lenguaje ficto que dibuja lo legal, y el latifundio “Fraudado”<sup>15</sup> que falsifica el origen de la posesión de la tierra a repartir validando certificados falsos de los amigos del poder.

Contradiendo a Cardenal, sabemos que también la injusticia es un arma cargada de futuro. Y que la poesía, a los ojos del lastimado, desanuda la sumisión voluntaria.

El ataque a la humanidad ocurre no sólo por el crimen de la guerra, abierta o solapada; sino, cotidianamente, por la explotación, la discriminación, el hambre, las enfermedades curables, la tortura, la muerte de los niños. Y el daño al ecosistema: se mata o deja morir en cumplimiento de planes demográficos y envenenando el clima.

El sueño de la utopía se fue transformando en el laberinto de la distopía.

A la inversa de la luminosa Declaración de La Habana, hoy, por los caminos, se ven las interminables filas de refugiados, no “a reclamar sus derechos”, sino huyendo de la guerra hacia la intemperie.

En la década de los cincuenta, un economista que descubrió al crimen económico como integrante de los delitos de lesa humanidad, fue premiado con el Nobel por haber inventado el recurso de cobrarles una tarifa o matrícula a cada repatriado para solucionar los inconvenientes que su presencia ocasionaba.

---

<sup>14</sup> MIRTA F. BOKSER, *Legalidades ilegítimas: derechos humanos y prácticas sociales*, Colihue, Bs. As, 2002.

<sup>15</sup> CARLOS VAZ FERREIRA, *Lógica Viva*, Losada, Bs. As. 1962. Sobre la propiedad de la Tierra, Biblioteca Artigas, Volumen 6, Montevideo 1953. José Gervasio Artigas, Reglamento Provisorio, 1815.

También quedó claro que la lucha armada de una vanguardia ha caído en la obsolescencia. Si bien fue cierta aquella aseveración de von Clausewitz: la guerra es la continuación de la política por otros medios. Va al fracaso quien pretende saltar etapas empezando por la guerra aun cuando lo haga en nombre de la justicia.

II. EL DISFRAZ JUDICIAL DE LAS DESAPARICIONES. A diferencia de España y Alemania cuya represión se pretendió consensuada y legítima, en Latinoamérica el terror fue clandestino. La metodología era nazi, pero se ejercía bajo la máscara del procedimiento liberal.

Como dice Zaffaroni<sup>16</sup>, el control social “real”, el verdadero poder, se ejerce mediante agencias seudo estatales que realizan el espionaje completo de la sociedad, nacional e internacionalmente. Incluso, aplican un sistema gigantesco, propio de ciencia ficción, de espionaje sobre las comunicaciones privadas y políticas de los países en la mira. La función legislativa de los organismos internacionales, se ha “flexibilizado”, y funcionan como eco de las disposiciones de las agencias de inteligencia, cuyos informes resultan vinculantes, no como garantes de la legalidad o verdad (en sustituto de la cual se aplica la lógica borrosa<sup>17</sup>), sino de la seguridad. Cuando le reprocharon al Presidente Bush que los informes usados para justificar la invasión eran falsos (no había en Irak armas de destrucción masiva). El Presidente, muy fresco, respondió: “sí, pero ahora estamos más tranquilos. El mundo es más seguro”.

Durante la dictadura, había jueces, como Hooft, de Mar del Plata, sobre quien se descubrieron indicios ciertos que, a pesar de sus deberes, actuaba como con la indolencia propia de un jerarca de los servicios de contra inteligencia del ejército.

---

<sup>16</sup> EUGENIO RAÚL ZAFFARONI, “La palabra de los muertos”. Conferencias de criminología cautelar. Ediar, Bs. As., 2011.

<sup>17</sup> Autor: Lloren Valverde, Dept. Matemàtiques i Informàtica. Universitat de les Illes Balears. Campus de la UIB, Carretera de Valldemossa, Km. 7.507071 Palma de Mallorca. Sistema de seguridad, de origen japonés utilizado en el control de lavarropas y otros artefactos. Se tipifican las apariencias que podrían o no indicar una falla en la producción del objeto. En tal caso, resulta más barato eliminarlo directamente antes que parar la circulación para comprobar la verdad de la falla técnica. Se usa, también, en el control de pasajeros en los aeropuertos, discriminándolos según sus apariencias o rasgos étnicos. Es un derivado de la Lógica no consistente, es decir: dada una situación violatoria del principio clásico de **no contradicción** (algo no puede ser cierto y no cierto al mismo tiempo). Quien tiene el poder de decisión, tolera, de todos modos, la inconsistencia, siguiendo adelante con la aplicación del sistema. Lo que hizo el Presidente Bush, por ejemplo: continuó la invasión a Irak a pesar de comprobarse la **falsedad** del informe sobre la existencia de armas de destrucción masiva que pretendía fundamentarla. Ello, so pretexto de la seguridad general: argumento que abre las puertas a la política de Estado occidental de las autodenominadas “guerras preventivas” encaradas (según dicen) en pro de la paz, siguiendo informes de sus servicios de inteligencia los que adquieren *de facto* poder vinculante planetario. Así de sencillo.

El pionero trabajo por décadas de nuestros juristas y de las Asociaciones de Derechos Humanos, de los militantes, pudo finalmente debilitar el blindaje burocrático de impunidad de los perpetradores de genocidio y de crímenes contra la humanidad.

El recurso a los juicios de la Verdad fundó un mojón que va permitiendo a los deudos y al resto del pueblo reconocer, a la larga, lo que pasó con sus secuestrados y apropiados. El inconveniente es que, por estructura, el proceso penal funciona recién después de que el daño ya ocurrió.

Estos delitos se cometen, en general desde el aparato de poder. El cautiverio clandestino, las vejaciones y la muerte, siguen ocurriendo mientras se tramita el habeas corpus. Familiares recorren la cara impasible de los oficiales y la hipocresía formal de los rechazos. Muchos años después se hace evidente el manto sistemático.

La finalidad del juicio penal es el castigo de los perpetradores o el conocimiento por los deudos y sobrevivientes de las circunstancias de los hechos, luego que la muerte, el desaparecimiento, la tortura, la explotación, ya acaecieron.

Pero falta la historia de vida de cada uno de los desaparecidos. No sólo el calvario y el camino a su último minuto, sino la potencialidad inconclusa. La vida que hubieran tenido si el crimen, como tenía que haber sido, no se hubiera cometido. Eso lo perdió el pueblo. Se mató a la parte de él que más sentido del cambio tenía. Si los nazis perseguían la pureza de raza, éstos criminales planificaron la pureza ideológica. Con los treinta mil desaparecidos aniquilaron pueblo y un mínimo de combatientes. Difícilmente, hubieran podido masacrar así a 30.000 guerrilleros organizados. El exterminio buscaba una “pasteurización” de las conciencias nacies, para neutralizar la resistencia a la política neo liberal en ciernes. Se propició y se pudo gracias a ello concretar la privatización general y al desguace del Estado. Que consumó Menem con toda tranquilidad.

Claro que, ahora, no se puede confiar el Nunca Más a la estructura punitiva existente. Ilusionarnos con que las penas logradas contra estos genocidas convengan a los genocidas de mañana, a omitir matar, torturar, desaparecer, perseguir, espiar, secuestrar, etc.

La expectativa plausible de impunidad y la naturaleza de los crímenes contra la humanidad, no habilita, salvo complicidad, tolerancia o ingenuidad, confiar la prevención de dichos delitos al derecho liberal vigente y a su estructura de aplicación.

¿Quién se atreve a asegurar que en algún momento no van a volver (o salir de la cueva) “formateados según la época”, los nuevos perpetradores de aquellos crímenes de lesa humanidad?

Si bien el imperio norteamericano ha iniciado su largo derrumbe, los intereses detrás del genocidio, sus condiciones objetivas, siguen vivos y dominando el mundo; no sólo existe la militarización del continente repleto de bases extranjeras; sino el espionaje y la potencialidad de campañas mediáticas de desestabilización que altera de raíz la percepción

de la realidad conforme a sus fines. El espionaje es total y todopoderoso. La infiltración cultural se realiza exitosamente como si fuera una cabeza de playa. Cunden los valores de la sociedad americana.

Aunque, está creciendo en el sitio de la falta, una nueva juventud de gran potencialidad de pensamiento y deficiente educación. Depende de lo que se haga. Están en juego decisiones políticas.

Una pregunta ¿cómo hubiera sido la vida, el mundo de influencia, de cada uno de los desaparecidos? ¿Qué le extirpó a nuestra sociedad la dictadura y su genocidio?

El expediente judicial guarda sólo ciertas facetas de la memoria, pero en manos compañeras condensa todo. Ahí, está la materia prima para un trabajo multidisciplinario. Las historias de vida que fueron truncadas. Lo que más duele y no tiene aún existencia manifiesta. Es dejar pasar las defensas y valores ahí existentes, a lo que el pueblo debería haber recurrido para saber defenderse ante un nuevo ataque.

¿Qué pierde un hijo que queda huérfano? La conversación con sus padres. Su destino. ¿Que planifica un genocidio? Esas pérdidas.

El contenido de la masacre no se agota con la dilucidación de los hechos que la consumaron, con el castigo a los culpables, ni con la epopeya de los cautivos hasta su traslado o asesinato. También, simbólica, cultural y tácitamente, nos han trasladado a nosotros. La dictadura plantó la química nefasta de la sociedad futura.

En el espíritu vigente han enclavado infinidad de cráteres diminutos, agujeros negros que chupan la fuerza de rebeldía, que desmoviliza.

En Rosario quemaron 80.000 libros, ¿cuántos lectores dejaron de alimentar esas ideas? Los que crecieron sobre la cultura silenciada, son campo fértil para la mediocridad televisiva. No nos engañemos.

Ellos, los genocidas estaban fundando un mundo nuevo, de botones hasta el cuello y ahora, con la tarea cumplida, mueren como Videla, bajo la duchas, de viejitos.

III. LA DIVULGACIÓN MULTIFACÉTICA DE LA VERDAD. Como decíamos en los sesenta: Sólo el pueblo salvará al pueblo. Para ello es necesario crear una serie de conceptos, contra-conceptos<sup>18</sup>, que sirvan de herramienta cultural, para que los perjudicados, en la etapa en que la explotación se radicaliza en ultraje sepan cómo organizarse. Para ello, resulta esencial tanto una multidisciplina como un rescate de valores enterrados, distorsionados, en el curso de la represión. La destrucción de la fraternidad no es inocua, se extiende como una epidemia hacia el resto de la población. Desmoviliza la potencia de organización, privatiza la violencia y naturaliza la desesperanza.

Los testimonios no terminan de difundirse, analizarse públicamente y han costado inmenso dolor. Sus claves están aguardando

---

<sup>18</sup> REINHART KOSELLECK, *Historias de conceptos*, Trotta, Madrid, 2012.

ser escuchadas. Las viejas argumentaciones de la maldad encierran aún los intereses que el terror procuró.

Este presente es el futuro de aquellas batallas. En los intersticios de las mazmorras todavía están las voces de nuestros compañeros.

Cada entrelínea de los expedientes guarda la historia negra de la nación y la matriz de desciframiento de represiones tan actuales como venideras.

En todo caso, el despertar de la conciencia popular operaría como garantía de calidad institucional de la democracia.

Pregunta que pende: ¿qué debería saber el sentido común que no supo todavía?: que tarde o temprano la lucha paga o salva. En el peor de los casos, como decía Alejandra Pizarnik, sólo los ojos abiertos se percataran del peligro. La persecución siempre fue hija de explotación extrema, pero su efecto se torna catastrófico cuando afuera cunde la indolencia. El hambre no deja de ser un ultraje, un crimen de lesa humanidad; tal vez el más viejo. La innovación nazi fue la industrialización de la muerte. El trabajo esclavo se combinaba con la muerte mediante la desnutrición paulatina.

A partir del inciso que incluye dentro del concepto de lesa humanidad a los actos inhumanos, cabría establecer cuál es el significado que está jugando ahí.

Spinoza lo explica con una claridad que hace recordar el pensamiento del Che e incluye a la fraternidad dentro de la esencia del “ser” humano:

“Quien no se siente impulsado a prestar ayuda a los demás ni por la razón ni por la compasión, es llamado con justicia inhumano”.<sup>19</sup>

Ese pensamiento lleva en sí la esencia del corazón, como decía Pessoa, “Lo que en mí siente está pensando”.

Escuchar la propia voz de Neruda recitando el poema transcrito en los inicios de este documento junto a una secuencia de fotos antiguas es una experiencia inexplicable. Tal vez sea el eco de las escenas combinadas con la acústica grave de las expresiones del poeta. El amasijo de los valores más tiernos raja el corazón del oyente. He allí una muestra de la multidisciplina. El campo de adquisición del conocimiento, debería gozar de tantas facetas como las que tiene la expresión. Es un Aleph: un punto mítico de observación en el que convergen todos los puntos del Universo.

Si bien la especialización es amiga del progreso y de la cura (¿quién puede negar los beneficios de la ciencia?), simultáneamente, encorseta el libre pensamiento.

Fue impuesta por la Academia: una alianza de la jerarquía con el chiquitaje que renuncia al asalto del cielo por pura infatuación.

---

<sup>19</sup>SPINOZA, *Epistolario*, Sociedad Hebraica Argentina, Bs. As. 1950.

SPINOZA, *Ética*, Aguilar Argentina SA, Bs.As., 1973.

SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos (Madrid), 2007.

SPINOZA, *Tratado Teológico Político*, Alianza, Madrid 1986, Altaya, Barcelona 1997.

SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988.

IV. EL PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD INCLUYE A LA FRATERNIDAD. Volvamos a la fraternidad, ubicándonos en Latinoamérica. ¿Qué fraternidad se le puede exigir a un estaqueado por ejemplo, (ha ocurrido no es metáfora) que debería canjear la libertad de un compañero por la vida de su hijo o de la persona que más ama, a la que están torturando en su presencia, y él escucha su voz a través de la capucha?

La escena, por el mero hecho de haber ocurrido, se expande e impone a la población en general, la objetividad de la traición. Un disvalor toma posesión del espíritu circundante. En un momento de especial desequilibrio se produce, en lo más diminuto, el cruce entre lo material y lo simbólico. La indolencia y la desaprensión.

Si el fin del feudalismo -corroído por la peste negra- se llevó consigo una parte importante de la población mundial, el imperialismo en vías de morir podría apretar el botón del Apocalipsis final.

En el sitio preciso del amor al hijo y al hermano, por detrás de la capucha, se introdujo el opuesto contradictorio a la fraternidad. Entró mediante la tortura, la electricidad y la coacción y se instaló acechando a la defensa solidaria.

Vale tanto un alma bella como el verde del Amazona.



En todo caso, lo que habilita esta otra depredación<sup>20</sup>, fue aquella canallesca rapiña conquistadora. La que pudo producir el hermoso poema de Ercilla y, a la vez, perpetrar el Etnocidio: esclavizar, exterminando a casi toda la población aborígen, pasándola a cuchillo, y borrando de la faz de la tierra todo rastro de sus idiosincrasias.

Se trasplanta la traición, la extorsión, la explotación, como integrante del impulso vital o instinto de conservación, en nombre de Dios. El disvalor fetichista funcionará de legitimador social, se siembra la escoria. La Consagración de la Estafa.

La vida del conquistador Hernando de Soto es emblemática de un verdugo exitoso: amasó una gran fortuna luego de la repartija que hizo Pizarro del rescate infructuoso que les pagó Atahualpa por su liberación;

---

<sup>20</sup> El conquistador Hernando de Soto torturando a los jefes nativos de la Florida. Imagen de [WWW.elconfidencial.com](http://WWW.elconfidencial.com), en entrevista con el historiador Antonio Espino López, autor de *La Conquista de América*, RBA libros, Barcelona, 2013; citado por Carlos Alberto López de Belva.

descubrió el río Misisipi, uno de los más grandes del mundo y murió ahí enloquecido persiguiendo otro tesoro que nunca encontró.

El poder sin límite enloquece y el miedo del súbdito enturbia la mirada.

Se camina por la calle esquivando huesitos tácitos. Es como chapotear sobre la sangre de los niños, según vio y relató Neruda.

Los nazis dejaron yermos los campos vecinos con las cenizas de los cremados; antes gaseados bajo las notas que se obligaba a tocar y cantar a la orquesta formada con los compañeros músicos de los matados.<sup>21</sup>

Además de asfixiar el aire, se marca el futuro, contradiciendo dos lealtades inescindibles: (en el caso) al hijo y al compañero. Es lo que los presos en cautiverio con razón llamaban “el quiebre”. Es la pérdida de sentido de la propia identidad, un camino de incierto retorno.

¿Qué daño a la humanidad se está cometiendo en esos instantes? Qué pasa con la lealtad, con el concepto de traición, de delación, de dignidad humana. La definición jurídica habla, con acierto, de barbarie ultrajante. Bueno, el ultraje es constituyente del daño a la humanidad y tiene efecto continuado, aun mucho después de las derrotas, incluso, de los triunfos. Para que las mieles del poder no burocraticen el horizonte de expectativas.

Sin la recuperación de tales valores, los pueblos estarán despojados de esperanza que es el motor de todo cambio.

V. LA LESA HUMANIDAD ES EL AZUFRE DE LOS ESCLAVISTAS CONTEMPORÁNEOS<sup>22</sup>. ¿Por qué el ser humano debería buscar la felicidad? ¿Está ligada la felicidad a una determinada organización política?

Hay dos andariveles, uno es la experiencia, la historia de los hechos. Y otra la historia de los conceptos. Ambas líneas son colaterales, pero su interrelación es irregular. El origen de las ideas está perdido, uno puede hablar de procedencia y alejarse lo más posible para ir completando un mapa que siempre será una hipótesis; tiene la ventaja de implicar un “modelo” (en analogía de la lógica química), apto para otras investigaciones e incorpora el tiempo virtual, como una reconstrucción a futuro.

La historia siempre tiene un resorte oculto determinante del estado de situación. La explicación del mecanismo de la opresión, será -según la época y la posición del escribiente- un desenmascaramiento de la justificación del poder: aquello que el Pensador decida colocar detrás de la

---

<sup>21</sup> PAUL CELAN, “Fuga de la muerte”, *Amapola y Memoria*, Obras Completas, ed. Trotta, Pág. 63, Madrid, 2009: “Negra leche del alba la bebemos de tarde/ (...) cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho/ (...) Negra leche del alba te bebemos de noche/ te bebemos de mañana a mediodía te bebemos de tarde/ bebemos y bebemos/(...) tu pelo de ceniza Sulamit cavamos una fosa en los aires no se yace allí estrecho/(...) la muerte es un Maestro Alemán su ojo es azul (...) azuza sus mastines a nosotros nos regala una fosa en el aire/...”

<sup>22</sup> CLAUDE MEILLASSOUX, *Antropología de la Esclavitud*. Siglo XXI, México, 1990.

declamación que el absolutismo suele realizar del milagro, del misterio y de la autoridad. Por ejemplo:

“Los hermanos Karamázov”. Estamos en Sevilla: Dostoievsky hace aparecer, en medio de la multitud a un anciano tierno, mirada eterna. Entrazado como se recordaba a Cristo. La multitud de manera inexplicable lo rodea. Reconociéndolo, se conmueve y desde su mísera condición comienza a pedirle milagros que él va concediendo. El anciano, incluso, llega a resucitar una niña en medio de un lúgubre cortejo fúnebre, diciéndole “Talitha Koum”, que en arameo, el idioma de Jesús, significa una voz tan cotidiana como “...despierta niña”.

El Gran Inquisidor, un hombre enjuto, gris de nonagenario, mirada electrizada, controlaba el evento, sospechando: hace que sus esbirros detengan al viejo. Lo encierra en las mazmorras. Luego en la catacumba, lo degrada con palabras de látigo, ante el mudo, piadoso silencio del preso. Sabe que es el hijo de dios, pero dios -alega el Inspector General de la Fe- ya había cedido hacía quince siglos su voz al Papa, la aparición, ahora, era evidentemente extemporánea. La pirámide teológico-jurídica ya estaba construida desde hace tiempo. El Inquisidor le fundamenta lleno de ira, las razones de Estado por las que al día siguiente habrá de ser sacrificado en la hoguera y repudiado por las mismas personas que el día anterior lo adoraron. No era bueno que el pueblo creyera en milagros una vez que se había acostumbrado a trabajar.

Hay un momento en que el conflicto del mundo va variándonos abruptamente la existencia privada; y debemos complejizar los métodos de pensamiento.<sup>23</sup>

No hay como quería Kelsen una Teoría Pura; tampoco una práctica sin teoría. El crimen de lesa majestad deviene de la antigua jurisprudencia romana, que calificaba así a todo acto contra el pueblo romano, su imperio o su dignidad. El crimen contra la humanidad tomó relevancia a partir de la II Guerra Mundial y desde que los instrumentos de Derecho Internacional lo recogieron. De ahí que sea explicable la visión preponderantemente jurídica.

VI. LA MUERTE DE LOS NIÑOS REVELA EL “SIN FIN” DEL GENOCIDIO. No sería lógicamente necesario empezar la reflexión buscando el origen, se puede pensar analógicamente, correlacionando el tema desde donde el daño más nos duela. Perseguir la verdad desde lo sensible es una manera estética de conocerla.<sup>24</sup> Incumbe a la esencia del hombre: no puede dejar de hacerlo.

Más allá y más acá, de los expedientes que discuten la culpabilidad de los genocidas de la dictadura cívico militar y de sus responsables económicos, hoy mismo, las estadísticas de la cantidad de niños que mueren día en el mundo, cuyo número espeluznante sale y desaparece

---

<sup>23</sup> KARL MARX, ERIC J. HOBSBAWM, *Formaciones económicas precapitalistas*, Siglo XXI, México, 2011.

<sup>24</sup> MARTIN HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.

rápido como subtítulo debajo de la pantalla de algunos televisores, es impronunciable.

Fue tal mi incredulidad o vergüenza que al instante de ver la leyenda que se iba yendo por la tira en lo bajo de la pantalla que no pude retener el número. La mente no lo puede imaginar. Ahora, mientras hablamos, cada minuto, los muertos olvidados se van acumulando.

Rastreando, después, los datos unos dicen mueren 19.000 niños de hambre por día; otros 26.000 por causas evitables; otros que los datos no son serios, que los diarios piden “noticia”; y que la ONU debería dar rangos. Se diluyen las responsabilidades.

Si todos son culpables, entonces, ninguno. Es el canto de triunfo de los torturadores y sus cómplices económicos. La queja constante contra la inseguridad, más allá de que exista o no, es la coartada contra la indolencia de que la lesa humanidad está ocurriendo minuto a minuto. Habría dividir la cantidad por los segundos de un día, luego calcular los segundos que dura la vida de uno de esos chicos. Pero, con todo lo más impresionante, es que la cifra tiene decimales. Supongamos que grosso modo la cuenta nos indica que por minuto mueren 18,05 niños. El 05, ¿todavía no murió, entonces, deberíamos dejar de hablar para ir a salvarlo? La matematización del pensamiento nos convierte en cómplices. Es el arrastre del positivismo. La defensa que hace Kelsen de la cientificidad del derecho en su polémica póstuma con Eric Voegelin<sup>25</sup>.

Son muy pocos los que soportan leer libro del Nunca Más. Y la epopeya de los expedientes armados gracias al coraje civil de los abogados y militantes de los derechos humanos, en donde figuran los testimonios que describen los ultrajes inenarrables de nuestros compañeros y sus familiares, desaparecidos y sobrevivientes, carecen de una política de divulgación interdisciplinaria. En los intersticios de esas líneas están las claves de la lesa humanidad. Como un motor que se arma y desarma, habría que desatar la narración para estudiarla desde todos los puntos de vista posibles. Ahí está la historia, los intersticios, de los valores esenciales que la represión destruyó: Destruyó la esperanza<sup>26</sup> para sembrar el espíritu de la derrota. No se conoce otra manera revisar la vivencia y aquellas muertes. Hay que recuperar el hilo de las entrelíneas del hueco y traerlo afuera de aquel laberinto.

No sólo para el castigo de los culpables; ni siquiera únicamente para que los deudos conozcan la verdad de la “suertes” sufridas. Si no para profundizar las claves de la metodología. Para que la próxima vez tengamos los ojos abiertos y el pecho protegido, así de sencillo.

Con respecto a la muerte de los niños, es probable que se trate una eugenesia global soterrada pero planificada. Fácil de llevar a cabo por la mera omisión. Ya desde la época de Malthus, primaba el terror a la explosión demográfica.

---

<sup>25</sup> HANS KELSEN, *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*. Katz editores, Bs. As. 2006.

<sup>26</sup> ERNST BLOCH, *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2006.

Una crisis mundial explotó el martes negro del 29 de octubre de 1929, la gran depresión conocida como crisis económica mundial, que culminaría en la II guerra mundial. En Argentina sucedía el primer golpe de estado, que desembocó en la década infame, el Uruguay era campeón mundial de fútbol, metían preso a Al Capone, la crisis económica mundial se extendía también hacia Europa, en España se proclamaba la II Republica, en Nueva York se construía el Empire State, el edificio más alto del mundo sólo superada por las Torres Gemelas. Aunque este rascacielos iba a ser colisionado por un bombardero norteamericano. En Alemania el Partido Nacional Socialista ganaba las elecciones generales, Hitler sería designado Canciller; se fundaba el primer campo de concentración en Alemania, los nazis asesinaban a Dollfus canciller de Austria. Mao Tse Tung conducía la larga marcha. Estallaba la guerra civil en España. Se estaban dando las purgas de Stalin. Picasso pintaba el Guernica. Los yanquis descubrían el Nylon. Alemania se anexionaba Austria. Ocurría la noche de los cristales en Munich. Terminaba la guerra civil española, comenzaban las invasiones alemanas y se firmaba el pacto germano. Mientras todo esto pasaba, el novelista Aldous Huxley, fue pergeñando lo que sería irónicamente: El Mundo Feliz, en 1932.

Todo eso, nadie lo ignora, culminó en el lanzamiento de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki. Por las declaraciones previas de Truman, se sabe que antes de ordenar la catástrofe, él, que era granjero, estaba tomado por sus lecturas de ciencias ficción que impulsaban la posesión de una arma suprema, la que destruiría el viejo mundo repleto del peligro amarillo, y ellos, a civilización americana, constituirían el Mundo Feliz sobre las ruinas. Conforme a los valores de Hollywood, lleno de rascacielos, hamburguesas y nueva tecnología. Mientras, una comisión de expertos bajo dominio estadounidense, dominaría las armas de destrucción masiva en extrañas manos. Parece chiste pero era verdad, y sintoniza con las concepciones actuales de Kerry y Obama alrededor de la crisis de Siria. Como si el inestable Bush les hubiera realizado el trabajo sucio. Y ellos hombres más presentables, con un Premio Nobel de la paz en su CV, garantizan el “armado” de la paz perpetua sobre las ruinas y los huesos de los malvados que azotaban el mundo anterior.

Por otro lado, el Estatuto de Roma (1998) en la caracterización jurídica de los delitos de lesa humanidad, trae, sabiamente, un inciso al final que deja abierta la puerta hacia la prevención. Tipifica dentro de la lesa humanidad a “otros hechos inhumanos”. Como se dijo, los economistas modernos están incluyendo ahí los delitos económicos.

Son incluidos en la enumeración de crímenes económicos contra la humanidad, los recientes vaciamientos gigantescos y fraudulentos acaecidos en el llamado primer mundo, que abismaron de repente a millones de personas dentro de la miseria; y dejaron también, sin casa, a miles de propietarios.

En varias causas, se está persiguiendo en la Argentina la complicidad de las empresas multinacionales, por ejemplo la Ford, que

facilitó su sede, durante la dictadura, como centro clandestino de tortura a sus propios obreros.

VII. ASOMANDO A LA CRISIS DE LAS REPRESENTATIVIDAD Y AL DAÑO CLIMÁTICO. Claro que la falta de confianza instaurada abre el callejón con salida hacia un nuevo mundo. Incluso la sapiencia de que, por fruto de las ansias de guerra y rapiña de última generación, el cambio climático<sup>27</sup> está asomando a una etapa irreversible: la humanidad no es ya inmortal. Sufre el ataque del poder por el poder. Es distinto el tiempo astronómico al tiempo lineal. El primero, imperceptible para el ojo, se va acumulando en largas décadas lineales y luego irrumpe instantáneamente en forma de catástrofe.

El concepto de la materialidad ha realizado una metamorfosis, la irrupción de la realidad virtual, también es real, por sus efectos. De ahí que otro está siendo el ser, el tiempo y otra la vivencia de la muerte: el resultado concreto y colectivo de la anulación de la ética hace que la preservación del género humano dependa del coraje civil.

Paradójicamente, cierta decepción, equivalente al concepto de la muerte de dios, y los avances tecnológicos, han ampliado las posibilidades de participación *directa* de la población en la democracia.

A su vez, los cambios de América están mostrando que nuestros muertos están fructificando. Se vislumbra también una transición de una forma estatal a otra y la crisis de la representatividad. Lo que (espero) será tema de un próximo estudio.

---

<sup>27</sup> HARALD WELZER, *Guerras climáticas. Por qué mataremos y nos matarán en el siglo XXI*, Katz. Madrid, 2011. CARLOS TOBAL, 'La profecía de la violencia emancipada'. La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales. Serie 10. 2012/1. Libros 377. [www.latorredelvirrey.eu](http://www.latorredelvirrey.eu) Y: "Virtualidad de las catástrofes en tiempos de paz". En, La torre del Virrey. Ensayo. Libros, 219. Serie 6º 2010/2. [www.latorredelvirrey.org/viejaltv/libros/libros\\_2010\\_2/pdf//219.pdf](http://www.latorredelvirrey.org/viejaltv/libros/libros_2010_2/pdf//219.pdf)

# LA POSICIÓN DE LA MUJER Y LOS IDEALES FEMENINOS EN EL ISLAM

VIRGINIA MORATIEL

**Resumen:** Considerando el antecedente del libro de la propia autora *Mirando de frente al Islam*, este ensayo confirma que la religión no es la causa de los diversos conflictos políticos y culturales que justifican la esclavitud de la mujer en el actual Estado islámico, sino que, a diferencia de los efectos del capitalismo y la riqueza que explican el retroceso histórico del Estado islámico, prepara su emancipación e independencia de acuerdo con una lectura original de *El Corán*, atribuyendo a la mujer un papel de liderazgo espiritual sin precedente, justificado por el propio Mahoma y arraigado en los fundamentos de la creación de la nación islámica.

**Abstract:** *By considering the work of the same author titled Mirando de frente al islam (Looking straight at the Islam), here as a pretext of this essay, she is confirming in this text that religion isn't the cause of the various political and cultural disputes that actually justifies the woman's slavery in the current Islamic state, but, unlike the effects of the capitalism and the distribution of wealth which explain the historical setback of the Islamic state, prepare her emancipation and independency according to some original reading of "The Quran", assigning to the woman an unprecedented role of spiritual leadership justified by the own Mahomet and widely rooted in the foundations of the Islamic nation.*

**Palabras clave:** Mahoma, nación, *El Corán*, mujer, Estado islámico.

**Key words:** *Mahomet, nation, The Quran, woman, Islamic state.*

Comencé mis investigaciones sobre el Islam simplemente porque quería saber, quería comprender por qué hemos llegado a esta situación insostenible de contienda generalizada, de terrorismo, de luchas entre inmigrantes y pueblos de acogida, de batallas fratricidas entre los propios musulmanes, de misoginia y guerra entre sexos. Quería saber hasta qué punto esto está justificado por la religión, que es lo que algunos dicen. En principio, me parecía imposible que fuera así, porque una religión que tenga pretensión de universalidad no puede basarse en el odio, la ira, la venganza, la destrucción y el dominio de los demás, sobre todo de sus propios fieles, como es el caso de las mujeres.

Quería saber e ilustrar a los demás porque creo que, en general, sabemos poco o nada de este tema. Lamentablemente, opinamos sobre el Islam, juzgamos y actuamos en consecuencia, pero casi siempre desde la más absoluta ignorancia, asumiendo las manipulaciones ideológicas de uno y otro bando. Hablamos desde el miedo y el desprecio a un otro que estimamos radicalmente opuesto a nosotros sin cuestionarnos siquiera si

hay algo de verdad en lo que suponemos y, por tanto, no somos eficaces resolviendo el conflicto, sino que más bien lo fomentamos.

Quería saber, porque esa es la misión de la filosofía, y enfoqué la cuestión del Islam desde la antropología filosófica, la filosofía de la religión, de la historia y la política, con los instrumentos filosóficos que me son más afines y conocidos, mirando de frente, con la filosofía de la intersubjetividad en una mano y el cosmopolitismo de la *Paz Perpetua* de Kant en la otra, recurriendo a autores como Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Sartre, Freud, Marcuse, pero prestando la máxima atención a los textos sagrados y escuchando también la voz del feminismo islámico, un movimiento complejo que, en parte, colabora en la difusión de unos ideales femeninos alienados que contribuyen al sometimiento de la mujer.

Y descubrí que las diferencias religiosas sólo son excusas para ocultar los verdaderos intereses económicos y políticos que subyacen a esta guerra, que no es más que la cruzada de las tribus patriarcales por el dinero, los recursos y el poder en medio de un capitalismo mundial al que también rinden culto incluso especulando, cosa que está prohibida por el código de comercio mahometano.

Creo que la clave para comprender el papel del Islam en la coyuntura global es admitir que la falta de libertades, el autoritarismo, la violencia, el sexismo y la discriminación no se fundan en la religión que transmitió Mahoma, sino en factores materiales propios de los países islámicos, como una distribución pésima de la riqueza, la explosión demográfica incontrolada (y, en consecuencia, la falta de trabajo y de educación), el precio desmesurado de los alimentos (por ejemplo, del pan) a causa de la carencia de recursos hídricos y agrícolas, y la lucha por las fuentes energéticas. Es cierto que cada país tiene sus propias peculiaridades y que estos factores no son aplicables a todos, pero de lo que no hay duda, al menos para mí, es de que esta situación insostenible es el resultado de una estructura social arcaica, de la organización tribal, gracias a la cual los clanes dominantes campean a su antojo mientras detentan la mayoría de los recursos. Esta estructura está sostenida por la pugna de lo que en mi libro *Mirando de frente al Islam* llamo el clan de hermanos, la alianza de los más fuertes en la lucha por subsistir dominando a los demás, un grupo masculino donde los varones se hermanan reconociéndose como iguales y diferenciándose claramente de las hembras, a las que someten para satisfacer sus dos instintos básicos: la reproducción de la especie y la conservación de uno mismo, asegurada mediante la alimentación, el vestido, el descanso y, en general, la creación de un entorno adecuado para la vida individual. Se trata de una institución con costumbres salvajes y esclavistas, existente ya en la sociedad preislámica, donde las mujeres carecían de todo derecho. Se las podía comprar, usar y abandonar sin ninguna clase de impedimento contando con la aprobación social de un entorno que, además, admitía sin reparos morales la pedofilia y la “eutanasia” de niñas. Incluso era lícito el

incesto, tal y como nos revela *El Corán* al prohibirlo de manera insistente detallando incluso los grados de parentesco vetados. Mahoma quiso poner límites a esta institución, regularla y humanizarla para hacerla más apta para la vida social y espiritual. Desgraciadamente, su mensaje fue tergiversado por sus sucesores, que se apegaron a la letra y, amparándose en la obligación de obedecerla, antepusieron al espíritu mismo del mensaje su carácter histórico-político, o sea, aquello que se dice para un auditorio determinado atendiendo a su grado de evolución espiritual y a las circunstancias que lo rodean.

Al conocer los textos y concentrarme en el mensaje del profeta, me di cuenta de que la identificación entre religión, *Sharia* y Estado islámico es muy cuestionable. No hay duda de que la religión musulmana aspira a la constitución de una comunidad espiritual, igual que el cristianismo, pero en el caso de la *Umma* se trata de una sociedad de fieles que se organiza en la tierra, materialmente, según la ley divina. Esta organización material era necesaria en la época porque los árabes formaban un grupo humano desmembrado, lacerado por los intereses particulares, preferentemente nómada, materialista, politeísta y analfabeto. Entre ellos predominaba la ley del más fuerte y del Talión, lo único que puede imperar en un lugar tan inhóspito como el desierto. Mahoma consiguió transformar ese grupo en un pueblo unido por un modo de vida, una lengua y una religión, precisamente porque unificó sus creencias hacia un Dios único y espiritual. Fue un gran político, un gran negociador, pero no creó el aparato jurídico-político que hoy conocemos como Estado islámico, porque esencialmente era un místico que, en cuanto tal, despreciaba el poder y las jerarquías materiales, gobernó sólo mediante consejos, tratados y revelaciones, vivió siempre en la pobreza a pesar de pertenecer a una familia bien acomodada, donó sus bienes a los pobres y a su comunidad y, sobre todo, porque eliminó la casta sacerdotal al permitir que cualquiera pudiera dirigir la oración sin otro requisito que ser creyente. Esto produjo un vacío de poder que fue paulatinamente ocupado por el Estado islámico.

Entre los estudiosos musulmanes, sin embargo, se considera que su origen se encuentra en lo que hoy se conoce como la Constitución de Medina. En realidad sólo fue un tratado con los jefes de tribus que Mahoma celebró al llegar a Medina, tras huir con sus partidarios desde La Meca (Hégira). Los adeptos al nuevo credo sufrían allí persecuciones, en especial el profeta, por predicar el monoteísmo en un centro de peregrinación multicultural, politeísta e idólatra, lo cual perjudicaba los intereses económicos de la pujante vida comercial de la ciudad. Al llegar a su nuevo destino, Mahoma intentó crear un espacio para la convivencia pacífica entre los diferentes clanes y grupos religiosos, elaborando en una reunión con los representantes de las distintas tribus una serie de normas que sirviesen también para evitar la situación de inseguridad ciudadana que se vivía por entonces. En este tratado se define a los musulmanes por primera vez como una nación con un territorio asignado, la ciudad de Medina y sus alrededores, pero una nación no es todavía un Estado.

También se establecen una serie de disposiciones relativas al derecho fundamental de las personas: a la vida, a la propiedad o a la defensa en juicio, así como algunos principios básicos de naturaleza económica. Se proclama la libertad de culto para las religiones con textos sagrados, se crea un Consejo de mutua consulta (*Shura*), se acuerda el carácter democrático de la elección de los jefes de la primera comunidad y se reconoce el liderazgo indiscutible de Mahoma sobre la misma. En un principio se llamó a este pacto “*sahífah*”, lo que significa opúsculo o mensaje y se lo consideró como un Hadiz, como una tradición. El carácter tan básico de sus disposiciones y la escasa referencia a las instituciones, tanto a su función, límites, estructura interna como a su mutua articulación, le dan más la característica de una declaración de derechos que de una constitución en regla.

Para mí, la gestación del Estado islámico se remonta a las luchas sucesorias entre clanes tras el fallecimiento del profeta. Y, aunque resulte increíble, la gran inspiradora, la intelectual que intervino en la redacción definitiva de los textos sagrados sobre los que se funda la *Sharia*, fue una mujer, Aisha, la esposa-niña de Mahoma, quien debía tener en aquel momento unos dieciocho años. Naturalmente, ella no detentó el poder de forma directa, lo cual es impensable en el ámbito del clan patriarcal de ese lugar y esa época. Lo hizo su padre, el primer califa Abu-Bakr, pero ella mantuvo una considerable actividad tanto religiosa como jurídico-política. Dio discursos, consejos y, teniendo ya más de cincuenta años, participó activamente en la batalla de Kufa comandando los ejércitos montada en su camello para dirimir luchas intestinas en la disputa por el califato, lo cual produjo la separación definitiva entre suníes y chiíes. Tuvo un poder ascendiente sobre su comunidad debido a la alta estima que le tenía el profeta y a la gran labor intelectual que desarrolló tras su muerte. Entre otras cosas, creó y difundió 2210 Hadices que narran aspectos de su vida íntima y pública con su esposo. Como ejemplo, baste una de sus antológicas frases: “Oh mujeres, si conocierais los derechos que vuestros maridos tienen sobre vosotras, entonces cada una limpiaría el polvo de los pies de su marido con su cara”.

Al conocer estos datos, confirmé mi sospecha de que cuando existe una situación de dominio masculino continuada, sostenida en el tiempo, tiene que haber cómplices entre las mismas mujeres que la perpetúen. Cómo entender, si no, que se siga realizando la ablación —que, por cierto, es una práctica preislámica que nada tiene que ver ni con *El Corán* ni con Mahoma— si no se cuenta con la colaboración femenina, dado que es un ritual que realizan las mujeres y no los hombres. Cómo entender, si no, que se sigan pactando matrimonios con niñas desde los 9 años, edad en que, según la tradición, Mahoma contrajo nupcias con Aisha. Cómo entender que se acepte una institución tan injusta como la poligamia y que se admita el derecho absoluto del hombre sobre la mujer, su esclavización, si no se obtiene ningún provecho de ello. Desde luego, yo, como madre, ofrecería mi vida por evitarle a mi hija cualquiera de estas situaciones, pero recordemos que Aisha no fue madre, y esto es esencial

para el modelo femenino que representa, ya que no incluye ese sentimiento, carente de todo interés propio más allá del beneficio del otro, que caracteriza al amor incondicional que sólo una madre puede brindar a sus hijos.

Lo cierto es que la presencia femenina fue decisiva en las luchas de los clanes por la sucesión de Mahoma hasta el punto de que la separación entre chiíes y suníes, que se inició por entonces, no tiene un reflejo en una doctrina religiosa determinada, sino en la entronización de distintos ideales femeninos. De hecho, ambas facciones reconocen los cinco pilares del Islam: la fe, la oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación a la Meca. También comparten una misma idea de Yihad, entendida como el esfuerzo interior por vivificar la fe y expresarla en actos, de la cual la defensa del Islam contra el ataque de los infieles únicamente representa un aspecto menor. Entre ambas facciones sólo existen diferencias de grado en la creencia, es decir, que un grupo es más radical y el otro más moderado. Pero, mientras los suníes toman como referente a Aisha, quien apoyó la candidatura de su padre para el califato, los chiítas hacen lo propio con Fátima, la hija de Mahoma, quien defendió los derechos sucesorios de su esposo Alí, el primer Imán. Como consecuencia, Fátima terminó siendo el primer mártir de su religión tras la desaparición del profeta. Murió por causa de los partidarios de Aisha, quienes irrumpieron violentamente en su casa y la aplastaron con la puerta contra la pared estando embarazada. Dicen que su marido la enterró tras su agonía, de noche y en secreto, seguramente por temor a alguna represalia política.

Los ideales femeninos constituyen arquetipos psicológicos y, por tanto, poseen desde el punto de vista teórico una potencia y un alcance universales, que les permite ser aplicados en cualquier circunstancia que les sea propicia con independencia de que se den en el ámbito de la propia cultura musulmana o en cualquier otro. Así los considero en mi libro, donde analizo varios ideales.

En primer lugar, Jadiya, la primera esposa de Mahoma, una empresaria viuda, cuarentona, acaudalada e independiente, con quien vivió en un matrimonio monogámico durante casi veinticinco años. Se cree que ella impuso esta condición en la firma de su contrato prenupcial, dado que era mucho más rica que él. Sin embargo, Mahoma le respondió con absoluta lealtad y amor, siempre la consideró la mujer más importante de su vida, hasta el punto de que, una vez muerta, Aisha manifestaba con cierta asiduidad los celos que sentía por ella, entre otras cosas porque fue la única que dio al profeta una descendencia que sobrevivió a la infancia e incluso a él mismo. Su prototipo retrata a la mujer-madre que viene a cubrir las carencias afectivas de la orfandad de Mahoma, la que es capaz de enseñar todo de su experiencia en el ámbito del negocio, el sexo, la convivencia y el amor, y la que acogió al profeta, quien era mucho más joven, para impulsarlo hacia la predicación. Es importante destacar que la primera creyente es una mujer, porque es a ella a quien recurre Mahoma para contrastar su experiencia mística y es ella, precisamente, quien lo convence de que no se trata de un desarreglo

psicológico, sino de una auténtica revelación. Su intervención hace que el mensaje divino llegue hasta la comunidad y cobre sus primeros adeptos: en el corazón puro e inocente de un niño (Alí, el futuro Imán) y en quien será el lugarteniente y primer califa Abu Bakr, señalando claramente los dos caminos que hacen posible la transmisión, el del poder espiritual y el del temporal. Crucial para Mahoma, según sus propias palabras, el modelo perfecto, junto a la hija de ambos, Jadiya podría haberse convertido para el pensamiento feminista islámico en un ideal idóneo que encarnase los matices propios de una persona real. Sin embargo, en la práctica ha sido olvidada o, mejor dicho, postergada tras otras figuras paradigmáticas.

En segundo lugar, Sherezade, esta vez un personaje de ficción, la protagonista de *Las 1001 noches*, quien logra quebrar el terrible designio del sultán Shariar de matar cada mañana una virgen para vengar la infidelidad de su primera esposa. Es la que consigue apaciguar al déspota aquejado por el peor mal que puede acaecer a un varón del clan patriarcal en relación con el otro sexo: el adulterio, porque supone la violación del pacto entre iguales y el subsecuente reparto del mundo en servidumbre. Es la mujer que, desde el seno del harem, consigue burlar la voluntad tiránica del sultán y humanizarlo a través del arte, simplemente fascinándolo con la narración, con la palabra, aunque, indudable pero secundariamente, también con el sexo, que es la condición vinculante a un harem y lo que en realidad establece jerarquías dentro del mismo. Sherezade representa, sin duda, un ideal interesantísimo porque muestra la función pedagógica del arte. *Las 1001 noches* no son sólo relatos que encajan uno dentro del otro y sirven para divertir y distraer, sino que contienen infinidad de enseñanzas, incluso de la religión, de la filosofía o de la ciencia de su época, como es el caso de ‘La historia de la docta Simpatía’, donde una esclava salva de la ruina a su pródigo amo sometiéndose a las preguntas de los más doctos y venerables sabios. Y no se trata únicamente de un aprendizaje de conocimientos, sino de un aprendizaje de la emotividad, capaz de encarnarse en diferentes personajes, de experimentar en la ficción otras vidas, otros sentimientos, otras costumbres y otros lugares a través de cada historia. En definitiva, la conciencia se socializa al contemplar el mundo desde diferentes perspectivas. Este es el gran beneficio de la educación estética, junto con el desarrollo de la sensibilidad. Sin embargo, un arquetipo tan valioso como el de Sherezade, sobre todo a nivel social, ha sido minimizado hoy en día hasta el punto de haberse convertido en un icono de Hollywood. Las artimañas con las que engatusa al sultán han quedado reducidas a un juego superfluo, a un arma puramente erótica, de esparcimiento y distracción, que carece de toda seriedad si no supiéramos que ella está arriesgando su propia vida.

Y, por fin, las huríes, el alma gemela que cada hombre justo encontrará en el paraíso, personajes de ultramundo, seres celestiales que condensan todas las virtudes que espera el varón musulmán en una mujer. Incomparablemente bellas y eternamente vírgenes, “ubérrimas” —

como dice *El Corán*—, perfectas concededoras y consoladoras del alma humana, cubrirán completamente la necesidad esencial de mutuo amor y abastecimiento entre los sexos, haciendo superar a cada uno la situación de incompletud que procede de la diferenciación sexual. Hay que aclarar que Mahoma jamás puso en competencia este ideal con las mujeres reales en el sentido en que lo hacen muchos musulmanes. Pensó que, si las buenas esposas se habían comportado en la tierra como huríes, lo seguirían siendo en el paraíso. Aunque en su versión puramente erótica estas “diosas” del sexo cubiertas de joyas rutilantes parecen recoger la fantasía que el adolescente beduino probablemente imaginó al contemplar el firmamento, ver las estrellas y comprender su función de orientación en medio de la oscuridad del desierto terrenal, lo importante es que son presencias femeninas las que reciben a todos en su entrada al paraíso, tanto a los creyentes como a las creyentes, lo cual indica el alto rango que, según el profeta, las mujeres tienen en las jerarquías espirituales por su condición de educadoras y guías de la humanidad. Sin embargo, la mentalidad masculina se ha cebado en ellas y ha añadido a las pocas características que definen su imagen en *El Corán* infinidad de detalles a gusto del consumidor —como puede apreciarse en Internet—, para lamentablemente terminar siendo convertidas en falso reclamo para reclutar jóvenes yihadistas bajo la promesa del goce sexual perpetuo.

Pero, sin duda, los ideales se concentran en torno a las dos figuras de las que antes hablábamos, ya que, de alguna manera, definen la división entre suníes y chiítas, que, en última instancia, remite a una distinción entre clanes. Aisha representa la ambición por el poder, la niña que utiliza armas de mujer para seducir y manipular a su marido, la favorita del harem, en definitiva, la mujer que escala posiciones a través del hombre, valiéndose de su superioridad sexual y aprovechándose de la debilidad masculina, de la necesidad del varón de ser halagado y reconocido como auténtico amo, como voluntad todopoderosa e incuestionable. Fátima simboliza a la mujer que, además de ser hija, hermana, madre y esposa en un matrimonio monogámico, mantiene su vocación y su camino personal de trabajo, dirigiéndolo en su caso hacia Dios. Por ello se entregó con fervor al estudio y a la práctica de su religión, a la oración y a las tareas de ayuda social que le demandó su comunidad, sin recibir a cambio ni honores ni privilegios ni remuneración. Se trata de una heroína de la humildad y la obediencia, no sólo en consonancia con las enseñanzas de su padre, sino también de otras religiones porque, tras la imagen de Fátima, se intuye la escarpada vía hacia la santidad. De hecho, se la considera “la gran Dama del Islam”, es la principal intercesora y, en el ámbito chiíta, se la identifica con la Virgen María. Efectivamente, es la única que puede mediar entre la humanidad y Dios y por eso precederá la entrada de los justos al paraíso como si fuera una “hurí de la especie humana”.

En suma, la respectiva condensación de virtudes opuestas en estos dos últimos ideales recuerda a la visión del adolescente que, refugiado en la panda o el grupo de pares, igual que lo hace el varón del clan patriarcal,

escinde el mundo de las mujeres de forma simplista, distinguiendo aquellas que son santas e intocables de aquellas que son abordables sin escrúpulos porque se prostituyen al aprovecharse materialmente y obtener un beneficio de su relación con el hombre. Esta sobredeterminación responde a una perspectiva machista que, por supuesto, está presente en *El Corán*, en cuanto mensaje dirigido a ese clan y transmitido oralmente por sus miembros hasta su consolidación en texto escrito, pero que sólo aparece en contadísimas ocasiones, como cuando se habla de la mujer como “tierra cultivable” o se incita a pegarla y castigarla si desobedece al marido.

Por lo demás, en este punto el profeta es claro. Fátima es superior frente a todos los varones de su época y por eso ha de servir de modelo. Aunque resulte paradójico, para mí Mahoma fue el mayor feminista de su época, es decir, en contraste con la situación real de la mujer en la Arabia de entonces. Es verdad que *El Corán* admite la poligamia, aunque habría que decir mejor que la limita a cuatro mujeres, y, en la medida en que exige un trato equitativo para todas, tanto a nivel afectivo como económico y sexual (lo cual es imposible en la práctica), recomienda explícitamente la monogamia. Es cierto que con más de cincuenta años Mahoma quedó exceptuado de esa ley por una revelación y que tuvo al menos ocho esposas, pero también lo es que con sus sucesivos matrimonios intentó realizar alianzas políticas, proteger viudas de guerra, liberar esclavas y, en alguna ocasión, ceder claramente a la pasión amorosa. En todo caso, prodigó un buen trato a sus mujeres, predicó la equidad y la paciencia con ellas y, sobre todo, les dio libertad de decisión para continuar con él o no y, en general, libertad de decisión para determinar si querían vivir en situación de monogamia o no, según nos relatan varios Hadices. Después de todo, si se prescinde de los elementos históricos, de las normas que ligan su vida al tiempo del clan patriarcal, y se escucha la esencia de su mensaje, la conclusión es que la mujer supera al hombre en su aptitud para alcanzar los más altos grados de espiritualidad, de modo que en el ámbito masculino sólo debería entrar en el paraíso quien sea buen hijo, buen hermano, buen esposo y buen padre. En suma, la máxima esperanza está puesta en la mujer, en nuestras hijas, que son lo más puro y santo de la creación porque nos aseguran la supervivencia de nuestra especie en cuanto encargadas naturales de su educación.

Es más, para Mahoma la historia no estará completa hasta que la mujer haya ocupado el lugar de liderazgo que le corresponde en la sociedad. Así lo revela una de sus profecías, que aparece en el Hadiz N° 2 de la colección de Al-Nawawi, donde se afirma que el mundo sólo estará listo para acceder al Juicio final, o sea que habrá llegado lo que los musulmanes llaman la Hora, “cuando la esclava dé a luz a su señora y cuando veas a pobres y descalzos pastores de ovejas rivalizar en la construcción de altos edificios”. La sentencia adquiere aún más fuerza cuando se observa que ambos presupuestos, enunciados hace siglos, ya se están cumpliendo, tanto la liberación femenina en Occidente como la

construcción de los más altos rascacielos del mundo en Dubai, Qatar o Arabia saudí.

En lo que resta, la religión sólo ha servido de falsa excusa para alimentar la crueldad, la injusticia, el egoísmo y la misoginia de quienes traicionan el mensaje. *El Corán* asume el judaísmo y el cristianismo, se presenta como síntesis y culminación de ambos, es decir, que no hay tantas diferencias entre las religiones del Libro. Quizás la pureza del ideal monoteísta acerca la religión musulmana más al protestantismo y, a su vez, el ejercicio riguroso de la abstracción y la abstinencia hace que se pueda caer fácilmente en el fanatismo, que es su lado oscuro. Pero Alá es el dios espiritual, el garante moral, benevolente y misericordioso, que “no quiere la guerra sino la paz”. Por eso las virtudes musulmanas son similares a las cristianas (virtudes femeninas, como dijo Schelling refiriéndose al cristianismo, por su carácter amoroso y acogedor), como la paciencia, la humildad, la obediencia, el buen carácter o la atención al prójimo.

Para mí, la gran aportación de esta religión respecto de las otras dos, sobre todo si se atiende a su concepción del paraíso, es que no sitúa el cuerpo y la sexualidad como fuentes del pecado, sino como posible lugar de redención. Según diría Marcuse, encarna la libido que se resiste a abandonar la dimensión erótica y rechaza la conversión del cuerpo en mero instrumento de trabajo, evocando la experiencia de un mundo que no está ahí para ser controlado y sojuzgado, sino para ser liberado. De este modo, el Tú femenino puede convertirse en el interlocutor privilegiado de cualquier Yo masculino, quizás simplemente porque la difícil tarea de relacionarse con otro distinto física y, por tanto, también mentalmente refleja de un modo más completo el esfuerzo de la socialización. Dice *El Corán* refiriéndose a los esposos como paradigma de cualquier relación intersexual: “Ellas son vuestro vestido y vosotros sois su vestido, porque el varón y la hembra dependen el uno del otro”.

Esto es lo que he descubierto leyendo los textos desde una actitud abierta que rescata el contenido universal de una fe que, a estas alturas, pretende dirigirse a todos los seres humanos, dado que constituye ya la segunda mayoría religiosa del mundo. Evidentemente, mi mirada contradice la situación real de la mujer en los países islámicos, porque las costumbres y el código legal supuestamente emanado de las enseñanzas de Mahoma no la consideran sujeto de derechos, sino una menor de edad que requiere de permanente tutoría y, en definitiva, la hacen depender siempre de una figura masculina, ya sea el padre, el esposo o los hijos. Con grandes limitaciones fácticas para desarrollar sus capacidades intelectuales y laborales, queda relegada a la vida doméstica y familiar en la cual el cónyuge puede someterla a castigo físico si le desobedece, practicar la poligamia y exigirle el divorcio sin su consentimiento, a su instancia y casi sin trámites (basta que pronuncie su deseo en voz alta tres veces) y, cuando este se produce, obtener automáticamente la custodia de los hijos y el domicilio conyugal. En Arabia saudí, por poner un ejemplo, las mujeres no pueden conducir y se les prohíbe alojarse en un hotel o

viajar si no van acompañadas por un pariente masculino. La ley islámica, hoy por hoy vigente en los países con población mayoritariamente musulmana, aunque en cada uno adquiera sus propios matices, valora el testimonio de una mujer como la mitad del de un hombre, acepta un sistema de herencia que le concede la mitad de los bienes que a su hermano varón, le obliga a cubrirse la cabeza y esconder su cuerpo cuando sale a la calle (aun cuando *El Corán* jamás se refiere al burka y muy poco al velo, sólo para recomendar que las mujeres se cubran los pechos), prescribe la lapidación por adulterio, aconseja la ablación, exige cuatro testigos fiables para comprobar el hecho de violación (a pesar de lo fidedigno que resultaría el simple examen de un médico forense), recomienda los casamientos convenidos o impuestos, e incluso acepta matrimonios temporales por un mínimo de tres días realizados mediante contrato y previo pago de la dote, que, una vez concluidos, dejan a la mujer sin herencia y a los hijos habidos a expensas del reconocimiento paterno, sin el cual se los excluye del proceso sucesorio, por lo que, de algún modo, encubren la legalización de la prostitución.

Dado que la posición de un colectivo depende de la relación que mantiene con el todo social, la alternativa para resolver esta situación de crueldad e injusticia es una revolución política que reinstaure la libertad de cultos y democratice la elección de gobernantes, como sucedía en la primera comunidad. Pero esto no sería suficiente si a la vez no se realizara un paso por la Ilustración, a través de una revisión teológica, de una reflexión libre sobre las creencias, que separase en el testimonio de los textos lo histórico de lo eterno, la letra del espíritu, lo que resulta útil en un momento determinado de la vida de un pueblo de lo que es válido para toda la humanidad, el Estado laico del poder religioso. Lo importante es que los musulmanes tienen suficientes elementos en su tradición como para fundamentar un pensamiento de la libertad y el respeto mutuo entre sexos. Apoyarse en ellos puede hacer posible el diálogo entre religiones en lugar de la confrontación. Y, aún más, tienen también el mensaje claro de que lo que vuelve libres y espirituales a los pueblos es la educación. No en vano, el profeta creó las escuelas coránicas, las primeras instituciones educativas entre los árabes.

# EL SENTIDO POLÍTICO DE LA DEMOCRACIA: *BILLY BUDD VS. WITTGENSTEIN*

JOAQUÍN BROTONS

**Resumen:** Este artículo propone una primera aproximación a la relación entre filosofía y democracia mediante la negación del mito de lo indecible. Con el fin de considerar la heterogeneidad del ser y el papel de la conciencia como clave en el nacimiento de la democracia. Posteriormente analiza el carácter de una sociedad autónoma, donde la libertad define la esencia política del hombre. Finalmente trata la cuestión de la libertad de pensamiento y opinión que se da en la democracia.

**Abstract:** *The article presents a first approach to the relationship between the philosophy and the democracy through the denial of the unspeakable. In order to consider the heterogeneity of being and the role of conscience as key in the birth of democracy. Afterwards, the article analyzes the character of an autonomous society, where freedom is the political essence of humans. Finally, the article deals with the question about the freedom of thought and opinion which occurs in the democracy.*

**Palabras clave:** Política, democracia, filosofía, indecible.

**Key words:** *Politics, democracy, philosophy, unspeakable.*

“Nos podemos criticar”, G. H. MEAD,  
citado por Deledalle en *La filosofía de los Estados Unidos*

Vamos a intentar realizar una primera aproximación a la relación entre filosofía e institución democrática de la sociedad. Y el primer mito que recusaremos será el de *lo indecible*: lo indecible del hombre y en el hombre, lo indecible de la realidad y en la realidad, lo irrepresentable, lo impensable, lo innombrable, lo innumerable, el caos, el abismo o lo sin fondo del mundo, o bien lo inconsciente, el imaginario radical o el deseo del hombre. Lo irracional y lo inconmensurable, en suma, proporcionan a Wittgenstein la idea siguiente: “Lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar” (*Tractatus Logico-Philosophicus*). Wittgenstein y toda la ontología unitaria del ser-determinado promueven con esta proposición el enmascaramiento de la tierra indefinida sobre la que los hombres pueden edificar su mundo. Callar significa aquí taponar la fuente primordial de donde puede manar la posibilidad de que haya mundo y la posibilidad de que el hombre pueda crear un mundo: callar significa por tanto dejar de representar aquello que nos permite decir cualquier cosa claramente. Si se suprime esta potencia representativa, se suprime en verdad la posibilidad de todo *dictum*. Y callar conlleva finalmente la suplantación de la política,

ámbito autónomo en el que se puede hablar de lo que Wittgenstein dice que hay que callar, por cualquier forma de organización heterónoma de la sociedad.

El problema es que la filosofía tradicional sigue apegada a la ilusión de lo indecible, que es la ilusión de la-cosa-que-debería-ser-dicha absolutamente. El problema es que el ser-determinado pretende establecerse como cosa absolutamente conocida, y esto es lo que nos lleva, como veremos, a la heteronomía de la sociedad.

Castoriadis señala:

“Ahora bien, el postulado de la homogeneidad del ser —la ontología unitaria— es consubstancial con la heteronomía de la sociedad. Dicho postulado, en efecto, implica necesariamente el supuesto de una fuente extrasocial de la institución (y de la significación) y, por lo tanto, la ocultación de la autoinstitución de la sociedad, el encubrimiento que lleva a cabo la humanidad de su propio ser como autocreación.”<sup>28</sup>

Por eso, como se irá viendo más adelante, la política no puede quedar constituida en una república platónica, no al menos en el sentido en que de esta manera la homogeneidad del ser se haría completamente pública (*res publica*) dando luz a una transparente verdad que ajustaría definitivamente el oscuro desorden inicial del mundo. O sea, logrando la justicia, que no sería otra cosa que lo que puede ser dicho en nombre del ser y bajo vigilancia del rey-filósofo.

La escena política democrática es, en cambio, otra. El fondo irrepresentable e indecible de lo real que la filosofía tradicional pretende convertir en concepto claro y distinto, o en silencio místico, no es más que el deseo mismo del hombre. La cuestión es cómo socializarlo y cómo comunicarlo. Pero es que ese fondo sin fondo (sin fondo porque está íntimamente roto) es lo que precisamente permite e instiga la relación entre los hombres, la relación del sujeto-cuerpo con otros sujetos-cuerpos. La cuestión no es que no se pueda hablar de ello. Es que es *ello* lo que habla,<sup>29</sup> pero no absolutamente o en términos puramente lógicos (sí o no), sino *relativamente y comúnmente*.

Ese lugar desde el que los hombres hablan y se hablan relativamente es, como hemos visto, la *conciencia*, que Castoriadis define como haz inextricable de remisiones a otra cosa. Queda aquí a la vista la herida carnal de los cuerpos, pero asimismo la posibilidad de su comunicación. La conciencia brinda el criterio de lo que es real para el hombre (la cordura) e indica la pauta del reconocimiento entre los

---

<sup>28</sup> C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre*, trad. de Alberto L. Bixio Gedisa, Barcelona, 2009.

<sup>29</sup> Complementando a Freud, Castoriadis propone como terapia psicoanalítica y socializadora (el por qué lo veremos en este capítulo) la siguiente proposición: “Donde el Yo es, el Ello debe surgir.” C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Traducción de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, Tusquets, Barcelona, 2013. Recordemos que Freud había dicho: “Donde estaba el Ello, el Yo debe sobrevenir”.

hombres. *In nuce* la conciencia tiene por tanto un carácter social. En este sentido dice Nietzsche:

“El que nuestros actos, pensamientos, sentimientos y aun movimientos —o parte de ellos, por lo menos— entren en nuestra conciencia es la consecuencia de una pavorosa coacción que domina en el hombre: como el animal más expuesto a peligros, necesitaba ayuda y protección, necesitaba a sus semejantes, tenía que saber expresar su apremio, hacerse entender. [...] En pocas palabras, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (*no* de la razón, sino tan sólo el devenir consciente de la razón) caminan juntos. Además téngase en cuenta que no solamente el lenguaje oficia de puente de hombre a hombre, sino también la mirada, la presión y el gesto [...]. Sólo como animal social aprendió el hombre a tener conciencia de sí mismo.”<sup>30</sup>

Hay por tanto una heterogeneidad esencial del ser, fuente y producto de la heterogeneidad social de la conciencia. Lo supuestamente indecible puede ser, pues, dicho; pero dicho relativamente. Y es que lejos de callarse, lejos de que lo indecible nos imponga el silencio, *lo incomunicable mismo intenta comunicarse* (bien que en tanto no comunicable del todo, es verdad)<sup>31</sup> anticipándose a la otra opción, a la de identificarlo en función de la afirmación y la negación como única opción verdaderamente racional, o a la del silencio místico.

Pero supongamos que ciertamente haya una cosa, pues algo hay, desde luego. De entrada hay un conglomerado de cuerpos que imaginan. Pues bien, ¿qué es el pensamiento en esta encrucijada? “El intento de comunicarla” (la *cosa*), dice Zambrano en *Persona y democracia*. Y añade la filósofa española: “Y pensar es introducir la diversidad, es hacerla descender de ese cielo supratemporal donde aparece todo lo que es uno, a la vida que es multiplicidad, relatividad”. Y es que el intento de comunicar la *cosa no dice la cosa* sino que más bien supone su *interrogación ilimitada*, y por tanto su cuestionamiento, su *creación* de hecho, como veremos, en resumen, su conciencia crítica e intersubjetiva.

Intentamos comunicarnos, pues, y eso es pensar: introducir la pluralidad en nuestra vida, añadiendo al tiempo-alteridad ontológico (y no cuarta dimensión supernumeraria de un espacio absoluto) un espacio-tiempo nuevos: la ciudad histórico-social. Y lo hacemos desde esa fuente insondable de nuestra espontaneidad de la que sigue fluyendo, sin embargo, toda nuestra potencia de sondear lo real. Nuestro intento de hablar desde, sobre, por y de lo que algunos preferirían ver cubierto con

---

<sup>30</sup> F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, trad. de C. Crego y G. Groot, Akal, Madrid, 1988.

<sup>31</sup> Para Bataille lo incomunicable es la intimidad irreductible del individuo, su inmanencia radical, la violencia que niega el orden real. Pero lo incomunicable (“mundo insondable, azaroso e inacabado”), en virtud de su mismo carácter imposible, es “la entrega decidida a un experimento impredecible, incalculable, ingobernable, que compromete al ser en lo más hondo.” G. BATAILLE, *El alehuya y otros textos*, trad. de Fernando Savater, Alianza, Madrid, 1981. Ese experimento es la comunicación democrática entre los seres humanos, “ligada al inacabamiento de cada uno de ellos, que lo presupone y al mismo tiempo lo provoca” (*ibídem*).

un manto de silencio, rompe con la clausura en la que la lógica unitaria querría encerrarlo. Así pues, no hay ser-determinado para siempre ni por consiguiente cosa absolutamente conocida o desconocida. El impulso de representar-decir, hablar o comunicar, que brota espontáneamente de los hombres, quiebra ya esa posibilidad, pero de este modo permite que algo pueda ser relativamente representado, dicho y comunicado: o sea, relativa y compartidamente sabido.

En otras palabras, el deseo forma la entraña del cuerpo y el cuerpo es el puente que une al sujeto con lo que en él es no-sujeto (Castoriadis). Esa escisión relaciona y pone en comunicación a los hombres. El mundo público a que da lugar esa escisión se define por su misma relación. No hay, por tanto, *res* ninguna, sino un espacio público en el que los individuos se encuentran juntos *in media res*, por así decir, unidos por la herida que la ciudad simboliza y que sus conciencias críticas encarnan.

Y aquí reside el sentido de la definición política nietzscheana de los griegos como esos *locos de la polis*. Los griegos siempre supusieron bien que la situación política coloca a los ciudadanos *meso to* (en medio), lo cual viene a subrayar cómo la ciudad se urbaniza sobre las raíces abismales de la alteridad y de la pura posibilidad del pensamiento de ese *quizás* fantástico anterior a la lógica del sí o del no. En cierto modo, pensar es ensayar o poner en juego nuestra humanidad, y de alguna manera los mortales habitamos la ciudad como experimentos andantes de nuestro deseo.

Si no hay ser-determinado sobre el que fundar o a partir del cual deducir la edificación de la ciudad, ¿qué hay? Hay la ciudad. No el Hombre o parecidos reflejos absolutos o epistémicos del Dios teológico. En este sentido dice Hannah Arendt: “Esto no es así, el hombre es apolítico. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente dicha. La política surge en el *entre* y se establece como relación”<sup>32</sup> *¿Qué es la política?*

Después de todo, es el *interés* humano por lo humano lo que rompe con cualquier realidad determinantemente establecida y lo que abre el espacio público de la ciudad, donde el ser-determinado queda de este modo en *entre-dicho*. Y esto es lo que hay, como suele decirse. Pero lo que hay es mucho, y mucho más lo que puede haber: no la unidad del ser socialmente uniformada, sino una pluralidad de posibilidades abiertas, tal como advierte Aristóteles: “[...] por su naturaleza la ciudad es una cierta pluralidad [...]”<sup>33</sup>

Así pues, hay multiplicidad, heterogeneidad, pluralidad, diversidad, o sea, posibilidades infinitas de nuevas formas de vida humana. En el subsuelo de la ciudad se dispersan las astillas del estallido del ser. O sea, lo que hay, el espacio público, hinca sus raíces en la alteridad temporal, en

---

<sup>32</sup> HANNAH ARENDT, *¿Qué es política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Ediciones Paidós, Barcelona, 1997

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, 2.

la creación histórica. Lo que hay ciertamente es excesivo, y de ahí la primera agonía humana, atemperada sin embargo por la misma materia de lo que hay: la intersubjetividad social-histórica.

La verdadera topología política es intersubjetiva, inesencial pero plenamente corporal. Cualquier conciencia individual es ya intersubjetiva, en tanto red inasible de ideas que remiten a-otra-cosa-que. Agamben ha señalado en este sentido: “Decisiva es aquí, la idea de una comunidad inesencial, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia.”<sup>34</sup>

Esta dispersión existencial, fruto de la indeterminación de los cuerpos humanos, permite la comunicación no de alguna esencia oculta sino de las ideas que dan cuenta de la realidad humana, o sea, del imaginario que da sentido a la convivencia. De ahí esa frase tan hermosa como certera de Spinoza en la que define la incipiente sociedad humana dibujando la escena de “dos hombres que suelen comunicarse mutuamente sus conceptos, mediante los cuerpos de ambos” (*Tratado teológico-político*). De este imaginario puesto en juego y socializado nace el discurso, o mejor sería decir el *diálogo*, que no define un lenguaje constreñido a la orden y a la obediencia, sino que traza más bien los hilos de un lenguaje que fantasea, pregunta, da cuenta y pone en cuestión la realidad, y capaz por tanto de crear *nuevos* aspectos/figuras/formas de la misma.

Así pues, la democracia debe su invención a la interrogación ilimitada de esta puesta en juego de la conciencia, pues ésta no puede socializarse como tal más que en la ciudad, tal como nos enseñó Zambrano: “Es en el recinto histórico de la *polis* griega, entre todas la de Atenas, donde tiene lugar el descubrimiento, la aparición de la conciencia. [...]. A su vez la conciencia es como un medio donde convivimos, existe una cierta analogía entre la ciudad y la conciencia.”<sup>35</sup>

La aparición de la conciencia supone, pues, la quiebra tanto de las fuentes extra-sociales del poder político (mitos, teología, leyes de la naturaleza, historia concebida) como del enclaustramiento autista de la razón humana. El hombre es un ser social-histórico que no lo puede todo pero cuya libertad es todo su poder. Y de este modo, en lugar de recurrir a fuentes ajenas a la libertad humana, los hombres pugnan libremente por ayudarse y comprenderse *entre sí* mediante el poder de su conciencia: “Alumnos ávidos de todo, maestros de todo, amantes de todo”, como cantaba Walt Whitman. En este sentido, la naturaleza humana es desmesurada.

Pero abierto el espacio nuevo de discusión, la ciudad, allí donde se despliega “la misma razón humana común, donde todos tienen voz”

---

<sup>34</sup> G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*, trad. de J. L. Villacañas y Claudio La Rocca, PRE-TEXTOS, Valencia, 1996.

<sup>35</sup> MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, Anthropos, Puerto Rico, 1958.

(Kant), también se despliega esa *cosa* que dicha razón crea como *lugar*. Y esto, y es lo importante, mediante la puesta en cuestión de las *condiciones* mismas de satisfacción de *cualquier* necesidad.<sup>36</sup> Lo que es lo mismo que decir: la ciudad se plantea su finalidad.

De ahí que, tal como sostenía Kant, el hombre pueda ser definido como *creador de fines*. Pero si los hombres son creadores de fines es porque, a diferencia de lo que Kant pensaba, no hay ni en la naturaleza ni en ninguna otra parte finalidad alguna. Así dice Castoriadis:

“En las raíces del universo, más allá del paisaje familiar, el caos continúa reinando soberano [...]. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su *actividad espontánea* (*la mano invisible*, etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios o por la naturaleza o también por la *naturaleza de la sociedad* o por las *leyes de la historia*, no habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia.”<sup>37</sup>

La acción política, la acción histórico-social, define pues esta creación de fines que el *apeiron* (indeterminación) del ser permite. Los sucesos temporales no son la realización de las leyes históricas o naturales; el devenir histórico no es el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión supernumeraria, de una sucesión temporal que sólo es simple coexistencia con un espíritu absoluto (la *historia concebida* de Hegel). Es historia-alteridad. Es creación de fines: creación de la justicia, de la ley y de la institución (*nomos*) de la sociedad.

Es esta institución histórica la que hace efectiva, contra la sociedad heterónoma, la autonomía de la sociedad. La creación de fines humanos se sustenta, pues, en la pura posibilidad no-causal de lo real. Y a este respecto, Castoriadis señala:

---

<sup>36</sup> En una entrevista realizada a la bióloga Biruté Galdikas, que lleva cuarenta años investigando a los orangutanes de la selva de Indonesia, destaca la siguiente reflexión: “Los seres humanos somos muy débiles, necesitamos a los demás, y lo peor que se le puede hacer a una persona es encerrarla en un lugar aislado. Se vuelve loca. Pero al necesitarnos tanto hemos aprendido a cooperar; y ésa es una de las razones de que hayamos llegado a dominar la tierra” (abril 2002). Galdikas explica que el aprendizaje cooperativo de los orangutanes acaba allí donde sus necesidades básicas (sobre todo alimenticias) son satisfechas; luego pueden vivir solos largo tiempo. En cambio, la sociedad humana no surge sólo para facilitar la supervivencia (alimento, cobijo, etc) sino para satisfacer las demandas de la inteligencia, que exceden las primeras necesidades naturales y cuyo *modo de satisfacción* pone en cuestión. Estas demandas son causa-producto del fracaso biológico humano, y por tanto del desarrollo de su sociabilidad extra-biológica. La inteligencia humana sólo puede desplegarse entre otros hombres: y aquí radica, por lo demás, el verdadero misterio de la existencia, que es la pregunta incesantemente abierta por saber en qué consiste la cualidad de *lo humano*: su medida y su tamaño. El estudio de animales o la ciencia en general puede servir para comparar datos y acercarnos a este criterio, como se ha visto, aunque no para determinarlo.

<sup>37</sup> C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre*.

“Pero lo no-causal, aparece a otro nivel, y éste es el que importa. Aparece como comportamiento no simplemente *imprevisible*, sino *creador* (de los individuos, de los grupos, de las clases o de las sociedades enteras); no como simple desviación relativa a un tipo existente, sino como *posición* de un nuevo tipo de comportamiento, como *institución* de una nueva regla social, como *invención* de un nuevo objeto o de una nueva forma —brevemente, como surgimiento o producción que no se deja deducir a partir de la situación precedente, conclusión que supera las premisas o posición de nuevas premisas<sup>38</sup> (*La institución imaginaria de la sociedad*).”

Así pues, la sociedad se autoinstituye, se autocrea, estableciendo un mundo humano de lenguaje y de cosas, de normas y de valores, de modos de vida y de muerte y, por supuesto, de individuos. Los sujetos libres que llamamos ciudadanos conviven, así pues, en aquel “reino de los fines posibles” (Kant) que es en suma la democracia.

¿Fines posibles? En este sentido la ciudad representa el mundo de las ideas que Platón quería fijo y determinado, sólo que aquí, en cuanto fines surgidos de la potencia e intercomunicación fantástica del intelecto, se trata de fines que reinan en *lo posible*: “aquello cuyo contrario no es necesariamente falso” según señala Aristóteles (*Metafísica*, Libro V, 12). Esto significa que las *ideas* son anteriores a la lógica de la identidad (afirmación y negación, tercer excluido), y que por tanto pueden cambiar y crear nuevas referencias, nuevas determinaciones, nuevas *eide* de otra manera materializadas. Por eso se trata de fines posibles, creados por el fin en sí de la imaginación humana.

La finalidad de la filosofía y de la democracia fue siempre la vida buena (*eu zein*). Y la vida buena amplía la mera supervivencia humana al espacio que llamamos cultura. Dice Kant en la *Crítica del juicio*: “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*.” Cultura es la aptitud humana para cualquier fin libre. Cultura es la convivencia civilizada como corolario político que sostiene: tanto más justos son los fines posibles cuanto más afirman la convivencia social, así como es tanto más cierta la creación de verdad cuanto más intensifica el hecho de vivir.

Dentro de una finalidad posible se crea, pues, la sociedad autónoma. Esta creación rompe con cualquier garantía trascendente de la ley y, por tanto, con cualquier fuente extra-social de la convivencia humana. La creación de fines que define el quehacer ético-político, la acción libre histórico-social, significa pues la apertura ontológica de un mundo posible, ni necesario ni contingente, sino primordialmente metacontingente. Dice Castoriadis:

“La mera conciencia de la infinita mixtura de contingencia y necesidad —de contingencia necesaria y de necesidad en último término contingente— que condiciona lo que somos, lo que hacemos y lo que pensamos, dista mucho de ser la libertad. Pero es la condición de la

---

<sup>38</sup> C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*.

libertad, condición necesaria para emprender lúcidamente las acciones capaces de conducirnos a la autonomía efectiva tanto en el plano individual como en el plano colectivo.”<sup>39</sup>

No hay por tanto justicia preestablecida ni acción destinada a un fin predeterminado, sino posibilidad de libertad. En esta tesitura, la intersubjetividad histórico-social traza un plano de inmanencia sobre el caos o primer estrato natural de la sociedad. No se trata aún de la libertad, sino de la condición de esa libertad, o sea, de lo que cabe llamar raíz de la libertad o libertad radical. No es una finalidad preestablecida la que hace efectiva o real la originaria naturaleza del hombre,<sup>40</sup> sino la finalidad posible la que en la búsqueda de la verdad plantea y crea la justicia de un mundo autónomo.

El *poder-hacer libre* define, pues, la esencia política del hombre. Sustentado en aquel abismo del deseo de saber (filosofía, o prácticamente hablando *filofrónesis*) que intenta comunicarse, este poder-hacer da lugar al espacio político y al tiempo cultural donde lo histórico-social puede hacer efectiva la autonomía colectiva e individual de los mortales. Como señala Castoriadis en *El ascenso de la insignificancia*: “La naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta *capacidad*, esta *posibilidad* en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas distintas* de existencia social e individual.”

Así pues, en el fin perseguido de la vida buena o justa que los mortales desean, poniendo en cuestión las condiciones mismas de la satisfacción de ese fin, nacen los valores sustantivos de una sociedad.<sup>41</sup> Es decir, nace la cultura humana y en primer lugar la institución autónoma de una sociedad concreta. Como vuelve a señalar Castoriadis en *Los dominios del hombre*:

“La autonomía no es un cerco sino que es una apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como *heterónomos*. Apertura ontológica, puesto que

---

<sup>39</sup> C. CASTORIADIS, *El ascenso de la insignificancia*, trad. de V. Gómez, Cátedra, Madrid, 1998.

<sup>40</sup> Aquí yerran todos los ideales humanos que han querido moldear con corsés definitivos al hombre libre: entre ellos cabe incluir al *hombre total* de Marx, hombre que sería por fin humano al coincidir su existencia con su esencia y cuyo ser efectivo realizaría su concepto, pero también cualquier otra variación del fantasma absoluto del sujeto o del individuo-sustancia.

<sup>41</sup> La persecución del fin no es sólo el mismo fin, sino la apertura del fin (y por lo tanto su misma puesta en cuestión: algo así como su autocrítica). Así pues, no hay entelequia más que en el flujo inconsciente individual, cuyo intento de comunicarse rompe con su clausura y su absoluta circularidad, dando lugar por tanto a la sociedad humana. En ella no hay más discurso del método o búsqueda de la verdad que el discurso o la búsqueda misma, y su carácter indefinido: “no hay camino, se hace camino al andar”, tal es el sentido del verso de Machado. Y esto porque como señala Zambrano en *Persona y democracia*: “Abrir camino es la acción humana entre todas; lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino, él mismo.”

sobrepasar ese cerco significa alterar el *sistema* de conocimiento y de organización ya existente, significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo *eidós* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo.”

En fin, la autonomía humana no hace efectivos unos valores sustantivos predeterminados, sino que en cierto modo los crea, a partir de un primer estrato natural,<sup>42</sup> es cierto, pero no deducibles ni fundables en él *por razón de su misma naturaleza*.

¿Qué puede guiar entonces la finalidad posible de las acciones que pugnan libremente por instituir la justicia social? ¿Qué criterio cultural podemos sostener para valorar lo que nos concierne y lo que hacemos, lo que decimos y lo que fabricamos y utilizamos? Sabemos que somos mortales. Tenemos un cuerpo que quiere vivir y que traza un puente hacia los otros cuerpos: “nada es más útil al hombre que el hombre” (dice Spinoza). Ello entraña un poder-ser irremisible de querer comunicar que nos aboca a un poder-hacer libre y creador. Así pues, no hablamos y dialogamos para no hacernos daño, sino que no nos hacemos daño porque hablamos y dialogamos. *No hay en alguna parte un conocimiento de algún criterio de justicia que nos permita establecerla, sino que establecemos un criterio de justicia mediante la creación de un lugar donde poder reconocernos*. La justicia no publicita ni realiza una *episteme*, sino que implica la pluralidad racional que instituye la ciudad como espacio de discusión ilimitada sobre la mejor manera de vivir. La justicia es una cuestión siempre abierta.

En este sentido, cabe afirmar que la democracia implica una especie de filosofía pública.<sup>43</sup> La democracia se interroga e interroga por las respuestas posibles a esa primera impaciencia animal humana. Fomenta el común dar cuenta y darse cuenta de la pluralidad de razones, que denuncia las arrogancias hipostáticas de la Razón única (*monos phronein*). La democracia, según María Zambrano, quedaría definida en *Persona y democracia* como

“el espacio de la discusión, de la libre expresión del pensamiento; el espacio donde el pensamiento, la palabra, existe por primera vez. La palabra que es arte y pensamiento. Arte porque debe persuadir. Pensamiento porque es la revelación correspondiente a un espacio que el hombre abre, de un espacio donde los dioses no cuentan.”

---

<sup>42</sup> Quizá no sea inoportuno insistir en la relación entre este primer estrato natural y la acción humana: “Decir que la institución de la sociedad *se apuntala* sobre la organización del primer estrato natural quiere decir que ella no la reproduce, no la refleja, no está *determinada* por ella de ninguna manera; sino que allí encuentra una serie de condiciones, de puntos de apoyo e incitaciones, de estribos y obstáculos.” C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*.

<sup>43</sup> Después de llamar *realistas a los sofistas*, dice Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*: “Al menos se adivina que en Atenas se filosofaba *de otro modo*, sobre todo públicamente”.

La democracia es el ámbito en que la diversidad de opiniones y pensamientos se pone de manifiesto, donde el juicio de gusto como universal comunicabilidad humana (Kant) se hace opinión, discusión y acuerdo comunes. No existe un solo punto de vista.

En otras palabras, la democracia abre el espacio crítico donde la “aptitud para considerar todos los puntos de vista”, que define según Arendt al discernimiento (*phronesis*, prudencia), viene a sustituir a las pretensiones de la lógica que querría agotar la cuestión de la verdad en un único concepto claro y distinto y encarnar la justicia en un Estado absoluto. La democracia es un magma de significaciones sociales imaginarias *instituido*, que no obstruye sin embargo el agujero abismal del tiempo histórico desde el que los individuos son capaces de crear nuevas significaciones de la realidad que pongan en entredicho lo establecido.

El subsuelo y la avenida principal de la ciudad han trazado, pues, un ámbito de conversación ilimitada: una comunidad de diálogo. Esta comunidad encarna la justicia social, el lugar donde todos son iguales. ¿En qué sentido? Dice Hanna Arendt: “[No en el sentido de que] todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos, sino simplemente de que todos tienen el mismo derecho a la actividad política, y esta actividad era en la *polis* preferentemente la de hablar los unos con los otros” (H. ARENDT, *¿Qué es la política?*). Los griegos designaban esta igualdad como *isonomia*; Polibio la llamó más tarde *isegoria*, y finalmente se conoció como *isologia*. Pero se trataba siempre de hacer posible un hablar libre, puntualiza la pensadora judía: “Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra” (H. ARENDT, *¿Qué es la política?*). Pues sólo esta forma de hablar libremente, esta libertad de palabra, da cuenta (*logon didonai*) y se da cuenta de la pluralidad de los puntos de vista, haciendo efectiva la igual participación humana en los asuntos públicos. Sólo esta forma de hablar constituye la justicia social porque sólo a través de ella puede darse verdadero *reconocimiento de lo humano por lo humano*, y además, creación de humanidad.

El *sentido de la convivencia política* no consiste pues en un representar-decir que revele la verdad del ser o algún otro misterio insondable, sino en la actividad autónoma creadora de fines, es decir, en la actividad revolucionaria y autoinstituyente de los hombres. La revolución, en fin, proyecta sobre el subsuelo sin fondo del mundo y de los mortales un plano inmanente de finalidad posible donde la autonomía individual y colectiva de los mismos puede hacerse efectiva. Savater resume el proyecto de autonomía de la revolución democrática en los siguientes términos: “¿En qué consiste la revolución democrática? *En convertir a los individuos en portadores del sentido político de la sociedad*. Sirve de cimiento y aliento por tanto de la revolución filosófica,

que estriba también en convertir a los individuos en portadores del sentido racional de la realidad.”<sup>44</sup>

Verdad y justicia se entrelazan, al menos en el sentido de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*: “Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia.” La conciencia ética del hombre exige ya su institucionalización y su universalización política, y esta exigencia es además, como bien dice Castoriadis, revolucionaria. Revolucionaria pero cuerda. Porque la prudencia, virtud pública, vocea la impotencia frustrante que la ruptura con la omnipotencia del niño supone en su acceso a la sociedad. Pero así es como de esta forma todo nuestro miedo, toda nuestra agonía, toda la impaciencia, toda la insatisfacción humanas quedan relativizadas por esta impotencia que, lejos de ser culpabilizada por el incumplimiento de las expectativas de la omnipotencia, da el impulso definitivo a la potencia verdaderamente humana, a la convivencia política.

De modo que la democracia supone la desculpabilización de la impotencia que habita en el corazón animal de los hombres. Desculpabilización del fracaso de su ser animal, de la frustración que provoca la ruptura con la mónada psíquica, del dolor inevitable que acompaña al placer, de la intimidad perdida e incesantemente buscada.<sup>45</sup> Y es que en ese corazón impotente sigue rugiendo el *entusiasmo*, verdadero motor ético de la cordura política. En este sentido Agamben ha señalado:

“Sólo una potencia que puede tanto la potencia como la impotencia es, por ello, la potencia suprema [...]. Por ello no hay lugar en la ética para el arrepentimiento; por eso la única experiencia ética (que como tal no puede ser tarea ni decisión subjetiva) es ser la (propia) potencia, existir la (propia) posibilidad; exponer en toda forma su propio ser amorfo y en todo acto la propia inactualidad.”<sup>46</sup>

De ahí que la tarea política y cultural que resguarda y promueve esa experiencia ética única constituya una tarea desculpabilizadora, y no otra cosa quiso decir Spinoza cuando en su *Ética* contrapuso el *contento de sí* al arrepentimiento.

---

<sup>44</sup> FERNANDO SAVATER, *Diccionario filosófico*, Ariel, Madrid, 2007.

<sup>45</sup> Cabe citar en este punto unas definitivamente acertadas palabras de Castoriadis: “La socialización de la psique —y sencillamente su misma supervivencia— exige que se le haga reconocer y aceptar que el deseo en el sentido verdadero, el deseo originario, es irrealizable. Ahora bien, en las sociedades heterónomas siempre se hizo esto al prohibir la representación, al bloquear el flujo representativo, la imaginación radical. En suma, la sociedad aplicó al revés el esquema mismo de funcionamiento del inconsciente originario: a la *omnipotencia del pensamiento* (inconsciente), la sociedad respondió tratando de realizar la *impotencia* de ese pensamiento, por lo tanto del *pensamiento* como único medio de limitar los *actos*. Esto va mucho más lejos que el *superyó severo y cruel* de Freud; esto se hizo siempre mediante una *mutilación* de la imaginación radical de la psique” (C. CASTORIADIS, *Los dominios del hombre*).

<sup>46</sup> G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*.

La prudencia que ha conservado su corazón entusiasta es creadora, y en esa creación el hombre conserva su inocencia radical y promueve su contento de sí. Este sentimiento que por lo demás Kant enlazaba con la misma idea de *dignidad* otorga, finalmente, la medida indeterminada del verdadero misterio: el misterio de lo humano.

Un apunte final. Hay en la historia de la literatura una novela que ejemplifica la inocencia amorfa e inactual con la que se moldea la gran creación democrática. Se trata del relato de Herman Melville titulado *Billy Budd*, donde el joven marinero salido del buque mercante *Derechos del hombre* se embarca en el buque de guerra *Bellipotent*, y en donde tras ser acusado de una falta que no cometió, se verá impedido de defender su inocencia y por consiguiente mortalmente ejecutado. Regresamos así al tema inicial de lo indecible para poner punto final a esta primera aproximación al problema que nos preocupa.

¿Por qué no puede hablar Billy Budd? ¿Por qué no se defiende? Porque no ve reconocida su humanidad, su indefensión, su desamparo ontológico, su inocencia radical. Y sin embargo —he aquí lo que da la talla de su coraje— *intenta* hablar, intenta comunicarse, intenta decir la verdad. Esto se ve muy bien en la película que Peter Ustinov dirigió basándose en el relato de Melville. Tal vez Billy Budd tampoco podría haberlo dicho todo. Tal vez. Pero no se trata de ni se puede decirlo todo, sino de querer decirse y decir nuestra impotencia, que nos hace querer decirla y comunicarla para potenciarnos y aliviarnos. Pues la impotencia también revela un exceso. Billy Budd no calla lo que quiere decir, sino que más bien no dice lo que el acusador quiere que diga. En su gesto impotente, el joven marinero demuestra el noble empeño del que nace la democracia, y que el buque de guerra *Bellipotent* olvidó para siempre: ese amor a la libertad que quiere compartir la alegría de vivir.

# TAMBIÉN UNA APOLOGÍA DISCURSO EPOCAL DE MAX WEBER: “CIENCIA COMO VOCACIÓN”

PETER TRAWNY

*Es mi convicción que la filosofía se ha  
acabado. Estamos ante tareas  
completamente nuevas que ya no tienen  
que ver con la filosofía tradicional*

MARTIN HEIDEGGER, 1923/24

El ambiente en que Weber expuso, en Munich, a finales de 1917, sus consideraciones teóricas sobre el “sentido” de la ciencia, era al tiempo difuso y concentrado. La guerra mundial se había perdido, las “batallas con profusión de material” habían puesto en evidencia, por primera vez, el significado de la técnica moderna; los flujos revolucionarios, las así llamadas por Weber, “dictaduras de la calle”, proliferaban; el horizonte espiritual se había visto sacudido por las tesis de Nietzsche sobre el nihilismo y la voluntad de poder.<sup>47</sup>

Weber enfrentó esta penetrante inseguridad existencial con sus reflexiones sobre el “proceso de intelectualización”, sobre el “desencanto del mundo”,<sup>48</sup> así como sobre el “politeísmo” (WaB, 99). Por un lado no quería ofrecer falsas esperanzas algunas a la “juventud”, y advirtió de que se trataba de un tiempo “ajeno a dios, sin profetas” (ibídem, 106), en el que uno tenía que afirmarse. Por otro lado le aclaró que se trataba de “decidirse” para superar el nihilismo.

---

<sup>47</sup> M. WEBER, “Ciencia como vocación, 1917/19”, (WaB), “Política como vocación, 1919”, (PaB), *Obra completa*, V. 17, editada por Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwankter, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1992, p. 87. Véase, para el tono de fondo resignado de los textos, Schluchtern, W., “Ausencia de valores y ética de la responsabilidad. Relación de ciencia y política en Max Weber”, en *Racionalismo y dominio del mundo, Estudios sobre Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, 1980, pp. 43 y ss. y pp. 237 y ss.

<sup>48</sup> Por lo demás es llamativo que Weber identifique abiertamente el proceso de racionalización occidental con una “americanización”: “Nuestra vida universitaria alemana se americaniza, como nuestra vida en general [...]” (WaB, p. 74).

La conferencia estaba dirigida a una juventud que esperaba de la ciencia una solución a sus carencias.<sup>49</sup> La pregunta por el “sentido” (ibídem, 85 y ss.) de la ciencia, que Weber planteaba recurriendo a unos comentarios crítico-existenciales de Tolstoi, solo se empieza a entender en su dimensión totalmente profunda si tomamos en consideración aquel ambiente opresivo, mezcla de la amenazadora derrota nacional y del nihilismo que se tornaba cada vez más lógico. ¿Podía la ciencia ofrecer amparo? ¿Era una salida?

Las composiciones de Weber partieron de las dos reflexiones básicas sobre el “desencanto del mundo” y el “politeísmo”. Una racionalización intelectual, provocada por la “ciencia y la técnica orientada científicamente” (ibídem, 86), habría barrido del mundo sus “ilusiones previas”, esto es, todas sus interpretaciones metafísicas del Ser, y habría instituido una “racionalidad de fines”, en la que funcionaría la vida en líneas generales. La consecuencia de tal desilusión sería que el lugar de la ciencia ya no estaría amenazado por un “problema de sentido” (ibídem, 85); la ciencia habría conducido al mundo a un estado en el cual, en todo caso, ya no podría aportar ningún sentido al mundo —y con ello, tampoco a sí misma—. Weber pretende poder dulcificar esta desilusión con su tesis del “politeísmo”; al no haber ya ningún sentido unitario del Ser, habría que decidirse por un sentido escogido por uno mismo. Weber contrapone al nihilismo un decisionismo pluralista.

Con sus tesis sobre el “politeísmo”, Weber quería mantenerse firme sobre su propia cuerda floja. La respuesta a la pregunta sobre la verdad de la ciencia no debía despertar ningunas esperanzas irrealizables, pero tampoco podía resolverse de una manera completamente negativa. Pues confrontar a la juventud con la absoluta falta de sentido de la ciencia habría despertado un conflicto que Weber no quería, pero cuya posibilidad percibía. ¿Por qué habría que atribuir importancia alguna a una ciencia carente de sentido? ¿No se habría visto abocado inmediatamente el científico Weber a una situación de justificación, que él se esforzó por refrenar en la conferencia? Y sin embargo, es precisamente ese conflicto, esa justificación, la que mantiene el discurso en movimiento.

La topografía de este movimiento consiste por un lado en una focalización, que va desde la universidad a la cátedra, pasando por el aula,

---

<sup>49</sup> Como es sabido, fue miembro de esa juventud, y más concretamente del círculo de influencia de Stefan Georges, quien entonces respondió de manera inmediata al discurso de Weber. Erich von Kahler, en “Vocación como ciencia” (Bondi, Berlín, 1920), retoma inmediatamente las composiciones weberianas para enfrentar su discurso desde una “posición” específica (pp. 33 y ss.). La misma apela en esencia a una “*unidad de la vida que reposa mientras fluye*” (p. 46), a partir de la cual sería posible una “nueva ciencia”. A diferencia de la crítica straussiana o habermasiana a Weber, la “nueva ciencia” de von Kahler presupone un concepto de vida organicista (p. 96), cuya procedencia filosófica no conlleva la más mínima necesidad de aclaración. Yo, por el contrario, en lo que sigue, querría esforzarme en reducir a un mínimo racional las presuposiciones del pensamiento platónico.

y que por otro lado conduce a un anti-lugar, a la “calle”, o incluso al “callejón” (ibídem, 97). A esta topografía, sobre la que se ha de reflexionar con más precisión, corresponde la relación del científico con los tipos del “vidente”, el “profeta”, el “demagogo” y el “sabio” (ibídem, p. 105) que Weber caracteriza y tipifica conjuntamente diciendo que pertenecen a la calle, mientras que el científico descansa sobre la cátedra.

La delimitación que hace Weber del científico con respecto al tipo “vidente” conlleva la conciencia de que este encarna una promesa que Weber consideraba existencialmente irrealizable; “solo un profeta o redentor” podría dar respuesta a la pregunta de cómo “debemos encauzar nuestra vida”. Ahora bien, en caso de faltar también este —y Weber lo daba por supuesto—, entonces no por ello habría que dirigirse hacia los “miles de profesores” (ibídem). Con todo Weber no podía privar a estos profesores de dicha “tarea moral” (ibídem, 99).

Weber camina sobre una cima estrecha; en el “tiempo ajeno a dios” del “politeísmo”, consecuentemente del relativismo de valores, habría que defender un sentido propio de la ciencia, contra el sentido que podrían prometer videntes, profetas, demagogos y sabios, y por el que, según Weber, no solo se podría, sino que habría que decidirse, en las “tomas de posición prácticas” (ibídem, p. 98). A una lado de la cima se abriría el abismo de la ausencia de sentido, al otro el de la promesa de salvación. Weber quería mantener la ciencia libre de ambos, defenderla de ambos. Su discurso sobre la “ciencia como vocación” se deja así calificar como una apología.

A las tensiones peculiares que atraviesan el discurso pertenece la disonancia que se da entre la afirmación de una “racionalización intelectual” del mundo y el parecer de Weber de que habría que decidirse cada uno por su “dios” y, con ello, ser consciente del carácter no generalizable de esa decisión. A primera vista es incongruente concebir una toma de posición práctica como una acción aislada y, *al tiempo*, constatar una intensificación general de la razón. A esta problemática corresponde, no en última instancia, el comentario de Weber de que la carrera universitaria está sometida al “azar salvaje” (ibídem, p. 79). ¿Cómo es posible que el estandarte institucional de la racionalización, la universidad, deje reinar el principio de la casualidad respecto a su personal?

Weber se torna riguroso cuando se trata de la cuestión de hasta qué punto la política se introduce en la ciencia. Esta no tendría nada que venir a buscar a la universidad, al aula, a la cátedra. A este respecto hay que recordar que Weber, dos años más tarde de la conferencia objeto aquí de interpretación, hizo una exposición, en el mismo sitio, sobre la “política como vocación”. Completamente al margen de lo que Weber entendiera por política, se da el caso, sin la menor duda, de que el sociólogo se

interesaba mucho por este fenómeno.<sup>50</sup> El argumento de Weber para expulsar la política de las aulas es que, a los oyentes, no se les da ninguna opción a la crítica. Esta imposibilidad de crítica, como se mostrará, está fundamentada doblemente, a saber, por un lado a partir de la jerarquía peculiar en el seno de la institución de la universidad, y por otro lado a partir del carácter específico del *lóγος* científico.

Una topografía añadida del texto viene dada por la relación entre América y Alemania. La tesis de Weber del “desencanto del mundo” parece referirse, entre otras cosas, a esta topografía. En todo caso Weber tiende a atribuir a la universidad americana un papel de precursora, cuando apunta al hecho de que la universidad alemana, como el mundo en general, se habría americanizado (ibídem, p. 74). Los Estados Unidos de América aparecen como el lugar propio de la racionalización.

La interpretación del discurso que sigue a continuación se orienta a su estructura. Donde parece oportuno, para responder a cuestiones relevantes, se acude a otros textos, como la conferencia “Política como vocación”.

1. CIENCIA Y UNIVERSIDAD. El discurso “Ciencia como vocación” fue pronunciado a finales de 1917, en Munich, como contribución a una serie de conferencias que llevaba por título “el trabajo espiritual como vocación”. Lo había invitado la “Federación Regional Bávara de la Unión Libre de Estudiantes” (véase ibídem, pp. 55 y ss.) (Informe de la editorial). Este hecho merece ser reseñado, dado que los “estudiantes libres” eran aquellos que no querían adherirse a las asociaciones de estudiantes. La pertenencia a una de esas asociaciones tenía implicaciones más allá de la vida estudiantil. No raras veces era una exigencia para una carrera universitaria. Cuando Weber, en una expresión que se ha hecho célebre, habla del “azar salvaje”, que determinaría el éxito o el fracaso de un académico, parece hacer concesiones al perfil estudiantil y social de los huéspedes. En efecto, el estudiante libre renunciaba a la promoción habitual en las Asociaciones, propiciada por el enchufismo.

La decisión de Weber de llamar a su discurso, ante los Estudiantes Libres de Munich, “Ciencia como vocación”, comporta aspectos pragmáticos y polémicos. Con su elección Weber apuntaba por un lado al requisito del organizador, el cual exigía conferencias sobre el tema: “Trabajo espiritual como vocación”. Por otro lado el tono lacónico señala la intención del discurso, sobria y desencantadora, de exponer que la ciencia no es otra cosa que una “vocación”. Sin duda Weber se adentra, como es sabido, en el doble significado de la palabra “vocación”. Sin embargo ello no constituye de ninguna manera un argumento central.

---

<sup>50</sup> Schluchtern califica ambos discursos como “políticos”. Schluchter, “Ausencia de valores y ética de la responsabilidad. Relación de ciencia y política en Max Weber”, ibídem, p. 44.

La intención sobria que se expresa en el título determina la primera parte del discurso de una forma directa verdaderamente asombrosa. Weber no vacila en aclarar enseguida que él quiere que se entienda la palabra “vocación” en “sentido material” (ibídem, p. 71), esto es, no formal. El “sentido material” de la vocación de un científico, del partícipe profesional en esa “empresa escindida en especialidades y que marcha hacia el infinito” (ibídem, p. 86), que supone la ciencia, consiste primeramente en la “carrera universitaria” (ibídem, p. 75). La carrera de un profesor no numerario alemán, hasta la “condición de catedrático”, estaría sometida al “azar salvaje”. Solo aquellos candidatos que pudieran proveerse de una situación económica segura, estarían en posición de exponerse a ese “azar”. Weber compara la naturaleza de la universidad alemana con la americana, constata las diferencias (diferencias que todavía hoy no han desaparecido por completo), y profetiza (!) una “americanización” —esto es, una industrialización— no solo de la universidad alemana, sino al fin y al cabo de “nuestra vida” en toda su extensión (ibídem, p.74). Además llama la atención sobre el hecho de que la calidad de un erudito no se puede derivar en absoluto de su número de oyentes; la ciencia sería una “cuestión de la *aristocracia del espíritu*” (ibídem, p. 79). Esto no le impide ciertamente hacer el comentario de que “año tras año, medianía tras medianía” triunfa sobre los mejores. De paso señala incluso que, “naturalmente” (ibídem, p. 80), para un “judío” no habría apenas perspectivas de una carrera exitosa. Son expresiones que deben ser consideradas atentamente.

La observación de que la carrera universitaria está sometida a la casualidad pura contiene implicaciones problemáticas de las que lógicamente los oyentes no podían percatarse en este momento del discurso. Van intrínsecamente unidas a la tesis, expresada posteriormente, de la racionalización como un “desencanto del mundo”. Pues no es algo que salte a la vista el que en un lugar tan racionalizado como es la universidad juegue un papel tan importante la casualidad pura. Precisamente una reducción de la racionalidad a la economía de fines sugiere el desarrollo de una clara criteriología para la designación del personal científico. Ciertamente Weber habla en su conferencia “Política como vocación” de una “irracionalidad ética” (PaB, 240) del mundo, esto es, de una inescrutable injusticia por lo que se refiere a la relación entre talento, prestación personal y éxito social. Con todo la cuestión de qué sujetos logran una carrera universitaria, y cuáles no, no puede ser para Weber una cuestión ética; la selección de una empresa racional, y que cada vez se racionaliza más, no admitiría organizarse ni moralmente, ni tampoco de manera antisemita. ¿Y cómo es posible caracterizar a la ciencia como un “asunto de la aristocracia del espíritu”, si “año tras año, medianía tras medianía”, se apodera de la empresa?

¿Podría ser que Weber, con su opinión de que la carrera científica está sometida a un “azar salvaje”, idealiza el problema, esto es, lo oscurece, o que quizá incluso lo encubre de manera consciente? Pues a mí me parece que aquí topamos con aquella *τὴν* de la vida que pone en

marcha su correspondiente retórica. El progreso en la empresa científica consiste en el uso oportuno de un discurso orientado al éxito, el acertar con una palabra una y otra vez adecuada, a saber, requerida en su jerarquía específica. Sin duda tiene razón Weber al considerar supersticiosa aquella opinión que postula criterios objetivos de calidad. Pero colegir de ahí que el progreso esté abandonado a la casualidad, es una conclusión errónea. Quien se impone, lo hace sobre la base de una racionalidad específica; hay criterios técnicos para este progreso, que sin embargo no están organizados ni ética ni objetivamente, esto es, en términos de calidad, sino sofisticadamente. Esto tiene consecuencias devastadoras para la filosofía, a la cual, en cuanto tal, se le supone una integridad moral de sus discursos. Permanece intacta la contradicción entre la racionalidad interna de la empresa y el “azar salvaje” en la designación de su personal. Más tarde debemos volver una vez más sobre ello.

Más importante que descubrir posibles contradicciones en Weber es ahora captar el sentido general de un comienzo tal de conferencia. La juventud (entre la cual se encontraba, por lo demás, un Karl Löwith de 20 años), que espera una palabra iluminadora del célebre sociólogo sobre la esencia del científico y de la ciencia, es confrontada en primer lugar con un análisis desmoralizadamente objetivo de las “condiciones externas” (WaB, 80) de la vocación. Con esa objetividad se anticipa Weber implícitamente a una de sus principales tesis negativas, a saber, que la vocación del científico no tiene nada que ver con la videncia o la profecía; para Weber se trata de diferenciar la ciencia de la profecía, y con ello normalizarla. El concepto de normalización debe ser entendido aquí, por lo tanto, políticamente. Se entiende por normal aquello que determina la vida cotidiana de una comunidad, pasando así desapercibido. Normal es la δόξα. La vocación del científico es una actividad profesional que se corresponde a la norma de una comunidad burguesa. Superando ciertamente las opiniones de los muchos, busca con todo la integración en el orden general, organizado, de las opiniones, en la τέχνη de la vida. *En primer lugar*, la vocación del científico se encuentra ante la cuestión embarazosa de cómo se va a financiar. La decisión por la ciencia tiene por lo tanto, en primer lugar, un carácter calculador. “Ciencia como vocación” es algo para el que tiene capacidad de invertir —en un sentido tanto pecuniario como psíquico.

Weber no se contenta sin embargo con una simple descripción de las “condiciones externas” de la vocación. Avanza hacia la discusión sobre la “vocación *interna* para la ciencia” (ibídem). La disposición “interna” para un científico consiste en estar preparado para la más “estricta especialización” (ibídem). El científico sería un “especialista”. Solo desde este enfoque puede arribar a la consciencia de reportar algo de interés. Weber concibe esta consciencia de la siguiente manera: “Y quien por lo tanto no posea la capacidad de colocarse alguna vez, por así decir, anteojeras, y dejarse llevar por la creencia de que el destino de su alma depende de si es correcta esa conjetura, y precisamente esa, en ese pasaje

de ese manuscrito, ese que se aleje entonces de la ciencia” (ibídem). Una ciencia cuyo rasgo básico consiste en una estricta especialización (ciencia de las *anteojeras*), descansa sobre la “*pasión*” (ibídem, p. 81), una pasión por el detalle.<sup>51</sup> Es una pasión del especialista, el cual incluso hace depender su alma de insignificancias que el lego apenas se encuentra en situación de apreciar. El científico es, en el sentido más real de la palabra, un idiota de especialidad: el investigador que reconoce lo suyo en su disciplina, y vive para ello.

Para aportar aquí algo que “sea duradero”, el científico debe estar predispuesto para la “inspiración”. La vocación interna del científico es un sentir-se-llamado, un talento no adquirible, que se posee o no. Esa disposición, según Weber, la comparte el científico con el “artista”. Con todo, lo que se presenta así como una impugnación de aquella normalización de la ciencia, es en verdad solo la aclaración de uno de sus elementos. Así comenta Weber: “ En el terreno de la ciencia, la inspiración no juega en absoluto —como se imagina la soberbia de los eruditos— un papel más grande que en el terreno del dominio de los problemas de la vida práctica, para un empresario moderno” (ibídem, p. 83). La inspiración del científico es un olfato para el campo de juego de la innovación, el know-how en un marco de la creatividad determinado por decisiones de detalle. Bien lejos de afirmar un genio de la ciencia, Weber apunta al fenómeno de que el científico, como el director de una empresa económica, necesita un instinto para la decisión técnica correcta.

“Lo durable” es la innovación; pero solo dura hasta que es rebasada por otra innovación. Con ello recuerda Weber la economía peculiar de cada disciplina científica. El trabajo científico está orientado al resultado exitoso, en la medida en que un resultado alcanzado tiene que superar resultados previos; la ciencia estaría al servicio del *progreso* (ibídem, p. 85). La teoría antigua consistía en una contemplación ociosa del último *telos* de todo ser. Ella permite, como por ejemplo en Aristóteles, que todos los conocimientos individuales culminen en ese *eschaton*. El último objetivo de la ciencia residía en esa contemplación que gira

---

<sup>51</sup> Karl Löwith ha interpretado esta “pasión” de la siguiente manera: “Junto al trabajo y la ocurrencia, requiere con todo de una tercera cosa: el *cuestionar pasional*, porque la forma y manera en que se cuestiona determina también con antelación el método y el resultado. Quien, como Nietzsche, se pregunta por primera vez por el valor de los valores hasta ahora existentes, o, como Weber, por el valor y sentido de la ciencia — para qué en absoluto la ciencia—, este pregunta más allá de lo existente, de toda la existencia de la ciencia, y por lo tanto filosóficamente, aun cuando, de acuerdo con su especialidad, no tenga ninguna pretensión filosófica”. K. LÖWITH, “La posición de Max Weber respecto a la ciencia”, en *Hegel y la superación de la filosofía del siglo XIX - Max Weber*, Escritos completos, 5, Metzler, Stuttgart, 1988, p. 425. De un tal “cuestionar pasional” no se habla en Weber. Weber no pregunta, aclara; en ningún momento es filósofo, siempre permanece sociólogo, incluso cuando reflexiona sobre la tarea de la sociología. La interpretación que hace Löwith de Weber está completamente marcada, por un lado, por el hecho de destacar la sobriedad radical de esa sociología, y por otro lado, sin embargo, por no extraer las consecuencias de esa sobriedad. Volveremos sobre ello.

apaciblemente, satisfecha consigo misma, caracterizada por Aristóteles como la verdadera *eudaimonia*. Weber por el contrario ve el objetivo de una prestación científica solo y exclusivamente en el hecho de ser un peldaño de un proceso en continuo avance. Pues el progreso científico es para él “básicamente” un “progreso hacia el infinito” (ibídem).

La economía de la ciencia weberiana conoce la prestación individual solo como innovación temporal. Toda prestación está ahí para ser rebasada por otra prestación: “No podemos trabajar sin la esperanza de que a continuación vendrán otros como nosotros” (ibídem). La pasión por la ciencia es por lo tanto, en sí, una pasión por el progreso. La “vocación interior por la ciencia” debe conocer, más allá del amor por el detalle investigado, una pasión del que siempre se propulsa hacia-nuevas-riberas.

Normales como son las “condiciones externas” de la “ciencia como vocación” —se trata a este respecto ciertamente de aquellas condiciones de carrera que encontramos en todo tipo de empresa profesional— sin embargo es inusual, en relación a la “vocación interior de la ciencia”, ese servicio al “progreso hacia el infinito”.<sup>52</sup> Se realice el trabajo, por lo demás, en un producto o en una actividad —individual o colectiva, indistintamente—, la “ciencia como vocación” se sacrifica en última instancia a la provisionalidad. Dependiendo mucho el científico de su prestación individual, sin embargo apenas puede considerarla como algo absoluto, como algo realmente duradero.

Para lo que nos atañe, que consiste en descubrir hasta qué punto el espacio de la universidad moderna puede ofrecer alojamiento a la filosofía, es importante enfatizar que la filosofía siempre partió de su implicación con el primer absoluto: ya pensara que podía reconocerlo, ya lo tuviera por inmemorial, ya pretendiera socavarlo y modificarlo. La historia de la filosofía, dicho algo toscamente, es la historia de una interpretación cambiante de ese primer absoluto (idea, usia, dios, espíritu, hombre, ser, etc.). Sin el presupuesto de un tal eschaton, (sea positivo o negativo) -de una *verdad* tal-, no hay filosofía alguna. La

---

<sup>52</sup> Hannah Arendt escribe una vez: “Pero es seguro que la verdadera investigación científica de las ciencias del espíritu y su ‘progreso’ no pueden ser ilimitados. La exigencia absurda de nuevos resultados de investigación en campos donde ya ha sido prestado todo el trabajo científico, y donde solo tiene todavía sentido la erudición, ha conducido o bien a una hinchazón de nimiedades o bien a una especie de pseudoinvestigación, que se precipita ella misma *ad absurdum*”. H. ARENDT, *Poder y violencia*, Piper, Munich y Zurich, 1970, pp. 33 y ss. Arendt proporciona al tiempo un ejemplo de esta “pseudoinvestigación”: “Lo más grotesco que han visto mis ojos en los últimos años es un léxico de Kant, recién aparecido, en el que cada palabra que Kant haya llevado alguna vez al papel es señalada como palabra clave. El resultado es por supuesto completamente inservible” (ibídem, p.34). Para Weber la apuesta por cada “palabra” individual —la filología— es precisamente la prueba de la verdadera ciencia. Probablemente, incluso el léxico de Kant ha resultado ser más “útil” de lo que Arendt quería admitir. Desde luego, en la actual autoconcepción de la ciencia del espíritu, el problema de la conjetura, así como la solución de simples problemas filológicos, parecen haber perdido importancia, sin que con ello se haya refutado en lo más mínimo la observación de Weber sobre una tendencia a la especialización.

“ciencia como vocación” de Weber no conoce ese presupuesto. Weber ha reconocido claramente esa peculiaridad y la ha señalado como “problema de sentido de la ciencia”. Con la discusión de ese sentido problemático de la ciencia comienza su verdadera justificación, su apología.

2. EL SENTIDO DE LA CIENCIA. La investigación de la ciencia se caracteriza, según Weber, por un “progreso hacia el infinito”. En consecuencia no hay ningún sentido último al que pueda verse abocada. Incluso “the benefit of man-kind” (Leviatán, Cap. 5), el objetivo de la ciencia para Hobbes, no puede constituir ningún sentido para Weber. La fuerza de ese pensamiento reside en su fundamento. A saber, Weber puede explicar que esta ausencia de un sentido último tiene ella misma su origen en un saber científico, esto es, en un saber que está orientado hacia resultados científicos; este es el saber del “desencanto del mundo”.

Pues el “desencanto del mundo” sería el resultado de una “racionalización intelectual a través de la ciencia, y de una técnica orientada científicamente”. Una tal racionalización nos llevaría a la idea de que el ser humano “puede *dominar* todas las cosas -en principio- a través del *cálculo*” (WaB, 87). La racionalización proporciona un incremento de instrumentos que son capaces, a través del dominio técnico, de organizar la cotidianidad del mundo de la vida, sus espacios, de una manera cada vez más y más efectiva. Las aceleraciones de los procesos vitales necesarios, cotidianos, así como del trato público o de la información general, pero también un incremento de la seguridad y del confort, pertenecen a sus consecuencias positivas.

Con todo, el dominio del cálculo, la racionalización, que Weber entiende esencialmente como la implantación, totalizadora, de la “racionalidad de fines”, no solo presenta efectos positivos. Tiene un reverso. Al incremento de ciencia y tecnología le corresponde la consecuencia negativa “de que, básicamente, tampoco habría poderes misteriosos algunos” (ibídem). Supuestamente, en relación a esos poderes, Weber piensa en los seres mágicos, como dice él, de “indios y hotentotes” (ibídem, p. 86). Con todo, la dinámica impetuosa del “desencanto” va más allá de todo eso. No podemos, desde luego, buscar “poderes incalculables” solo entre los seres humanos presuntamente primitivos.

Pese a toda la impregnación racional del mundo, la propia racionalidad contemporánea se habría aferrado siempre a instancias y criterios inasibles intelectualmente. Los criterios de orientación, que no solo se sustraen a un asimiento instrumental de la racionalidad, sino que se muestran por completo inaccesibles a la misma, solo los ha puesto en duda la filosofía europea allí donde ha invocado al nihilismo. “Poderes incalculables” son a este respecto no solo dioses y demonios, sino también “presupuestos”<sup>53</sup> no susceptibles de fundamentación. Si el “desencanto

---

<sup>53</sup> Véase por ejemplo la “total incomprendibilidad” del “concepto de libertad”, tal como Kant lo explica. KANT, *Crítica de la razón pura*, ibídem, A 13.

del mundo” occidental comienza con la expulsión de seres salvajes, que aparentemente se sustraían a una razón instrumental, prosigue con el socavamiento de los primeros fundamentos inmemoriales. Para la ciencia, los primeros y últimos fundamentos inmemoriales, dadores de sentido, se habrían tornado “básicamente” irrelevantes.

El “proceso de intelectualización” desemboca por lo tanto en un “problema de sentido”. Un nihilismo científico parece ser su consecuencia. Weber ve ese peligro. Dicho peligro despierta una reflexión fundamental, cuyo comienzo establece una cesura en el discurso. Weber introduce esa reflexión con la cuestión: “¿Cuál es la “vocación de la ciencia” en el marco del conjunto de la vida de la humanidad? ¿y cuál es su valor?” (ibídem, p. 88). El “problema del sentido” de la ciencia solo puede asirse entonces, en consecuencia, cuando la vocación de la ciencia es considerada en el horizonte de su origen histórico; ciencia y “desencanto del mundo” son uno y el mismo fenómeno.

La discusión weberiana del “problema de sentido” de la ciencia, la respuesta a la pregunta por el valor de la ciencia en el marco de la “vida total de la humanidad”, comienza inmediatamente con una apreciación que difícilmente puede ser sobrevalorada en su importancia, pero al tiempo muy sencilla: “Enorme es ahora el contraste ahí entre el pasado y el presente” (ibídem). El sentido, o el valor, de la ciencia era juzgado de manera diferente en el pasado que en el presente, tan diferente que Weber puede hablar de un “contraste enorme”. Como paradigma de una modificación tal en el enjuiciamiento del saber, Weber utiliza la “maravillosa imagen del principio del libro séptimo de la *Politeia* de Platón” (ibídem). Con la intención de situar el inicio de la ciencia en la alegoría más grandiosa, Weber hace suyo un topos clásico en la autointerpretación de la racionalidad europea. Al comienzo del “proceso de intelectualización” se encuentra el científico, “el filósofo, pero el sol es la verdad de la ciencia, la cual no solo tantea en busca de apariencias y sombras, sino también del verdadero ser” (ibídem, p. 89). Un compañero de habitáculo, liberado para la filosofía, atraído por una fuerza inmemorial-irresistible, abandona la caverna de las opiniones para contemplar el “verdadero Ser” en otro lugar. Ese verdadero Ser se le muestra en la Idea de las Ideas. Weber califica la alegoría de “asombrosa”, como si la razón no pudiera todavía dar cuenta del proceso por sus propios medios. Con todo, la ciencia había dado su primer paso: el “desencanto del mundo” había comenzado.

Weber observa a continuación: “El entusiasmo pasional de Platón en la *Politeia* se explica en última instancia porque entonces encontramos por primera vez, de forma consciente, uno de las mayores herramienta de todo conocimiento científico: el concepto; es descubierto, en todo su alcance, por Sócrates” (ibídem). En el comienzo de la ciencia, se une el conocimiento de que el pensamiento está determinado por ideas eternas, al descubrimiento único de que es el *lóγος* con lo que el pensamiento puede apropiarse de las ideas. Cuando Weber menciona en este pasaje el nombre de Sócrates, recuerda que la filosofía, en su comienzo, se

concentraba sobre la cuestión de “cómo se actúa correctamente en la vida, sobre todo como ciudadano”. Y Weber añade: “Pues en esta cuestión les va todo a los helenos, que son pensadores de la política por antonomasia. Por eso se practicaba ciencia” (ibídem, p. 90). El comienzo de la ciencia tiene también para Weber una intención ético-política. Esta orientación ético-política del pensamiento es uno de aquellos elementos que pertenecen a la herencia de la filosofía, codeterminando como mínimo, junto a otros factores, su autointerpretación hasta hoy.

El “enorme contraste” entre presente y futuro consiste ahora para Weber en que en el presente, salvo “algunos niños grandes” (ibídem, p. 92), nadie puede tomar en serio el “camino hacia el verdadero Ser”, incluidas sus motivaciones ético-políticas. El “camino hacia el verdadero Ser” sería una ilusión temprana (ibídem, p. 93). Una ilusión es un engaño ya descifrado; lo que se tenía por verdadero, se revela simplemente falso. La ciencia del presente sabe también que la ciencia del pasado se engañaba.

Para una filosofía que, de ahora en adelante, quiera aferrarse, *in statu nascendi*, a una motivación ético-política, se mantiene en toda su virulencia la pregunta por un verdadero Ser, por un criterio, no relativo, para la orientación moral en el contexto de la polis. Este criterio no relativo es una presupuesto. El “problema del sentido” de la ciencia está interrelacionado en consecuencia con la cuestión de qué estatus pueden reclamar en ella los presupuestos. Esta cuestión, como es sabido, ocupa un gran espacio en los textos weberianos de teoría de la ciencia. Así observa también Weber en su conferencia “Ciencia como vocación”:

“Se suele hablar hoy a menudo de ciencia 'libre de prejuicios'. ¿Existe eso? Depende de lo que se entienda por ello. Presupuesta está siempre, en todo trabajo científico, la validez de las reglas de la lógica y del método, de esas líneas básicas generales de nuestra orientación en el mundo. Ahora bien, estos presupuestos son, al menos para nuestra cuestión concreta, cuando menos problemáticos. Pero todavía se presupone más: que lo que surge del trabajo científico es *importante* en el sentido de ‘digno de ser conocido’. Y en ello consisten ahora, claramente, todos nuestros problemas (ibídem).”

Ya vimos que Weber remite el “proceso de intelectualización” en la historia europea, el “desencanto del mundo”, al papel de esa pareja, en desarrollo infinito, que conforman ciencia y tecnología. La observación desde la filosofía de la historia le permite afirmar que la “validez de las reglas de la lógica y la metodología” en la ciencia constituyen las líneas básicas generales de nuestra orientación en el mundo. Estos presupuestos los considera, “cuando menos, problemáticos”; un parecer que Husserl, en su obra tardía sobre “La crisis de la ciencia europea”, contradice vehementemente.

Más problemática considera Weber la cuestión de qué sea entonces, en absoluto, eso digno de ser sabido, al punto de poder surgir el sentido de la ciencia a partir de ese valor. Su respuesta conforma el centro del conjunto del discurso. En efecto Weber prosigue: “Pues ese presupuesto

[lo ‘digno de ser sabido’] no es a su vez, por su parte, demostrable con las herramientas de la ciencia. Solo se deja *interpretar* en su último sentido, el cual debemos entonces rechazar o asumir, según la propia última toma de posición ante la vida” (ibídem). El sentido de la ciencia no es por lo tanto ningún sentido científico. La ciencia misma carece de presupuestos, no tiene ninguna arjé, ni una que le pudiera ser dada desde fuera, ni una en sí misma; por eso debe ser “*interpretada*” en su último sentido. Esa “interpretación”<sup>54</sup> está sujeta a la decisión de cada individuo. No se trata en este caso de una decisión científica, sino de una decisión de la “propia última toma de posición ante la vida”. Se la puede “rechazar o asumir”; no es en consecuencia generalizable, queda reservada al sujeto aislado.

Weber ilustra ese decisionismo con muchos ejemplos del ámbito de las ciencias. Uno de ellos lo constituyen las “ciencias históricas de la cultura” (ibídem, p. 95), que son para Weber “sociología, historia, economía nacional, doctrina del Estado y [...] filosofía de la cultura”. Esas ciencias no son capaces de decir si los objetos que investigan, “si esas apariciones culturales eran y son *dignas* de existir”. Tampoco responden por lo tanto a la pregunta de “si son *dignas* de ser conocidas”. Presuponen ciertamente un interés de participar, “a través de este procedimiento, en la comunidad de los ‘hombres de cultura’” (ibídem). Sin embargo ese presupuesto no podrían fundamentarlo ni confirmarlo científicamente. El parecer de que las “ciencias históricas de la cultura” tienen un sentido, responde a una decisión, no generalizable, del individuo como “hombre de cultura”, pero no como científico; si alguien adopta una decisión tal, y cómo la adopte, eso no sería significativo para el científico.

Estos pensamientos básicos los ha explicitado una vez Weber, en el marco de sus textos de teoría de la ciencia, de la siguiente manera.<sup>55</sup> La ciencia investigaría ciertamente “sin presupuestos” y “sin valores”. Pero no por ello sus “debates sobre las valoraciones [en ningún caso] serían estériles o carentes de sentido”. Antes bien, la ciencia presupondría la comprensión de la posibilidad de valoraciones finales divergentes, de manera esencial e insalvable. Esas últimas valoraciones conducirían al conocimiento “de que *no* es posible ponerse de acuerdo, y de por qué y sobre qué no es posible”. Weber designa incluso este conocimiento como “conocimiento de la verdad”. Pero un tal “conocimiento de la verdad” no tiene ninguna relevancia *dentro de* la ciencia. Más bien pertenece al círculo de aquellas tomas de posición últimas indiscutibles. La

---

<sup>54</sup> Podría pensarse que esa interpretación sería aquel presupuesto que la ciencia no podría extraer de sí misma. Visto así, debería concederse que Weber se aferra enseguida a un presupuesto desde fuera. Pero un presupuesto tal sería irrelevante científicamente, esto es, no podría funcionar como un presupuesto de la ciencia. Por lo demás Weber tampoco pretende querer hacer visible esa “interpretación” en sentido destructivo, para que la ciencia se orientara más allá de su presupuesto precientífico. Dice únicamente que cada ciencia “solo” se deja “interpretar” respecto a “un último sentido”, que por eso en el fondo implica ese sentido de manera no objetiva.

<sup>55</sup> Para ello, M. WEBER, *Ensayos completos sobre doctrina de la ciencia*, editado por Marianne Weber, Tubinga, 1922, pp. 465 y ss.

consecuencia inevitable de un tal conocimiento sería que no podría certificarse más ninguna “ética normativa ni, en general, el carácter vinculante de algún tipo de ‘imperativo’”.

La pérdida de un sentido unificador es para Weber sobre todo una crisis *ética*. Amenaza el *ethos* del Todo. Pues el “proceso de intelectualización” occidental no solo ataca las prácticas irracionales de los “indios y hotentotes”; se está poniendo en juego, en general, criterios de orientación normativo-vinculantes. Esta erosión del *ethos* tiene su propia necesidad. Por eso Weber, después de reconocer que los “debates sobre valoraciones no carecen de sentido”, puede enfatizar: “Pues una convicción ‘ética’, que se deja desbancar por medio de una ‘comprensión’ psicológica de valoraciones divergentes, ha sido solo igual de *valiosa* que las opiniones religiosas, las cuales son destruidas mediante el conocimiento científico, como sin duda ya es también el caso”.<sup>56</sup> La “racionalización intelectualizante mediante la ciencia y la técnica orientada científicamente” conduce desde luego, en primer lugar, a una racionalización de la organización de la vida cotidiana pero, más allá de ello, “desencanta” el Todo, en la medida en que la razón ya no puede generalizar ningún fin más elevado. Ello afecta también a la posibilidad de una ética normativa, una ética por tanto que aspira a un sentido universal. La racionalización amenaza, partiendo de su propio contenido de verdad, con desembocar en el *nihilismo*.

Weber ha visto este peligro y le ha salido al encuentro con una respuesta incierta. Para él el resultado del “proceso de intelectualización” no es ningún nihilismo, sino un relativismo consecuente. Weber caracteriza ese relativismo, con un concepto de John Stuart Mill, como “politeísmo”. Cada uno tendría que decidirse por su propio “dios”. Esta decisión o valoración entra en conflicto, necesariamente, con otras decisiones, esto es, con otros “dioses”.<sup>57</sup> De esta manera el individuo científico puede ciertamente consagrar su hacer a su “dios”; sin embargo, al hacerlo, debe ser consciente de que el significado de su “dios” es cuestionado por una pluralidad de otros “dioses”. Ahora bien, una relación conflictiva de “dioses” no supondría en absoluto un nihilismo, pues, ¿quién afirmaría que el “politeísmo”, por ejemplo, de los Antiguos, era nihilista?

A primera vista, por lo tanto, parece que Weber hace frente a este nihilismo. Con su interpretación de la ciencia, el individuo eleva sus investigaciones trascendentalmente a un sentido que la ciencia no puede afirmar de forma inmanente; aparentemente queda garantizada una

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Véase las declaraciones de Weber al respecto en un texto periodístico muy interesante del año 1922. M. WEBER, “Entre dos leyes”, en *Escritos políticos completos*, Edt. Johannes Winckelmann, Mohr, Tubinga, 3/1971, p. 145: “Tiene que *elegir* a cuál de esos dioses quiere y debe servir, o cuándo a uno y cuándo a otro. Pero siempre se encontrará en lucha contra uno o alguno de los otros dioses de este mundo, y sobre todo siempre alejado del dios del cristianismo —al menos de aquel que fue proclamado en el sermón de la montaña”.

orientación ética del individuo. Con todo, en realidad, el “politeísmo” no hace frente al nihilismo. Pues las decisiones que toman los individuos no son capaces de generar una vinculación. Las decisiones quedan necesariamente aisladas. Esto diferencia ahora también el “politeísmo” weberiano del antiguo. Sin duda la pluralidad de dioses de los antiguos no permite interpretar una vinculación de garantías monoteístas. Con todo, la orientación litúrgica del individuo entre los griegos no estaba sujeta en absoluto a una decisión aislada; cada polis tenía sus dioses, y quien, como Sócrates, los negaba, esto es, les anteponía otros dioses, tenía que contar con un proceso de asebeia. El “politeísmo” de Weber significa por el contrario la total ausencia de criterios existenciales, generales, de orientación. Excluye precisamente la asebeia porque a la misma solo subyace, según Weber, una violación, entre otras, de valores, mientras la verdadera asebeia consiste justamente en una violación excepcional de la vida litúrgica. En sentido estricto, en el “politeísmo” weberiano no puede haber ninguna asebeia, o al menos ninguna duradera. El “politeísmo” weberiano es por lo tanto nihilista, ya que no considera posible la existencia de valores positivos vinculantes. Con ello está también relacionado el que la ciencia weberiana no sea capaz de defender ninguna tarea educativa positiva.

Consecuentemente, Weber ha negado toda posibilidad de que pueda surgir, a partir de las decisiones individuales, de forma en primer lugar discursiva, una generalidad específica. Un discurso que hubiera de apoyarse en la instauración de “los mejores argumentos”, solo puede desempeñar para Weber una función negativa. Una discusión sobre valores conduce siempre —independientemente de que la discusión tenga lugar dentro o fuera de la ciencia— a una relativización que va cada vez más lejos. Las discusiones sobre valores tienen para Weber el significado peculiar de confirmar el carácter no generalizable de una decisión individual. Un valor que pudiera ser debatido ya no es tal valor para Weber; su debate tendría siempre como resultado la constatación de que no es posible “ponerse de acuerdo”. Puede ser que la “creencia” que *no* debata el valor de lo creído posibilite una vinculación. Sin embargo puede hacerlo no solo más allá de la ciencia, sino también fuera de ella y contra ella, esto es, contra aquel “proceso de intelectualización” que encarna. El *sacrificium intellectus*, esto es, la disposición a renunciar a un debate de valores, solo lo aporta, “de manera legítima, el apóstol al profeta, el creyente a la iglesia”, esto es, el “hombre religioso” (WaB, 118). Sin embargo este sacrificio, en un tiempo ajeno a dios, sin profetas, solo puede ser aportado de forma aislada. Más allá de ello, debería ser considerado como falso.

Habermas ha señalado este problema y ha objetado que “Weber habría ido muy lejos cuando, partiendo de la pérdida de la unidad sustancial de la razón, se desliza a un politeísmo de creencias poderosas que se combaten mutuamente, cuya naturaleza irreconciliable radicaría

en un pluralismo de exigencias de valoración *no aunables*".<sup>58</sup> Ello se debería a que Weber entiende por racionalidad, de forma simple, la "racionalidad de fines".<sup>59</sup> De hecho Weber parece concebir la "intelectualización racional" como un mero incremento de "positivismo, legalismo y formalismo", y no aceptar en absoluto que dicha racionalidad pudiera humanizar más profundamente la praxis. Con ello encajaría entonces también el discurso weberiano de la racionalización respecto al hecho de que, de forma paralela, especialmente los mejores y los judíos no pudieran triunfar de manera alguna en las universidades.

Cuando Habermas descubre aquí un apéndice de su teoría de la acción comunicativa, al confrontar los análisis weberianos con conocimientos de filosofía del lenguaje, consideramos posible que el sociólogo no quisiera traicionar sus descripciones sobrias, basadas en la "honradez intelectual", en beneficio de una vinculación a sus ojos irreal. Con todo, que Habermas no pudiera avenirse con esta consecuencia — independientemente de cómo pueda parecernos el desarrollo habermasiano de su teoría— es señal de una motivación filosófica específica.

De ello se extrae que el "politeísmo" de Weber debe ser calificado como un nihilismo. Es precisamente un nihilismo porque no solo enfrenta, con simple indiferencia, la posibilidad de una ética normativa, sino que la niega. Para el politeísta no hay, al contrario que para el monoteísta, esto es, el "creyente de la iglesia", ninguna vinculación general. Pero donde no hay ninguna vinculación general de reglas argumentativas y prácticas, no hay ningún ethos. Y donde ya no hay ningún ethos, ahí se impone el nihilismo. Solo hay la necesidad, de racionalidad de fines, de que, sea por algún interés específico, sea por comodidad, se reproduzca en formas legales la "lucha eterna de dioses".

Con todo, Weber no extrajo la consecuencia de un nihilismo científico. El sociólogo localiza en última instancia un pequeño catálogo de rasgos propios de un sentido científico. Aquello que posibilita la ciencia, de manera más obvia, sería una "técnica", la de "cómo se puede dominar la vida por medio del cálculo, tanto las cosas externas como la vida de los seres humanos" (ibídem, p. 103). Weber se representa la técnica como una "ciencia aplicada", como una instrumentalización del pensamiento científico. Lo segundo que favorece a la ciencia serían los "métodos de pensamiento" (ibídem). Pertenece a las concepciones fundamentales de la modernidad el hecho de que el conocimiento científico descansa sobre una clara depuración de su método. De un saber sobre el método surge *en tercer lugar* la "claridad" (ibídem) de un conocimiento. También este pensamiento se encuentra en los escritos básicos de la ciencia contemporánea. Un saber que parte de la verdad, en el sentido de la certeza, debe proceder "clare et distincte" (Descartes).

---

<sup>58</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, V. 1, *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Suhrkamp, Frankfurt en Main, p. 339.

<sup>59</sup> Ibídem, p. 369.

Pero ya vimos que Weber concibe, tanto la tecnificación de la vida cotidiana como la agudización del intelecto en busca de la claridad, como un efecto del mundo de la vida que va más allá de los límites de la ciencia.

Más allá de estas características del conocimiento científico, orientadas a la aplicación, Weber localiza una cuarta seña de identidad. En la explicación de este rasgo hace referencia Weber, en sentido positivo, a la “especialidad de filosofía”. Es especialmente interesante para nosotros. Así se dice en la conferencia:

“[...] podemos —y debemos— decirles también: esta, y esta otra, toma de posición práctica, se deja deducir, según su sentido, de forma internamente consecuente, y también honesta, de este, y este otro, punto de partida ideológico último —puede ser solo de uno, o quizá puede ser de diversos—, pero no de estos, y estos otros. Vosotros servís, para decirlo de forma gráfica, a este dios, y *agraviáis a aquel otro*, si os decidís por esta toma de posición. Pues llegáis necesariamente a estas o estas otras *consecuencias* internas, dotadas de sentido, si permanecéis fieles a vosotros mismos. Esto puede darse, al menos en principio. La especialidad de la filosofía, y los debates básicamente filosóficos, según su esencia, de cada disciplina aislada, intentan conseguirlo. Nosotros podemos así, si entendemos nuestro asunto (lo que aquí debe ser presupuesto antes) apremiar al individuo, o al menos ayudarle, *a rendirse cuentas a sí mismo sobre el sentido último de su propio actuar*; no me parece que esto sea poco, al menos para la vida puramente personal. También estoy aquí tentado, si tal acontece a un profesor, de decirle que se ponga al servicio de los poderes 'morales': el deber de engendrar claridad y el sentimiento de responsabilidad. Y creo que tanto más estará a la altura de tal tarea cuanto más científicamente evite querer imponer o sugerir de su parte, al receptor, su toma de posición” (ibídem, p. 104)

Esta cuarta seña de identidad del sentido científico es sin duda su determinación más positiva. El lector formado en la “especialidad de filosofía” apenas se da cuenta de dónde procede la misma. Es el viejo λόγον διδόναι socrático al que se refiere aquí Weber. De forma reiterada enfatiza Sócrates en los diálogos platónicos que el hombre recto, el hombre de la ἀρετή, se puede reconocer en sus λόγοι, en tanto en cuanto la praxis que se desprende de estos λόγοι sea juzgada en relación a lo bueno y a lo justo. Cuando Weber afirma que la “especialidad de filosofía”, esto es, un “debate básicamente filosófico, según su esencia”, es competente para la formación de una actitud tal, sí parece por lo tanto poder ofrecer a la ciencia, contra la suposición de que sus disquisiciones sobre el “problema de sentido” de la ciencia conducirían a un nihilismo, una “moralidad” en absoluto insignificante.

Pero el “deber científico de engendrar claridad y sentimiento de la responsabilidad” reduce de manera considerable el λόγον διδόναι socrático-platónico. Pues en Weber no son lo bueno y lo justo, ellos mismos, quienes exigen este rendimiento de cuentas, sino solamente la decisión “politeísta”, esto es, el valor siempre relativo de acuerdo con el cual el individuo ajusta su toma de posición. La “moralidad” de la ciencia

weberiana reside en su capacidad de tornar *consciente* el “politeísmo”, una concepción verdadera, por lo tanto, sobre la imposibilidad de lo bueno y lo justo. La instauración de una tal consciencia se encuentra con ello precisamente en contraposición a lo que quería Sócrates, a saber, hacer rendición de cuentas partiendo del hecho de que la propia praxis tiene que clarificarse ante una instancia totalmente no relativa. La “moralidad” weberiana de la ciencia sirve al nihilismo, exige y promueve el deber de conocer que vivimos en un “tiempo ajeno a dios, sin profetas”: un deber peculiar, incluso absurdo, que sin embargo parece querer forzar al individuo a deber reconocer el nihilismo como una consecuencia necesaria del “desencanto del mundo”<sup>60</sup>. Este reconocimiento en nada se diferencia del hecho de que yo considere irrefutable, en principio, cualquier decisión de cualquier persona en plena posesión de sus capacidades mentales. La rendición de cuentas que tengo que dar consiste en que yo sé claramente eso.

3. EL SABIO Y LA CIENCIA. En el transcurso de la primera guerra mundial, profesores belicistas y pacifistas habían utilizado su posición destacada para hacer agitación política en contra o a favor de la política de guerra del Imperio. Weber ha juzgado esa agitación política de forma clara: “Se dice y lo suscribo: la política no pertenece al aula” (ibídem, p. 95). Visto así, no habría entonces ya lugar a la reflexión; pues es banal insistir en que la política de partido “no pertenece al aula”.

Con todo, ya hemos visto que Weber conecta el comienzo de la ciencia occidental con Sócrates y Platón. El sentido de esa ciencia es

---

<sup>60</sup> Löwith ha juzgado el proyecto weberiano de otra manera: “Entonces, precisamente porque la investigación científica está cargada de presupuestos, de naturaleza humana, inexpresables pero decisivos hasta en lo más singular —porque el ser humano es el presupuesto del especialista— Weber arriba a la tarea, ya no solo de la especialidad de la sociología, sino de la filosofía social, de hacer expreso el ‘a priori’ de los valores-ideas determinantes para la investigación científica individual, en cada caso”. K. LÖWITH, “Max Weber y Karl Marx”, en *Hegel y la supresión de la filosofía en el siglo XIX- Max Weber*, Escritos completos, 5, ibídem, p. 433. Todavía treinta años más tarde postula: “Que, pese a la emancipación de la ciencia [con respecto a la religión], todavía subyacen, a sus conocimientos, valoraciones determinantes e incluso fundamentales, de tipo moral y semirreligioso, precisamente eso quería señalar la exigencia de Max Weber de una ciencia *libre* de valores. Ella debería ser libre para una valoración consciente de sí misma, decidida y consecuente, en lugar de ocultarse, a sí misma y a otros, bajo el subterfugio del conocimiento científico”. K. LÖWITH, “La posición de Max Weber respecto a la ciencia”, ibídem, p. 433. En el discurso de Weber “Ciencia como vocación”, a mi juicio, no se habla en absoluto de una crítica de la ciencia y de la razón de este tipo. La ciencia tiene para Weber solo una presuposición metodológica, que no puede eliminar por las buenas si quiere ser de alguna manera una investigación sistemática. Por lo demás, llama la atención que Löwith, en sus textos sobre Weber, en ningún momento se plantee la cuestión de cómo entonces, sobre la base de las disquisiciones weberianas, habría que calificar su propia actividad interpretativa. Él persevera en la perspectiva de un “filósofo” que piensa de forma vasta, al cual incluso se le ocurre convertir al propio Weber en un “filósofo social”. Desde luego, con ello reduce, de forma no insustancial, la “sobriedad” (ibídem, p. 441) radical del sociólogo tan elogiada por él.

concebir “cómo se actúa correctamente, sobre todo como ciudadano”. El comienzo de la ciencia tiene una intención ético-política. La polis, esto es, la actuación correcta dentro de ella, es el primer objeto de la ciencia occidental. Ahora bien, al inicio de la modernidad europea ya no queda nada de ese comienzo; según Weber, la ciencia se ha despolitizado en su “proceso de intelectualización”.

Weber excluye lo político de la ciencia. Si queremos aferrarnos a la idea de que toda verdadera filosofía es política, que la misma despliega una dimensión política cuando pregunta por el significado, para la praxis, de lo bueno y lo justo, y queremos clarificar hasta qué punto, según Weber, ese elemento no puede encontrar lugar alguno en la ciencia, debemos preguntar qué entiende Weber por política. Para ello hacemos un breve digresión sobre la conferencia de Weber “Política como vocación”, pronunciada en el mismo sitio, dos años después del discurso “Ciencia como vocación”.

Allí hace constar Weber en primer lugar que el concepto de política es “extraordinariamente vasto”. Abarcaría en efecto “todo tipo de actividad *directiva* independiente”. El sociólogo menciona, por encima, “la política de divisas de los bancos, la política de descuento del banco imperial, la política de un sindicato en una huelga; se puede hablar de la política escolar de una ciudad o de un pueblo, de la política de la junta directiva de una asociación, en lo que se refiere a su administración; incluso, en última instancia, se puede hablar de la política de una mujer inteligente que se empeña en encauzar a su marido” (PaB, p. 157). En todos los casos se trata de un manejo exitoso de su objeto. Sin embargo Weber aclara enseguida: “Hoy queremos entender por ello solo la dirección o la influencia en la dirección de una asociación *política*, de un *Estado* por lo tanto hoy en día” (ibídem). En consecuencia, bancos y escuelas no le sirven aparentemente a Weber como asociaciones políticas; la asociación política per definitionem sería el “Estado”, y su “*medio específico*” en la modernidad, la “violencia física” (ibídem, p. 158).

Con todo, esta concepción queda de alguna manera revisada cuando Weber formula una definición más concentrada de la política de la siguiente manera: la política sería una aspiración a participar en el poder, o a influir en la participación en el poder, sea entre Estados, sea en el seno de un Estado, entre los grupos humanos que abarca”. (ibídem, p. 159). Según ello, la política es una actividad directiva, que descansa en el poder, en una perspectiva de política interior o exterior, esto es, un manejo del Estado en relación a otros Estados y en relación a sí mismo, respectivamente. Ahora bien, a la esfera interna de los Estados pertenecen sin lugar a dudas los bancos, los sindicatos, las escuelas y las universidades.

La seña de identidad básica de la concepción conceptual que tiene Weber de la política es que, en ella, se trata básicamente del poder. La dirección de un Estado, o de “grupos humanos” en él, presupone para Weber el poder. Según una célebre definición en su obra principal, “Economía y sociedad”, poder significa “toda posibilidad, en el seno de

una relación social, de imponer la voluntad propia, venciendo también las resistencias, independientemente de en qué se base dicha posibilidad”.<sup>61</sup> La posibilidad de poder consiste en el manejo instantáneo de un objeto determinado. Un manejo tal acontece a través de una “orden” a la que corresponde “obediencia”. La posibilidad de encontrar “docilidad con respecto a una orden” es para Weber “dominio”.<sup>62</sup> Se da en las tres formas de la “moral sagrada”, de la autoridad como “*dación de gracia* (carisma)”, así como de la “validez de los *estatutos legales*” (PaB, p. 160).

No carece de importancia señalar que para Weber poder y dominio no se encuentran, en modo alguno, en una armonía preestablecida. Cuando el poder tropieza con resistencia, y el dominio corre el riesgo de perderse, el poder puede imponerse contra esa resistencia con “violencia”.<sup>63</sup> Considerado de esta manera, la política del poder y del dominio tiene que ver con conflictos. No siendo sin duda el conflicto el prototipo del poder, con todo la imposición de la “voluntad propia” debe contar siempre, de forma fáctica, con una “resistencia”.

La cuestión de cómo, y para qué, emplea su poder el “demagogo”, esto es, el “líder”, es el punto de arranque para esa diferenciación weberiana, tornada célebre, de “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”. Weber pregunta de forma literal por el “ethos de la política”, por “el lugar ético de donde ella [la política] es oriunda” (PaB, p. 230). Podemos legítimamente presuponer en ello que Weber era consciente de las consecuencias de su tesis del “politeísmo”, del cual habla en su conferencia “Política como vocación” solo en un contexto histórico.<sup>64</sup> Partiendo de este presupuesto, no puede sorprender la preferencia de Weber por la “ética de la responsabilidad”, mientras que el “ético de la convicción” debe partir por el contrario de la existencia, al menos según la idea, de una ética vinculante de manera general.

Según Weber, la responsabilidad del líder político reside en saber a qué “poderes diabólicos” (ibídem, p. 247) se acoge para alcanzar sus objetivos. Debe estar preparado “para responder de las consecuencias (previsibles) de su acción” (ibídem, p. 237). Responsabilidad quiere decir para Weber asumir las consecuencias provocadas por las decisiones; en ese sentido, una responsabilidad tal sería una “responsabilidad *propia*” (ibídem, p. 190). Claramente, la comprensión weberiana de una tal “ética política” (ibídem, p. 216) no se deja reducir a reglas de prudencia. El

---

<sup>61</sup> M. WEBER, *Economía y sociedad*, Quinta edición revisada a cargo de Johannes Winckelmann, Mohr, Tubinga, 1972, p. 28.

<sup>62</sup> Ibídem, pp. 28 y ss.

<sup>63</sup> M. WEBER, *Economía y sociedad*, ibídem, p. 29.

<sup>64</sup> “El politeísmo heleno hacía sacrificios tanto a Afrodita como a Hera, a Dioniso como a Apolo, y sabía que, no pocas veces, se enfrentaban entre ellos”. (PaB, p. 242). Lo que separa la mirada de Weber sobre el “politeísmo moderno”, de la mirada de los antiguos, es el pensamiento de que, allí donde hay dioses en conflicto, y simplemente procurándose una consciencia de ese “politeísmo”, no puede haber ninguna orientación imperativa para cada caso. Sin embargo Sócrates considera relevante, y no solo para sí mismo, al oráculo del dios. Intenta además —y es importante— verificarlo públicamente.

reconocimiento puramente intelectual de haber cometido errores no conduce a ninguna ética. ¿En qué consiste entonces la observación de una responsabilidad? ¿Qué quiere decir “responder de las consecuencias de su acción”?

El político o el líder debe poder representar un *objetivo* político. Sobre la procedencia de ese objetivo, no se pronuncia Weber. En consonancia con su tesis del “politeísmo”, podría asumirse legítimamente que el objetivo del político viene dado por su decisión por uno u otro “dios” respectivamente. No hay alternativa alguna al decisionismo. Ahora bien, es posible que fracasen los esfuerzos por perseguir un objetivo determinado. Las consecuencias de tal fracaso no son las mismas en la política que en la acción privada. Actuar en la esfera política de poder y dominio, penetrar en la esfera de los “poderes diabólicos”, exige sin duda una disposición diferente a la requerida en la esfera de las relaciones privadas. Exige, según Weber, una “pasión” diferente (ibídem, p. 227), entendiéndolo aquí el soportar una disposición más profunda. El político debe encajar la “realidad de la vida” de manera diferente, y estar, internamente, a la altura de ella. Mientras el “ético de la convicción”, según Weber, no soporta la “irracionalidad ética del mundo” (ibídem, p. 240), y por eso, en caso de fracaso de sus objetivos, tiende, como un “profeta quialístico”, a dar el paso a la “violencia extrema”, el “ético de la responsabilidad” asume la posibilidad de la no realización de sus objetivos y excluye en consecuencia una *ultima ratio* violenta. La responsabilidad del político consiste entonces —no se puede decir de otra manera— en una mayor sensibilidad: la de aceptar el fracaso de su política como un fracaso propio ante las “realidades de la vida”. Pero, en el contexto del “politeísmo”, ¿puede todavía decir Weber *por qué* un político habría de poder hacer suya esa sensibilidad? ¿Hay una veracidad nihilista?

Ahora podemos juzgar hasta qué punto la política no puede constituir para Weber componente alguno de la ciencia. La imposición de una voluntad presupone que la voluntad conoce su objetivo, su sentido. Cuando la política es entendida como el poder de manejo de determinados objetos obedientes, la misma debe disponer de un fin para tal manejo. Pero eso no puede proporcionarlo la ciencia “sin presupuestos”, que no genera en sí misma ningún sentido; no puede ejercer ningún poder político, porque no sabe para qué. Lo que esta está en disposición de aportar es recordarles a los seres humanos, cuando se decidan por un “dios” u otro, que tales decisiones tienen siempre un carácter político, que se trata por tanto de decisiones en favor de una u otra instancia que ejerce poder, la cual por su parte contradecirá siempre a otra instancia que ejerce poder, y que tiene el mismo nivel de justificación.

Los representantes de tal poder se encuentran por lo tanto, para Weber, fuera de la ciencia. Son los demagogos, los profetas y los sabios. Son aquellas figuras carismáticas que disponen de los “bienes de salvación y de las revelaciones”. Pueden portar sus ofrendas seductoras a lugares

donde, según Weber, la crítica es posible, donde el poder puede ser contestado. Dado que se trata de “bienes de salvación y revelaciones”, es evidente que Weber considera al sabio una figura no científica. En la “especialidad de filosofía”, en el aula, el sabio no tiene lugar.

Que los demagogos, profetas, sabios, no tengan lugar en el aula, se debe a la topología peculiar de esta. El λόγος, que domina en ella, no es accesible a ninguna crítica; pero al sabio hay que contradecirlo. Por qué el aula es un espacio libre de crítica, no lo expone Weber de forma clara. Pero se puede deducir del siguiente párrafo del discurso “Ciencia como vocación”.

“Tanto al profeta como al sabio se le dice: 'sal a las callejuelas y habla abiertamente'; allí, queremos decir, donde la crítica es posible. En el aula, donde uno se sienta enfrente de los oyentes, deben callar, y los profesores, hablar, y considero irresponsable aprovechar la circunstancia de que los estudiantes, a fin de progresar, deben visitar la academia de un profesor —y que allí no hay nadie presente que le salga al encuentro con crítica—, no para ser útil a los oyentes, como es su tarea, con sus conocimientos y prácticas científicas, sino para estamparlos con sus respectivas concepciones políticas.” (WaB)

Estas frases contienen tres afirmaciones. La primera reza: en el aula, esto es, en la ciencia, no es posible la crítica, porque en los conocimientos científicos, que se refieren siempre a “hechos” (ibídem, p. 98), no puede haber “concepciones [...] personales” discordantes. La segunda afirmación tiene que ver con la “localización” del aula, con la relación jerárquica entre el profesor y sus oyentes, la cual trasciende de manera especial, tristemente, cuando el profesor descuida su tarea propia y expresa “concepciones políticas personales”. Para estas últimas es válido —y esta es la tercera afirmación— que la crítica es posible. En las callejuelas, donde se trata de las opiniones de los muchos, la contradicción es por consiguiente doblemente posible: 1. porque lo que aquí es expuesto son simples opiniones; 2. porque las “localizaciones” de la callejuela y el aula son diferentes en la medida en que, en la callejuela, se encuentran iguales en lucha por el poder, mientras en el aula, a través de su función, el profesor goza de una preponderancia indiscutible. Weber se aferra a esta diferenciación, según la cual la universidad no presenta, en el fondo, ningún carácter público; la misma cierra el paso a los discursos controvertidos. En consecuencia, en la ciencia la crítica es doblemente imposible: 1. por la naturaleza de la afirmación científica. 2. a causa de la diferencia de competencias entre el que sabe (el profesor) y el que no sabe (el oyente), diferencia que se deriva de aquella naturaleza, y que se conforma jerárquicamente.

Para Weber, por lo tanto, el sabio también pertenece a la callejuela, dado que dispone de un λόγος susceptible de crítica. El sabio es una figura política, no un científico. Lo que expone son “concepciones políticas personales”, que reivindica como “bienes de salvación y revelaciones”. Para Weber el sabio es una persona carismática que aspira al poder, a las veces convenciendo en la lucha discursiva politeísta, a las veces

sucumbiendo. En consecuencia, según Weber, no se podría concebir la posibilidad de una filosofía política. Ciertamente, sería alto el precio que habríamos de pagar por ello.

La “especialidad de filosofía”, que se escucha en el aula, se ha disociado del sabio. Si el filósofo, en el sentido más estricto del término, no es, como es sabido, ningún “sabio”, y si Sócrates, por determinadas razones, se niega a ser designado como tal, es evidente que Weber identifica al filósofo socrático con el sabio. El filósofo, en sentido socrático, ya no es un profesor de universidad, y el profesor de universidad ya no es ningún filósofo. El profesor de universidad, si nos atenemos a las afirmaciones de Weber en su verdadero sentido, puede considerar la tradición de la filosofía europea solo como una fase, tiempo ha superada, del “desencanto del mundo”, como una “ilusión temprana”.

Una diferenciación tal entre una filosofía auténtica pero pasada, y una “especialidad de filosofía”, tiene consecuencias específicas. La primera tiene que ver con el hecho de que aquella “ilusión” sea algo del pasado. La “especialidad de filosofía”, que ahora ha de cosificar las “filosofías” —pues las mismas se convierten en objeto de sus investigaciones; ellas son los “hechos” a los que hace referencia— no puede hacer otra cosa que *historizarlas*.<sup>65</sup> En la “especialidad de filosofía” se trata de hacer evidentes las relaciones objetivas entre las “filosofías” pasadas, investigarlas por lo tanto partiendo de un conocimiento exacto de las fuentes, que han de ser trabajadas y explotadas filológicamente. A este respecto, es una falla científica si esta penetración del contexto histórico solo es posible sobre la base de reglas hermenéuticas; pues con la hermenéutica entran en juego presupuestos que se diferencian de las reglas metódico-formales de una investigación sistemática, y se diferencian precisamente porque aquellas postulan, ya siempre de antemano, un “sentido” para cada contexto respectivo, o para el conjunto de los mismos. De no poder verificarse, a través de “hechos”, el discurso de Weber sobre un amplio “proceso de intelectualización” técnico, sus composiciones se verían afectadas igualmente por esta falla.

A esta historización inevitable de las “filosofías” le corresponde otro efecto, que no solo es idéntico a aquella, sino que la sigue inevitablemente. El “politeísmo” de Weber se plasma, en la “especialidad de filosofía”, en el hecho de que el investigador no puede ignorar por más tiempo el carácter ilusorio de las “filosofías” pasadas. El investigador y el profesor en la “especialidad de filosofía” *relativiza* sus objetos. Mientras antiguamente cada filósofo partía de haber dicho, en el combate en torno a la “verdad”, la última palabra, y de disponer de argumentos que

---

<sup>65</sup> Leo Strauss ha insistido siempre en que la interpretación de la ciencia weberiana “necessarily transforms itself into historicism”. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, ibídem, p. 25. De hecho, en la interpretación weberiana de la ciencia, no le queda otra cosa a la filosofía que ser una ciencia, la cual hace objeto suyo las “filosofías individuales”. Pues el “progreso” solo se puede alcanzar allí donde puede ser percibido como tal, o incluso allí donde puede ser medido. Eso es imposible en relación a lo justo y lo correcto, o también para la pregunta por el “sentido del ser”.

justificaban esta última palabra, a partir de ahora lo que vale es contextualizar esas últimas palabras, y mostrar en qué medida cada una de esas palabras tiene su derecho específico. Se debe presumir con ello que cada filosofía, en su época, no podía alcanzar otros resultados que los que concibió de facto; relativización e historización se revelan así como las dos caras de una misma medalla.

Una tal historización, y relativización, tiene como consecuencia que la historia de las “filosofías” se *nivele* sobre un plano más amplio; ello posibilita por su parte, por primera vez, la más “estricta especialización”. En relación a ello, se presupone que cada contexto histórico se deja diferenciar con tanta precisión, que incluso la conexión más pequeña puede ser desarrollada cada vez más. Esta especialización puede contentarse con el hecho de estar al mismo nivel que todas las otras especializaciones en el ámbito de los objetos de la “especialidad”. En qué se especialice el investigador, eso es discrecional y secundario; la cuestión fundamental es que lo hace. Relativización, historización y nivelación, son tres rasgos que no se pueden calificar de otra manera que como *nihilistas*.<sup>66</sup> El científico en la “especialidad de filosofía” tiene que despedirse también de las “ilusiones tempranas” según las cuales la filosofía es un saber superior a los restantes tipos de saberes. Para este científico el filósofo es una aparición extraordinaria, un extraño, una figura onírica. Es, en este sentido, notable que la modernidad haya permitido una carrera académica a figuras como Husserl o Heidegger, como Arendt o Adorno. Sobre la base de una primera reflexión sobre los criterios de la verdadera ciencia, estas carreras son caminos equivocados de una racionalidad que, claramente, todavía no se ha desencantado del todo. No se repetirán más.

Con la diferencia entre el filósofo y el profesor de universidad en la “especialidad de filosofía”, la sociología de la ciencia weberiana permite construir un paradigma que se corresponde a la realidad mediana de una modernidad hiperracionalizada, también allí donde raras excepciones contradicen ese paradigma. Una tal determinación de la modernidad aparece, a este respecto, como un eco de Friederich Nietzsche, quien ya ha identificado claramente, de manera asombrosa, aquella diferencia en su escrito temprano “Schopenhauer como educador”.<sup>67</sup> El poderoso énfasis

---

<sup>66</sup> Véase el ensayo de Robert Eden, que contiene una crítica del retrato weberiano de Schluchtern. R. EDEN, “Max Weber y Friederich Nietzsche o ¿Se han liberado realmente las ciencias sociales del historicismo”, en *Marx Weber y sus contemporáneos*, editado por Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwenkter, Vandekoeck y Ruprecht, Göttingen, 1988, pp. 557-579.

<sup>67</sup> Según Nietzsche, el “profesor de filosofía” es “a lo sumo, un reflexionador o pensador a posteriori, y sobre todo un conocedor erudito de todos los pensadores anteriores”, o un “filólogo competente, un anticuario, un conocedor de lenguas, un historiador, pero nunca un filósofo”. NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*, KSA 1, ibídem, pp. 416 y ss. Tan cargada como está esta “Consideración intempestiva” de su entusiasmo wagneriano, entonces todavía ágil, tanto menos se le hace justicia si se la deja desbocarse en todo su arrebatado. Lo que aquí Nietzsche nos ofrece a la reflexión, de una manera evidentemente no carente de polémica, es puesto en claro de otra manera por

de Heidegger, en su filosofía tardía, sobre el hecho de que la ciencia “no piensa”, ya es anticipado realmente por Weber.<sup>68</sup> También profesores universitarios contemporáneos e incluso, de alguna manera, eminentes, parecen haber extraído la consecuencia weberiana.<sup>69</sup> Con todo, por muy obvio que sea que un auténtico filosofar no se conforma en el aula de una universidad, que un catedrático de la “especialidad de filosofía” no es ningún sabio, de manera igualmente vehemente querríamos referirnos a la cuestión de *si la filosofía posibilita en absoluto una tal diferenciación*.

En lo siguiente, la filosofía política de Sócrates se libera de una perspectiva historizadora-relativizadora-niveladora. Con ello se presupone —de forma naif— que esa filosofía aborda su objeto de forma adecuada, y que consiguientemente expone una verdad de forma y manera verdaderas. La filosofía es por lo tanto restaurada en su antiguo estatus. Ya no es considerada una “ilusión temprana”, sino un saber que posibilita a un ser humano —en el caso de que el mismo esté dispuesto a entregarse con seriedad a esa filosofía—, una vida mejor, esto es, más verdadera.

*Traducción de Venancio Andreu Baldó*

---

Weber en su conferencia “Ciencia como vocación”. No se puede evitar, después de una lectura detenida de “Schopenhauer como educador”, el leer el texto weberiano de otra manera.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, M., “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y ensayos*, editado por Friederich-Wilhelm von Hermann, Victorio Klostermann, Frankfurt en Main, 2000, p. 133.

<sup>69</sup> Así escribe por ejemplo Wolfgang Kersting en su Introducción a Hobbes: “Nosotros diferenciamos hoy claramente entre ciencia y filosofía, consideramos a la filosofía como algo peculiar, separado de todas las ciencias individuales”. KERSTING, W., *Introducción a Thomas Hobbes*, Junius, Hamburgo, 2/2002, p. 47.

# EL ATLAS DE LA CONDICIÓN HUMANA Y EL ESPÍRITU DE LA TÉCNICA EN LA TETRALOGÍA *O REINO* DE GONÇALO M. TAVARES\*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

**Resumen:** Este trabajo propone una lectura de la tetralogía *O Reino*, de Gonçalo M. Tavares, desde una clave poética que hace de la metáfora corporal y afectiva el límite expresivo del pensamiento lógico. Se propone aplicar a las cuatro novelas que componen la tetralogía un doble eje, a saber, el veritativo o aletheiológico y el ligado al control y al dominio de los sujetos. El primero manifiesta el fundamento salvaje que sostiene la civilización, mientras que el segundo confía en la técnica como dispositivo de conocimiento y extirpación de las patologías que afectan a la humanidad, como el dolor y la violencia. Se extrae como conclusión que la noción de condición humana dibujada en *O Reino* reacciona con rebeldía cuando se la intenta someter al poder de la técnica, reivindicando el carácter originario de lo espontáneo, lo carente de razón y el caos.

**Abstract:** *This paper proposes to read the tetralogy O Reino, by Gonçalo M. Tavares, from a poetic key that makes the embodied and emotional metaphor the expressive boundary of logical thinking. I suggest analyzing the four novels that build up that tetralogy from two axes: namely, the aletheiological or true-maker axis and the one linked to the control and mastery over the subjects. The first one expresses the wild ground supporting civilization, while the second relies on the technique as an ultimate device to exam and remove the diseases that affect mankind, as pain and violence. I draw the conclusion that the notion of human condition displayed by O Reino reacts with defiance when it is forced to abide the power of technique, claiming thus the original status shared by spontaneity, causes devoid of reason and chaos.*

**Palabras clave:** Gonçalo M. Tavares, metáfora, cuerpo, técnica, afectos

**Keywords:** *Gonçalo M. Tavares, Metaphor, Body, Technique, Affects*

---

· Este trabajo procede de una investigación resultante del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal, y se inscribe en la recién iniciada en el Proyecto *Naturaleza humana y comunidad (III). ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P), concedido por el Ministerio de Cultura del Gobierno de España. El texto es la reelaboración de una intervención en la *IV Semana Complutense de las Letras*, celebrada del 22 al 25 de abril de 2014, leída y discutida concretamente en la mesa redonda 'Cuerpo, afectos y lenguaje en la escritura de Gonçalo M. Tavares' el 22 de abril de 2014 en la UCM, y en la que participaron también los profesores Denis Canellas de Castro (Facultad de Filología de la UCM) y Gonçalo Marcelo (Univ. Católica do Porto).

“Lo más curioso es que en este mundo de máquinas y caminos de hierro, mientras los trenes circulan y las fábricas trabajan, dos hombres se enfrenten y disparen uno contra el otro.”

H. BROCH, *Los sonámbulos*, “Pasenow o el Romanticismo”.

La escritura de Gonçalo Manuel Tavares constituye un raro ejemplo de equilibrada combinación entre la formación filosófica y el talento poético, que indiscutiblemente penetran su obra literaria. En el presente escrito querríamos abordar la conexión que esta prosa posee con una cierta fenomenología del cuerpo y de los afectos que aconseja un recurso sumamente calculado a lo metafórico como límite expresivo de un lenguaje que se entiende prioritariamente como un dispositivo descriptivo.<sup>70</sup> La sintaxis con frecuencia minimalista de la que hablamos consigue justamente identificar la línea de flotación de lo que suele considerarse como *lo* específicamente *humano*, asociada con una peculiar articulación entre formas geométricas y cualidades secundarias —*quanta* intensivos— que apuntan a una suerte de explosión tranquila de lo que podríamos denominar provisionalmente naturaleza del ser humano.<sup>71</sup> Una explosión tranquila que sorprende, en primer lugar, al sujeto que la experimenta. Me concentraré con este fin en la tetralogía *O Reino*, que a mi entender dibuja una teoría propia acerca de lo que podríamos calificar como condición humana. Las tramas de Tavares contienen elementos que las emparentan con la dureza emocional de los personajes del cine de Michael Haneke, pero digamos que la *epokhé* analítica del autor portugués en busca de lo que *en el fondo* somos —es decir, la razón de lo que parecemos— reivindica un resto metafórico que quizás sea lo único que pueda salvarnos de nosotros mismos, de nuestra perenne violencia, ciegos automatismos y tercos olvidos.

La sociedad estudiada por Tavares podría pertenecer a cualquier época a caballo entre el siglo XIX y el XX. Evidencia una sutil pertenencia a la densidad histórica aludida como *Mitteleuropa* y su mezcla étnica, como muestran casi todos los nombres de las novelas —de origen preferentemente germánico, hebreo y eslavo—, lo que le reporta cierta

<sup>70</sup> Con respecto a esta línea de lectura de la obra de Tavares remito al trabajo de GONÇALO MARCELO, ‘A Inovação Semântica na Obra de Gonçalo M. Tavares’, M. L. Couto Soares/N. Venturinha/G. Santos/M. Faustino (org.), *Expressões da Analogia*, Colibri, Lisboa, 2009, pp. 233-240.

<sup>71</sup> Véase GONÇALO M. TAVARES, *O senhor Schwedenborg e as investigações geométricas*, Caminho, Lisboa, 2009. Cfr. o trabalho de G. MARCELO, ‘De l’indistinction entre idées et récits. L’imagination narrative chez Gonçalo M. Tavares’, ponencia leída y discutida en el Congreso ‘Poétiques du soi: écritures et autres constructions’, organizado en marzo de 2014 por el equipo de investigación del Proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012).

elegancia recia. Al mismo tiempo, la conducta de sus gentes revela que esos nombres no hacen más que ocultar una maquinaria infernal generadora de humillación, injusticia y marginación del diferente. Tavares posee la siguiente curiosa habilidad: mostrar individuos cuidadosamente definidos por sus cualidades sumamente particulares y lograr, sin embargo, que sus acciones dibujen constantes a lo largo de la historia. Ahora bien, las constantes no se deben a la existencia latente de ciertas estructuras antropológicas, sino a la repetición inexorable de una pulsión animal en la naturaleza humana, que no puede evitar producir horizontes y situaciones totalitarias. Así, pues, nos encontramos ante una suerte de centauros ontológicos, tan singulares como universales, cuya órbita despliega no sólo paisajes melódicos interiores, sino los ritmos objetivos reconocibles de acontecimientos dotados de alcance social y político. Las conductas que los personajes exhiben en la tetralogía mencionada delinear una geometría plástica y sensible,<sup>72</sup> que devuelve cada una de las emociones implicadas a una génesis figurativa tan apropiada como inopinada, provocando en todo momento la sorpresa del lector.

El *atlas del cuerpo y de la imaginación* —recurriendo al título de la última publicación de Tavares—, que estas cuatro obras trazan, se levanta a nuestro entender sobre dos ejes. Por un lado, *la verdad*, generalmente rehuida y encubierta por la representación constante que ponen en escena todos los grupos humanos —la comunidad en que los muchos se reconocen, pero precipitada por sensaciones como el hambre, y por emociones como el miedo y el amor. Paradójicamente —sostiene Tavares— no se puede seguir mintiendo si se siente hambre, se tiene miedo o se está enamorado, pues entonces aflora la entidad que verdaderamente somos, y no la que querríamos ser. La guerra, con sus soldados despiadados y mujeres prostitutas para sobrevivir —véase el irónico caso de Herthe Leo Vast, que en *Um homem: Klaus Klump* se esfuerza en ocultar su pasado convirtiéndose en policía de la moral pública—, es una situación perfecta para la emergencia de la verdad que cada cual lleva en su interior, sólo retenida cuando se produce el estado de debilidad generalizada que conduce a la democracia —un claro guiño nietzscheano—. La normalidad civil propicia la multiplicidad de las mistificaciones. Por otro lado, el *afán de dominio*, representado especialmente por las profesiones del médico, del político y del militar, a veces coincidentes en una misma persona —véase el Lenz Buchmann de *Aprender a rezar na Era da Técnica*<sup>73</sup>—, con su pretensión de dominar la historia y de comprender con todo detalle su funcionamiento como el de

---

<sup>72</sup> A esta suerte de geometría sensible se refiere GONÇALO M. TAVARES, ‘Síntese’, *O atlas do corpo e da imaginação*, Caminho, Lisboa, 2013, p. 526: “Los actos humanos son una mezcla de dos Mundos, verbal y muscular; un acontecimiento que existe debido al Hombre es corpóreo-lingüístico o lingüístico-corpóreo; el Hombre en su relación con los otros hombres y con las cosas tiene y utiliza verbos musculares y músculos verbales”.

<sup>73</sup> Caminho, Lisboa, 2012.

un cuerpo animal o humano, termina por convertir la vida colectiva en un infierno. Intentemos extraer alguna consideración de esta concentración de tendencias, la *aletheiológica* y la *poiética*. El afán de control que la técnica promete no es portador de algo así como un horizonte ilustrado, en el que finalmente las capacidades humanas puedan perfeccionarse, sino que coquetea continuamente con el develamiento de un estado de naturaleza que aguarda siempre bajo los cimientos de la considerada civilización. Ahora bien, ese estado de naturaleza no supone ningún abandono de las reglas, sino que posee toda una normatividad propia, caracterizada tanto por una radical competencia entre los individuos como por la inviabilidad de la convivencia entre los mismos, esto es, se trata de una normatividad contraria al ejercicio del derecho, en la que la vida deja oír el inocente runrún de su *white noise*.

1. EL EJE VERITATIVO EN *O REINO*. Las novelas *Um homem: Klaus Klump* y *A máquina: Joseph Walser*<sup>74</sup> giran a nuestro entender en torno al primer eje, a saber, el de la verdad. Klaus Klump, hombre de negocios en una ciudad anónima, que convive con su amante Johana y la madre de ésta, piensa poder mantenerse neutral ante la guerra que se declara en su país, lo que modifica inmediatamente su vida en la ciudad. En tales circunstancias, se levanta acta de los cambios advertidos:

“No hay profesiones, pero las habilidades aumentaron. Los hombres se volvieron primitivos, pero cada uno es un general con una estrategia. Los días no son diarios. Los días están divididos en meses: la mañana y la noche son dos mundos y uno puede visitar al otro violentamente” [Não há profissões, mas as habilidades aumentaram. Os homens tornaram-se primitivos, mas cada um é general com uma estratégia. Os dias não são diários. Os dias são divididos em meses: a manhã e a noite são dois mundos e um pode visitar o outro violentamente] (HKK, 55).<sup>75</sup>

El pasaje hace hincapié en el hecho de que la decadencia de las costumbres civilizatorias y el retorno al estado primitivo no supone la despedida de las normas, sino, por el contrario, el recrudecimiento de las mismas, de suerte que quien carece de habilidad para hacerse con una gama propia de destrezas sencillamente perece en medio del caos tecnificado desatado por el conflicto. A pesar de sus veleidades de salutífera neutralidad, Klaus es hecho prisionero y Johana debe sobrevivir en su casa con una madre enferma, encontrando protección en el trato iniciado con el soldado Ivor. En medio de la locura bélica, la máquina y la técnica que la alumbra llaman la atención de Klaus, como si se tratara de un territorio continental imprescindible en medio de un océano sin riberas. Concretamente, la capacidad de un arma para producir el mismo ruido con dos balas diferentes, generando una temporalidad distinta de la

---

<sup>74</sup> Citadas respectivamente como HKK y MJW. Publicadas en Caminho, Lisboa, 2011.

<sup>75</sup> Todas las traducciones de pasajes extraídos de obras de Gonçalo M. Tavares son mías.

que los humanos conocen, “el tiempo que avanza, que cambia, que altera las cosas [*o tempo que avança, que muda, que altera as coisas*]” (HKK, 105), anunciando una nueva divinidad, de la que se siente parte y a la que rinde culto cuando los negocios de la familia pasan a sus manos:

“Klaus recibió los negocios de la familia como tiempo atrás recibiera un arma: con tranquilidad y con frialdad. Estaba vivo, aún tenía unos años por delante, la vida era un infierno, y no quedaba nada sino continuar: sobrevivir, ser lo más feliz posible, marcar la tierra con nuestro nombre. Nuestro nombre individual. [...] Hay ejercicios para entrenarse en la verdad, como, por ejemplo, tener miedo. O tener hambre. Además, quedan ejercicios para entrenar la mentira: todos los grupos son esto, y todos los negocios” [Klaus recebeu os negócios da família como há tempos atrás receba uma arma: com tranquilidade e frieza. Estava vivo, ainda tinha uns anos à sua frente, a vida era um inferno, e nada restava senão continuar: sobreviver, ser o mais feliz possível, marcar a terra com o nosso nome. O nosso nome individual. [...] Há exercícios para treinar a verdade como, por exemplo, ter medo. Ou então ter fome. Depois restam exercícios para treinar a mentira: todos os grupos são isto, e todos o negócios] (HKK, 132-133).

La temporalidad representada por las armas, de la misma manera que por los negocios y por todas las estrategias grupales, recuerdan al efecto *muta* analizado por Elias Canetti,<sup>76</sup> en el que una ficción adoptada como posesión común por un conjunto de individuos carga de sentido su existencia, convirtiéndolos en una suerte de arma colectiva que reacciona agresivamente ante cualquier oposición, discrepancia o diferencia. Ahora bien, ¿qué tiempo y realidad traen consigo el arma y la lógica empresarial? Parece que se trata del tiempo y la realidad de la más absoluta homogeneidad, esto es, de la abolición de las diferencias que constituyen la matriz de todo ser. Por ello, no es de extrañar el poder destructivo alcanzado tanto por el ser humano armado como por el responsable de un negocio cuya rentabilidad debe gestionar. Ambos proyectan sobre el mundo en derredor plantillas propias de las divisiones de un ejército y de las clasificaciones del entomólogo, que extienden por la tierra una fuerza que nunca está del todo segura de su inteligencia, pues no se sostiene tanto en la veracidad cuanto en el poder.<sup>77</sup> Así, pues, según el criterio de las profesiones saber lo que uno es equivaldrá a reconocer cuál es la regla que le corresponde. La locura de la hipernormatividad no permite abrirse paso a la *invención* que se encuentra a la base, como sorpresiva espontaneidad, de toda investigación y búsqueda. En efecto, si la comunidad científica acostumbra observarlo por el centro del ojo, los grandes investigadores lo hacen por el margen del mismo, afirma Gonçalo M. Tavares en *Breves notas sobre ciência*.<sup>78</sup> Esa misma perspectiva es la adoptada por las *metáforas*, que Tavares denomina en la obra apenas

---

<sup>76</sup> En *Masa y poder*, Alianza, Madrid, 2005.

<sup>77</sup> *Breves notas sobre ciência*, Relógio d'Água, Lisboa, 2006, p. 74.

<sup>78</sup> Idem, p. 76; cfr. pp. 128ss.

citada “instrumentos de un lenguaje no lógico”,<sup>79</sup> capaces, por tanto, de captar realidades que escapan al lenguaje calculador. Se trata de instrumentos calientes, encarnados, atravesados por el misterio de la *sarx* humana. Con ellas, la palabra se hace carne y, como ésta, el *lógos* metafórico pesa, huele y requiere de atención y cuidados para no arruinarse. Suele incomodar, precisamente por su talante innovador e inesperado. Frente a él, las máquinas de pensamiento sólo exigen ser puestas de nuevo en marcha si en algún momento se detienen. La carne piensa, por supuesto, pero sobre todo crea su propio espacio, su propia realidad, sus propias ficciones, provistas de un esencial resto de invisibilidad. Se trata de un pensamiento que avanza de la misma manera que su geometría, en un gesto que no hace sino repetir el camino teórico de Spinoza.

Otro sujeto dotado de los atributos de esta época indeterminada —o sobre-determinada, más bien—, en la que la Técnica impone sus imperativos al hombre, Joseph Walser, disciplinado empleado de una de las empresas del conglomerado de Leo Vast, experimenta el sentimiento de formar parte de una especie inferior a la máquina, que con sus mecanismos perfectos somete y controla la conducta del ser humano:

“Joseph Walser se sentía, de hecho, observado por ella, por ‘su’ máquina. Para él estaban claras las jerarquías de ambas existencias: la máquina era de una jerarquía superior: podría salvarlo o destruirlo; podría hacer que su vida se repitiera, casi infinitamente, o podría, por el contrario, de un momento a otro, provocar una alteración súbita en sus días. Joseph Walser nunca comprendía mejor su papel de empleado, su existencia superviviente en relación con el exterior, que frente a una máquina, en plena ejecución de su oficio” [Joseph Walser sentía-se, de facto, observado por ela, pela ‘sua’ máquina. Eram para ele claras as hierarquias das duas existências: a máquina era de uma hierarquia superior: poderia salvá-lo ou destruí-lo; poderia fazer a sua vida repetir-se, quase infinitamente, ou poderia, pelo contrário, de um momento para outro, provocar uma alteração súbita nos seus dias. Joseph Walser nunca percebia melhor o seu papel de empregado, a sua existência subserviente em relação ao exterior, do que em frente à máquina, em plena execução do seu ofício] (MJW, 156-157).

En un guiño heideggeriano podría decirse que la máquina no tiene mundo, sino que lo conserva o lo destruye, pero sin adentrarse nunca en él, sin llegar a tocar el fondo del cuerpo, su parte sentiente.<sup>80</sup> En ello radica la exterioridad que es capaz de mantener con respecto a lo que toca: ordena todo sin contaminarse con objeto alguno. La misma seguridad de que la máquina hace gala encuentra Joseph Walser, ese observador de las esencialidades de su tiempo, en los juegos de azar, en la determinación con que los números de un dado pueden concentrar la suerte del universo y concentrar el dominio del porvenir. Sin embargo, su

<sup>79</sup> Idem, p. 112.

<sup>80</sup> Véase GONÇALO M. TAVARES, ‘Guerra e Técnica’, *O atlas do corpo a da imaginação*, Caminho, Lisboa, 2013, pp. 94-106.

aspiración única era mantenerse al margen de la guerra, al tratarse de una ciencia que no dominaba (MJW, 167). La mutilación de uno de sus dedos al manejar la máquina le transmite la sensación de haber pasado a formar parte de otra especie animal distinta de la humana (MJW, 227). Pero a pesar del debilitamiento de su cuerpo y de su incapacidad para enfrentarse al instrumento antes socio y cómplice, Walser descubre poseer unas cualidades emocionales que le posibilitan no temer el contacto ajeno ni enfrentarse al mundo con decidida voluntad de dominio, a saber, descubre que la efectividad de la mutilación puede eclipsarse al tomar la decisión de encarnarse en el espíritu seco de la máquina. En efecto, Walser confirma, de la mano de una rápida y consoladora introspección, que carece de tendencias a la amistad y al amor.<sup>81</sup> Está falto de cualquier capacidad para vincularse afectivamente a otros, lo que le permite avanzar por las calles de su ciudad con la misma seguridad con que lo haría un carro armado:

“No tenía ni siquiera una pistola, pero había eliminado la gran debilidad de la existencia, había hecho desaparecer la fragilidad primaria de la especie: ino poseía ninguna inclinación al amor o a la amistad! [...] Walser se sentía tan seguro —y al mismo tiempo amenazador— como si avanzara dentro de un tanque por la calle” [Não tinha sequer ruma pistola, mas eliminara a grande fraqueza da existência, fizera desaparecer a primária fragilidade da espécie: não possuía qualquer inclinação para o amor ou para a amizade! [...] Walser sentia-se tão seguro —e ao mesmo tempo ameaçador— como se avançasse dentro de um tanque pela rua] (MJW, 278).

2. EL EJE DEL DOMINIO EN O REINO. Frente a estas dos primeras piezas, instaladas en la intención de revelar las dinámicas maquinales —agresivas y violentas— que sostienen nuestro mundo, las novelas *Jerusalém* y *Aprender a rezar na Época da Técnica*<sup>82</sup> nos parecen representativas del segundo eje mencionado, el afán de dominio. *Jerusalém* puede considerarse un canto a la victoria de los anormales, representantes de una acción anómala, pero espontánea y libre, de la que están casi siempre orgullosos. De alguna manera, la locura impone su propia salud frente a la voluntad de control del médico, Theodor Busbek, obsesionado y convencido de poder interpretar con ayuda del frío raciocinio la evolución de la Historia y los horrores que ésta acumula. He aquí su programa científico, que recuerda en más de un aspecto a una especie de aplicación tecnocrática del spinozismo:

“Pero no busco solo la fórmula que resuma los efectos del horror, que resuma lo que el horror hizo en el pasado; sino que pretendo

<sup>81</sup> Sobre la conexión entre la exposición y debilitamiento del cuerpo y el establecimiento de *relaciones —ligações—*, puntos en los que surge el temor, véase GONÇALO M. TAVARES, ‘Solidão e liberdade’, *O Atlas do corpo...*, p. 129.

<sup>82</sup> Citadas respectivamente como J y ARET. Publicadas en Caminho, Lisboa, 2010 y 2012. ARET.

alcanzar otra fórmula; una que permita prever, que permita actuar y no solo contemplar o lamentar. Pretendo llegar a la fórmula que resuma las causas de la maldad que existe sin el miedo, esa maldad terrible; casi no humana, porque no tiene justificación.” [Mas não procuro apenas a fórmula que resuma os efeitos do horror, que resuma aquilo que o horror fez no passado; pretendo ainda alcançar uma outra fórmula; uma fórmula que permita prever, que permita agir e não apenas contemplar o lamentar. Pretendo chegar à fórmula que resuma a causas da maldade que existe sem o medo, essa maldade terrível; quase não humana, porque não justificada] (J, 51ss.).

Con todo, este esfuerzo por reducir a una razón última el campo histórico, debido a la capacidad del doctor para “entrar en las cabezas ajenas [*entrar nas cabeças estranhas*]” (J, 59) implica un dato inquietante, a saber, poder llegar a comprender “la parte loca de la Historia [*a parte louca da História*]”, en la que destacan el totalitarismo y los campos de concentración. Busbek asocia la comprensión de lo que ocurre con la identificación del polo negativo y positivo que combinada y polémicamente producen el acontecimiento. Pero la razón científica termina por imponer su orden, al preconizar lo factible de la superación del conflicto:

“El mundo era un conflicto entre una carga positiva y una carga negativa y ese mundo terminaría cuando, ya sea al nivel general, universal, gigantesco, ya sea al nivel individual y microscópico, se llegara al cero, la anulación de las dos cargas fuertes y opuestas. Ese sería el momento del fin del mundo y del fin de cada cosa” [O mundo era um conflito entre uma carga positiva e uma carga negativa e esse mundo terminaria quando, quer a nível geral, universal, gigantesco, quer a nível individual e microscópico, se atingisse o zero, a anulação das duas cargas fortes e opostas. Esse seria o momento do fim do mundo e do fim de cada coisa] (J, 214).

Antes del *pólemos*, la nada. Después de él, el fin del mundo. Este criterio de orientación cosmológica no se separa demasiado del seguido por Lenz Buchmann, un cirujano que hará carrera política, consumando una perversión de la relación entre medicina y arte del gobierno natural para los clásicos de la Antigüedad griega y latina. Buchmann pretende aplicar al cuerpo civil los conocimientos sobre el humano que atesora, tomando como ejemplo la exhibición de la superioridad del ser humano en actividades que le resultan familiares, como la caza y el control técnico de la enfermedad, en la que reconoce “una anarquía celular, un desorden, una falta de respeto interno de normas a las que algunos llamaban incluso divinas [*uma anarquía celular, uma desorden, um desrespeito interno de normas a que alguns chamavam mesmo de divinas*]”.<sup>83</sup> A la luz de estas coordenadas existenciales, toda muestra de cortesía sólo podía significar en sí misma una frase de guerra, únicamente procrastinada por la

---

<sup>83</sup> ARET, p. 27.

conveniencia de seguir disfrutando de mutuas ventajas económicas.<sup>84</sup> Para personajes como Busbek y Buchmann, la *compasión* no podría fundar nuevos reinos, dado que la naturaleza y su sistemático desorden — el único *fundamento* posible— se encuentran siempre al acecho.<sup>85</sup> Más allá de las humillaciones que inflige a otros, con el propósito de confirmar su ascendiente y potencia sobre ellos, Lenz Buchmann favorece el establecimiento de relaciones que manifiestan una lealtad enfermiza, más propia de animales que de seres humanos, como la que le une a su inicial secretaria y progresivamente mano derecha y estrecha colaboradora de partido, Julia Liegnitz. Nada podía ser experimentado con mayor violencia por Lenz, como una agresión mayor, que la llegada de una enfermedad que le incapacita paulatinamente, comenzando a depender completamente de los demás, y quedando condenado a someterse a la voluntad ajena. El lobo se ve reducido así al estado de cordero, de suerte que pierde su lugar en el mundo, esto es, su relato con respecto a lo que esperar de su propia existencia. Los personajes *dominadores*, por así decir, de la prosa de Gonçalo M. Tavares, se distinguen de los *veritativos*, generalmente enajenados y locos, por su carencia de libertad o, si se prefiere, por su incapacidad para reconocer que la recurrencia lógica suministra un marco demasiado estrecho para la comprensión de la vida y, sobre todo, de ese *initium* absoluto que libera la espontaneidad del individuo, el auténtico factor no-dominado, como Mylia y Ernst en *Jerusalém*. No en vano, Hannah Arendt y la Biblia se declaran como las citas preferentes de este entramado trágico de lo normal y lo patológico. No cabría pensar un apoyo textual más elocuente.

---

<sup>84</sup> ARET, pp. 14-15.

<sup>85</sup> ARET, pp. 72-73.

# SADE ATEO: LA IDENTIDAD Y LA REPÚBLICA DEL LIBERTINO

JULIO SEOANE PINILLA

Julio Seoane Pinilla es profesor en la Universidad de Alcalá. Estudioso del siglo XVIII ha publicado diferentes textos dedicados a descubrir la cara menos conocida de la Ilustración: *Del sentido moral a la moral sentimental* (2004), *La política moral del Rococó* (2000), *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville, Hamann* (1998). En esta misma línea ha traducido e introducido *La Ilustración olvidada* (1999), la edición de F.Hutcheson, *Escritos sobre la virtud y el sentido moral* (2000) y la de Rousseau, *Emilio y Sofía o Los solitarios* (2004).

**Resumen:** Este artículo trata de presentar el ateísmo de Sade como el núcleo de su pensamiento que, de este modo, se plantearía menos como un discurso sexual que como una lucha republicana que alzaría la bandera de la nueva identidad moderna. Se trata, también, de usar la metáfora “Dios” como una ayuda para comprender nuestro tiempo

**Abstract:** *I try to introduce the Sade's atheism as the core of his thought. I am convinced that Sade is read in a better way when we understand his oeuvre not from the sexual view, but from the flag “against God” which give us the strength to look for a new Republic and a different way (a modern one) to build our identity.*

**Palabras clave:** Sade, Ateísmo, Materialismo

**Keywords:** *Sade, Atheism, Materialism*

I. LA BANDERA “CONTRA DIOS.” ¿Por qué el libertino y su primo el materialista abominan de Dios como primer movimiento de su discurso? Decir ante ello que se trata de renegar de la autoridad —siquiera moral— que le impide su egoísta búsqueda del placer es no decir nada; sería simplemente contestar diciendo que son malos y por eso niegan a Dios una vez que asumimos que son malos porque niegan a Dios. Responder que tal negación se deriva de su propia concepción materialista del mundo tampoco es decir mucho pues los pensadores materialistas niegan muchas otras cosas aparte de las relacionadas con la divinidad y la pregunta sería siempre la misma: ¿por qué Dios es lo primero que se rechaza? Nuestra historia moderna nos ha proporcionado ejemplos de capotes contra los que el materialismo podría arremeter si no antes, sí al mismo tiempo y no después, que ante la provocación de Dios (la religión conchabada con la autoridad política, las costumbres sociales, el poderío económico...). Por otro lado el deísmo ilustrado se ha mostrado pródigo en modos y maneras para mantener una divinidad de marcado carácter cristiano aun sin soportar directamente al Dios cristiano tradicional. Y ello no sólo en lo que atañe a cuestiones científicas o morales: no se nos

haría difícil, de la mano de tal deísmo, imaginar un libertino que abominara de la religión en lo que esta tiene de represora de aquello que más le gusta, pero que no por ello perdiera la fe en un dios que ha creado precisamente esa naturaleza que la religión reprime.

Sí, por supuesto, se reniega de Dios por ser el fundamento de la autoridad que niega los goces de nuestro cuerpo, porque se está en una comprensión materialista del mundo y por otros motivos no menores de carácter social, histórico y político, pero ¿por qué en primer lugar? ¿Por qué como estandarte de la vanguardia de su toma de posición? La cuestión, ciertamente, puede ser intrincada y quizás para contestar mi extrañeza inicial habría que ir analizando caso por caso a fin de matizar tal renuncia primera a Dios en cada autor. No lo sé. De lo que sí estoy seguro es de que en el caso de Sade renegar de Dios es mucho más que una simple burla del libertinaje; es, sobre todo, una cuestión de vida con uno mismo y con los demás; una cuestión, por ello, vital y política. A mi modo de ver, esta es la esencia del ateísmo sadeano.

De cualquier manera, en este punto la cuestión dista mucho de no ser controvertida. Si se atiende a los comentaristas de Sade, podemos advertir dos bandos interpretativos que, no casualmente, estipulan su divergencia principalmente en el modo en que dan cuenta del ateísmo sadeano. M. Blanchot, P. Klossowski e incluso Bataille interpretan de un modo “retórico” la proclama atea de Sade; esta tendría un carácter ambivalente y aunque resultaría innegable el “no a Dios” tal negación vendría, en palabras de Blanchot, propiciada por el hecho de que en el vértigo del deseo, Sade no sabría aceptar la vergüenza de anularse delante de Dios (¿?). Frente a este partido que interpreta el ateísmo sadeano — como toda su obra— desde un lugar que tiene más que ver con la crítica de arte, el psicoanálisis o el análisis del discurso, hay quien, como A. Pelayo, considera que la cuestión no es muy relevante para explicar su pensamiento<sup>86</sup> y quienes (v.g.: L. Lely, N. Scippa o A. Le Brun) entienden que el ateísmo es constitutivo del pensamiento —*siempre moral*— de Sade; desde esta perspectiva si bien un libertino al uso podría considerar que Dios es “simplemente” un impedimento para su placer —o incluso podría obviarle como cuestión relevante—, Sade, por el contrario, comienza a andar precisamente cuando enarbola la bandera del ateísmo, en el momento en que se ofrece como mártir en la cruzada contra Dios (movimiento que hace de su pensamiento una proclama política y moral). Creo que la situación se resume bien en la siguiente cita de A. Le Brun:

“que la crítica contemporánea se haya esforzado tanto en reducir la obra de Sade a una cuestión de escritura me parece grave, sea que se trate de Roland Barthes, que designa al ‘universo del discurso’ como ‘el único universo sadeano’ o sea incluso Maurice Blanchot que reconoce que la obra de Sade es ‘un verdadero absoluto en el mundo tan relativo de la

<sup>86</sup> Á. PELAYO GONZÁLEZ-TORRE, *La sombra de la Ilustración. Tres variaciones sobre Sade*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2006, p. 67n.

literatura.’ Al hacer esto, tanto uno como otro, sin hablar de sus incontables seguidores, llegan a neutralizar la intención de Sade, pues su ateísmo es una cuestión existencial antes que un asunto intelectual.”

Estoy de acuerdo con A. Le Brun y por ello sospecho que la pregunta que iniciaba este Epílogo debería convertirse en otra más ajustada al caso del divino marqués, a saber: ¿por qué sin negar a Dios no podemos comenzar a pensar? La respuesta, tras lo que se acaba de leer, es sencilla (y creo que dice mucho acerca de cuál es el interés que hoy puede llevarnos a Sade): porque la vida no es humana cuando Dios aparece, porque decir no a Dios, *en primer lugar*, apuntala la vida humana, meramente humana, y lo hace con el mortero y herramientas de nuestro relato que no es un relato cualquiera, sino aquel que subraya su contingencia —su vida azarosa— y que, al cabo, nos muestra la vida como un suceso finito y “experimental”, pronta a cambiar —no a ser cambiada, sino a cambiar por sí misma, a apostar por su provisionalidad, por, incluso, su desconocimiento de sí—. Posiblemente todo ello se pueda resumir diciendo que el libertino sadeano planta batalla a Dios para conquistar el mundo que, partiendo del *interés y derecho* para gozar del propio cuerpo, supone una nueva *República*. También se puede decir al revés: el libertino sadeano no puede vivir sino en un mundo cuya organización social y política se instituye a fin de propiciar la vida que establece sus derechos en el interés por subrayarse como muy —¿demasiado?— humana. Al final, “apartar a Dios es siempre en Sade el paso necesario para ponerse a pensar las verdaderas relaciones entre los hombres [...] La muerte de Dios aparecía como necesaria para que el hombre se sintiera solo y fuerte y tuviera el valor de mirarse sólo a sí mismo.”<sup>87</sup>

II. ¿HAY VIDA SIN DIOS? Permítaseme un breve rodeo para decir algo sobre el modo en que nos hemos contado y dicho ante los demás y ante nosotros mismos, acerca de la manera en que construimos nuestra autobiografía —de cómo configuramos nuestra identidad—.

Se tiene a las *Confesiones* de San Agustín como el lugar donde aparece la primera (auto)biografía. Sea ello cierto o no, aunque podamos encontrar precursores anteriores a San Agustín o incluso más claros, lo que resulta generalmente admitido es que en sus *Confesiones* San Agustín puso por escrito el modelo según el cual hoy habitualmente entendemos lo que es una (auto)biografía, a saber, un ejercicio narrativo que exige apartarse de la vida durante un momento, hacer como si la vida se detuviera y ponerse a recapitular todo lo que nos ha acontecido. Al final aparecemos como el conjunto de todo eso que nos ha pasado. Somos el conjunto de todas las cosas que hemos ido viviendo. Esto es importante y aunque pueda parecer una perogrullada no lo es. Si tomamos, por ejemplo, los *Soliloquios* de Marco Aurelio, que son otra de las grandes

<sup>87</sup> V. MÉNDEZ BAIGES, *Sade*, Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 23.

obras antiguas donde se relata una vida, veremos que allí la vida no es *todo* lo que ha acontecido y que quien la relata no se entiende a sí mismo como el conjunto de *todo* lo que ha vivido, sino que simplemente Marco Aurelio nos cuenta algunos capítulos de su existencia y ello no con el fin de que le entendamos o de que le comprendamos o de que sintamos que Marco Aurelio es el resultado de tales capítulos, sino más bien a modo de ejemplificación de su actitud ante el mundo o de las cosas que piensa y nos desea enseñar. La diferencia fundamental que supone la obra de San Agustín es simplemente el hecho —para nosotros tan normal, pero que en absoluto lo tiene que ser— de que la identidad particular se construye a lo largo de toda la vida y que esta nos corresponde precisamente en la medida en que somos capaces de elaborar el relato que es capaz de aunar *todo* lo que nos ha acontecido en *una* vida. Si no fuera así, nos declararíamos locos o esquizofrénicos o estúpidos. Si no fuéramos capaces de sentir todo lo que hemos vivido como parte de lo que ahora somos, si alguna parte de nuestra vida pudiera echarse a pérdida (y perderse de hecho porque no somos capaces de recuperarla en un relato autobiográfico), creo que realmente no entenderíamos nuestra vida y, lo que es peor, no seríamos capaces de entendernos a nosotros mismos sobre la faz del mundo. Esta afirmación es excesivamente extrema y, ciertamente, el trabajo de los últimos treinta años de la filosofía ha sido elaborar una crítica a tal noción de sujeto capaz de sujetar toda su vida,<sup>88</sup> pero con todo, la posibilidad de conocernos, de postular —siquiera al modo kantiano— un yo que nos sea accesible, continúa siendo básica para el mundo en el que vivimos.

Rousseau también escribirá sus *Confesiones*, y bajo un modelo muy similar al de San Agustín. En las primeras páginas se complace en confesar que no nos hurtará los sucesos más desagradables de su vida porque hasta tales sucesos forman parte de quien realmente es Jean-Jacques Rousseau. La diferencia que media entre las dos *Confesiones* es lo que establece la modificación entre el modo antiguo de contar la propia vida y el modo moderno, pero, en cualquier caso, ambos modos se establecen en un remanso de la vida donde ya no pasa el tiempo y en el que se gira la cabeza hacia atrás. Allí, como si la muerte hubiera advenido con la detención del tiempo y el reposo, se puede comenzar a escribir lo que somos: el compendio de todo lo que hemos sido. No deseo extenderme más puesto que tan sólo quería recordar la idea que solemos tener de nuestra propia construcción de la identidad o (auto)biografía, la idea de que somos la recapitulación de lo que nos ha pasado y buena parte de nuestros proyectos futuros. Por supuesto que quedan cosas por contar, pero en el momento en que las recordamos o que suponemos que algo hay en el olvido pero que “no tiene importancia para el desarrollo de la vida” y se ha omitido a efectos de brevedad, en ese momento, digo, pasan a ser

---

<sup>88</sup> Una buena exposición de cómo dar cuenta de un sujeto que no necesariamente puede recogerse en su propia narrativa, se puede ver J. BUTLER, *Dar cuenta de sí mismo*, trad. de H Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

parte de nuestro relato de vida.

Pues bien, en el Libro XI de sus *Confesiones*, cuando San Agustín ya ha terminado de contar su vida y tras un capítulo (el Libro X) en el que dice que ahora como buen cristiano quisiera hablar de Dios, se plantea de repente la pregunta “¿qué es el tiempo?”. Y la cuestión no es de índole metafísica, sino que surge de un modo natural cuando San Agustín se da cuenta de que todo lo que ha estado contando lo ha hecho porque ha relatado el tiempo de su vida. Todo lo contado le ha pasado porque ha pasado el tiempo y él ha ido haciendo distintas cosas según pasaba, pero realmente ¿qué es ese tiempo que pasaba?

En este punto el planteamiento de San Agustín quizás le suene al lector: si no me lo preguntan sé lo que es, pero si me preguntan qué es el tiempo no sabría contestar, puesto que el pasado ya no es, el futuro aún no es y el presente se me esfuma de las manos sin que me dé cuenta de cómo es. Y finaliza el de Hipona: sólo sé que el tiempo tiene que ser algo, pero ¿qué? Tras dar muchas vueltas, San Agustín se fija en el modo en que cantamos una canción (que en su caso es un rezo); cuando lo hacemos estamos atentos a lo que va a venir y sabemos lo que va a venir porque recordamos lo que acabamos de cantar y, obviamente, estamos atentos a lo que estamos cantando. El tiempo será algo similar: un presente del pasado, un presente del futuro y una atención a lo que estamos haciendo; una distensión de algo que sea capaz de reunir en la atención presente tanto el recuerdo como la anticipación del futuro. ¿De qué algo? Y San Agustín responde que del alma (y dice alma como Rousseau después dirá Jean-Jacques, o como se podría decir identidad, o individualidad, o yo). El tiempo, entonces, no es sino el alma que anticipa, recuerda y atiende. Y así mi vida será simplemente el conjunto de lo que yo recuerdo, de mis esperanzas y de mi actuación presente. El alma es la dueña y señora del tiempo puesto que este, al cabo, no es sino la distensión de esa alma que recuerda, atiende y espera. En el momento en que alguien se pueda contar, en que explicita su memoria, sus esperanzas, y sea capaz de llevar una vida a cabo, en ese momento ya tiene constituida su propia persona. Y como tal, y por ser su alma, su persona, dueña de su propio tiempo, tal vida es legítima, o tiene derecho a ser vivida, o cuando menos tiene derecho a ser considerada como un tiempo de vida.

Siguiendo esta argumentación podríamos decir que tan válida sería la vida contada de un cristiano como la vida contada de un ateo o un hereje. Pero aquí San Agustín inmediatamente nos respondería que los herejes y los ateos no creen en Dios y por ello no tienen vida pues no pueden tener una esperanza firme ni un recuerdo fundamentado. Sólo tienen vida los cristianos porque ellos tienen algo que recordar (la Revelación) y algo que esperar (la Promesa de la salvación) y pueden actualizar en su vida ambas cosas (su vida es el hacer presente de modo atento tanto a una como a otra). Dios, que es eterno y sin tiempo, nos ha dado Memoria y Esperanza a fin de darnos tiempo, algo tan humano que tiene inicio y final. Así nos ha permitido la vida. Sin Dios ¿qué esperar? ¿Qué recordar? Recordar la propia vida, pero ¿por qué unas cosas y no

otras? O mejor: ¿por qué es el relato de unas cosas y no de otras el que se constituye como el relato de nuestra vida? Marco Aurelio nos contaría cosas que le han ocurrido, pero en tanto *no nos cuenta su vida* —su tiempo de vida—, lo contado no puede configurar *una* identidad. Podía contarnos esas cosas como otras cualesquiera y ello nos lleva a pensar que lo que nos dice en sus *Soliloquios* no es su vida sino *retazos* de una vida que pudieran ser tanto de Marco Aurelio como de cualquier otra persona. Tan sólo el cristiano es capaz de coser lo que le ha pasado con el hilo de la esperanza en la salvación y apoyado en el bastidor de la revelación de tal promesa; sin tal hilo, sin tal bastidor ¿qué vida cabe?

III. LA VIDA SENCILLAMENTE —TREMENDAMENTE— HUMANA. Debo excusarme por este rodeo tan extenso, pero era importante para lo que deseo decir, a saber, que según lo dicho (según nuestro modo habitual de considerar el tiempo de vida, no se olvide) resultaría que el libertino no tiene vida. Pues no tiene Dios. ¿Qué tiene si no es vida? ¿Es un zombi? La respuesta no sólo agustiniana o rousseauiana, sino la respuesta más habitual de nuestro tiempo diría que, efectivamente, le falta humanidad para componer una biografía que pueda ser leída como una vida. Es relevante que, por faltarle Dios, releguemos al libertino a un estadio donde le falta también la humanidad; y lo es porque tal falta de humanidad se la atribuimos a alguien que mira a sus congéneres a los ojos, como mujeres y hombres que han de ser seducidos o convencidos. Esto es Sade que, aun quizás alejado de la humanidad, no deja de dirigir a cada quien *in individuo* sus discursos, sus argumentos, sus, también y, subrayémoslo, deseos y ganas de emanciparnos, de que seamos como él: faltos de humanidad posiblemente, pero, por ello, capaces de relacionarnos con los demás como si fueran mujeres y hombres con una vida particular, mujeres y hombres a los que hay que hablarles cara a cara, dirigiéndonos a ellos por su nombre (no por su especie) y considerándolos como seres humanos por constituir una vida que se cuenta desde sí (con sus torpezas, errores, éxitos, indecisiones... frágil en suma) en lugar de en referencia a un Dios que nos garantice nuestra humanidad (con sus derechos y leyes bien establecidos, infalibles, extensibles a todos... universales en suma).

Claro que tiene vida el libertino sadeano, claro que es capaz de contarla, ¿quién podría negar vida y capacidad de narrarla a Juliette, a Dolmance, también a Justine que no deja de ser —bien que a la inversa— una heroína sadeana? Ahora bien, ciertamente es una vida y un relato que no nos es habitual, es una vida y un relato que se establecen sin Dios y por tanto sin tiempo de vida. Tiempo tienen, por supuesto, pero es un tiempo “en tiempo real” en el cual no cabe decir “yo siempre fui así”, sino que la preocupación es simplemente por relatar lo que acontece (es decir: por procurar momentos donde acontezcan cosas) y no por buscar un relato donde “yo” aparezca en toda mi extensión (conociéndome por completo). La biografía libertina no cabe en un libro, no está interesada en hilar los sucesos a fin de que muestren que “todo lo que me ha pasado me ha

construido como soy ahora”; por el contrario, prefiere considerar que todos los sucesos deben ser relatados no porque me cuenten en toda mi extensión (auto)biográfica, sino porque “soy en todo lo que pasa”. Frente a las *Confesiones*, el interés del libertino sadeano al construir el relato de sí, no es aunar pasado y futuro, sino, más sencillamente, contarse en el presente; y una biografía en presente no es una biografía al modo en que la entendemos nosotros hoy (y con la que gustamos de construir nuestra vida); es, más bien, como todo relato de Sade, ir tomando suceso por suceso y contarlos todos exhaustivamente. Por ello es difícil cerrar la vida, es inimaginable establecerse en un remanso de la vida y contarla en un libro no ya con principio y final, sino con un principio que lleve a ese final.

En buena medida, el libertino sadeano no tiene más que presente; no faltan los objetivos futuros —unas veces a largo plazo, otras a corto—, eso sí que es innegable, pero no es extraño que una vez que el libertino haya llevado a cabo su objetivo busque nuevas posturas, nuevos cuadros, nuevos fines, en una especie de repetición insaciable donde todos los tiempos son iguales y parecen decir lo mismo. Por ser presentes. Es como si los personajes de Sade fueran conscientes de la infinita capacidad de deseo de la humanidad; de tal modo las obras en las que aparecen no son sino el recontar, el enumerar mil veces las mismas situaciones, pues mil veces son deseadas y en mil diferentes modos se puede desear de nuevo. Es esto lo que lleva habitualmente a decir (y seguro que con razón) que el libertino se disipa en su actividad y por ello su tiempo fluye, se *pierde* en su realización, en la realidad que vive. Y perdido el libertino, perdida su vida. Pero curiosamente, aun sin vida, los personajes de Sade no paran de vivir. No suele haber un momento de reflexión pausada, de retirarse, de apartarse de la vida —como si ya estuviéramos muertos— y volver la vista atrás para recoger todo lo acontecido. Incluso los razonamientos filosóficos se dan en el acto, mientras los personajes están disfrutando y a la espera del orgasmo final que no siendo final no acaba nada, simplemente señala el momento de cambiar de postura o de variar la disposición de la orgía (ni siquiera hay un momento de receso porque los héroes sadeanos están tan bien dotados que tras el orgasmo se inicia una nueva aventura sin parar en descansos).

IV. LA NATURALEZA NO ES REMEDO DE DIOS. Vivir una vida a la humana manera no es exactamente lo mismo que vivirla según nuestra naturaleza humana. Es vivirla *en* la Naturaleza y ésta, para Sade, desde luego no es un remedo de Dios. No lo es por varias razones la primera de las cuales es el mismo punto de partida de su ateísmo que, recordémoslo, comienza siempre deconstruyendo lógicamente la creencia religiosa y demostrando (de una manera que no es en absoluto ajena a los filósofos ilustrados) que nuestra vida humana ni siquiera puede suponer la existencia de una causa universal. Es esta imposibilidad de que la razón humana llegue más lejos que la vida humana, la que no permite que entendamos la Naturaleza al modo deísta y la que nos lleva a no ver en ella más que el lugar donde vivimos. Ni Palabra original, ni orden

preestablecido, ni razón dan cuenta de tal Naturaleza que, además, es el resultado de un proceso fortuito donde el azar ha sido el mecanismo constitutivo primordial que ha originado —evolutivamente diríamos hoy— la realidad en la que nos encontramos.<sup>89</sup> Esto es preciso tenerlo en cuenta puesto que a partir de aquí hay que ser conscientes de que (a) la Naturaleza no quiere decirnos a nosotros, sino que simplemente nosotros estamos en ella, al igual que todos los demás seres animados e inanimados y que (b) no debemos utilizarla para rellenar el hueco que ha dejado Dios. Es importante tener ambas cosas en la cabeza cuando leemos a Sade: con la última firmamos nuestra voluntad atea que enarbola la bandera “Contra Dios” contra cualquier dios que se nos imponga; con la primera comenzamos a filosofar sabiendo que la Naturaleza, y también la naturaleza humana, realmente nos es tan incomprensible como indiferentes le somos nosotros a ella, que estamos no hermanados con la Naturaleza, sino sumidos en ella (que no somos nada para la Naturaleza —al menos nada que no sea cualquier otro habitante de la misma—). Es esta la razón que da pie a la crueldad: somos solamente humanos, no casi-divinos, y por ello vivimos en una Naturaleza que por no ocuparse de quienes en ella habitan, no les ama (aunque tampoco les odia) y en donde a poco que miremos, veremos que tan sólo vale la lucha por sobrevivir aunque ello suponga la muerte o el daño de quienes también son seres naturales. Es esta la razón, también, de que no pueda haber morales naturales a la hechura divina, ni una Ciudad de Dios idéntica a la que San Agustín tenía en mente (aunque la elaboremos con materiales más modernos): tan sólo podemos pensar que lo humano es *sencillamente* humano.<sup>90</sup> Es esta la razón, por último, de que la misma ciencia sea un conocimiento panorámico que trata de proponer el caleidoscopio de los infinitos movimientos en que nuestra finitud se mueve y no sea, en modo alguno, una representación última de lo que en sí es la realidad (no, no es casualidad que la Naturaleza, para Sade, se defina por la espontaneidad antes que por la universalidad).

V. EL DERECHO DESDE EL AZAR Y LA VIDA. He puesto en claro qué entendía Sade por Naturaleza, con el fin de que se viera que sin Dios y con una naturaleza sin Dios, compuesta por azar y donde no somos el “ojito derecho” de nadie, no nos queda sino hacer y narrar la propia vida sin referencia a ningún relato que la organice o componga (o convierta en *una* auto-biografía). Como se puede apreciar, narrar, aquí, es mucho más que narrar: es reclamar el derecho a hacerlo porque, al menos en la narración sadeana, la identidad aparece no sólo como el relato autobiográfico de la vida de cada quien; en tal relato, *además*, forjamos y reclamamos el derecho de cada quien —i.e., de todos— a poder constituirnos sin Dios, sin Palabra que exceda nuestra particular vida.

---

<sup>89</sup> Cfr. P. MENGUE, *L'ordre sadien*, París, Éditions Kimé, 1996, p. 43.

<sup>90</sup> Cfr. N. SCLIPPA, *Le Jeu de la Sphinge. Sade et la Philosophie des Lumières*, Nueva York, Meter Lang, 2000, p. 38.

¿Tal derecho es universal? Bien, es de cada mujer y hombre en el momento en que viven en la Naturaleza.

Por eso el libertino sadeano no para de hablar. Como está interesado en proponer un mundo nuevo, dice —y dice en muchas ocasiones—; y ello no porque sea un pesado, sino porque sólo hablando se reclama el derecho a hablar (a componer la propia vida). Puesto que ya no está Dios con nosotros, puesto que no hay una Palabra que nos preceda —ni tampoco que nos continúe tras nuestra muerte que, de hecho, es el completo silencio—, tan sólo hablando se consigue el derecho a no callar, a decirme en todos lados. Bien que de modo frágil, bien que sin someterme a una gran necesidad, orden u organización, pero constituyéndome siempre como este, mujer u hombre, que soy aquí y ahora. Cuando callo, el derecho se esfuma. Y no se debe olvidar algo que en este momento no voy sino a recordar: hablar y hacer son sinónimos para Sade. Rememórese que los grandes discursos (y la mayoría de los que en este libro se acaban de leer) aparecen siempre entre orgasmo y orgasmo o como parte de las posturas en las relaciones sexuales; recuérdese que la vitalidad viril se despierta con estos discursos y que con ellos se trata también de convencer y excitar a aquellos que son reacios a aceptar la *humanidad* del sexo; reléase a Sade para no olvidar que el cuerpo reúne en acto la narración y la acción (pues, como afirma A. Le Brun, no hay “más justa ni más grandiosa empresa para fundar el ateísmo que recordarnos que no hay idea sin cuerpo ni cuerpo sin idea, o por decirlo de otro modo: que la libertad nunca es una abstracción.”<sup>91</sup>

VI. LA REPÚBLICA. “FRANCESES, UN ESFUERZO MÁS ...” Contra dios porque la vida es y debe ser humana. Es humana: nos contamos, *como seres humanos*, sin Dios (y así configuramos nuestra identidad humana) y ello supone no tener un gran relato que unifique nuestra (auto)biografía; supone nuestro *interés* por vivir como mujeres y hombres (terrenales, con cuerpo, con deseos e intereses). Supone, también, que el relato con el que nos decimos es un relato experimental, que se teje y se desteje de una manera continua, que se interpreta a sí mismo y nunca tiene ni un pasado uniforme ni un futuro fijo. Sabemos que el presente (y esto es lo primero que aprendemos con Sade) es fuerte, bien organizado, merecedor de lealtad y confianza, pero al mismo tiempo reconocemos que tal presente sin merma de su propia cohesión actual está presto a cambiar y a interpretar de diferente modo su vida pasada. El cuento sadeano no tiene *un* inicio ni *un* final (siquiera mejorables ambos), sino que es una foto en un proceso que sabemos que es contingente hasta en el hecho de haberlo fotografiado, de haber encuadrado el objetivo aquí y no dos años o tres después. La humana manera de contar no es desorganizada, por supuesto, pero su orden no es el divino y puede romperse o recomponerse con otra forma. Lo cual no obstaculiza que seamos leales a tal orden puesto que en su contingencia se dice nuestra vida.

---

<sup>91</sup> A. LE BRUN, *On n'échaîne pas les volcans*, cit., p. 103.

Debe ser humana: si queremos ser modernos, debemos atrevernos a emanciparnos, a salir de casa, a asumir nuestra mayoría de edad. Y ello implica atreverse a no ser sino lo que aquí, en este mundo, somos. Y ello implica el derecho a poseer nuestra vida, con sus fracasos y éxitos, porque es precisamente donde nos contamos. Si no nos decimos ya con las palabras y esperanzas de nuestros mayores, sino con las nuestras propias por frágiles que sean, qué menos que cuidar y reclamar el camino que con nuestro paso por el mundo hemos recorrido. No es mucho, quizás, pero en la reclamación del derecho a narrarnos sin Dios aparece por vez primera la exigencia de reconocer nuestra vida humana (su humanidad). Sin tal reconocimiento no nos conocemos; y en esta reclamación aparece, ni más ni menos, el cambio con el que surgió nuestro mundo: tenemos derecho a ser solamente humanos.

¿Ser sólo humanos? ¿Podemos vivir sin una ley que nos preceda y organice de antemano, sin unas esperanzas bien fundadas y fundamentadas, sin al menos la seguridad de que lo que hacemos bien está bien hecho? Si ya la vida se cuenta por referencia sólo a sí misma —a su humanidad—, ¿acaso todo es posible si puede ser vivido y contado? Sin Dios, al menos parece que todo puede ser posible y que cualquier vida puede ser vivida (y además tiene derecho a ello). Este era el gran problema que le apareció a San Agustín cuando puso el fundamento del tiempo de la vida y de la historia en el alma de cada quien: ¿es válida la vida del malo? Ya conocemos la contestación del de Hipona: no, el malo al no ser cristiano no tiene vida. Ya conocemos la contestación de Sade: vale la vida humana que cuando se vive como tal no cabe calificarla ni de mala ni de buena, es, simplemente, vida. Es en este momento cuando la pregunta agustiniana que en definitiva es una pregunta por cómo dar cuenta del mal en la vida, se transforma en una preocupación por cómo poder integrar esa humanización de la vida en la nueva República. ¿Cómo el reconocimiento de la contingencia y la humanidad de nuestras vidas no obstaculiza una República bien ordenada, justa y en la que deseemos vivir? Es el momento de “hacer un esfuerzo más” si queremos ser republicanos.

\* \* \*

Los ideales republicanos de Sade parten de su deseo de establecer un nuevo mundo que comienza negando a Dios cuando se afirma la *mera* humanidad de mujeres y hombres y que termina, como es lógico, planteando la organización de la nueva ciudad que se edifica con tales mujeres y hombres. No hay mejor concepción de la ciudadanía: aquella apuesta que nos ofrece modelos de configuración de la identidad particular y social. Y esta mezcla de antropología y política es la que fundó el moralismo con el que la Ilustración propuso nuestro mundo. Entiéndase por moralismo el discurso que Dolmance lanza bajo el título “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos” (en *La filosofía en el tocador*) en el que propone un orden político tras haber asumido un

concepto moderno de humanidad. Ambos términos —política y humanidad— pasan por asumir una vida finita y netamente humana (i.e.: contra Dios).

Llegados aquí no voy a dar muchas vueltas al ideario republicano de Sade. Tengámosle por un demócrata radical que reconoce que el fundamento de la ley es el acuerdo de aquellos que la van a tomar como suya; que sabe que, por ello y debido a que nuestra vida cambia y así lo harán nuestros propósitos, la ley puede variar, puede acertar y errar. Por este motivo se trata de ajustarla de modo continuo, lo cual supone, al mismo tiempo, que la República de las mujeres y de los hombres modernos es cualquier cosa menos algo tranquilo, apaciguado; por el contrario, necesita siempre de “un esfuerzo más”: es un proyecto de trabajo continuo donde se explicita el continuo relato de la vida.

Como se aprecia fácilmente, la República sadeana nada tiene que ver con el habitante de nuestras democracias liberales que supone que en la democracia está ya todo hecho: la constitución y las leyes ya se discutieron en su día y ya tienen hoy quienes las defiendan, los objetivos de la misma democracia se establecieron en algún lugar y en todo caso son cometido de unos políticos que andan discutiendo cosas extrañas para definir tales objetivos. Que el establecimiento de las democracias tenga este efecto o que ello acontezca por cuestiones de imposición de un modelo económico cada vez más abstracto y etéreo, es algo que puede llevar a una larga discusión; valga ahora simplemente constatar que el habitante de nuestras democracias suele comportarse como un ciudadano impecable para quien la democracia es un tipo de gobierno que autoriza a sus ciudadanos a desinteresarse por el destino de su república, un ciudadano que exige que la democracia esté ahí para nosotros, sin que nosotros estemos ahí para ella: ya está todo hecho, ya todo dicho, la democracia es vivir y dejar vivir.<sup>92</sup> La misma positivación de los derechos humanos tiene este efecto. En el momento en que ya los tenemos establecidos, que hasta existen tribunales que los establecen y organismos que los defienden, poco podemos decir de ellos. Bien es posible que no sepamos para qué ni por qué están ahí, pero el hecho es que decimos que son nuestros —y nos lo creemos— aun sin realizar ningún esfuerzo para defenderlos ni para proveer para ellos.

Esto nada tiene que ver con el mundo de Sade que siempre sospechó que una República que no se hiciera con el trabajo terreno y continuo de sus ciudadanos, acabaría por ser cualquier cosa menos una República moderna (y sus ciudadanos cualquier cosa excepto ciudadanos republicanos). Pues bien, si el libertino ha de vivir en el presente, si no tiene vida sino como el recolectar todos y cada uno de sus movimientos y si, además, reclama el derecho a narrarlos, a decirlos y actuarlos —actualizarlos, realizarlos—, la República que perseguimos es la que exige esfuerzo. Al menos el esfuerzo de vivir y contar la vida por nosotros

---

<sup>92</sup> La noción de ciudadano impecable la tomo de R. DEL ÁGUILA, *La senda del mal: política y razón de estado*, Madrid, Taurus, 2000.

mismos. Jamás ningún libertino sadeano deja de contar su vida, de vivir; sería, pues, absurdo que sus sociedades lo hicieran, que se detuvieran en un buen orden. El buen orden nunca se logra y quien crea lo contrario, tan sólo busca imponernos de nuevo a Dios y su Ciudad. Una política cerrada y lograda con sus esperanzas bien establecidas y su historia trabada y sin posibilidad de reescritura, nada tiene que ver con las políticas que, como las que gobiernan el orden sadeano, se definen no en un gran ideario, sino en su desarrollo particular en un momento y lugar dado. La Política, como todo aquello que se escribe con mayúsculas, recuerda demasiado a (y no es sino un remedo de) Dios.

La autoridad de la ley proviene de su humanidad, va de la mano de su fragilidad y contingencia, pero, eso sí —y aquí no hay más que ver las sociedades libertinas establecidas en cualquier novela sadeana—, mientras dura dura (y es bien dura). Sade nos presenta libertinos que se unen, que se separan, que se organizan aquí para, a poco, partir a otro sitio donde constituir una nueva sociedad porque es bien cierto que no hay libertino que viva en solitario, sin constituir —y constituirse— en una ciudad por pequeña y aislada que sea; lo interesante es que aun sabiendo de tal contingencia y finitud rara vez pelean o disputan entre ellos (al menos no en público) y sus relaciones sociales funcionan tan bien, ordenada y emancipadoramente como la mejor Ciudad de Dios. Son contingentes, por supuesto, quedan sometidas a la finitud humana; pero esta se muestra capaz de dar cuenta, por sí sola, de la vida que los modernos nos conformamos con llevar. Una vida simplemente humana.

Quisiera recordar lo dicho al principio. Sin Dios, se acusa a Sade de no tener vida, de perderse en los sucesos que componen una vida sin que estos constituyan *una* vida, una *identidad*. Sade reiría ante tal acusación pues su apuesta es por la configuración de una identidad netamente humana. Quizás nos sea difícil componer una gran historia de vida, pero es en el esfuerzo por tratar de decirnos con cada momento de vida donde conseguimos emanciparnos, alcanzar la mayoría de edad (y eso era la Ilustración, no lo olvidemos). Oponerse, pues, a Dios es, sencillamente, pedir un esfuerzo más si queremos ser humanos.

# MÚSICA MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA<sup>93, 94</sup>

ALBRECHT RIETHMÜLLER

**Resumen:** A lo largo de la historia, numerosas teorías sobre la música —tanto propiamente musicales como filosóficas, teológicas, sociológicas o políticas—, han compartido la convicción de que la música mueve o influye notoriamente a quienes la escuchan, en un sentido ético o moral. En la época moderna, la música de Beethoven llegó a considerarse el *summum* de esta creencia. Sin embargo, ya en la Grecia Antigua, un pequeño grupo de filósofos rechazaron esta conexión entre música y ética. Este ensayo, una versión reducida de una intervención en 1997 en el congreso IMS de Londres, es un recordatorio de aquella alternativa teórica sobre la música, hoy prácticamente olvidada.

**Abstract:** Throughout history many theories concerning music —whether musical, philosophical, theological, sociological, or political— share the conviction that music moves or tangibly influences its audience in an ethical or moral way. In modern times Beethoven’s music became the embodiment of this belief. Beginning in Greek antiquity, a small group of philosophers rejected this linkage between music and ethics. The essay, a revised version of a paper delivered in 1997 at the IMS congress in London, is a reminder of this all-but-lost, alternative theoretical approach to music.

**Palabras clave:** música, *ethos*, placer, formalistas, política

**Keywords:** *music*, “*ethos*”, *enjoyment*, *formalists*, *politics*

Los dos conceptos opuestos referidos a la música desde la Antigua Grecia —ética y placer—, no han sido reconocidos en igualdad de condiciones. Aunque los oyentes, tanto de la cultura de élite como de la popular, han aceptado que el placer es una de las características centrales de la música, una amplia mayoría de teóricos musicales, educadores y estetas, han ligado la música a lo largo de la historia con el perfeccionamiento ético. El título “Música más allá de la ética” refleja la perspectiva menos dominante —la puesta en cuestión de la interrelación entre música y ética— tal como aparece en varios escritores antiguos que propugnan la disociación entre lo musical y lo moral. Este breve ensayo examina los posibles efectos de esta posición minoritaria, tanto en la musicología tradicional como en la nueva musicología.

I. LA DOCTRINA: LA MÚSICA REFINA LAS COSTUMBRES. Plagado de asombrosas definiciones y explicaciones, el *Dictionnaire des idées reçues* de Gustave Flaubert no olvida mencionar la música: “Musique. Fait penser à un tas de choses. Adoucit les moeurs. Ex.: ‘la Marseillaise’” (Música. Hace pensar en muchas cosas. Refina las costumbres. Ejemplo:

---

<sup>93</sup> Traducción de Daniel Martín Sáez, fundador del Proyecto ACTRAM. Grupo de trabajo para la traducción y edición de textos de historiografía musical, musicología y ópera: [www.sinfoniavirtual.com/actram](http://www.sinfoniavirtual.com/actram)

<sup>94</sup> El título original de este artículo de Albrecht Riethmüller es “Music beyond Ethics” y fue publicado en *Archiv für Musikwissenschaft*, 65. Jahrg., H. 3. (2008), pp. 169-176.

‘La Marseillase’). Esta es quizá una de las caracterizaciones de la música más curiosas que uno puede encontrar.<sup>95</sup> Teniendo en cuenta que la colección de Flaubert está conformada en gran medida por citas de opiniones, parece acertado preguntarse si él mismo estaba convencido del poder ennoblecedor de la *Marseillaise*. La cita supone la comunión entre música y ética. El modelo de Flaubert no proviene de obras maestras operísticas o sinfónicas, como podría esperarse, sino de un himno nacional; una canción muy simbólica, tan simple como popular, y un verdadero ejemplo de *música política* que a lo largo de la historia, y junto con la educación musical,<sup>96</sup> ha sido de hecho el caballo de batalla central en la alianza entre música y moral. No sabemos cómo recibieron estas palabras sobre la música sus lectores de finales del siglo XIX. Sugerir ese himno como un paradigma musical —los antiguos griegos habrían llamado a esto *nomos* (*νόμος*: ‘melodía principal’, homónimo de ‘ley’)— o definir la música fundiéndola con la ética, no es sólo una hipótesis ingeniosa, sino también la expresión de una convicción derivada de la Antigüedad, que abarcó más de dos siglos y medio; una creencia compartida tanto por aficionados como por músicos profesionales, por entusiastas de la música y por no-músicos. Filósofos, politólogos, políticos y, en particular, teólogos y pedagogos, han mantenido a lo largo de la historia que la música y la ética se encuentran unidas y, aún más importante, han convencido a otros de eso mismo una y otra vez.

Se dice que el estado de la humanidad mejora a través de la música; la música no sólo capacitaría, sino que educaría a los individuos y los mantendría unidos para vivir en comunidad. La música sería un alimento mental y espiritual, un poder edificante y educativo. En comparación con los deportes (movimiento de cuerpos), la música (movimiento de sonidos), formaría parte de una esfera más elevada. En casos extremos, nos topamos con la idea de que la música elevaría realmente al hombre a un reino superior, transformándolo en una nueva especie de ser humano.

Platón y otros señalaron a Damón de Atenas como especialista de lo que hoy llamaríamos “teoría del *ethos* musical”,<sup>97</sup> una teoría que trataba sobre la música en general y, en particular, sobre aquellos aspectos que tenían que ver con su funcionamiento interno. Platón, principalmente, abordó ese tópico en sus escritos políticos, *Politeia* y *Nomoi*. Una generación después, Aristóteles establece claramente, al inicio del libro III de su *Política* (1337a10), que el legislador, y no el músico o el musicólogo,

---

<sup>95</sup> Ver ALBRECHT RIETHMÜLLER, “Stationen des Begriffs Musik” (1985), *Annäherung an Musik*, ed. I. Brendts, M. Custodis, y F. Hentschel, Stuttgart, 2007, pp. 11-45. El *Dictionnaire* es una reunión o montaje de citas más que de definiciones. Fue escrito antes de 1880.

<sup>96</sup> Cf. WARREN D. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music: The Evidence of Poetry and Philosophy*, Mass, Cambridge, 1966.

<sup>97</sup> Cf. ANNEMARIE NEUBECKER, *Altgriechische Musik*, Wissenschaftliche Buch, Darmstadt, 1977, pp. 18f y 130f.

es el encargado principal de educar y formar el *ethos* de los ciudadanos.<sup>98</sup> En los escritos de Aristóteles, la teoría del *ethos* musical debe entenderse en el contexto del papel que juega la música en la existencia del hombre, y en su utilización en la educación propia del Estado, o en el poder de los efectos musicales. Dicho en pocas palabras, la doctrina establece que la música imita, representa y expresa “carácteres” (*ἦθη*) en sus escalas y ritmos, a través de los cuales forma, educa y ennoblece (i. e., refina) el carácter del hombre. (Comúnmente, el término griego “ethos” —*ἦθος*— se traduce a las lenguas modernas con otra palabra griega, “carácter”.) La música que logra estos objetivos se considera valiosa, útil y ética, mientras que las melodías y ritmos que no lo consiguen, se consideran perjudiciales. Durante veinticinco siglos, una miríada de representantes ha defendido esta creencia en un sinnúmero de variantes, parámetros y paradigmas distintos. Todos los enfoques moralistas de la música y las concepciones occidentales de la ética en la música hunden sus raíces en esta antigua doctrina. Ni las instituciones eclesiásticas ni las estatales se han sentido obligadas a abandonar esta postura, y la teoría musical, la educación musical y la musicología tampoco se han atrevido a oponerse a ella o cuestionarla de manera contundente.

Por su parte, sistemas estatales tiránicos y fundamentalistas, sin perjuicio de lo pervertidos que hayan sido, han mostrado una gran simpatía por este concepto ético de la música; las democracias son menos aptas para confiar en él, debido a la necesidad de mantener la libertad de expresión artística. Los sistemas que se adhieren al carácter ético de la música están alerta, generalmente, para prohibir toda música considerada inmoral. Así ha ocurrido en estructuras estatales y eclesiásticas desde la Antigüedad y la Edad Media hasta el presente, como puede verse en los países comunistas, la Alemania Nazi, Irán o en áreas dirigidas por los talibanes. Por otra parte, las catástrofes del siglo XX —las guerras mundiales y el Holocausto—, han llevado a muchos artistas y compositores a examinar las posibilidades éticas de la música con renovada intensidad.

II. LA REFUTACIÓN DE LA DOCTRINA. Teniendo en cuenta que la música no se considera solamente bella, sino también noble y buena, difícilmente podría alguien negar esas cualidades éticas aceptadas con tanto énfasis. Sin embargo, poco después de aparecer esta doctrina, una minoría apenas tenida en cuenta, y raramente conocida, rechazó suscribirse a ella (acaso iniciada con los sofistas). Aunque la oposición a esta doctrina quizá se manifestó más vivamente en la Antigüedad, Kant mantuvo la separación de la ética y la moral, por una parte, y la estética, por otra, aunque su intención no era realizar una clara demarcación entre la música y su carácter supuestamente ético. Nietzsche situó la música,

---

<sup>98</sup> Cf. ALBRECHT RIETHMÜLLER, “Die Musiksoziologie des Aristoteles” en *Die Musik des Altertums* en *Neues Handbuch der Musikwissenschaft*, i, Laaber, 1989, pp. 216-37.

hasta cierto punto, “más allá del bien y del mal” en sus últimos años.<sup>99</sup> Y entre los *dandies* y los bardos de la decadencia europea *fin de siècle*, pueden encontrarse también indicios de una renuncia a la ética musical. A pesar de estos ejemplos de revuelta, la corriente general de la musicología ha sido la de no cuestionar, criticar o re-evaluar la doctrina primitiva.

Hermann Abert denomina “antiguos formalistas griegos” a aquellos que rechazan la filiación entre la música y la ética. El subtítulo “Una contribución a la estética de la música en la antigüedad clásica” de su disertación *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik* (1899), refleja su conciencia del gran cisma acaecido en la estética —entre *Inhalts-* y *Formalästhetik*— en la segunda mitad del siglo XIX, y su activa participación en este debate crítico. Su autor remarca la deplorable falta de escrutinio sobre el tema, objetando que “un caprichoso gesto del destino” sea el responsable de esa discrepancia entre las fuentes primarias bien documentadas, que soportan la teoría ética, y los “escasos fragmentos” existentes de fuentes posteriores, respaldando la posición formalista.<sup>100</sup> Encontramos un patrón similar en otros casos: la filosofía idealista de Platón se conserva más o menos completamente, mientras que los escritos sobre el materialismo en la antigua Grecia se han perdido casi enteramente; de las docenas de libros escritos por su poderoso rival, Demócrito, sólo conservamos unos pocos fragmentos. Sin embargo, son poderosas estructuras a lo largo de la historia, y no meras casualidades, o el arbitrario capricho del destino, las que pueden explicar este estado de cosas.

Aunque los estudiosos citan a menudo a Abert (la mayoría es incapaz de conseguir los textos originales griegos), casi todos ignoran el conjunto de fuentes textuales de los formalistas. Hasta ahora, los musicólogos, incluyendo a los especialistas en la música griega, investigan una de las partes y, en la mayoría de los casos, ignoran la otra. La poquísima atención que se ha prestado a los textos de los denominados formalistas queda perfectamente ilustrada en el excelente catálogo de fuentes del RISM de Thomas J. Mathiesen (B XI, 1988); intencionadamente o no, los formalistas han quedado excluidos.<sup>101</sup> Los textos relevantes tampoco están incluidos en los dos volúmenes de las traducciones inglesas, *Greek Musical Writings* de Andrew Barker (Cambridge University Press, 1984 y 1989),<sup>102</sup> una de las más importantes

---

<sup>99</sup> Cf. ALBRECHT RIETHMÜLLER, “Nietzsches Zweifel am Nutzen der Ethik für die Musik (*Jenseits von Gut und Böse*, & 255)” en *Intermedialität*, ed. G. Schnitzler y E. Spaude, Freiburg i. Br., 2004, pp. 373-81.

<sup>100</sup> HERMANN ABERT, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1899, p. 39.

<sup>101</sup> Inversamente, Mathiesen es el editor general de la serie de libros *Greek and Latin Music Theory*, University of Nebraska Press, en la que D. D. Greaves, utilizando fuentes materiales adicionales, editó y publicó su traducción del *Adversus musicus* de Sexto Empírico en 1986.

<sup>102</sup> Ni *De musica* de Philodemos, ni *Adversus musicos* de Sexto Empírico, son tenidos en cuenta. Del último, en el vol. I, p. 30, sólo se traducen doce líneas. Éstas no

colecciones en la actualidad. Es como si aún viviésemos bajo el yugo de la patrística, donde los oponentes eran prácticamente censurados, declarados ajenos al campo o etiquetados como no-expertos. Los comités de ética están apareciendo hoy por todas partes. ¿Estarán esperando entre bambalinas los expertos en actividades musicales inmorales?

Tres fuentes principales reflejan la resistencia central a la teoría del *ethos* en lo que respecta a la música. La fuente más antigua, aunque constituya solo un pequeño fragmento, es el *Papiro de Hibeh sobre Música*, aproximadamente del año 400 a. C. El segundo es *De musica* de Filodemo (en tan mal estado que es casi imposible reconstruir este texto del siglo I a. C.), y el tercero es el libro IV del *Adversus mathematicos* (“Contra los profesores”), intitulado *Adversus musicos* (“Contra los músicos”), del antiguo filósofo escéptico Sexto Empírico, que vivió en la segunda mitad del siglo II d. C. Por extraño que parezca, este libro, completamente conservado, es la fuente menos conocida y analizada de las tres citadas. Por lo que he observado, sólo unos pocos musicólogos han leído el libro, y algunos ni siquiera conocen la existencia de su autor.

III. RECHAZO DE LA “MÚSICA Y/COMO *ETHOS*”. En esta breve exposición no es posible delinear adecuadamente los diferentes métodos y contextos filosóficos de las escuelas antiguas. En los siguientes tres puntos ofreceremos una visión resumida de estos teóricos olvidados, sobre todo de Sexto Empírico.

1. La palabra *logos* (λόγος), en sus múltiples acepciones, como *palabra*, *ratio* y *razón*, fue de una importancia primordial en la teoría musical griega, y en los tiempos modernos forma parte de la base de muchos conceptos, incluyendo la lógica musical (J. N. Forkel y H. Riemann). A través del *logos* (en el sentido de *palabra*), todos los pensamientos, significados y semánticas están comunicados, dando como resultado la idea de que palabra y lenguaje tienen sus precedentes en el sonido y la música. La palabra era y sigue siendo la piedra de toque esencial en la que descansa la pedagogía y la educación. Los formalistas mantenían, en primer lugar y ante todo, que las palabras (λόγοι), y no los sonidos o las melodías, eran las que daban forma al carácter del hombre. Filodemo defendía que *melos* (μέλος: melodía, tono, canción o, en un sentido amplio, música) es *alogos*, lo que significaría literalmente *sin-palabras*, *sin-discurso* o *indecible*, y que se utilizaba principalmente en el sentido de *irrazonable* e *irracional*. La construcción del carácter, para bien y para mal, se lograría a través de la palabra y el discurso, y no del *melos* o la música. De manera más precisa, éste era el argumento: μέλος, καθό μέλος ἄλογον (“la melodía, en tanto que melodía, es *alogos*”).<sup>103</sup> Dicho de otra

---

representan los argumentos de Sexto Empírico, sino que se refieren al enfoque de Pitágoras. Sólo el breve *Papiro de Hibeh sobre Música* es traducido (vol. I, pp. 184f.).

<sup>103</sup> PHILODEMOS, *De musica*, ed. I. Kemke, Leipzig, 1884, p. 65 (línea 11f.); cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adversus musicos* (libro VI de *Adversus mathematicos*), ed. y trad. de R. G. Bury, Londres y Cambridge, 1949, sección 20. [SEXTO EMPÍRICO, ‘Contra los

manera, no forma parte de la naturaleza (*ου φύσει*) del *melos* o la música formar parte del proceso del *ethos* y sus valores. Encontrar elementos de carácter (*ἦθος*) en la música es sólo cuestión de creencias y opiniones subjetivas (*δόξαι*). (La percepción sensitiva —*αἴσθησις*— era tomada por los epicúreos generalmente como *alogos*.) Sin duda, este es uno de los argumentos más lógicos e importantes contra la ética musical.

2. Al alejarse de la música como ética, los formalistas enfatizaron en su lugar el disfrute, el deleite y el placer (*τέρψις, ἡδονή*).<sup>104</sup> Desde la Antigüedad, los principios hedonísticos relativos a la música han propiciado innumerables argumentos y percepciones que han ido apareciendo y desapareciendo con el paso de los siglos. Por diversos motivos, la gran mayoría de teóricos y estetas han preferido pasar de largo ante ellos, minusvalorando así su dimensión beligerante. En sus esfuerzos por relegar la aceptación de poderes sobrehumanos, incluso divinos, en la música, haciéndola de ese modo capaz de elevar al hombre, mental y espiritualmente, a reinos de existencia superiores, han tendido a evitar reflejar elementos como los gustos y placeres musicales de las audiencias masificadas, la sensualidad y las emociones de base, el cuerpo humano, las salas de baile, las discotecas, la música *techno*, e incluso las energías sexuales liberadas por ciertos ritmos. Sólo por medio de la sublimación ética, los austeros y rigurosos teóricos han tolerado que los modos sublimes de placer sean parte de lo sagrado, el folk y el arte musical. Las dicotomías irreconciliables entre arte y entretenimiento, música clásica y popular, testimonian la persistencia de este conflicto. La lucha contra *hedone* (el placer) como el objetivo de la música, se remonta a Platón, y es precisamente este conflicto, tan importante desde el punto de vista sociológico como del estético, el que otorga menor *status* a los oponentes de la “ética musical”. Discípulos de la doctrina ética vieron ciertos tipos de música (en la época medieval, *musica lasciva*) como diabólica, condenando a sus defensores al azote, y a inicios del siglo XIX, el acelerado *vals* llegó a ser objeto de vigilancia por parte del inspector de costumbres morales. Debido a que la “música como placer” está lejos de ser necesaria o una fuerza útil en la vida y la sociedad, Abert llegó a entender a los formalistas como los fundadores de una teoría puramente estética de la música,<sup>105</sup> en el sentido de una consiguiente concepción estética de la autonomía artística.

3. El aspecto más destacable del *Adversus musicos* de Sexto Empírico es la aplicación del método aporético del antiguo escepticismo a la música, un ejercicio único en toda la historia musical. A diferencia de aquellos que

---

músicos’, *Contra los profesores*, libro VI, trad. de Jorge Bergua Cavero, Gredos, Madrid, 1997.]

<sup>104</sup> Cf. G. LOB, *Terpsis und Ethos. Antikes Musikverständnis zwischen Unterhaltung und Erbauung*, M. A. tesis, University of Freiburg i. Br., Philosophische Fakultät I, 1989, sin publicar.

<sup>105</sup> HERMANN ABERT, *op. cit.*, p. 43.

intentaron “mostrar, de una forma bastante dogmática, que el aprendizaje de la música no es necesario para la felicidad, sino más bien perjudicial, y demostrarlo a base de poner en tela de juicio las afirmaciones de los músicos y considerar sus principales razonamientos como rebatibles”, Sexto Empírico derriba los supuestos fundamentales de los teóricos musicales (*ἀρχικαὶ ὑποθέσεις*), haciendo naufragar así la música en su conjunto.<sup>106</sup> Con ello, su intención no es destruir la música como fenómeno (los escépticos aceptan la existencia de cosas fenomenológicas), sino dismantelar las teorías y las especulaciones relacionadas con ella. Ofrece decenas de ejemplos que abordan el importante papel de las emociones y que cuestionan si los músicos que han recibido una educación musical poseen más juicio o un entendimiento más profundo, o han sentido la música con mayor profundidad que la gente ordinaria (*ιδιώταις*). Como cabría esperar, sus argumentos niegan a la música toda capacidad para ennoblecer éticamente a los hombres o mejorar su carácter. Cuestiona que ciertos tipos de melodía puedan formar el carácter del alma (*ἠθοποιεῖν τὴν ψυχὴν*)<sup>107</sup> y refuta la teoría de que sólo las personas educadas por músicos son buenas.<sup>108</sup> Citando la idea de que la música provoca que la mente emule la virtud, porque la música no es sólo sonido que cause placer, sino que también se emplea en la alabanza solemne de los dioses,<sup>109</sup> continúa rechazándola implícitamente con el siguiente argumento: “Así como el ruido del trueno, según dicen los epicúreos, no señala la aparición (*ἐπιφάνεια*) de dios alguno —aunque tal es lo que suponen los ignorantes y supersticiosos—, puesto que un ruido similar se produce cuando otros cuerpos entrec chocan de igual manera, como la rueda del molino cuando gira o las manos al aplaudir ruidosamente, del mismo modo las melodías musicales (*τὰ κατὰ μουσικὴν μέλη*) no son por naturaleza (*οὐ φύσει*) tales o cuales, sino que somos nosotros los que las suponemos así o así”.<sup>110</sup> Uno debería recordar estas palabras mientras lee a los partidarios de la teoría del *ethos* musical. Muchas personas, musicólogos incluidos, todavía están inclinadas a escuchar la epifanía de los dioses cuando enlazan sus ideas éticas a la música. Bajo los auspicios de la “religión del arte”, la música sacra y profana de los siglos XIX y XX fueron consideradas de ese modo. Asociaciones de todo tipo han sido sobreimpuestas a la música. Estas opiniones (*δόξαι*) y convicciones basadas en asunciones arbitrarias se deberían considerar como ideologías del presente, pues no dejan de estar

---

<sup>106</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* VI, 4-5. [SEXTO EMPÍRICO, ‘Contra los músicos’, VI, 4-5, *Contra los profesores*, trad. de Jorge Bergua Cavero, Gredos, Madrid, 1997.]

<sup>107</sup> Cf. *ibíd.*, VI, 30 y 36.

<sup>108</sup> Cf. *ibíd.*, VI, 29.

<sup>109</sup> Cf. *ibíd.*, VI, 18.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, vi, 15, trad. de D. D. Greaves, op. cit., pp. 141 y 143. [SEXTO EMPÍRICO, ‘Contra los músicos’, VI, 4, 20, *Contra los profesores*, trad. de Jorge Bergua Cavero, Gredos, Madrid, 1997.]

basadas en un cierto tipo de simbolismo que Sexto Empírico llamaría supersticioso.

IV. CALLEJÓN SIN SALIDA. Los escritos antisemitas de Wagner, por decirlo diplomáticamente, no le sitúan bajo una luz éticamente favorable. Dos semanas después de toparse en clase con los párrafos iniciales de *Das Judentum in der Musik* (1850, segunda edición 1869), una joven estudiante de musicología afirmó que no podría soportar volver a escuchar *Tristan und Isolde*. Incapaz de separar las convicciones y comportamientos de Wagner de su creatividad musical, rechazaba la coexistencia de su genio musical y su imperfección de carácter. El vínculo tan extendido entre ambos depende sin duda de la celebrada, y sin embargo precaria, interconexión entre biografía y obra. O quizá descansa subconscientemente sobre el miedo irracional de que alguien que ha publicado panfletos antisemitas también pueda estar componiendo música antisemita, lo que nos lleva de nuevo a una común y errónea presuposición sobre el artista y su obra. Creer en las notas musicales antisemitas es tan absurdo como creer en las filosemitas. Pero si las notas son incapaces de expresar algo así, entonces la idea de que los sonidos en sí mismos son éticos comienza a tambalearse.

Un proverbio alemán afirma lo siguiente: “Wo Musik ist, da lass’ dich ruhig nieder, / böse Menschen singen [kennen] keine Lieder” (donde hay música, puedes calmarte, / las malas personas no cantan canciones). Pero todos sabemos que Hitler y Stalin, a pesar de su naturaleza perversa, eran amantes de la música, igual que otros tantos millones de oyentes y aficionados. Más exactamente, disfrutaban de la música como cualquier otro, sin que ésta fuera capaz de transformarlos en mejores individuos o supusiera un obstáculo a sus crímenes. Incluso las SS tenían su propio *Liederbuch*. Pero el proverbio connota algo más: para ser buena persona, tú mismo debes cantar, no basta con escuchar. Sin embargo, aunque sea cierto que el perro ladrador es poco mordedor, uno no puede cantar todos los días de su vida ininterrumpidamente. Y si las emociones que despierta la música realmente pudieran ayudar al hombre a mejorar éticamente, entonces uno debería concluir que dos países tan orgullosos de su tradición musical, desde Bach, Mozart y Haydn hasta Beethoven, Schubert y Brahms, se deberían haber beneficiado de ello. O, por decirlo sin rodeos, si el efecto de la música es absolutamente ético, entonces los países que produjeron tantas obras maestras durante dos siglos, Alemania y Austria, difícilmente podrían haber organizado y llevado a cabo el Holocausto. Viendo al Dr. Goebbels en una película propagandística estrechando la mano a Furtwängler, su director estrella, después de una interpretación de la *Novena* de Beethoven, en un auditorio festivamente adornado con la esvástica, le hacen a uno dudar. Durante toda su existencia, los nazis nunca se cansaron de resaltar la naturaleza ética de la música.

Poner en cuestión las cualidades éticas de la música de ningún modo significa minusvalorar, por ejemplo, los importantes esfuerzos y

evidentes éxitos que ha logrado la terapia musical con niños autistas. Pero esta asistencia médica, que en muchos casos ayuda a las personas a reaccionar ante nuevos sonidos, está lejos de ser música entendida como forma de arte, enfocándose más bien en la música en la medida en que es capaz de incitar emociones. Por lo tanto, el uso de la música en la terapia es un acto ético sin que ello implique que la música tiene poderes éticos. Uno puede negar el presunto vínculo inherente entre música y bondad, o rechazar la improbable creencia de que la música como tal puede influir en el carácter humano, para bien y para mal, por razones éticas. Cuando los estudiantes juegan sin darse cuenta con estos problemas emocionales, uno debería echar al menos una mirada cautelosa, lo que no significa que debamos regañar a los poetas por hacerlo. Al menos, los mejores verán los dos lados de la moneda, como en *Medida por medida* (IV, 1): “La música tiene con frecuencia tal encanto, / que puede hacer bueno al malo, y hacer daño al bueno”.

# CRISTIANISMO Y HELENISMO

## CHRISTIANITY AND HELLENISM

ANDREA CAFFI

La Iglesia cristiana —la que ha triunfado— no se constituyó realmente como doctrina y como fuerza social más que a mediados del siglo tercero. Sin embargo, ciertas tendencias de la vida de los pueblos y ciertas ideas que, con su desarrollo y difusión, determinaron los progresos del movimiento, la confluencia de aportaciones dispares y la formación de “jerarquías” hasta el estado de cosas con que se encontraron Orígenes, Cipriano y Pablo de Samosata, comenzaron a surgir casi al día siguiente de la muerte de Alejandro. Añadiré que por “jerarquías” entiendo la organización en sectas, escuelas, asociaciones económicas y grupos clandestinos que, poco a poco, sustituyeron a las tribus y a las ciudades sojuzgadas por el despotismo.

Recordemos, en primer lugar, los sucesos más externos que pudieron contribuir a preparar el terreno al florecimiento de los Evangelios y su desarrollo.

Tras un siglo de dominación helenística, los pueblos (*laoi*) comenzaban casi por todas partes a deshacerse del yugo de los monarcas y de los sistemas de civilización que se les imponían: tenemos la revuelta de los harmaki en Egipto hacia el 215 a. C., la de los macabeos en Palestina hacia el 160 y, entre tanto, la emancipación de los iraníes con la llegada de los bárbaros de la Transoxiana, y la reaparición de dinastías originarias en el Ponto y en Capadocia; la renovada fuerza de los árabes y semitas en Petra, en Palmira, en Osroene, y una serie de movimientos del Oriente contrarios a la obra de Alejandro. Por todas partes se trata al mismo tiempo de luchas intestinas y revueltas nacionales, siendo la reacción particularmente violenta allí donde una parte de los nativos se había aliado con los conquistadores adoptando las costumbres griegas para asegurarse los mandos y los beneficios del aparato gubernamental. Pero en tales conflictos los adversarios acaban siempre por servirse de técnicas de lucha casi idénticas y por hablar la misma lengua en defensa de tesis opuestas. Muchos de los que estaban entre los insurrectos egipcios y los partisanos macabeos habían servido en las falanges macedonias de los Lagidas y los Seleúcidas; entre los jefes y los portavoces del movimiento muy pocos ignoraban la lengua griega, además de un poco de dialéctica, de “impío” racionalismo y de ideología política. Sabemos con certeza que era así para muchos hebreos patriotas como, por ejemplo, los autores de los Libros de los Macabeos II, III y IV; sabemos también que el rey de Etiopía, quien al parecer asumió un destacado papel en la revuelta del Alto Egipto en favor de la vuelta de los faraones, tuvo

preceptores griegos y “amaba las obras de los filósofos”; del mismo modo, los príncipes partos o indoescitas conservaron durante mucho tiempo costumbres, gustos artísticos y modelos de administración prestados de sus adversarios helenos. Estableciendo un parangón, baste recordar, por un lado, la importancia de la educación inglesa o francesa recibida por muchos patriotas indios o indonesios y, por otro, cómo el fascismo no habría podido combatir de forma eficaz los principios del 89 si no se hubiese apropiado de numerosos aspectos del *Contrato social* y del sindicalismo socialista.

Dichas revueltas e invasiones de los partos, de los beduinos y de otros pueblos, con las crisis que provocaron en Egipto, en Siria, en Asia Menor y, sobre todo, con la devastación llevada a cabo en todo el Levante por las legiones y los publicanos de Italia, causaron la dispersión de pueblos muy distintos a las dos fecundas *diasporai* que por lo general se recuerdan, en concreto, la emigración de los griegos dispuestos a hacer fortuna de un modo infinitamente más basto, y las colonias hebreas de Alejandría, de Éfeso y de otros lugares que supieron asegurarse el bienestar y, por tanto, los privilegios. Hubo miríadas de miserables expatriados, huidos de la espada romana y del mercado de esclavos tras haber asistido a la destrucción de sus ciudades, como Cartago, Corinto, Siracusa o Amasia; los bárbaros, tracios, libios y celtas se mezclaron con ellos, y en esta masa informe hubo de haber también romanos e italiotas, restos de los ejércitos de Mario y de Cina del tiempo de las deportaciones de Sila. Los inesperados giros de la fortuna, pero también la solidaridad sentimental entre afortunados compatriotas y prófugos sin arte ni parte, acercaron a gente de orígenes y condiciones muy diversas: un pacífico ciudadano del barrio del Delta, en Alejandría, no debía negar el auxilio a un campesino de Palestina, convertido en vagabundo después de haber tomado parte en algún grupo implicado en la guerrilla judía; un capitán cretense o etolo al servicio de Tolomeo podía ver un excelente recluta en un hombre a cuya cabeza se había puesto precio en Acaia; un cartaginés podía rehacer su vida en la corte de un reyezuelo de Capadocia, o también en una escuela de filosofía.

Este inmenso trasiego, con el gran número de gente que comportaba, contribuyó sin duda al vagabundeo de asociaciones complejas en las que la iniciación al culto implicaba la práctica de la ayuda mutua y, tal vez también, de quiméricos mapas de palingénesis social. En todo caso, los intercambios y el trasvase de ideas, de idiomas y de costumbres desmentían de una vez por todas el dicho de que Oriente y Occidente “no se encontrarán nunca”.

Los sincretismos oficiales, como el culto a Serapis, o las similitudes entre Hermes y Tot, Moisés y Platón, Zoroastro y Demócrito, constituyeron la parte menos importante, y en cada caso la menos “popular”, de la amalgama de creencias, de ritos y de cuentos esotéricos en que se vertía entonces la experiencia religiosa de las masas. En una época en la que tanto la vida privada como el destino de los imperios eran puestos bajo el signo de la tuch, los espíritus más timoratos se

acostumbraban a lo “incomprensible”, haciendo de él casi una constante, un ingrediente normal de sus visiones del pasado, del presente y del futuro. Un rezo, un exorcismo, una fórmula “mística” parecían tanto más ricos de contenido cuanto más extraños eran los nombres de las divinidades y de los demonios (de los que ya era mucho si se podía saber de qué *Pantheon* bárbaro provenían), y cuanto más intraducibles eran las exóticas palabras (con frecuencia alteradas) que se colaban en la frase, ya de por sí incoherente y anfibológica.

Conviene también advertir que una sociedad en la que pululan “desarraigados” conforma también el ambiente que propicia en mayor grado el ascenso de arribistas: los nuevos ricos y los proletarios afortunados tienen en común una cierta predilección por la pacotilla intelectual, por el *dernier cri* de la ciencia, así como por los productos vulgarizados y barrocos de la creación artística y del entusiasmo religioso. La falta de una instrucción sólida, de gusto firme, de tacto, de finura moral y de prudencia crítica, se manifiestan en la amalgama de un racionalismo bastante confuso y una credulidad más bien ordinaria, de lo que deriva también una cierta y fácil aceptación de los productos de una imaginación artificiosa y poco meditada. De vez en cuando, una vehemencia más sincera de resentimiento y de nostalgia espiritual queda como sofocada bajo el amasijo informe de las simplificaciones no solo retóricas, sino ideológicas, que no son más que descartes o sucedáneos de formas y mitologías distintas y ya descompuestas.

Para entender la quincalla intelectual que en el *Apocalipsis* de Daniel, de Enoch, de Juan, y luego en tratados gnósticos como la *Pistis Sophia*, sofoca y deforma una angustia más real del espíritu, se podrían recordar ciertas vulgarizaciones de la ciencia como el marxismo estaliniano o los excesos del psicoanálisis, las varias teosofías y antroposofías, o actualizaciones de la astrología y de la magia, tal vez incluso el cine, visto el papel que dichos productos tienen en la difusión de una cierta casi-mitología de nuestro tiempo. Y no se olvide que no hay ninguna relación entre la calidad intelectual de estos fermentos ideológicos y su poder sobre las almas: la psicología de la multitud, los instintos estudiados por Pavlov, un tipo de técnica de propaganda y de hipnosis colectiva, pueden perfectamente forzar el éxito “inmediato” y momentáneo de una seudomística.

Esta es la razón por la que es necesario diferenciar netamente los cultos sincréticos y las filosofías eclécticas, que supusieron una moda más o menos notable, de la obra de meditación y ascesis buscada por unos pocos individuos libres de toda preocupación por el éxito inmediato o el poder. La máquina monárquica de Diadochi, y más tarde la conquista romana, humillaron, devastaron, corrompieron e inutilizaron, por un lado, la *polis* helénica, y, por otra, un buen número de aristocracias, con frecuencia sacerdotales, en los países de Oriente, así como de tribus que, casi por todas partes, una vez estuvieron orgullosas de su existencia primitiva y autónoma. No todos los hombres que habían participado en la vida de estas comunidades normalmente más refinadas, o simplemente,

más humanas, perdieron el sentido de la “dignidad” (y, por tanto, de la justicia). Los supervivientes, los custodios de tradiciones nobles y delicadas, buscaron refugio en confraternidades secretas o en “escuelas” en las que el pensamiento rehuía las pasiones seculares. El jardín de Epicuro fue expresamente fundado para alejar a las personas de sentimientos nobles de la carrera pública y de las bajezas de la “lucha por la existencia”. Otros grupos de buscadores de la verdad nutrieron la esperanza de oponer la persuasión y la educación a la brutalidad del poder material.

Paralelamente, asociaciones guiadas por individuos inspirados, más que por intelectuales, se volcaron en ejercicios que tenían por objetivo la salvación del alma; de vez en cuando estas sectas auspiciaban también proyectos de revancha contra la injusticia triunfante; casi todas contaban con el milagro de una regeneración catastrófica del mundo, demasiado corrupto como para salvarse con medios ordinarios. Tales *élites*, más o menos clandestinas, reclutaban adeptos con medios no siempre escrupulosos: rechazando de hecho reconocer el régimen social en vigor, la mayor parte de estos cenáculos no ponía reparos a la posición que sus afiliados tenían en la vida profana; se sabe que en casi todas las escuelas filosóficas hubo esclavos, y que estos eran numerosísimas entre los iniciados en los cultos secretos.

De la historia íntima de este mundo subterráneo durante la época de los reinados helenos y el primer siglo del imperio cesáreo, ignoramos casi todo, aunque algunos monumentos diseminados y algunos signos esporádicos que afloran aquí y allá nos permiten deducir que era muy activo y ramificado. Sin esta vitalidad oculta no podríamos, por otro lado, explicar la supervivencia de un humanismo auténtico bajo los feroces y abyectos regímenes que gobernaron el *ecumène* durante siglos.

La India, bajo el dominio musulmán e inglés, y Rusia, bajo los zares, probablemente nos ofrecen situaciones análogas que nos ayudan a entender la resistencia y las múltiples vías que siguió la vida del espíritu (siempre ligada a la existencia de comunidades esencialmente libres) bajo la pesada armadura de un despotismo centralizado y de una despiadada plutocracia. Las relaciones entre “santos” y “letrados” que han contribuido a movimientos de reforma moral como el de los Sikh en India, hacia 1500, tuvieron efectos no menos notables de los que tuvieron las “iglesias” marcionitas, cristiano-ortodoxas, gnósticas y maniqueas en la evolución del judaísmo reformado de Filón. En Rusia, bajo el reinado de Alejandro I, se dieron cenáculos intelectuales interesados en sectas de origen popular como los *Khlisty* y los *Skopzy* (términos impropriamente traducidos como los “flagelantes” y los “castrati”); mientras adoptaban dichas extravagancias místicas de los “simples de espíritu”, los “señores” les comunicaban los elementos del pensamiento religioso presentes en las obras de quietistas (madame Guyon), de los románticos alemanes (Jung Stilling), de los francmasones, los martinistas o los “iluminados”. Análogamente, desde los primeros contactos con el mundo de los gentiles, los propagadores de la “buena nueva” nazarena encontraron

simpatizantes entre personas que, justamente por haber sido educadas en escuelas de “sabiduría helena”, vivían en melancólico y desalentado despego tanto de las cortes pululantes repletas de arribistas o toscos militares como de la ciudad ávida de innobles *circenses*: Berca, Pablo y Silas, desde sus primeras predicaciones, se ganaron las simpatías de “mujeres griegas de las mejores sociedades” [*Hechos de los Apóstoles*, XVII-12]; por el contrario, en Antioquía, en Pisidia, son “las señoras más destacadas de la ciudad” las que desencadenan la persecución contra los apóstoles [*Hechos de los Apóstoles*, XIII-50].

Notemos en todo caso que la “transposición de la idea de ciudadano libre en el orden de la vida espiritual”, transposición que, según Dawson, sería una de las características originales del cristianismo, es por el contrario un hecho típicamente helenístico muy anterior al cristianismo. Los cínicos, los estoicos y, hasta cierto punto, la Nueva Academia, habían ilustrado con claridad tanto la noción de “ciudadano del mundo”, como la idea de que quien había alcanzado la “consciencia de la verdad”, no tenía que preocuparse por las leyes, las costumbres y la autoridad de la sociedad profana.

La ausencia de información directa sobre el mundo de los esclavos es una inmensa laguna en el conocimiento que podemos tener de la sociedad que vio nacer el cristianismo. Lo que se sabe de las condiciones externas se puede resumir en la frase de Mommsen: “Todo lo que se nos ha contado sobre el sufrimiento de los negros en las plantaciones americanas podría, en comparación, parecernos una gota de agua en medio del mar”, y no basta para darnos una idea del estado de ánimo de los centenares de miles de cabezas que formaban el ganado humano que fue llevado a Delos por los “cazadores de hombres” para ser después diseminados por los *latifundia* de Sicilia, de Campania y de África.

No podía tratarse únicamente de seres embrutecidos, si el aporte principal lo representaban adultos capturados en Bitinia, en Tracia, en Galia, dondequiera que un cónsul o un *trust* de “caballeros” romanos había logrado que reinaran el terror y el arbitrio en nombre del poder del Senado y del Pueblo Romano. El hecho es que durante dos siglos las revueltas de esclavos fueron casi ininterrumpidas.

A través de las noticias breves y confusas que tenemos, por una parte, de las insurrecciones favorecidas por la cohesión natural entre prisioneros de guerra pertenecientes a una misma tribu “bárbara” recientemente vencida y, por otra, (sobre todo tras la aventura del falso pretendiente al trono de los Atálidas) en países griegos como Asia Menor, el Peloponeso y Sicilia, se entrevé una concordancia de reminiscencias políticas y humanitarias: la negación de la esclavitud en nombre de la “ley natural” por parte de los filósofos de varias escuelas; las emancipaciones de los ilotas decretadas por Agis, Cleomene y Nabis; los programas extremistas basados en la abolición de las deudas, la liberación de esclavos y la división de las tierras que fueron tomados en seria consideración en la Grecia que agonizaba durante la guerra de Antíoco III contra los romanos y en el curso de la última guerra de independencia, en

el 146 a. C. La colusión entre esclavos y pueblos oprimidos se repetirá hasta más allá de la época imperial, y recuerdan las alianzas de los cosacos establecidas por Stenka Razin y por Pugatchev con los siervos de la gleba en Rusia.

Por el momento, respecto a la cuestión que nos interesa —la de la constitución de una Ciudad espiritual completamente ajena a la “ciudad terrestre” fundada en la coerción— puede ser interesante hacer notar la coincidencia entre el fin de las guerras serviles y la expansión del cristianismo. Parece acertado pensar que la primera “Iglesia” —la de Pablo y Pedro, constituida entonces en gran parte por hebreos— se opuso claramente a los movimientos *zelotas* que identificaban la reforma religiosa con la resurrección política de Israel. Los discípulos de Jesús se mostraron convencidos de que las reivindicaciones políticas y la táctica insurreccional no podían en modo alguno conducir a la salvación. El desaliento provocado por la caída de Jerusalén debió contribuir en gran medida a reforzar y a volver persuasivas tales convicciones.

Para evitar valoraciones arbitrarias de aquel “hecho único” que fue el cristianismo conviene descartar dos maneras de racionalizar la historia según normas preconcebidas. La primera es el esquematismo marxista o espengleriano, que supone una similitud completa de los elementos esenciales en el momento en que hay una analogía entre dos situaciones de la humanidad en el curso de su devenir, el cual se pretende pre-dirigido por un “destino”: se supone, por ejemplo, que una fase llamada “civilización” —otoño avanzado de un “ciclo” recorrido de modo idéntico por diversas colectividades— nos pondrá frente a la misma “plebe” caótica y al mismo vacío espiritual en los aparatos dirigentes. A pesar de las semejanzas particulares ilustradas por Jérôme Carcopino, no es necesario llevar el paralelismo entre la Roma imperial y una metrópolis moderna más allá de esos aspectos superficiales. Por una parte, de hecho, la plebe de Suburra, los campesinos de Galilea y las colonias de mercaderes orientales en Corinto y en Tesalónica, en cuanto comunidad de costumbres, de recuerdos recientes o ancestrales, y de mitos más o menos sobrentendidos, son también en sí mismos hechos únicos. Por otra, un cierto fondo esencial de la naturaleza humana (y de la naturaleza social) permanece siempre más o menos igual. Siendo las variaciones de orden más bien cuantitativo debido a los efectos brutales de la desnutrición, de la miseria prolongada, de un “gran miedo” o de una epidemia de exaltación transitoria. Está este trasfondo tan presente, que la actualidad imperiosa de hechos aislados tiene más peso que la abstracción de una estructura económica o de una “fase” del proceso histórico: estas cosas, de hecho, no aparecen más que cuando se procede a la disección del “cadáver” de una época.

El otro prejuicio, querido por el Romanticismo y combatido por Proudhon, consiste en atribuir al “alma primitiva”, a los sentimientos “simples y sinceros” que se veneran en el pueblo (*en contraste* con los sucedáneos y oropeles de un ambiente antisocial como el que produce el exceso de organización autoritaria, destructora de las auténticas

comunidades) una profundidad y riqueza misteriosas visibles en las creaciones artísticas, morales e incluso intelectuales. Se postula gratuitamente la existencia de tesoros escondidos en lo inefable y en el subconsciente; todo lo que se manifiesta de modo inteligible parece mezquino comparado con el inextinguible potencial de las fuerzas instintivas, silenciosas y místicas escondidas en las vísceras del pueblo.

Ahora bien, verdaderamente es un error tomar al primitivismo como “simple y sincero”, cercano aún a la existencia animal: la astucia, la crueldad, las increíbles complicaciones rituales y una acusada resistencia moral son, por el contrario, las cualidades que se encuentran con más frecuencia entre los verdaderos primitivos. El refinamiento y la gentileza de las costumbres que distinguen, por ejemplo, a ciertas tribus polinesias de las míseras poblaciones de la tundra siberiana o de los grandes bosques de África, son fruto de un feliz equilibrio que se ha podido mantener a lo largo de una larga serie de generaciones, y, por tanto, suponen una experiencia educativa y civilizadora originada por una existencia pacífica y carente de grandes preocupaciones.

El pueblo generoso, humano y apasionado de la justicia, es siempre un pueblo despierto gracias a la participación dirigida al drama de la sociedad civil: el ilota espartano no podía aspirar a la sensibilidad articulada y a la viva comprensión de un meteco o de un esclavo ateniense. El proletario inglés o francés tenía tras de sí toda la lucha heroica de los artesanos por conservar su propia dignidad de hombre y de ciudadano, por obtener las franquicias comunales y por conquistar la libertad del inconformismo religioso. El pueblo de Palestina, por su parte, más de una vez “había abandonado a su padre y a su casa” para seguir a los profetas, había defendido valerosamente su Ley contra los soldados del rey de Siria y del rey de Egipto, había visto desfilar por su país a casi todas las naciones civilizadas del Mediterráneo: “Partos, Medos, habitantes de Mesopotamia y del Ponto, de Frigia, de Egipto, de Libia, extranjeros venidos desde Roma, cretenses” [*Hechos de los Apóstoles*, II-9-11].

Lo que más importa es, sin embargo, el hecho de que el pueblo no puede dar más que aquello que tiene: una experiencia, un horizonte moral y la capacidad de comprensión, de discernimiento, de credulidad y de desconfianza tal cual lo han conformado, limado y endurecido siglos dedicados a “pagar y rezar”. Observadores superficiales y sentimentales presuponen en el pueblo una “salud” física y moral particular y milagrosamente intacta, y de este modo presuponen todo un repertorio de cualidades específicas e inimitables: buen juicio, instinto sagaz, generosidad, modestia y dignidad, todo ello sin tener en cuenta los múltiples matices y los muchos “reversos” de tales disposiciones pretendidamente “naturales” y sin distinguir la excepción de la norma común, el efímero esplendor de la edad primera de la pesada y duradera impronta de los irremediables, el impulso del corazón del mimetismo ritual. Sobre todo, en consecuencia, se atribuye a este “potencial”, que en cierto modo es de orden fisiológico, un contenido real de sabiduría y

fuerza cuyos efectos milagrosos se materializarían de golpe en cuanto se rompiesen las cadenas de la esclavitud. Ahora bien, la existencia de tales cadenas no es un accidente absurdo: aunque se quiera admitir que, en principio, ha sido únicamente el infortunio el que ha forjado dichas cadenas, su conservación y su endurecimiento milenario no se explican sin la complicidad esencial de los propios prisioneros. La historia contemporánea debería habernos instruido, al menos un poco, sobre la idea del *bon peuple*. Después de todo, muchos de los secuaces de Mussolini y de Hitler eran “pueblo”; y son ciertamente “pueblo” los bravos militantes que adoran a Stalin y a Thorez, quienes imponen el silencio entre los opositores en las elecciones a fuerza de puñetazos. Pueblo eran los heroicos marineros de Cronstadt, que empezaron masacrando a sus propios oficiales, para pasar luego a los diputados de la Duma y luego, aleatoriamente, a una inmensa cantidad de gente más o menos marcada por el pecado de un origen burgués; para acabar, a su vez, masacrados por las tropas de Trotski. Entre ellos, había ciertamente muchos “buenos chicos”, compañeros generosos y “buenos gigantes”.

Se dirá que hace falta abrir los ojos ante estas víctimas ingenuas de una infame demagogia, si bien “abrir los ojos” aquí significa extirpar radicalmente estas cualidades que enternecen a los admiradores del “pueblo auténtico”. Las verdades simples y las resoluciones predeterminadas conllevan siempre una violenta ceguera y, justamente por eso, requieren almas “sinceras y rudas”.

Se podrá considerar inconveniente evocar ejemplos de fanatismo político al hablar de la primera Iglesia cristiana. ¿Qué relación puede haber entre la vulgaridad de las órdenes exaltantes y el sublime impulso de una nueva fe tal y como la atestiguan los Evangelios y las epístolas de Pablo? Y, sin embargo, en las quejas que rebela la epístola a los gálatas, y que parecen quedar confirmadas en las invectivas del apocalipsis contra los nicolaítas (los cuales, según P. L. Couchoud, serían los seguidores de Pablo), se detectan procesos de lucha y una elocuencia partidista que se asemeja enormemente a las que hemos conocido en nuestro tiempo. En todo caso, hacia el 140, en la asamblea de fieles en Roma, Marción se opuso a una mentalidad cerrada, suspicaz, llena de odio y no muy distinta a la que anima hoy a los estalinistas contrarios a los trotskistas. Un poco más tarde, un texto del que me disculpo por no poder dar detalles concretos, pese a estar seguro de no deformar su significado, diferenciaba en la comunidad cristiana diversos estratos: 1) el pueblo, que cree sin tratar de entender; 2) los medio-astutos, que persiguen su propio interés egoísta pero creen de forma bastante sincera; 3) los astutos, es decir, los ambiciosos intrigantes; 4) los fieles, más celosos que inteligentes, con frecuencia causa de problemas por su celo intempestivo y extremista; 5) y, por último, una minoría de verdaderos iniciados, la de los que conocen a fondo la doctrina y la practican con un superior discernimiento.

Situaciones turbias de este tipo eran inevitables, en la medida en que el mensaje cristiano-paulino se dirigía indistintamente a todos los hombres, con tal de que creyesen en el Cristo crucificado y resucitado.

La disputa entre el *abêtissement* que santifica y la inteligencia consagrada a juegos estériles, como la que se da entre barbarie “fresca” y civilización “corrupta”, o también entre el “asno vivo” y el “doctor muerto”, está viciada por un malentendido inicial: se da capciosamente una elección cuando las circunstancias han excluido ya cualquier posibilidad de elección. Es tal vez una estupidez análoga del destino la que permite triunfar fácilmente al pacifismo cuando la guerra ya ha estallado. Los hechos y la razón están más o menos en la misma relación que César y Dios en la famosa parábola. Y se deberá admitir que la hábil respuesta: “Dad a Dios y a César” fue una salida poco esclarecedora.

Una vez descartadas las ridículas insinuaciones de Chesterton y de Belloc sobre la “corrupción” del mundo pagano (que en estos ilustres anglo-católicos hace referencia sobre todo al abuso de los placeres sexuales), y una vez establecidas las debidas reservas a las tesis de los economistas, según las cuales la desgracia de la antigüedad habría sido no poder industrializarse sustituyendo la esclavitud por esa maravilla moderna que es el mercado de la mano de obra, queda la idea de que, entre las dominantes psicológicas de la época en que el cristianismo germinó y difundió, ocupan un lugar relevante el *taedium vitae*, la persistente idea del *mundus senescit*, la explicación —repetida por todos los historiadores desde Trogo Pompeo hasta Dione Cassio— de la necesidad del despotismo, dado que la naturaleza humana es incapaz de perpetuar regímenes de libertad. Consagrándose los ricos a la cólera divina y los *esprits forts* a la perdición eterna, desde sus inicios el cristianismo se ha resignado a la perpetuación (hasta el día de la *apokatastasis*) tanto de la miseria social como de la miseria intelectual. Por esta última, entiendo el abandono de toda curiosidad gratuita y audaz.

Ahora bien, condenar la razón humana por su orgullo, detestar la irreverencia de los “despreocupados” porque no se toman nada en serio, proscribir todo conocimiento que no sirva a las necesidades cotidianas o a la salvación del hombre, todo esto el “pueblo” lo acepta con gran facilidad, una vez ha sido persuadido de que su simplicidad, su ignorancia, su miseria y sus tribulaciones son precisamente sus mejores credenciales a la hora de atravesar esa “puerta estrecha” por la que el camello pasará con más facilidad que los “afortunados de este mundo”.

La resignación —una especie de *Realpolitik* aplicada a todos los aspectos de la existencia— calaba entonces en todas las clases sociales. Los descendientes de los Cornelios y los Meletos se resignaron al *ruere in servitutem*; los hombres de Atenas, de Esparta y de Rodas se resignaron a ser aclamados como los dignos continuadores de Pericles y de Leónidas por haber construido un urinario público a los pies de una acrópolis desierta, o por haber deslumbrado en un concurso de elocuencia que Cármenes o Alcibíades habrían encontrado indigno de ellos a los dieciséis años; los filósofos se resignaron a ocuparse de los horóscopos y de los efluvios de una matrona perezosa; el rico se resignaba a ser esquilado por César o por el liberto convertido en su hombre de negocios; los

artesanos y los artistas de Alejandría y de Antioquía se resignaban a sustituir el oro y las piedras preciosas por sucedáneos cuya fabricación sentó las bases de las elucubraciones de la alquimia; después de exhibir, un día de revuelta, el propio cuerpo consumido y cubierto de cicatrices mal pagadas, el legionario se resignaba a volver bajo el bastón de mando del centurión. Y, en definitiva, Marco Aurelio se resignaba también él a hacer el trabajo de emperador. (¿Y no es tal vez un estado similar de resignación que Neville Chamberlain y su pío compadre Lord Halifax se hayan visto guiando Europa? Si hoy la única elección fuese realmente entre una pax romana, o más bien anglo-germánica, y las correrías de Atila, no quedaría más que *s'abêtir* lo más pronto posible a las alucinaciones de la Tebaida.)

Esta resignación de los súbditos tuvo sin duda su peso en las sólidas dimensiones asumidas por la “mentira oficial” precisamente en la época en que (bajo Domiciano) surgieron los Evangelios en la forma en que hoy los conocemos. La *felicitas, prosperitas y ubertas* de los países y de los pueblos que no cesan de aparecer en las inscripciones, los decretos y las monedas del momento; la pompa de los títulos consulares y senatoriales dirigida a personajes abyectos o memos; la mentira intrínseca del principado, la dictadura perpetua disimulada con toques casi republicanos; la declamación gratuita en prosa y en verso; la conservación de cultos que no corresponden ya ni a la sustancia de las supersticiones populares ni a la teología de personas prácticamente apenas instruidas en filosofía; todo ello puso un barniz espesísimo y altamente tóxico que paralizó el cuerpo social, de forma que este no pudo defenderse ni contra el agotamiento provocado por la mecánica estatal ni contra la penetración de la barbarie. La “sociedad” activa, es decir, el ambiente en el que brotan las personalidades, la inteligencia y la empatía inmediata por los problemas humanos, se encontró en una situación de inferioridad tanto respecto al aparato del gobierno como frente a las masas implacablemente aferradas a una vida de penas y miseria.

Esto explica, entre otras cosas, la facilidad con que se produjeron los éxitos cristianos en el campo de las ideas. Un “reino que no es de este mundo” aparecía no solo rodeado de un aura de nobleza, sino que también era más consistente que un “reino de este mundo” fundado casi únicamente en fantasías deshonestas.

Al atacar la fachada oficial del “paganismo”, los polemistas cristianos jugaron pues una buena partida. Por un lado, no atacaron nunca de frente al pensamiento helenístico, del cual, más bien, tomaron prestado bajo mano medios eficacísimos de construcción y de expresión intelectual. Las tediosas páginas de la *Civitas dei* en las que se mencionan y destruyen los vacíos fantoches del *Pantheon* romano son un duelo sin peligro ni gloria librado contra sombras. Los doctores cristianos han derribado a los dioses de Ovidio, pero ninguno de sus ataques han podido tocar nunca la divinidad de Esquilo y de Píndaro (que desde Plutarco hasta Juliano y Proclo alguno lograba incluso entender). Cuando se trataba luego de principios filosóficos, los cristianos no han hecho más

que utilizar —sin mucha finura— una escuela griega contra otra: Aristóteles contra Demócrito, la moral de la Stoa contra la de Epicuro, los escépticos contra el determinismo naturalista, y así sucesivamente.

Todo esto bien podría indicar un cierto nivel de valores humanos y de verdad espiritual que el cristianismo no ha llegado a sobrepasar. Su inmenso mérito es haber sido una “religión de esclavos”: gracias a la iluminación interior que aportaba de las masas convulsas, desmoralizadas, empujadas al abismo de la última desesperación, estas han podido (a través de una serie de etapas cuanto menos complicadas) reconstituirse en “pueblo”, es decir, en una comunidad de “pobres” preservados del embrutecimiento, de un cierto sentido de la justicia y de esa particular noción de la dignidad del hombre que es la “humildad” cristiana.

Pero si se habla de “civilización occidental”, es decir, de la energía que hace de la sociedad una integración de seres inteligentes y libres, es necesario decir que ella no fue puesta a salvo por el cristianismo, sino más bien por la persistencia del helenismo. Es más, la Iglesia de Gregorio Nacianceno, de Juan Crisóstomo, de Ambrosio y de Agustín, no habría sido nunca la que fue sin la fortísima influencia de Platón en la “buena nueva” mesiánica y en la “locura de la Cruz”.

El triunfo del *Logos* platónico sobre el Mesías judaico constatado por Hannack podría corresponderse con el salto de la dirección eclesiástica desde los ambientes populares a una *élite* intelectual como la reunida por Clemente y por Orígenes en su escuela de Alejandría. Aunque también en el pueblo la rápida helenización de las expresiones exteriores de la fe cristiana se manifiesta de forma bastante nítida tanto en las imágenes y ornamentos de las catacumbas, como en el uso casi exclusivo de la lengua griega y de un simbolismo griego en la liturgia, en las predicaciones y en la apologética más simple.

Siguiendo la atrevida senda de las conjeturas, se podría tal vez llegar a buscar filtraciones de la enseñanza socrática, órfica, pitagórica e histórica en muchos apotegmas del *Sermón de la Montaña*: “No os resistáis al mal” (¿Sócrates no decía de hecho que “sufrir una injusticia es mejor que arriesgarse a cometerla”?); “Cuando ayunéis, perfumaos la cabeza y lavaos el rostro”; “Amasad tesoros en el Cielo, donde no hay ni gusanos ni herrumbre que los corrompan” (oposición muy griega entre la entidad incorruptible y el mundo de la generación y la muerte); “Saca la viga de tu ojo antes de quitar la paja en el ojo ajeno” (¿no deriva esto del “conócete a ti mismo” socrático?). Estas cosas, en todo caso, se decían en un país donde desde hacía tres siglos los griegos gobernaban, comerciaban y dispersaban todo tipo de inquietudes intelectuales y nuevos modos de ser. Piénsese en los fermentos del socialismo formulados por Marx o Bakunin y asimilados por los buriatos o los montañeses de Daghestan; en los prejuicios de honor *castizo* trasplantados entre los indígenas de Filipinas, o entremezclados con las tradiciones de los araucanos.

De la lectura de los Evangelios se evidencia la casi absoluta certeza de la existencia real de Jesús, del hecho de que fue ajusticiado por los romanos a instancias, o con el consentimiento, del Sanedrín, y de la autenticidad esencial de los “discursos” que tan profundamente impactaron en sus discípulos. Lo que queda a oscuras —la relación entre Juan el Bautista y Jesús, el carácter del movimiento promovido por Jesús en Galilea y en Jerusalén, las verdaderas razones del suplicio al que fue sometido, etc.— no tiene una importancia decisiva a la hora de explicar los sucesos que siguieron a aquel “episodio insignificante en la vida de una provincia del Imperio”. Es necesario ciertamente tener en cuenta, en primer lugar, la circunstancia de que ninguno de los evangelistas (ni siquiera Pablo, quien parece haber sido, cronológicamente, el primero en hablar de ello) conoció a Jesús; en segundo lugar, que las peripecias y los elementos de la predicación han sido adaptados de acuerdo a perspectivas espirituales y a fines concretos que se dieron tan solo sesenta años después de la presunta crucifixión; en tercer lugar, especialmente, que la “escala” de los sucesos narrados en los Evangelios y en la primera parte de los *Hechos de los Apóstoles* se ha exagerado falsamente; aunque esto es un efecto inevitable de la resonancia póstuma de hechos y dichos que tuvieron un origen tan modesto que la mayor parte de los contemporáneos no tuvo ningún conocimiento de ellos.

Respecto a la estilización “escritural” y a la tendencia de los gestos y las enseñanzas de Jesús a conformarse según modelos preexistentes tanto del mesianismo hebreo como de los “misterios esotéricos”, entonces comunes en todo el Oriente helenizado, es lícito también suponer que fueron adoptados libremente por el mismo Jesús, o bien que son atribuibles a la mentalidad de los discípulos, los cuales es obvio que interpretaron la gran experiencia del nuevo Verbo según nociones que les eran familiares.

Se puede decir en definitiva que en aquellos años, los más oscuros del reino de Tiberio, cuando (en el año 26) el emperador se retiraba a Capua, y Sejano gobernaba el imperio (hasta el 31), toda la verdadera vida del *ecumène* está sumida en un oscuro trasfondo. La depresión económica señalada por Tácito a propósito de la crisis de las grandes propiedades, los ascensos sin brillo de personajes intrascendentes, las escuelas de sabiduría desiertas y estériles, las letras y las artes deslustradas, las legiones inertes en sus campamentos fortificados, las ciudades que languidecían más por el miedo que generaba en todos el control meticuloso de la policía del estado que por la pericia del fisco; las delaciones de arriba a abajo en la escala social, el auge de brujos “caldeos” que procuraban pequeños momentos de miedo o de esperanza, la mundanidad ceremoniosa, la lujuria de los viejos *blasés*; las confabulaciones subversivas en los apartamentos de los patricios, las confabulaciones místicas en los subterráneos o en los claros de los bosques.

En Palestina, la dinastía de Herodes y los grandes partidos de los fariseos y los saduceos están en este momento en esa fase de declive en

que *jam foetet*: el barniz se agrieta en los “sepulcros emblanquecidos”. Si existe todavía un pensamiento judío, su centro no está en Jerusalén, sino más bien en Alejandría, donde vive el filósofo Filón. La actividad productiva de la nación hebrea tiene ciertamente por teatro el gran espacio vital de la *diáspora*, de donde vendrá Pablo de Tarso y, antes que él, los miembros de la primera comunidad apostólica, esos que los *Hechos de los Apóstoles* llaman “helenistas”, o simplemente “helenos”. Si la mención [en *San Juan*, XII-20] de los griegos llegados a ver a Jesús en Betsaida está fundada en una tradición auténtica, se trata seguramente de prosélitos de la *diáspora*.

La emigración, con sus idas y venidas, con las noticias y la ayuda que un campesino podría recibir de un hermano o de un sobrino que había hecho fortuna en “ultramar”, con la incesante mezcla de clases y condiciones, está en la base de la irreductible democratización del pueblo hebreo, y lo ha preservado del resignado torpor de las plebes sometidas. La democratización implica siempre agitación. Ahora bien, los fariseos eran, pese a todo, un partido esencialmente popular (un poco como los socialdemócratas o los radicales en Francia, que conservan, pese a la corrupción, vínculos de unión bastante difusos con la masa del pueblo), mientras que los saduceos parece que eran los típicos burgueses liberales. Las disidencias extremas tuvieron durante mucho tiempo el carácter de perturbaciones en la periferia del fariseísmo; el aparato ortodoxo del centro se revolvía de modo cada vez más nervioso en contra de estas herejías que les comprometían: “Si lo dejamos continuar, todos le seguirán, y entonces vendrán los romanos y acabaran con nuestra nación” [*Juan*, XI-49].

Sin embargo, ningún movimiento importante podía constituirse fuera del círculo de los fariseos: el movimiento de los zelotes, que conducirá a las grandes insurrecciones judías contra Nerón, comenzó hacia el año 6 o 7 con una alianza de los fariseos (Seddoc) y los revolucionarios “mesiánicos” (Judas el Galileo). De hecho, los fariseos aparecen continuamente en torno a Jesús, y la relación entre ellos no es necesariamente hostil: los fariseos advierten a Jesús de que la policía de Herodes lo busca [*Lucas*, XIII-31]; Jesús es invitado más de una vez a comer en casa de fariseos, etc.

Los Evangelios han eliminado o corregido muchos detalles de forma que la situación del año 30 no apareciera muy diferente a la de los años 80 y 90 tras la caída de Jerusalén y la ruptura entre los cristianos y la Sinagoga. Es, pues, imposible deducir con cierta verosimilitud qué pudo significar la acción del pequeño grupo reunido en torno a Jesús: si él auspició una insurrección (o una “manifestación”) mesiánica, si hubo refriegas alrededor del templo o un conflicto con las autoridades romanas y su protegido, Herodes, relacionada o no con la masacre de Galilea, vagamente apuntada en *Lucas* [XIII-1] pero de la que hay constancia en Flavio Josefo.

Aunque no es cierto que con su “acción” Jesús promoviese el grandioso fermento espiritual que debería convertir el mundo occidental.

Su muerte en la cruz fue eficaz en el momento en que supuso la consagración suprema a “discursos” inolvidables. Desde este punto de vista Jesús, en mayor grado que los profetas que (Manes incluido) soliviantaron al pueblo, está más cerca de Sócrates o de santos que, como Buda y Francisco de Asís, enseñaron con el ejemplo el retiro de la sociedad.

Se puede intentar explicar la misma analogía por el lado opuesto: Sócrates, en el ambiente intelectual de Atenas, y Jesús, en el popular de Palestina (intelectualizado tras tres siglos de helenismo), encontraron un terreno en el que el grano, en lugar de acabar siendo comido por los pájaros o seco entre las piedras, “germina produciendo cien, setenta, o treinta. Quien tenga oídos para entender, que entienda” [*Mateo*, XIII]. El “discurso”, pronunciado en unas condiciones que acentúan su sinceridad, penetra en las almas, hace cambiar las opiniones y multiplica las obras gracias a lo que en él hay de “sosegada razón”; mientras la palabra lacerante lanzada a una multitud exaltada sería más bien como “el grano caído en tierra poco profunda, que germina inmediatamente... aunque la planta, al no tener raíces, pronto se seca”.

Filón, y tras él muchos teólogos cristianos, buscó una concordancia entre Moisés y Platón. Sería tal vez más fácil reconocer en la palabra del Evangelio una concurrencia de Isaías con Sócrates. La presuposición es tendenciosa: quiere insinuar la arriesgadísima hipótesis de una propagación del razonamiento socrático por vías muchos más numerosas que las indicadas por la tradición literaria. Sin pretender probar nada, permítaseme esbozar un cuadro sinóptico.

Las inspiradas manifestaciones de Isaías respecto a una “espiritualización” del hombre son relativamente contemporáneas del orfismo, por una parte, y de los *Upanishad* más libres de dogmatismo, por otra. Ciertos motivos dominantes de los *Upanishad* sobre el gran Todo y sobre el ser íntimo sediento de libertad total se vuelven a encontrar en Sakya Muni, referidos a la condición humana y aplicados a la búsqueda de una conducta razonable. Pitágoras, unos cuantos años más viejo que Buda, transpuso a términos de sabiduría racional muchos elementos del orfismo. Según mi parecer, no hay ninguna continuación de Isaías en el desarrollo posterior del pensamiento y de la experiencia religiosa hebraica: la influencia de este profeta no ha prevalecido sobre las imperiosas preocupaciones de mantenimiento y consolidación de la Ley. El orfismo y el pitagorismo, por el contrario, han protagonizado fecundas elaboraciones por parte de Esquilo y de Píndaro, de Heráclito y de Empédocles, contribuyendo de este modo a conformar ciertos puntos de apoyo de la moral, e incluso de la epistemología, de Sócrates.

Respecto a Platón, se le puede saquear sin fin, extrayendo de él material para las más fastuosas construcciones teológicas, metafísicas, éticas y estéticas. Pero no es posible fundar en Platón (es decir, sobre lo más esencial y significativo que hay en el pensamiento platónico) un movimiento religioso o social, un conjunto de dogmas y de reglas metodológicas que el individuo pueda luego aplicar para caminar por la

senda correcta, hacia una meta definida, ni siquiera si esta meta es la salvación del alma.

Llena, como está, de puntos de salida, la obra de Platón no ofrece, por decirlo así, ningún punto de llegada. La irradiación de su pensamiento ha sido continua, y continúa siendo inmensa, en el momento en que indica “cimas”, límites de comprensión y amplitud de miras que hasta ahora no ha sobrepasado ningún pensador. Pero las luces de estas cimas han borrado las huellas de los caminos que conducen a ellas, causando extraños equívocos en lo que atañe a la longitud del camino, es decir, sobre el esfuerzo necesario para llegar. Es por esto que, desde hace dos mil años hasta ahora, las modas intelectuales de Occidente han visto tantas imitaciones simplificadas o barrocas de lo que impropriamente se llama el “sistema” de Platón. En la obra de Platón no hay sistema, no hay ni siquiera una idea de una “vía única” o de un “método” invariable: todo es creación y, al mismo tiempo, ironía intelectual; y tanto la creación como la ironía son fines en sí mismos. La gnosis, el neoplatonismo de Plotino, la teología cristiana, el sufismo mahometano, el humanismo florentino u oxfordiano, se han ennoblecido ataviándose con harapos (casi siempre mal dispuestos con trozos de diversa procedencia) de aquel vestido de luces que es la especulación platónica, siempre indivisible e inaferrable.

La revolución, o más exactamente, la “revelación” cristiana está toda en la *Loghia*, en los discursos de Jesús. Es por el hecho de haber abierto tanto a los sabios como a los ignorantes, a los pescadores del lago Tiberíades, a los publicanos, y a los contemplativos en busca de verdad, una vía simple y clara de triple liberación, por lo que la palabra de Jesús fue tan maravillosamente eficaz. El camino indicado por él resolvía, en primer lugar, los conflictos siempre molestos y desalentadores de la observancia meticulosa de la Ley y los impulsos morales espontáneos; en segundo lugar, ayudaba a salir del camino sin salida por el que se desviaba la lucha por la independencia de Israel (“Nosotros somos de la sangre de Abraham, y no hemos sido nunca esclavos de nadie” [*Juan*, VIII-33]) después de los pusilánimes y tortuosos compromisos que el partido “nacional” había tenido que aceptar explícitamente o implícitamente con la dinastía idumea y con el poder romano, pero sobre todo con Mammón, quien pretendía servir junto a Dios; en tercer lugar, la palabra de Jesús ofrecía el modo de darle la vuelta a las barreras, con frecuencia absurdas y tal vez ficticias, entre hebreos y helenos, circuncidados y gentiles. Se debe a la franqueza purificadora de su predicación que Jesús pudiese conmover tan profundamente las conciencias, sembrando al mismo tiempo el pánico entre los “escribas y fariseos”.

Es en los discursos, por otro lado, donde surge la “personalidad viva” de Jesús. Los discursos son, pues, la mejor respuesta a quienes (como P. L. Couchoud) quisieron reducir la figura de Jesús a una “creación colectiva” en la que se situaría en primer lugar el mito del Hombre-Dios muerto en la cruz creado por Pablo de Tarso y más tarde un

ser divino sin casi figura humana: el Ángel del Apocalipsis, “inventado” por el hierático Juan de Patmos y, muy poco después (diez o quince años después del *Apocalipsis* y compuesto seis u ocho años tras la muerte de Pablo) una “síntesis” de los dos motivos con la creación artificial de la novela de los Evangelios.

Por otra parte, la ritualización de la figura y de la biografía de Jesús es un hecho sumamente importante. El inmenso aluvión de tradiciones bíblicas, de cultos esotéricos, de la literatura apocalíptica que pulula desde la época de los macabeos, ha proporcionado oportunamente los materiales para tal transfiguración y, por tanto, para hacer del cristianismo un movimiento de carácter exclusivamente religioso.

Sin embargo, la singular fortuna del cristianismo se aplica aún mejor si se admite que ha sido algo más que un culto esotérico particularmente eficaz. Desde el momento en que se difunde, una religión que se exterioriza y adquiere la forma de comunidad implica *siempre* fenómenos psicológicos y sociales que superan los límites de la experiencia religiosa. En su desarrollo posterior, la “cristiandad” ha albergado más vicisitudes, más motivos de sentimiento y de pensamiento, más elementos de unión, de antagonismo y de diferenciación entre los hombres, que los que suscita normalmente una asociación o una tradición ritual.

En los discursos de Jesús (como en su rechazo a hacer milagros, los cuales tienen lugar sin que él mismo lo quiera), es por otra parte evidente el carácter de puro fervor humano y de libertad interior de su mensaje: “Lo que deseáis que los hombres os hagan a vosotros, hacédselo a ellos; esta es la Ley y los Profetas”; “El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado”; “Dios no es el Dios de los muertos, sino el de los vivos”.

Estos textos, y tantos otros, parecen poner por encima del culto y de sus misterios no ya la “moral”, sino más bien la “justicia”, si por justicia se entiende la proyección del impulso moral íntimo en el plano de esa “experiencia asociada” sobre la que con tanta razón insiste Ernesto Buonaiuti. Y es evidente, en las palabras de Jesús, también el esfuerzo de alejar del *dharma*, del *fas et nefas*, cualquier connotación mágica. Tal acercamiento a la Ley y a los Profetas pueden sin lugar a dudas paragonarse a las interpretaciones que Heráclito, Esquilo y Píndaro daban a los mitos de Zeus, de Dionisio, de Prometeo, interpretaciones que divergían de la forma en que tales mitos y símbolos eran entendidos en los ambientes iniciáticos en los que se habían creado.

Hay, por otra parte, una diferencia evidente, y es que la propaganda órfica se dirigía a una aristocracia intelectual, mientras que el “vino nuevo” para el que Cristo exigía “odres nuevos” se ofrecía al pueblo. Más esencial incluso es otra diferencia circunstancial: en la época de Pitágoras, de Heráclito y de Esquilo, la “sociedad” (en el sentido estricto de comunión libre ente personas que son y quieren ser individualmente independientes) estaba, en las ciudades helénicas, en pleno desarrollo. Esto se traducía en un impulso irresistible hacia la secularización de la

vida espiritual frente a las pesantes maquinarias del despotismo, de la organización centralizada y de la concentración plutocrática. En tales condiciones, la incorporación de dogmas y de ritos parece ofrecer un refugio, una garantía de perpetuidad, e incluso la protección del secreto, a lo que queda de autonomía intelectual y moral de la sociedad. Los mismos filósofos se sienten llevados a la iniciación gnóstica más que a la discusión pública. Los cenáculos se transforman en conventículos ritualizados. La “glosolalia” se muestra como una efusión más profundamente consoladora que los discursos rigurosos y tajantes.

Esta es la pendiente por la que asciende la primera “Iglesia” cristiana: desde las epístolas de Pablo a las epístolas de Clemente a los corintios (hacia el 95), y de estas a la condena de Marción por parte de dirigentes “ortodoxos” de la comunidad romana, entre el 140 y el 150.

*Traducción de Juan Pérez Andrés*

# LA CIVILIZACIÓN DOCTRINARIA: GUIZOT Y LA HISTORIA EUROPEA (SEGUNDA PARTE: SU INFLUJO EN LA ESPAÑA ISABELINA)

JOAN J. ADRIÀ I MONTOLÍO

*Alguna vez, recorriendo con la vista mi biblioteca, tropiezo con el famoso libro de Guizot y lo tomo en la mano. Su aspecto es venerable como el de las grandes casas solariegas a quienes el tiempo no ha logrado arrancar el sello de su grandeza. Su encuadernación lujosa está ya bien marchita, bien arruinada; sus esquinas gastadas; su lomo deteriorado; pero tiene un aspecto de dignidad que impone respeto. Sin embargo, yo le doy vueltas entre las manos y sonrío. Mi sonrisa debe de hallarse impregnada de burla y desdén, porque el libro parece mirarme con tristeza y decirme por una pequeña boca descosida que tiene en el lomo: “¡No rías, no rías, hombre ingrato y presuntuoso! Si has hallado en otros libros mayores riquezas que en el mío, yo fui quien primero habló a tu juvenil inteligencia. En aquel tiempo me escuchaste con embeleso y aprendiste de mí a desentrañar el sentido oculto de los sucesos y a meditar sobre sus causas y sus efectos. Acuérdate de la briosa exaltación con que te asimilaste mis pensamientos, y las ilusiones que embargaban entonces tu ánimo, y las esperanzas que concebías de llegar a ser un sabio. Si no lo has sido no fue culpa mía, pues otros lo han conseguido empezando por libros que no valen tanto como yo. Acuérdate de aquellas horas venturosas que juntos pasábamos en las noches de verano, debajo del gran quinqué de petróleo cuando todo callaba ya en la aldea y tu pobre madre sentada frente a ti trabajando con la aguja de ganchillo apenas se atrevía a toser para no turbar tus estudios. Soy un viejo y fiel amigo de tu adolescencia. ¡No te burles de mí!” Entonces yo a mi vez quedo serio y triste. Permanezco inmóvil y meditabundo largo rato, y al cabo, enjugando una lágrima, vuelvo a colocar el libro con respeto donde estaba.*

ARMANDO PALACIO VALDÉS, *La novela de un novelista: escenas de la infancia y adolescencia*.<sup>111</sup>

El objeto de las líneas que siguen es acercarse a la influencia de ese “famoso libro de Guizot” en la España de su tiempo. En la primera parte de este trabajo, publicado en el número anterior de *La Torre del Virrey*,<sup>112</sup> tratamos de la génesis, contenido y difusión de la *Histoire de la civilisation en Europe* de François Guizot, publicada en francés en 1828, así como sobre la personalidad de su autor, rara síntesis de historiador y

---

<sup>111</sup> Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1921. Cito según edición moderna a cargo de Francisco Trinidad, Ayuntamiento de Laviana, Laviana, 2005, pp. 300-301.

<sup>112</sup> Número 16, 2014/2, pp. 87-109.

de político, en ambos casos de primer rango. Profundizaremos ahora en cómo fue acogido el libro en la convulsa España de su tiempo, una España en estado de guerra —guerra civil entre carlistas e isabelinos; guerra de ideas entre absolutistas y liberales— en que fue abriéndose paso con gran trabajo un modelo de estado liberal, la “monarquía constitucional”, que se quería a la vez tradicional —por monárquico— y nuevo —por constitucional—, y que en buena medida era semejante al que tenían en mente los doctrinarios franceses cuando ocuparon el poder en su país durante la monarquía de Luis Felipe, con nuestro Guizot en un lugar central. En primer lugar nos detendremos en detallar las traducciones que de él se hicieron al castellano en torno a 1840, contextualizándolas en una coyuntura de acelerado —y violento— cambio político, de receptividad a las novedades del pensamiento foráneo (y de la historia producida en otros países “avanzados” en tanto en cuanto formaba parte central de la cultura política de la época) y de triunfo de la libertad de imprenta. Después nos centraremos en los españoles que quisieron imitar a Guizot, es decir, en los autores de “historias de la civilización” producidas en España bajo el influjo de la obra del reputado catedrático de la Sorbona: Eugenio de Tapia, Fermín Gonzalo Morón, Antonio Gil de Zárate y Juan Cortada. Y para terminar dedicaremos algunas páginas a los críticos que el historiador hugonote y su libro encontraron en un país que, para esos críticos, era y había de ser ante todo católico. Unos impugnadores que, por cierto, han dejado más honda impresión en la historia del pensamiento europeo que sus compatriotas guizotianos, hoy en día prácticamente olvidados. Al fin y al cabo nos estamos refiriendo a Jaime Balmes y a Juan Donoso Cortés.

1. LA RECEPCIÓN DE GUIZOT EN ESPAÑA: LAS TRADUCCIONES DE 1839. Se puede afirmar sin temor a yerro que la recepción de la *Histoire*, y de la obra de Guizot en general, en España fue rápida y, como veremos, no se puede calificar de epidérmica. El profesor Josep Fontana, hace ya un cuarto de siglo, consideró “impresionante el esfuerzo colectivo por ponerse al corriente de las transformaciones intelectuales europeas que se produjo en España entre 1840 y 1850” y que se concretó en la difusión de las grandes obras que habían “renovado la concepción de la historia”, es decir, los teóricos de la ilustración escocesa —Hume, Robertson— y los historiadores franceses de la época de la Restauración, sobre todo Guizot.<sup>113</sup> Otro historiador, Javier Fernández Sebastián, dedicó poco después del trabajo de Fontana un esclarecedor estudio a la recepción de la *Historia de la civilización* guizotiana en España durante esa quinta década decimonónica que merece ser elogiado por la riqueza de su información y su rigor analítico, y que pone en evidencia el decisivo papel que desempeñó la obra como inspiradora de varias obras escritas en este

---

<sup>113</sup> JOSEP FONTANA, ‘La historiografía española del siglo XIX: un siglo de renovación entre dos rupturas’, en SANTIAGO CASTILLO (coord.), *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*. Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1991, p. 326.

país por aquel entonces.<sup>114</sup> Pese a los veinte años transcurridos desde su publicación, la aportación del profesor Fernández Sebastián mantiene intacto su músculo, lo que no significa que no pueda ser objeto de actualización.

Para empezar consideramos que hay que alterar un poco la fecha que dio Fontana como inicio del esfuerzo por introducir los textos historiográficos extranjeros que sirvieron para potenciar el liberalismo español. A Guizot, sin ir más lejos, se le tradujo, y profusamente, antes de 1840. Una excursión por el catálogo de la Biblioteca Nacional revela que ya en 1835 fue publicado en Valladolid, por la Viuda de Roldán, su *Tratado sobre la pena de muerte en materia política*, traducido por el Dr. D. Agustín Alcayde Ibieca, que no es exactamente un libro de historia (“filosófico-político-legal” es el género al que lo adscribe, en su exposición a modo de prólogo, el traductor), pero que en 1837 la imprenta de Francisco Oliva había puesto a la venta la *Historia de la revolución en Inglaterra*, puesta en castellano por Fernando Patxot, que, obviamente, sí que es una obra historiográfica. No obstante, fue en 1839 cuando se produjo una espectacular eclosión guizotiana: como ya se apuntó brevemente en la primera parte de nuestro trabajo, la *Histoire de la civilisation en Europe* fue vertida en ese año al castellano por cuatro casas editoriales distintas (y una quinta se retiró en el último momento) en tres ciudades diferentes, Madrid, Barcelona y Cádiz. Es decir, lugares donde la burguesía abundaba, se sentía fuerte y abría las puertas a un tiempo nuevo. Sólo la edición de Madrid y una de Barcelona aparecen, sin embargo, en el referido catálogo de la Biblioteca Nacional.

No es extraño que se pueda retrotraer ese inicio del desembarco de los textos guizotianos a la década de 1830. En 1833 murió Fernando VII, dejando como herencia un conflicto sucesorio que enfrentó a su hermano Carlos y a su hija Isabel (mejor dicho, a su hermano y a la viuda del rey, María Cristina, convertida por deseo de Fernando en gobernadora del reino: Isabel tenía tres años). Durante el agitado reinado fernandino la pugna entre absolutismo —el sistema político que, obviamente, prefería el reaccionario Fernando, pero también su mujer y su hermano— y liberalismo —la alternativa que, desde las Cortes de Cádiz, seducía a buena parte de las clases acomodadas y con educación del país— conoció diversas etapas y avatares. En la última década de aquel periodo, que los liberales denominaron “ominosa”, éstos parecían haber perdido la partida: perseguidos y acorralados, un buen número de ellos, entre los que figuraban sus más despejadas cabezas, sufrieron el exilio, a la vez que sus intentos de revertir la situación a través de un golpe de mano, militar por supuesto, fracasaron y se saldaron con ejecuciones y otras formas de castigo. Ahora bien, en 1833 no se cumplió eso de a rey muerto, rey puesto. El conflicto en el seno de la familia real se convirtió en algo más

---

<sup>114</sup> JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot’, en JEAN-RENÉ AYMES y JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN (eds.), *L’image de la France en Espagne (1808-1850)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997, pp. 127-149.

que una ruidosa disputa dinástica. Como Carlos había descollado por sostener el absolutismo con un ánimo todavía más acérrimo que su hermano, encontró facilidades para atraer a su bando a la flor y nata de las fuerzas de la reacción, incluyendo gran parte del clero católico, que lo veía como la última defensa ante la hidra revolucionaria. La causa de la niña Isabel, más débil por ese lado, requirió el auxilio de los hasta entonces proscritos liberales, enemigos de aquello que, con imprecisión digna de mejor causa, los revolucionarios franceses habían denominado el Antiguo Régimen, los cuales fueron llamados al gobierno en 1834, con Francisco Martínez de la Rosa a la cabeza. Y la pugna, como es bien sabido, derivó en una atroz guerra civil: la primera de las Guerras Carlistas. La reina gobernadora fue aceptando que la permanencia de su hija en el trono sólo estaría asegurada si atendía las demandas de esos imprescindibles y, por lo que parece, no muy deseados partidarios suyos. Y muchos de estos liberales, que no se fiaban, y con razón, de la voluble testa coronada, pensaron que la meta del régimen constitucional que anhelaban se había de alcanzar a las buenas o a las malas.

La guerra civil se entremezcló, así, con un proceso revolucionario de tan gran calado que sorprende que haya habido historiadores en un pasado no muy remoto a los que se les llenara la boca negándolo; una revolución —podéis llamarla liberal, podéis llamarla burguesa— compleja, espasmódica y llena de altibajos, pero al fin y al cabo triunfante. Ese cambio nada cosmético no sólo exigía acción, sino discusión de ideas y contraste de proyectos. La burguesía necesitaba armas intelectuales para derrotar también en este terreno a sus enemigos. Guizot, a la sazón estrella rutilante del firmamento francés, y otros autores extranjeros, singularmente ingleses y galos (Julián Sanz del Río aún no había importado desde Alemania la filosofía de Krause), podían aportar doctrinas aprovechables por los liberales españoles. Frente a la indigencia intelectual del campo carlista, anclado en el catolicismo más ultramontano, los liberales hicieron un esfuerzo por añadir a su acervo ideológico —el que venía de los vivos debates de las Cortes de Cádiz y del Trienio Liberal— las novedades que el pensamiento político europeo de más rabiosa actualidad ofrecía.

Por supuesto, no era indispensable traducir los escritos foráneos para que comenzaran a ejercer su influjo. Tras años de exilio no eran raros los liberales que dominaban el francés o el inglés y que podían usar en sus textos materiales leídos en esas lenguas. De hecho, Fernández Sebastián halló los primeros ecos del pensamiento histórico de Guizot en un artículo de Alberto Lista publicado en la *Gaceta de Bayona* en 1830, donde el literato sevillano abogaba por ensanchar el campo de la historia “al mundo moral y político”, lo que había de implicar el examen de las causas y consecuencias de los principales acontecimientos, pero también el estudio de la población, riqueza, educación, cultura y desarrollo científico de cada sociedad. El mismo Fernández Sebastián añadía que en 1833 José María Blanco White, igualmente emigrado, dedicó a las aún recientes lecciones de Guizot un artículo en inglés en una revista

universitaria dublinaesa. O que *El espíritu del siglo*, obra que Martínez de la Rosa comenzó a publicar en 1835 (el mismo año en que cesó al frente del gobierno), “está impregnada del *espíritu histórico* de Guizot”.<sup>115</sup> Con todo, si el ilustre doctrinario francés y sus no menos ilustres compañeros de allende los Pirineos habían de enriquecer el pensamiento de los partícipes en el debate de ideas que acontecía en España, mejor si se les podía leer en la lengua de Cervantes.

La tarea de ponerse al día no se limitó a los libros de historia, sino que afectó a todas las ramas del pensamiento, e implicó que se reeditaran (en ocasiones en versiones nuevas) las obras señeras de lo que podemos llamar los “clásicos de la revolución”, con Rousseau a la cabeza, mal vistos o prohibidos durante el fenecido período absolutista. 1839, ya lo hemos apuntado, fue el año de Guizot en España. También ese año se publicó en Madrid, por la imprenta de Nicolás Arias, la *Historia de la economía política en Europa* de Adolphe Blanqui (no confundir a este economista defensor del librecambio con su revolucionario hermano Auguste); asimismo en Madrid, en la imprenta de la viuda de Calleja e hijos, se sacaba la segunda edición del *Compendio de los tratados de legislación civil y penal* de Jeremy Bentham (la primera edición castellana había aparecido en París en 1828); y en Barcelona una nueva edición de la *Historia del reinado del emperador Carlos V*, de William Robertson y el primer tomo de la versión que José Mor de Fuentes realizó de la *Historia de España*, de Romey, impreso por Bergnes de la Casa, cuyo original francés había aparecido un año antes. Ese mismo 1839 llegó, desde París, la enésima edición en español de *Las ruinas de Palmira o Meditación sobre las revoluciones de los imperios*, del conde de Volney. El año anterior, 1838, de nuevo en Madrid, pero esta vez las imprentas de Amarita y Fuentenebro, respectivamente, dieron a luz el *Tratado de los sofismas políticos* de Bentham y el *Tratado de economía política* de Jean-Baptiste Say. Y en Cádiz, en la imprenta de Santiponce, se publicó la traducción que Moratín había hecho del *Cándido* de Voltaire allá por 1813 y que permanecía inédita. En 1837, salió de la imprenta de Bergnes de las Casas, una nueva traducción de *Julia o la Nueva Heloisa*, de Jean-Jacques Rousseau, debida a Mor de Fuentes. Y antes aún, en 1836, la imprenta de los Herederos de Roca, igualmente en Barcelona, sacó una nueva versión, anónima, del *Contrato Social* del mismo Rousseau; mientras que en Madrid aparecía la traducción que Larra hizo de las *Paroles d'un croyant*, de Felicité de Lamennais, obra publicada en francés en 1834, que en castellano se tituló *El dogma de los hombres libres: Palabras de un creyente*, y cuyo impresor fue José María Repullés. Podríamos seguir acumulando títulos, pero creo que éstos son suficientes para apuntalar nuestro argumento. Insistimos, antes de 1840 ya había dado comienzo el esfuerzo colectivo por ponerse al corriente de las novedades europeas —un esfuerzo que incluyó la recuperación de textos más antiguos pero que gozaron de una segunda vida en un tiempo

---

<sup>115</sup> JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España...’, pp. 132 (n) y 134.

nuevo— y, cabe añadir, ello sólo es explicable por la existencia de un contexto que ofrecía unas condiciones de demanda que hacían viables los proyectos editoriales y, a la vez, unas condiciones de posibilidad de índole legal que minimizaban las cortapisas al trabajo de traductores e impresores.

En efecto, mientras el ejército de la reina combatía contra los belicosos carlistas, los liberales se partieron en dos grupos que compartían un enemigo común, la reacción agrupada en torno a don Carlos, y un sustrato de ideas y principios, una cultura política, pero que se combatían en las Cortes y en la prensa, a la vez que se disputaban el favor de la opinión pública y el control de la calle. El liberalismo español nunca había sido una balsa de aceite, y sus adeptos tendieron, al menos desde 1820, a moverse entre dos alas, una más templada, la otra más radical, de contornos poco borrosos pero fluctuantes. Desde 1837 la polarización se intensificó y se consumó la ruptura, formándose dos partidos diferentes. En uno se unieron aquellos que temían que los cambios revolucionarios se desbocaran y llegaran a amenazar sus propios intereses de grupo, conformando algo así como la versión española del doctrinarismo francés. Grandes propietarios rurales o urbanos (con título nobiliario o no), numerosos miembros de ciertas élites profesionales —la administración del Estado, muchos docentes universitarios, una parte de la alta oficialidad del Ejército— que miraban por encima del hombro (a la vez con temor y con disgusto) a la gente corriente, una hueste de plumíferos a su servicio y un nutrido segmento del clero secular (obispos incluidos) que no veía futuro en el carlismo, optaron por conciliar sus aspiraciones entre sí y con las de la corona misma, apostando por apuntalar el poder de ésta dentro de un régimen constitucional (aunque los había que consideraban preferible un régimen de carta otorgada). Concebían la “soberanía” como algo que habían de compartir el rey y las Cortes, pretendían lograr una síntesis ecléctica entre revolución y tradición —a lo Guizot— y en la balanza entre orden y libertad, ponían más peso en el primer platillo que en el segundo. Pretendían, asimismo situarse en el “justo medio” y acabaron siendo conocidos como “moderados”. Contaban con algunas de las cabezas con mayor reputación de cultas en la esfera pública, desde Martínez de la Rosa, que igual se dedicaba a reflexionar sobre la escritura de la historia (hay un texto suyo de esta época en que se plantea “¿Cuál es el método o sistema preferible para escribir la historia?”)<sup>116</sup> que componía dramas románticos como *La conjuración de Venecia*, todavía pasto de estudiosos, hasta Álvaro Flórez Estrada, pasando por el conde de Toreno, Pedro Pidal, Antonio Alcalá Galiano, el duque de Rivas o Andrés Borrego. Entre ellos estaban, como cabía esperar, los admiradores más conspicuos de los doctrinarios franceses. Y ahí, entre los políticos moderados y sus apoyos sociales, había un mercado, quizá no muy ancho, pero sí de gran poder adquisitivo, para las traducciones.

---

<sup>116</sup> *Revista de Madrid, Segunda serie, Tomo II*, pp. 531-539.

El otro sector se definió como “progresista”. Sus integrantes salían de sectores de la población un poco menos encumbrados: la “clase media” urbana (que incluía comerciantes, artesanos y tenderos acomodados, picapleitos, oficinistas...), las capas de labradores deseosos de medidas desamortizadoras que les permitieran adquirir tierras, y buena parte de la oficialidad del Ejército. También disponía de sus propios plumíferos. Y de sus intelectuales de postín, como Agustín Argüelles, Pascual Madoz, Fermín Caballero, Joaquín María Ferrer, Joaquín María López o el poeta Espronceda. Eran gentes de declarada fe constitucional, pero que debían leer a los doctrinarios galos como hacían los moderados, que seguían interesados en revisitar lo que hemos llamado clásicos de la revolución y que gustaban de los utilitaristas británicos (cuya lectura no despreciaban sus rivales). Y muchos de ellos eran tan compradores potenciales de libros traducidos —Guizot incluido— como sus rivales. Los moderados solían ser muy ricos, pero los progresistas no eran precisamente pobres.

Veamos ahora las condiciones de posibilidad que proporcionaba el marco legal. La llamada a los liberales por María Cristina en 1834 se tradujo en una primera relajación de las leyes que afectaban a la producción y comercio de escritos impresos. Pero fue el gobierno progresista de José María Calatrava el que restableció en 1836 la legislación de 1820 que consagraba la libertad de imprenta, mientras que la Constitución de 1837 proclamó en su artículo 2 el derecho de los españoles a “imprimir y publicar sus ideas sin previa censura”. Y con menos limitaciones que nunca antes, cabe advertir, al no distinguir entre ideas “políticas” y “religiosas”, sometidas éstas a la censura eclesiástica en la normativa de signo liberal anterior. La libertad de imprenta habría de ejercerse, empero, “con sujeción a las leyes”, lo que suponía la tipificación en la legislación ordinaria de unos delitos de imprenta —es decir, de unos “abusos” punibles delimitados en la ley de 1820— que comprendían los escritos “subversivos”, “sediciosos”, “incitadores a la desobediencia”, “obscenos” e “infamatorios”. ¿Y quién había de considerar como tal un impreso? La calificación y sanción de esos delitos se sustraía, como en la citada ley, al arbitrio gubernativo y se dejaba en manos exclusivas de jurados, es decir, en manos de instancias judiciales.<sup>117</sup> Sin este marco legal ancho y moderno —más digno de aprecio aún si tenemos en cuenta el poco tiempo transcurrido desde la abolición de la Santa Inquisición— la llegada de las novedades intelectuales europeas habría sido imposible.

Volvamos a Guizot. A aquel 1839 que hemos calificado de su año en España, cuando moderados y progresistas iban más que nunca a la greña y la estrella del general Espartero —que en agosto se abrazó al carlista Maroto en las inmediaciones de Vergara, escenificando el acuerdo que suponía la capitulación *de facto* del grueso de las fuerzas carlistas en el escenario bélico vasco-navarro— ascendía gracias a sus éxitos en la marcha de una guerra que se había alargado demasiado y que ahora

---

<sup>117</sup> JUAN IGNACIO MARCUELLO BENEDICTO, ‘La libertad de imprenta y su marco legal en la España liberal’, *Ayer*, 34 (1999), pp. 69 i 72-73.

estaba a punto de ganar. Los apóstoles del “justo medio” intentaban aprovechar las ventajas que para ellos suponía el sufragio censitario, que impedía votar al grueso de las clases populares. Los amantes del “progreso” abrían los brazos para recibir al victorioso militar que poco a poco se acercaba a ellos. Los primeros defendían sus ideas a través de diversos medios, entre los cuales descollaba, por su calidad y por colaborar en ella sus mejores plumas, la *Revista de Madrid*, “publicada bajo el patronato de D. Pedro Pidal”, futuro ministro y guizotiano, por “D. Gervasio Gironella, antiguo oficial de la secretaría de Hacienda, y a quien con gran desenfado y naturalidad llamaba el Sr. Pidal en el Ateneo *literato lego*”, según cuenta un moderado valenciano del que más abajo nos ocuparemos, Fermín Gonzalo Morón.<sup>118</sup>

Pues bien, en esta publicación las referencias a Guizot son constantes. Incluso en su Segunda Serie, Tomo II, fechado en 1839, apareció una biografía titulada “Guizot (Francisco Pedro Guillermo)”, fragmentada en dos entregas, de cuya autoría se responsabilizaba G. G.<sup>119</sup> No se necesita ser un lince para ver ahí las iniciales de Gervasio Gironella. Se trata de un texto que narra la vida y andanzas del entonces embajador francés en Londres con un grado de detalle realmente sorprendente. No sé si será el más informado sobre nuestro personaje —al que, por cierto, todavía le quedaba mucho carrete— que se ha publicado nunca en castellano, pero creo que no iré muy desencaminado si lo pienso. El tono es elogioso, sin duda, pero mantiene un tono de contención y huye del ditirambo. Los moderados lo eran incluso en eso. Y hay algo en él, sin embargo, que puede inducir a error: pese a la fecha que figura en la portada de la publicación, no apareció en 1839, sino en 1840 (el mismo año, cabe decir, en que empezó a publicarse en Madrid la *Historia de la Revolución Francesa* de Adolphe Thiers, el gran rival de Guizot en la política gala del momento), cuando ya competían en el mercado las cuatro ediciones de la *Historia de la civilización* mencionadas. No importa. ¿No es sorprendente que se publicaran cuatro traducciones de un libro en pocos meses y que una revista como aquella dedicara a su autor tanta atención por las mismas fechas? ¿Había una estrategia de los moderados para convertir a Guizot en el autor de cabecera de su grupo de partidarios? En todo caso sí que se entrevé un estado de ánimo, una necesidad de tener disponible en castellano su obra señera y de reivindicar su figura como modelo político prestigioso y apropiado por parte de éstos. Los diversos impresores debieron captar ese estado de ánimo. Pero, he de insistir, tampoco los progresistas (y el público culto en general) tenían por qué ser reacios a leer a alguien con la reputación de

---

<sup>118</sup> FERMÍN GONZALO MORÓN, *Colección de obras escritas por Don Fermín Gonzalo Morón, durante su supuesta locura en Inglaterra, Francia y España*, Imprenta de Severiano M. Montero, Madrid, 1852, “Tomo I, pp. 109-110. El bibliógrafo francés Georges le Gentil, por su parte, en su obra *Les revues littéraires de l’Espagne pendant la première moitié du XIXe siècle*, Hachette, París, 1909, pp.101-102, calificó a esta revista de “modérée en littérature comme en politique”.

<sup>119</sup> Pp. 287-311 y 383-394

Guizot: de cualquier autor se puede tomar lo que se quiera y criticar lo que no gusta. Digamos algo más de esas ediciones a las que ya aludimos de pasada en la primera parte de este escrito.

En Barcelona aparecieron de modo prácticamente simultáneo dos. Una, la realizada en la librería de Juan Oliveres y Gavarró,<sup>120</sup> llevaba por título *Historia general de la civilización en Europa o curso de historia moderna desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución de Francia*, tenía un escueto prólogo del editor, constaba de un solo tomo y no identificaba al traductor, aunque parece que éste no fue uno sino tres: José Ferrer y Subirana, Francisco Carles y Mariano Noguera. La traducción se tiene por literal y sin mutilaciones.<sup>121</sup> La otra, hecha en la imprenta de Joaquín Verdaguer, se titulaba *Historia general de la civilización europea, o curso de historia moderna desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución francesa*, e incorporaba asimismo un prólogo que parece escrito por el traductor, escondido tras las iniciales F.C.N., ya que acaba advirtiendo que “en cuanto ha sido asequible hemos despojado la civilización de M. Guizot del lenguaje francés para vestirla en traje de Castilla”.<sup>122</sup> El traje de Castilla, empero, no excusaba los costurones, ya que se han detectado en la traducción omisiones y retoques. Parece ser que otro impresor barcelonés, Antonio Bergnes de las Casas, anunció en 1838 que tenía en prensa su propia versión, pero dada la saturación del mercado catalán que debió suponer la salida a la venta de los tomos de Oliveres y de Verdaguer, aplazó *sine die* su proyecto.<sup>123</sup>

El título de la edición de Madrid era *Historia general de la civilización europea*, sin más, y la obra constaba de tres tomos. En su portadilla decía haber sido “traducida al castellano conforme a su última edición y anotada por D.J.V.C.” e impresa por Don Miguel de Burgos; se abría con un buen prólogo del traductor que ponderaba las lecciones de Guizot como “una de aquellas obras que forman época en el ramo de la ciencia a que pertenecen, y cuyo mérito no podrá menos de interesar en todos los tiempos y en todos los países” (por una vez, ese juicio tópico que suelen incluir los prólogos no iba errado) y daba la noticia de que ya habían salido a la venta las dos ediciones catalanas. La versión de Cádiz, por último, se distribuía en dos tomos e identificaba como traductor a J. Bitancourt y Sánchez. La imprimió la viuda de Comes y su título contiene una alteración ortográfica digna de Juan Ramón Jiménez, *Historia jeneral de la civilización en Europa, desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución francesa*, texto que aparecía precedido de “un

---

<sup>120</sup> He optado por mantener en su forma castellana —ya que este trabajo está escrito en castellano— los antropónimos catalanes y valencianos de la época. Por más que a Balmes, por poner un ejemplo, le llamaran Jaume en su casa y en cualquier otro lugar de Cataluña, en las publicaciones siempre aparecía como Jaime.

<sup>121</sup> JORDI RUBIÓ I BALAGUER, ‘Bergnes de las Casas’, en *Obres de Jordi Rubió i Balaguer VII. Il·lustració i Renaixença*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, p. 54 (n). Este texto se publicó por primera vez en 1947.

<sup>122</sup> P. VIII.

<sup>123</sup> JORDI RUBIÓ I BALAGUER, ‘Bergnes de las Casas’, p. 54 (n).

discurso sobre la historia de la Bélgica (sic), por el Barón de Reiffenberg”. Tal hecho demuestra que para esta traducción se utilizó la edición belga de la *Histoire* de Guizot, publicada en Bruselas en 1838 por el librero-editor Lacrosse, que se abrió con ese discurso de Reiffenberg “*lu à l’Academie de Bruxelles le 4 février 1836*”.

Esas cuatro ediciones de 1839 del “famoso libro” de Guizot se debieron de vender bien pese a la renuncia de Bergnes de las Casas a sacar a la calle la suya. En caso contrario sería inexplicable que en la década siguiente se produjeran otras tres. La primera de esta segunda hornada apareció en Madrid en 1846 y se imprimió en el establecimiento “literario-tipográfico” de Madoz y Sagasti con el título de *Historia de la civilización europea, o sea curso de historia moderna desde la caída del Imperio romano hasta la revolución de Francia* y con la advertencia de estar “traducida de la última edición”. Más abajo volveremos sobre ella. Un año después, también en Madrid, el editor Francisco de Paula Mellado —cuñado del historiador Modesto Lafuente y uno de los más prolíficos editores de libros de historia de la época— publicó otra *Historia general de la civilización de Europa. Curso de historia moderna*, que incluía un prologo del editor y unos “Apuntes biográficos sobre Mr. Guizot” firmados por J.A. Matute. Finalmente, en la Barcelona de 1849 Oliveres y Gavarró reeditaba su versión de 1839 dentro de una colección titulada “Tesoro de autores ilustres o colección selecta y económica de las mejores obras antiguas y modernas, nacionales y extranjeras”, publicada bajo la dirección del bibliófilo Augusto de Burgos.

No tenemos noticias de más ediciones de la obra en España hasta que Revista de Occidente, la editorial de Ortega y Gasset, publicó en 1935 la versión que, con el título de *Historia de la civilización en Europa*, realizó la mano derecha del filósofo en esta empresa, Fernando Vela. Ésta es la traducción que desde 1966 reeditó repetidas veces Alianza Editorial en edición de bolsillo. Eso no quiere decir que a mediados del siglo XIX no se publicaran fuera de España otras traducciones al castellano.<sup>124</sup>

Ahora bien, una cosa es comprar un libro y otra leerlo. Las referencias a Guizot en muchos escritos y discursos de liberales españoles no sólo indican que lo leyeron (en francés o en español), sino que se lo apropiaron, y tanto en lo que se refiere al contenido de sus obras jurídico-políticas como en el de las historiográficas. Y fueron estas últimas las más difundidas. Es significativo que a uno de los cerebros del partido moderado, Juan Donoso Cortés, se le llamara Guizotín en tono burlón desde los periódicos progresistas antes de que mutara en uno de los más hoscos —y tóxicos— defensores del autoritarismo.<sup>125</sup> Labora todavía más a favor del impacto logrado por esa lectura y del cariz de esa apropiación el

---

<sup>124</sup> Hay, al menos, una chilena, la *Historia jeneral de la civilización en Europa o curso de historia moderna desde la caída del Imperio romano hasta la revolución de Francia*, editada en Santiago de Chile por la Imprenta del Ferrocarril en 1860.

<sup>125</sup> MARÍA CRUZ MINA, ‘La “inopinable” opinión pública de los doctrinarios’, *Historia Contemporánea*, 27 (2003), p. 695. También JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España...’, p. 143.

hecho de que el diccionario de la lengua española comenzado a publicar por Ramón Joaquín Domínguez en 1846, y que fue el diccionario del castellano más reeditado en España en la segunda mitad de aquella centuria tras el de la Real Academia,<sup>126</sup> incluyera el adjetivo *guizotino/a*, definido como “propio de Mr. Guizot o que tiene más o menos analogía con sus doctrinas y máximas políticas y diplomáticas”.<sup>127</sup> Menéndez Pelayo ya señaló en su día que el doctrinarismo político se enseñoreó “de las inteligencias más cultivadas de España”. Y que el partido moderado convirtió “en oráculo suyo a un seco y honrado hugonote, gran historiador de las instituciones todavía más que de los hombres”, ese Guizot que para don Marcelino era “muy mediano filósofo de la historia porque su rígido y abstracto dogmatismo, aspirando a simplificar los fenómenos sociales, le hacía perder de vista muchos de los hilos con que se teje la rica urdidumbre de la vida”.<sup>128</sup> Por cierto, cuando un dogmático típico, aunque pueda hacer gala de la vasta erudición del polígrafo cántabro, acusa a alguien de dogmatismo, inevitable es mentar la frase evangélica de la paja en el ojo ajeno.

También la izquierda española de la época, como ya se ha sugerido, leyó a Guizot con sumo interés y valoró sus aportaciones. Si la historia de éste era un análisis del “progreso” que había llevado a Europa desde las tinieblas medievales a las luces modernas, no ha de sorprender que los hombres que se identificaban aquí como el “partido del progreso” apreciaran mucho al Guizot historiador sin menoscabo de sus diferencias con el Guizot político. No me parece baladí que en el Madrid de 1846, cuando los moderados campaban a sus anchas y el caballo de Narváez se comía la hierba en que no se dejaba pacer al caballo de Espartero, el “Establecimiento literario-tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti” sacara a la calle una nueva versión de la *Historia de la civilización europea*, ya mencionada. Pascual Madoz, prohombre progresista que cualquier bachiller español conoce gracias a la famosa desamortización a la que dio nombre cuando fue ministro de Hacienda en 1855, había montado con un socio esa imprenta para publicar, entre 1845 y 1850, su extraordinario *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Decidirse a reeditar el libro de Guizot (en ese momento el hombre fuerte de un gobierno francés archiconservador que sería derribado por la revolución de 1848) debe ser visto, sin duda, como un

---

<sup>126</sup> MANUEL BRUÑA CUEVAS, ‘Un diccionario bilingüe enciclopédico (Ramón Joaquín Domínguez, 1845-1846)’, en MARÍA JESÚS SALINERO CASCANTE e IGNACIO IÑARREA LAS HERAS (coord.), *El texto como encrucijada. Estudios franceses y francófonos*. Universidad de la Rioja, Logroño, 2003, vol. II, p. 283.

<sup>127</sup> RAMÓN JOAQUÍN DOMÍNGUEZ: *Diccionario nacional, o gran diccionario clásico de la lengua española*. Tomo I, Establecimiento Léxico-Tipográfico de R. J. Domínguez, Madrid, 1846, p. 905. He modernizado la ortografía —excepto antropónimos y topónimos— en todas las citas de obras decimonónicas.

<sup>128</sup> MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, ‘Dos palabras sobre el centenario de Balmes. Discurso leído en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Apologética, el día 11 de septiembre de 1910’. En *Ensayos de crítica filosófica*, Librería general de Victoriano Suárez, Madrid, 1918, p. 370.

síntoma de la alta estima que tenían por su obra histórica unos liberales muy alejados del doctrinarismo y del justo medio: el sentimiento de orgullo burgués que destilaban las lecciones guizotianas podía embargar por igual a un moderado que a un progresista.

De todos modos, el mismo Madoz nos ofrece, en una intervención en el Congreso de los Diputados hecha en 1851 desde los escaños de la oposición, un buen ejemplo de cómo los lectores de obras de pensamiento en el periodo isabelino —y, cabría añadir, en cualquier periodo no presidido por el espíritu de secta— no se empapaban únicamente de “los suyos”:

“Diré una cosa que creo que no escandalizará a nadie: yo leo, señores, todas cuantas obras puedo de los socialistas; leo cuanto puedo a Louis Blanc, leo a Proudhon, leo las obras de todos los hombres célebres que en medio de que muchas veces presentan ideas extraviadas, las suelen presentar también muy útiles, y no se ría el Señor Ministro de Obras Públicas, porque yo sé que lee también a Proudhon, y utiliza lo bueno que de él pueda sacarse.”<sup>129</sup>

Igualmente debieron leer a Guizot a mediados de aquel afrancesado siglo XIX otras gentes sin tantas urgencias políticas y con un gusto por la historia menos militante. Lo francés estaba de moda, la cultura hispana vivía a su sombra y los libros franceses —en versión original o traducidos— abundaban en las bibliotecas privadas de los españoles que podían permitírselas. Domingo Faustino Sarmiento, argentino, autor de una de las obras inaugurales de la literatura hispanoamericana, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (publicada en 1845 y cuyo título muestra cuánto habían calado ambos conceptos), y futuro presidente de su país (de 1868 a 1874), anduvo de visita en España a mediados de la década de 1840 y dejó constancia de ello, plasmándolo en términos de amor/odio. Después de anotar que entre el público de los teatros el orgullo español se exhibe mediante el odio hacia los franceses (“este pueblo está enfermo de orgullo quebrantado, y se desahoga maldiciendo a los extraños”, y el extranjero a denigrar por antonomasia es el francés), Sarmiento describe el paradójico prestigio que goza Francia entre las élites:

“Y sin embargo, francés es en Madrid el pastelero donde se pueden tomar confituras aseadas; francés, el fondista o dueño de café, donde la gente elegante come o se reúne; francés el cochero y el mueblista; francés el que vende efectos nuevos, que son *nouveautés* francesas; francés el que construye guantes; francés el partido *moderado* porque así lo inventó Luis Felipe, el *progresista*, porque en Francia no está de moda el nombre estropeado de libertad; el sistema tributario de Mon es traducción del plan de rentas de Human; Martínez de la Rosa trae de París su reputación de sabio, como Narváez la de jefe político, sin

---

<sup>129</sup> Cit. por JESÚS A. MARTÍNEZ MARTÍN, *Lectura y lectores en el Madrid del siglo XIX*, Madrid, 1992, CSIC, p. 348.

contar a Rianzares, duque y par de Francia, para tener a Cristina en los intereses de la corte de Versailles...”<sup>130</sup>

Y por lo que se refiere a la especie de colonización cultural que desde Francia irradiaba, el profesor Jesús A. Martínez Martín, que estudió las bibliotecas madrileñas del período isabelino, mostró con gran solvencia hasta qué punto era hegemónica la presencia de la cultura francesa en comparación con las del resto del continente en los notables de la Villa y Corte, y cómo ese “apego a lo francés” afectaba a todos los estratos burgueses, aunque alcanzara mayor intensidad entre políticos y burócratas.<sup>131</sup> Y Guizot, según se desprende del trabajo de Martínez Martín, gozaba de gran presencia en las estanterías de los poseedores de libros. El recuerdo que el novelista asturiano Armando Palacio Valdés dedicó en sus memorias a su apasionada y apasionante lectura juvenil del “famoso libro” guizotiano, y que toma cuerpo en la elocuente cita que figura al frente de este texto, confiere tanta vida como nervio a la experiencia de leer a Guizot. Palacio Valdés nació en 1853, lo que implica que debió acceder a la *Historia de la civilización en Europa* en los años finales del reinado de Isabel II o en los del Sexenio Revolucionario que siguió al destronamiento de la reina. El impacto que le produjo la lectura aún estaba vivo en 1921, como se documenta en el párrafo anterior al reproducido en nuestro encabezamiento, un párrafo que ya ofrecimos en la primera parte de este trabajo pero que vale la pena, para facilidad del lector, repetir aquí:

“Más de todas las obras que entonces leí la que me dio más golpe y logró cautivarme fue la Historia de la civilización europea, de Guizot. Estas lecciones, profesadas en la Sorbona, fueron para mí una revelación y me iniciaron en lo que llamamos filosofía de la historia. A tal punto me impresionaron que después de haberlas leído varias veces resolví aprenderlas de memoria. Y así lo puse por obra: leía una lección repetidas veces y luego cerraba el libro y la escribía, resultando transcrita al pie de la letra.”<sup>132</sup>

¿Encontraría Guizot algún otro lector más devoto? ¿Hasta qué punto el buen sentido del humor de don Armando lo arrastraba hasta una exageración desorbitada? Es evidente que son cuestiones que no hemos de aclarar.

Como no podemos entrar a valorar tampoco, aunque nos gustaría, la calidad de las diversas traducciones que hemos citado. Emprender un análisis comparativo de estas versiones entre sí y con el original guizotiano nos llevaría por caminos alejados de nuestro objetivo. Baste recordar la general mala fama que enturbia la labor de los traductores españoles de aquellos tiempos, poco cuidadosos con la literalidad y

---

<sup>130</sup> DOMINGO F. SARMIENTO, *Viajes en Europa, África y América*. Imprenta de Mayo, Buenos Aires, 1854, pp. 233-234.

<sup>131</sup> JESÚS A. MARTÍNEZ MARTÍN, *Lectura y lectores...*, pp. 343-345.

<sup>132</sup> *La novela de un novelista*, pp. 299-300.

amigos de amputaciones y retoques. Que la decisión de Ortega y Gasset de relanzar la *Historia* de Guizot en la España de 1935 exigiera una nueva traducción a cargo de Fernando Vela aumenta nuestras sospechas. Larra, que sostenía que para traducir mal “no se necesita más que atrevimiento y diccionario” y que “por lo regular el que tiene que servirse del segundo, no anda escaso del primero”, ya dio razones para explicar el poco tino de los traductores de su época:

“La tarea, pues, del traductor no es tan fácil como a todos les parece, y por eso es tan difícil hallar buenos traductores; porque cuando un hombre se halla con los elementos para serlo bueno, es raro que quiera invertir tanto trabajo sólo en hacer resaltar la gloria de otro. Entonces es preciso que sea muy perezoso para no inventar, o que su país tenga establecida muy poca diferencia entre el premio de una obra original y el de una traducción, que es precisamente lo que entre nosotros sucede.”<sup>133</sup>

En fin, las siete ediciones españolas de la *Historia la civilización en Europa* reseñadas, y las diez que entre 1837 y 1858 salieron de la *Historia de la revolución en Inglaterra*, indican, como señaló Fontana en su día, que la recepción de las ideas de Guizot en España fue mayor que la de cualquier otro teórico de la historia de entonces.<sup>134</sup> Cabría añadir que la traducción que Mor de Fuentes realizó de la *Decadencia y caída del Imperio romano* de Gibbon en 1842 (publicada por Bergnes de las Casas), incluía las notas que Guizot había redactado para la edición francesa. No debe sorprendernos que ese boom guizotiano irritara profundamente, ya iniciado el siglo XX, a Menéndez Pelayo, campeón de cierto nacionalismo español devoto de Frascuelo y de María, que no veía grandeza ni motivo de respeto en el libro de un hereje, por muy docto que fuera, y que no perdonaba a su autor la ausencia de España y de los españoles en su trabajo, a la vez que reconocía lo grande que había sido su influjo:

“El que por espíritu sectario o por estrechez de criterio pretendió borrar de la historia de la civilización europea el nombre de España [es decir, Guizot], no parecía muy calificado para ser maestro de españoles, y, sin embargo, aconteció todo lo contrario. Ese primer curso de Historia de la Civilización, que hoy nos parece el más endeble de los libros de Guizot, y el que menos manifiesta sus altas dotes de investigador crítico, fue en algún tiempo el Alcorán de nuestros publicistas y hombres de estado.”<sup>135</sup>

Me temo que en lo de la endeblez del curso de Guizot no encontraría Menéndez Pelayo hoy en día muchos acólitos. Pero en lo de que fue el Alcorán de publicistas y políticos de toda una época (romántica y coloreada por unas luchas políticas intensas, que se libraban tanto en las

<sup>133</sup> MARIANO JOSÉ DE LARRA, ‘De las traducciones’, en *Obras completas de Fígaro*, Imprenta de Yenes, Madrid, 1843, tomo III, pp. 118-119.

<sup>134</sup> JOSEP FONTANA, ‘La historiografía española del siglo XIX...’, p. 326 (n).

<sup>135</sup> MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, ‘Dos palabras...’, p. 370.

calles y campos de batalla como en el mundo de las ideas), el consenso está garantizado. En efecto, en la década de 1840, y aun antes, el espíritu del hugonote francés (espíritu sectario según don Marcelino) se encarnó en varios autores españoles, que usaron la palabra civilización para definir el objeto de sus trabajos históricos. Inspirados por Guizot o imitando a Guizot, según el caso, dictaron lecciones y escribieron historias que hacían de la civilización el hilo conductor de su relato. Algo que acaso tuvo algo de moda (como han escrito los profesores Álvarez Junco y Gregorio de la Fuente),<sup>136</sup> pero también de necesidad.

2. A LA SOMBRA DEL GIGANTE: HISTORIADORES GUIZOTIANOS EN ESPAÑA. En efecto, la burguesía española no podía conformarse con importar doctrinas y libros de historia producidos en otras latitudes. Necesitaba ir más allá. Tenía que producir sus propios textos para cubrir sus propias exigencias. Los políticos y los intelectuales españoles de la época habían de dibujar por sí mismos los rasgos y caracteres de la “ciudadanía” que conformaba su “nación”, y tomar para ello —reescribir— la historia a su servicio. Un historiador que ha dedicado al tema muchas y excelentes páginas, Juan Sisinio Pérez Garzón, ha señalado que durante la revolución liberal-burguesa decimonónica, “la historia se consolidó como la ciencia por antonomasia de semejante revolución”. Así, también en España, “dejó de ser la crónica *ad usum delphinis*” de antaño, para acabar convertida en “una asignatura suministradora de verdades patrióticas”. Era en el pasado donde “se encontraba el arsenal de argumentos para los respectivos proyectos de futuro planteados con la revolución española”. En la primera mitad del siglo XIX “se amasaron erudición, filosofía racionalista, romanticismo y pragmatismo para fraguar la eclosión historiográfica” que culminó en la publicación, en un proceso que se alargó desde 1850 hasta 1866, de los 29 tomos de la *Historia general de España* de Modesto Lafuente.<sup>137</sup>

Ahora bien, la obra inmensa de Lafuente constituye sin duda el fruto más logrado de la historiografía liberal decimonónica en este país y, a la vez, la piedra angular de un cierto nacionalismo español que tendió a ocupar el lugar hegemónico entre las élites políticas del período (para disgusto de Menéndez Pelayo y sus adláteres “nacional-católicos”, que pese a todo supieron articular una alternativa capaz de luchar por esa hegemonía ideológica en una disputa secular que conoció diversas vicisitudes y alcanzó la segunda mitad del siglo XX). Sin embargo, el enfoque de Lafuente es el propio de lo que en el siglo XIX se llamó “historia externa”, es decir, aquel tipo de historia política centrada en narrar —e interpretar, por supuesto, dentro del proceso hilvanado por la misma sucesión de hechos— una serie de acontecimientos de notoria

---

<sup>136</sup> JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO y GREGORIO DE LA FUENTE MONGE, ‘La evolución del relato histórico’, en JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO (coord.), *La historia de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, Marcial Pons, Madrid, 2013, p. 285.

<sup>137</sup> JUAN SISINIO PÉREZ GARZÓN, ‘Los historiadores en la política española’, en *Usos públicos de la Historia* ed. de Juan José Carreras y Carlos Forcadell, p. 114.

visibilidad e importancia: guerras, batallas, diplomacia, reinados, conflictos dinásticos... El enfoque alternativo, complementario, que se denominó “historia interna”, aludía más a los fenómenos “civilizatorios” que había puesto en el centro de su diana Guizot. Cuando Rafael Altamira publicó medio siglo después su *Historia de España y de la civilización española* tenía bien presente esa distinción;<sup>138</sup> de ahí los dos objetos diferentes que se expresan en el título. Pues bien, antes de que Lafuente comenzara a sacar sus volúmenes, los autores “guizotianos” a los que nos referimos produjeron un conjunto de textos que se alinean en esa “historia interna”, y que además de fundarse en el pensamiento del reputado historiador francés, desplazando la política “externa” del centro del relato, recogían cierta tradición tanto de “historia literaria” como de “historia civil” de raíz ilustrada (la de Jovellanos o Sempere y Guarinos).<sup>139</sup> Con las excepción, como veremos, de Gil de Zárate, escribiendo la “historia de la civilización” española también estaban escribiendo la “historia de la nación” española.

Nos van a interesar aquí esos autores que tomaron por modelo a Guizot para redactar sus propias historias, no aquellos de los que es perceptible el influjo del político e historiador francés, pero no desarrollaron un discurso que quisiera abarcar el despliegue del proceso a lo largo de un lapso de tiempo dilatado, sino que se ciñeron a un segmento de tiempo. Por ejemplo, *El espíritu del siglo* de Francisco Martínez de la Rosa, como ya se dijo, es obra empapada de guizotismo (y enorme, al ocupar ocho volúmenes con 327 capítulos), pero no es una historia de la civilización, sino un intento de “fijar el carácter propio de la época de transición que se abre para el mundo a resultas de la Revolución Francesa”.<sup>140</sup> Es decir, un trabajo que se centra en las décadas más recientes (un caso de eso que ahora se llamaría historia del presente) al servicio de la versión española de la política del justo medio que defendió su autor, apodado no por casualidad “Rosita la pastelera” por sus rivales, una alusión a su habilidad para las componendas, para confeccionar “pasteles” con ingredientes variados.

Tampoco nos detendremos en las lecciones que Pedro Pidal, moderado de postín, pronunció en el Ateneo de Madrid entre 1841 y 1842, y que no fueron publicadas hasta 1880 con el título *Lecciones sobre la historia del gobierno y la legislación de España (desde los tiempos primitivos hasta la Reconquista)*, por más que sea un texto ejemplar de la doctrina del justo medio. La *Histoire* de Guizot está, qué duda cabe, entre sus fuentes de inspiración, pero son lecciones que no obedecen

---

<sup>138</sup> Sus cuatro tomos se publicaron en Barcelona, por la Librería de Juan Gili, entre 1900 y 1911.

<sup>139</sup> JOSÉ ÁLVAREZ JUNCO y GREGORIO DE LA FUENTE MONGE, ‘La evolución del relato histórico’, p. 285. PEDRO JOSÉ CHACÓN DELGADO, ‘El concepto de historia en España (1750-1850)’, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n.º 17 (2007), pp. 187-211, p. 207.

<sup>140</sup> JOAQUÍN RUIZ ALEMÁN, ‘El Espíritu del Siglo y el justo medio del liberalismo español’, *Monteaquedo*, Vol. 77 (1982), p. 11.

escrupulosamente a la pauta guizotiana. Como no lo hace el *Compendio elemental de Historia Universal* escrito por Alfredo Adolfo Camus (con la colaboración de la flor y nata de los intelectuales del momento), publicado por Boix, en Madrid, en 1842, en el que el influjo de Guizot asimismo es apreciable. Ni una obra ni la otra son estrictas “historias de la civilización”.

Los autores que nos van a ocupar fueron bien analizados, en conjunto, por Fernández Sebastián en el artículo ya mencionado y que, insistimos, merece ser leído. Los hemos citado en el primer párrafo de este escrito —Tapia, Morón, Cortada, Zárata— y son un colectivo heterogéneo por su origen geográfico, condición y edades (Tapia había nacido en 1776, Morón en 1816), pero unido por su común liberalismo, decantado claramente hacia el moderantismo en los años en que escriben sus obras guizotianas: de hecho, y como veremos, todos ellos ocupaban entonces el centro gravitatorio o estaban en la órbita del partido moderado. Adaptando la perspectiva de Guizot, imitándolo o emulándolo, proyectaban hacia el pasado los principios ideológicos del liberalismo conservador que compartían doctrinarios franceses y moderados españoles. Usarlo como modelo era, por tanto, una opción tan razonable como operativa.

Ahora bien, no todo en ellos era simple remedo de los planteamientos del historiador francés. La historia española registraba notables peculiaridades que la diferenciaban de la francesa y, en general, de la europea. *Spain is different*. Por ejemplo, los autores españoles tenían que tratar de la presencia islámica y valorarla. O habían de enfrentarse con el peliagudo problema que representaba para ellos juzgar el papel de la extinta Inquisición, siendo como eran individuos que hacían gala de un catolicismo ortodoxo y tendían a excluir a la Iglesia de reproches históricos. Además, los ritmos históricos de España y Europa tenían algo de contradanza, y la marcha del progreso no siempre parecía paralela.

“Esta historia de la civilización supuso sin duda un avance considerable en el terreno de la metodología histórica”, sostiene Fernández Sebastián. Por una parte representó “la superación del interés exclusivo que manifestaba la historia tradicional por una alicorta historia política” lo que permitió ampliar su objeto hacia la influencia de las ideas, hechos colectivos, actividades económicas y culturales, a la vez que originó “un afán por la generalización y la explicación”. Y, por otra parte, innovó al hacer “recurso constante al método comparativo”, situando a “Europa como telón de fondo de las diversas historias nacionales”.<sup>141</sup>

La primera historia de autor español cocida en molde guizotiano fue la *Historia de la civilización española desde la invasión de los árabes hasta la época presente*, en cuatro tomos, que apareció en Madrid en 1840, impresa por Yenes, y escrita por el polígrafo Eugenio de Tapia, “individuo de la Dirección general de estudios y de la Academia española”,

---

<sup>141</sup> JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España...’, p. 136.

según figura en la portada. El carácter pionero, inaugural, de la obra la convirtió en referencia obligada —pero una referencia escuálida, hecha de pasada— para historiadores posteriores, como Rafael Altamira y José María Jover, que cultivaron la historia de la civilización en otros tiempos y de otros modos. Con todo, los historiadores de la literatura condenaron a su autor a su particular panteón del olvido, de donde vino a sacarlo el hispanista francés Claude Morange en un excelente trabajo.<sup>142</sup>

Cuando redactó su *Historia*, Tapia era un curtido superviviente de la estética ilustrada y de las luchas políticas de casi medio siglo. Había nacido en 1776 en Ávila, y tener 64 años en aquel entonces era haber llegado a la vejez y punto, por más que a nuestro autor le restaran todavía veinte años de vida. A la sazón ya hacía más de un cuarto de siglo que su “despejado ingenio” —en expresión del conde de Toreno—<sup>143</sup> había producido el que sería su principal legado a la posteridad: el nuevo significado que dio al adjetivo “servil” como antónimo de “liberal”, y que quedó incorporado al vocabulario político español al ser aplicado a los partidarios del absolutismo en las Cortes de Cádiz. Morange consiguió reconstruir su biografía: íntimo amigo del famoso poeta Manuel José Quintana, poeta él mismo al tiempo que autor teatral elogiado por Larra y escritor en prosa dotado de una saludable vena satírica; periodista y hábil chismógrafo en las jornadas constitucionales gaditanas, hombre ligado al régimen liberal allí nacido y encarcelado (él, su esposa y un hijo de corta edad que moriría en prisión) en noviembre de 1814, tras la vuelta de Fernando VII —el mismo año en que había ingresado, en marzo, en la Real Academia junto a su amigo Quintana, a Vargas Ponce y a Martínez de la Rosa—, a resultas de la delación de un tal Vicente de Lema, siendo acusado de haber conspirado contra el altar y el trono, pero resultando absuelto en 1815 (el niño, claro está, no resucitó);<sup>144</sup> diputado a Cortes durante el Trienio Constitucional, refugiado durante la “ominosa década” en Barcelona (donde el ejército de ocupación francés no perseguía con tanta saña como el rey español a los liberales) y en Francia después, de donde regresó a España con Fernando VII aún vivo; autor de muy exitosas obras de jurisprudencia y práctica notarial y judicial, en especial los informados tomos de su *Febrero novísimo o Librería de jueces, abogados y escribanos, refundida, ordenada bajo nuevo método, y adicionada con un tratado del juicio criminal y algunos otros* (editada en Valencia a partir de 1828 por la imprenta de Ildefonso Mompié),

---

<sup>142</sup> CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia, un ami oublié de Quintana (notes bibliographiques)’, en *Mélanges offerts à Albert Dérozier*, Annales littéraires de l’Université de Besançon, Besançon, 1994, pp. 45-81.

<sup>143</sup> CONDE DE TORENO, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*, Librería Europea de Baudry, París, 1838, tomo segundo, p. 246.

<sup>144</sup> JOSÉ ANTONIO BERNALDO DE QUIRÓS MATEO, ‘Eugenio de Tapia en prisión. Un episodio de la represión de 1814’, *Especulo. Revista de estudios literarios*, 19, 2001, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero19.html.html>. Este historiador es autor también de *El escritor Eugenio de Tapia: un liberal del siglo XIX*. Caja de Ahorros, Ávila, 2003.

vademécum de jueces y jurisconsultos de la época (algo similar a los que sería el Aranzadi en el siglo XX); procurador electo por Ávila en 1836, director de la Biblioteca Nacional de 1843 a 1847..., y autor de los dos textos históricos referidos.

El espíritu de Guizot, como es obvio, asoma por encima del hombro de Tapia en la *Historia de la civilización en España*, concebida, como ya se ha dicho, para ser impresa. El autor trata de dar un sentido a su narración yendo más allá de la enumeración de hechos y datos de la historia tradicional, como era propio de la historia ilustrada, pero reflejando ahora el potente influjo de los análisis guizotianos. Un sentido que, como en el historiador francés, se apoya en la idea de progreso hacia un fin. El objetivo que pretende conseguir Tapia no deja dudas sobre esa filiación, y su idea de civilización tampoco:

“El designio de esta obra es dar a conocer las mejoras que se han hecho sucesivamente en el estado social de la nación española, para común utilidad de sus individuos; y los progresos de estos en el ejercicio de sus facultades morales e intelectuales: dos acontecimientos históricos que expresa la palabra civilización.”<sup>145</sup>

Tapia organiza su material en cuatro tomos que corresponden a cuatro “épocas”, divididas en capítulos y acompañadas de apéndices. La primera, que junto a una introducción constituye el primer tomo, abarca “Desde la irrupción de los árabes hasta principios del siglo XIII”. La segunda, “Desde principios del siglo XIII hasta el reinado de Carlos I de España y V de Alemania”, lo que no es cierto, ya que termina con los Reyes Católicos. La tercera, corrigiendo lo dicho, “Desde la muerte de Isabel la Católica hasta el advenimiento al trono de Felipe V”. Y la cuarta, “Que comprende el tiempo corrido desde el advenimiento de Felipe V, hasta la renuncia de Carlos IV en su hijo Fernando VII”. Un título, este último, engañoso, ya que el penúltimo capítulo del tomo, el XVIII, (el XIX es una especie de recapitulación y conclusión final) trata “De las vicisitudes de la enseñanza pública, y de los medios empleados por el gobierno para su reforma desde la invasión de los franceses en 1808 hasta la época presente”, aunque en realidad es un auténtico ajuste de cuentas con la monarquía fernandina, con lo que tuvo de “bárbara reacción” y de “espantosa contrarrevolución”.<sup>146</sup> El libro termina, así, en el tiempo presente, con un párrafo muy guizotiano:

“Este partido destructor [se refiere, obviamente, al carlismo] levantó otra vez la cabeza después de muerto el rey, para poner en el trono a don Carlos, y restablecer el despotismo y la inquisición. Pero ya era tarde: la nación había tenido largos y dolorosos ensayos: el despotismo y la inquisición no son de este siglo, como tampoco lo son las doctrinas democráticas del siglo XVIII. Una monarquía constitucional cimentada en sólidas bases, apoyada en la buena moral, en la justicia y

---

<sup>145</sup> P. 3 del tomo I.

<sup>146</sup> Ver estas expresiones, por ejemplo, en la p. 371 del tomo IV.

en el amor del pueblo; un gobierno fuerte que reprima las facciones y haga observar escrupulosamente las leyes; esto es lo que puede en el día prosperar, lo que exige el estado de la civilización europea.”<sup>147</sup>

La historia, ese arduo camino que lleva hasta mí...

Cometeríamos un error si viéramos en el libro de Tapia una copia monda y lironda de Guizot adaptada a tierras más soleadas. La *Revue des Deux Mondes* de París incluyó en junio de 1844 una severa reseña firmada por Xavier Durrieu —el correspondiente hispanista de guardia— en que se reprochaba al abulense haberse contentado con *calquer* el libro del nimeño, aunque se le reconocía a la vez el mérito de haber escrito el primer libro publicado en España sobre *philosophie de l’Histoire*.<sup>148</sup> Un simple vistazo al título del trabajo de Tapia ya desmiente ese calco. Nuestro autor no inicia su relato con la caída del Imperio romano, como Guizot, sino en la “irrupción” de los árabes, es decir, sitúa en el origen del proceso analizado un gran acontecimiento posterior al identificado por su mentor en el país vecino, dejando fuera de su atención “la sociedad de los tiempos anteriores” por tener “ya poca relación con la nuestra”.<sup>149</sup> Lo que no obsta para que en una larga introducción (38 páginas) no se hable de romanos y godos, tratando a Adriano y Teodosio de españoles y afirmando que Trajano habría sido “el primer extranjero que ocupó el solio imperial”.<sup>150</sup> Si Marco Ulpio Trajano hubiera sabido que en el futuro iba a ser tratado de extranjero en Roma... En fin, una muestra de esa significativa confusión respecto a qué es ser “español” que irritaba tanto a Américo Castro —que la tildaba de absurda y de bobada— pero que tipifica cierto estadio del nacionalismo.<sup>151</sup> Tampoco supo guardar la cautela de Guizot respecto a la historia del tiempo presente.

Por otro lado, Eugenio de Tapia dio cuenta, como no podía ser de otro modo, de la especificidad de la historia española, de su camino particular frente a Europa y frente a Francia. Es decir, había de lidiar con sucesiones de auges y decadencias que no seguían el mismo ritmo que el del continente o el del país vecino, resolviendo el problema de acuerdo con las ideas que los liberales heredaron —y afinaron— de los ilustrados. Por ejemplo, frente a unos Reyes Católicos mitificados, los Austrias representaron un retroceso en el proceso civilizatorio en estas tierras. Sería con Fernando e Isabel cuando se habría culminado el brillante trayecto recorrido durante la Edad Media. Sus sucesores alemanes se habrían apoyado “en la fuerza militar” y en “la autoridad teocrática de la inquisición” para instaurar un poder despótico y sofocante, que habría transformado enteramente” a la sociedad española:

---

<sup>147</sup> Pp. 400-401 del tomo IV.

<sup>148</sup> CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia...’, p. 81.

<sup>149</sup> Pp. 3-4 del tomo I.

<sup>150</sup> P. 12 del tomo I.

<sup>151</sup> AMERICO CASTRO, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 269.

“No era ya un cuerpo vigoroso y lozano que saliendo de la anarquía de la edad media, y renunciando a unas instituciones mal enlazadas, de contrapuestos intereses locales, se regulariza para someterse a un poder central, sin perder los derechos de una libertad pacífica y bien entendida: esta era la grande obra de Isabel. Sus despóticos sucesores ahogaron aquella libertad, y el pueblo oprimido, pobre y desalentado, fue poco a poco avezándose al yugo de una ignominiosa servidumbre.”<sup>152</sup>

Que Tapia no calque a Guizot, obviamente, no significa que el nombre de éste no asome con cierta frecuencia a sus páginas y sea citado en tono elogioso. En el primer tomo aparece expresamente al menos en tres ocasiones; en el segundo, en cuatro; y en el tercero y el cuarto, una en cada uno.<sup>153</sup> La guizotiana *Historia de la civilización europea* es calificada de “excelente”, y su autor expone argumentos “con maestría” y “con mucho fundamento”.<sup>154</sup>

Es indudable que Tapia, a pesar de la independencia de carácter que exhibía y que por regla general le era reconocida, cuando redactó su *Historia* estaba muy en línea con los moderados. Lo que no quiere decir que no gozara, como su amigo Quintana, del respeto de tirios y troyanos. De la fuerza de la confianza en su propio criterio suministra una buena prueba su decidido apoyo a la candidatura de Gertrudis Gómez de Avellaneda como miembro de la Real Academia en 1853, una batalla que ganaron los adversarios a la presencia de una mujer en la institución.<sup>155</sup> Tendría que pasar un siglo y cuarto más de machismo hasta que una mujer franqueara, por fin, las puertas de la docta casa. Con todo, de su alineamiento con los moderados, que venía de antiguo, existen suficientes indicios. No es ciertamente el menor el párrafo final de su *Historia* antes reproducido, con su doble ataque, por considerar a ambos superados, tanto al despotismo y la inquisición como a las doctrinas democráticas, un ataque que constituye una inequívoca toma de postura a favor del justo medio, y con su exigencia de un gobierno fuerte. Morange ya señaló que durante el Trienio el diputado Tapia tendió a tomar posiciones *très modérées*.<sup>156</sup> Y eso se reprodujo tras el advenimiento de Isabel II al trono. El cargo de director de la Biblioteca Nacional fue desempeñado por nuestro hombre la mayor parte del tiempo merced a la confianza de ministros moderados. Odiar a la Inquisición o escribir a favor de la libertad era, en unos momentos en que la guerra carlista estaba de cuerpo presente, algo inherente a todo el liberalismo de raigambre gaditana, inclusive el moderado. Si el que manifiesta ese odio y ese amor es, además, un hombre que ha pasado por las cárceles del Santo Oficio (niño muerto inclusive), sorprenderse de ello parece difícil. Me resulta raro,

---

<sup>152</sup> Pp. 130-131 del tomo III.

<sup>153</sup> Pp. 34, 36 (n) y 63 del tomo I. Pp. 8, 35, 36 y 232 del tomo II. P. 72 del tomo III. Y p. 8 del tomo IV.

<sup>154</sup> Pp. 34 del tomo I, 8 del tomo II y 63 del tomo I, respectivamente.

<sup>155</sup> CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia...’, p. 75.

<sup>156</sup> CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia...’, p. 69.

pues, hallar ahí la “ideología subyacente discretamente progresista” que vislumbró el profesor Fernández Sebastián en la obra de Tapia.<sup>157</sup> Quizá sería más exacto hablar de una ideología subyacente inequívocamente doctrinaria. Veamos, si no, este botón de muestra —entre otros posibles— sacado de su *Historia*:

“El espíritu humano es progresivo; la civilización multiplica nuestras relaciones, nuestros conocimientos, aumenta las luces e introduce nuevos hábitos, intereses nuevos. El legislador debe observar estas innovaciones y acomodarse a ellas; pero no perdiendo de vista lo antiguo, que está mezclado con lo nuevo en las sociedades modernas. Con estos elementos se ha de construir el edificio político, no con abstracciones filosóficas y bellos principios, que en la aplicación produzcan fatales consecuencias. Si no es posible hacer las mejores leyes, háganse las que soporte mejor el pueblo para quien se destinan, que era la máxima de Solón. De este modo serán recibidas con gusto y se conservarán por largo tiempo, como se mantuvieron en las monarquías cristianas de la edad media.”<sup>158</sup>

En España el libro fue bien acogido, con alguna excepción, por la crítica de la época, ya que tendió a destacar la seriedad del trabajo, la riqueza de las fuentes utilizadas y la mencionada independencia de carácter de que Tapia hacía gala, aunque se le reprochó —lo hizo el *Seminario pintoresco*— haber dejado demasiado lugar a la simple narración de los acontecimientos.<sup>159</sup> Pero no gozó de similar favor del público, no alcanzando ventas importantes ni reedición alguna. Otro amigo de Quintana e historiador de mérito, el mucho más joven Antonio Ferrer del Río, escribió a Tapia con retranca, en 1846, “que por cada cien ejemplares de su *Febrero*, bien se puede apostar que no se ha vendido uno de su *historia de la civilización española*”.<sup>160</sup> La calidad de la obra del abulense no resiste, en fin, y pese a esas críticas favorables, la comparación con otros seguidores españoles de Guizot. Rafael Altamira la calificó de “obra desigual y más bien ligera” por más que “incluye el estado social, los progresos industriales e intelectuales, la organización jurídica y eclesiástica, las costumbres, la literatura y las bellas artes”. Y remataba: “Muy superior a ella fue el *Curso de Historia de la civilización de España* que entre 1841 y 1846 y en seis tomos, publicó el profesor D. Fermín Gonzalo Morón”.<sup>161</sup>

Muy superior, en efecto, pero inacabada, ya que sólo llegó hasta el siglo XIV. La cita de Altamira viene como anillo al dedo para pasar a tratar a este segundo autor, un valenciano de Alberic mucho más joven que Tapia y que, por tanto, no acumulaba el bagaje existencial y político

---

<sup>157</sup> JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España...’, p. 131.

<sup>158</sup> P. 200 del tomo I.

<sup>159</sup> CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia...’, p. 81.

<sup>160</sup> CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia...’, p. 71.

<sup>161</sup> RAFAEL ALTAMIRA, *Proceso histórico de la historiografía humana*, El Colegio de México, México, 1948, p. 111. Cit. por CLAUDE MORANGE, ‘Eugenio de Tapia...’, p. 80.

del abulense. Y al que la obra de este último no satisfizo, como demuestra en esta crítica descarnada:

Sólo hubiéramos deseado que no hubiese emprendido tan colosal trabajo, sin iniciarse con más profundidad en los adelantamientos hechos por la Europa sobre la filosofía de la historia y tener una idea clara del objeto que se proponía y de las dimensiones, que el respetable académico quería dar a su obra. Decímoslo esto, ya porque sus ideas científicas sobre la civilización nos parecen vagas, e incompletas, cuanto porque en el curso de sus cuatro tomos se nota diferencia en la extensión, que da a su plan.<sup>162</sup>

Nacido en 1816 cuando su padre era alcalde mayor de la mencionada población de la Ribera del Xúquer (lo sabemos gracias a la autobiografía que escribió en 1851, mientras convalecía en un manicomio inglés de la primera manifestación conocida del trastorno mental que, entre mejorías y recaídas, le acompañaría hasta su muerte en 1871 en el manicomio de Valencia),<sup>163</sup> con una infancia y adolescencia trashumantes por los cambios de destino de su progenitor y por sus estudios de Derecho, Gonzalo Morón acabó por afincarse en la ciudad del Turia, cuyos ambientes literarios frecuentó, adquiriendo una vasta cultura sobre historia y literatura europeas de manera prácticamente autodidacta. En 1836 fue uno de los fundadores del Liceo Valenciano, entidad en la que, según narraba él mismo, “se improvisaban funciones agradables, se pintaba, se tocaba, se recitaban versos, se tenían discusiones literarias muy importantes, y más tarde se establecieron biblioteca, gabinete de lectura, cátedras y escuelas dominicales”,<sup>164</sup> y en la cual empezó a impartir en 1840 las lecciones de lo que había de ser su *Curso de historia de la civilización de España*, que continuó en Madrid al hacerse cargo en 1841 de la cátedra de Historia de la Civilización Española del Ateneo, y que fue publicado en seis tomos en esta ciudad entre 1841 y 1846. Y que es todo un ejercicio de historia al servicio de la política en que el autor pretende

---

<sup>162</sup> *Revista de España y del Extranjero*, t. I (1842), p. 266. Cit. también por FRANK BAASNER, ‘El crítico literario Fermín Gonzalo Morón en el contexto de los años cuarenta’, en *Del Romanticismo al Realismo: Actas del I Coloquio de la Sociedad de Literatura Española del Siglo XIX (Barcelona, 24-26 de octubre de 1996)*, edición a cargo de Luis F. Díaz Larios y Enrique Miralles, Barcelona, Universitat, 1998, pp. 75-87. Disponible on-line en [www.biblioteca.org.ar/libros/154058.pdf](http://www.biblioteca.org.ar/libros/154058.pdf), p. 3 de esta edición digital.

<sup>163</sup> La autobiografía llega hasta 1851 y está escrita entre el 23 y el 26 de noviembre de 1851 —aunque el capítulo final no está datado— en la *Kensington House of Madness* (sic). Se titula, impropriamente, ‘La gran exhibición de Londres y viaje por Francia e Inglaterra’, y fue publicada en el primer tomo de la *Colección de obras escritas por Don Fermín Gonzalo Morón...*, ya citada, pp. 81-136.

<sup>164</sup> *Colección de obras escritas por Don Fermín Gonzalo Morón...*, p. 104.

emular a su modelo Guizot,<sup>165</sup> a la vez que marca distancias con Tapia, dejando fuera el mundo de las bellas letras.

Los dos primeros tomos se imprimieron en el Establecimiento Tipográfico de la madrileña calle del Sordo en 1841 y 1842 y merecieron una recensión de Juan Donoso Cortés en la *Revista de Madrid* (en la cual Guizotín empieza cargando contra el concepto de “historia de la civilización”, y acaba por “recomendar encarecidamente la lectura de una obra que merece un alto lugar entre las pocas graves publicadas en lo que va corriendo de este siglo”).<sup>166</sup> El tercero, también en ese último año, en la imprenta de Alegría y Charlain, y según su portadilla recoge las “lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid en el curso de 1842”. El cuarto en 1844 y en la imprenta de Marcos Bueno. Y los dos últimos, con el título simplificado —*Historia de la civilización de España*— en 1846, en la imprenta de Francisco Díaz. El curso en total abarca 47 lecciones, pero, como se ha dicho, Gonzalo Morón no llegó a completar ni la Edad Media, ya que la penúltima lección del sexto tomo se dedica al “Examen de la legislación de Castilla desde 1252 a 1369” y la última trata “De las Provincias Vascongadas y de su estado social desde la reconquista hasta el siglo XIV”.

Seis volúmenes, casi dos mil páginas... Un esfuerzo enorme que quedó a medias... La historia de la civilización española de Morón da cierta imagen de exceso, de desmesura, que, una vez conocidos los problemas psiquiátricos que padeció su autor, uno no sabe hasta qué punto atribuir a un desequilibrio mental en aquel momento todavía no reconocido. ¿Un sabio loco? En todo caso Menéndez Pelayo, que debió hacerse esa pregunta, ya dijo de él que era “hombre de más ingenio que juicio”.<sup>167</sup>

La primera lección, publicada obviamente en el primer tomo, contiene unas reflexiones sobre la historia que nos muestran a un individuo que ha leído mucho y que anhela que su público aprecie su saber. Su objeto declarado es fijar “qué debe ser la historia; qué ha sido hasta ahora; y qué influencia tiene en la enseñanza y organización social

<sup>165</sup> Ya hace más de cien años, en 1909, el bibliógrafo Georges Le Gentil señaló que Morón “met l’histoire au service de la politique” y que, según él, parte de los males de la hora presente proceden de que se ignora el pasado de la nación. *Les revues littéraires de l’Espagne...*, p. 119.

<sup>166</sup> La recensión apareció en la *Revista de Madrid*, 2ª época tomo I (1843), pp. 190-264. Fue recogida después en el tomo tercero de las *Obras de Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas. Ordenadas y precedidas de una noticia biográfica por Don Gavino Tejado*, Imprenta de Tejado, Madrid, 1854, pp. 5-25, que es donde la hemos consultado. Sobre el concepto de “historia de la civilización” Donoso dice que “se concibe muy bien que a la relación de los acontecimientos políticos de un pueblo se le dé el nombre de *historia política*; que a la relación de las vicisitudes de su literatura se le dé el nombre de *historia literaria*; pero lo que no se concibe es, que a la relación de todos los fenómenos de su vida se le dé el nombre de *historia de su civilización*; porque si esa no es su historia por excelencia, ¿cuál es esa historia?”. P. 6, las cursivas, en el original. La recomendación de la lectura, en la p. 25.

<sup>167</sup> MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid, 2000, t. II, p. 861.

del mundo”.<sup>168</sup> Para Morón, y para nuestra delicia, la historia debe ser una ciencia social. Porque para él “los verdaderos y principales elementos de la historia” han de ser “las instituciones políticas, las leyes, los actos oficiales del gobierno, la administración, el comercio, las artes, los establecimientos y progresos literarios y orales”, así como “todo cuanto conduzca a dar a conocer la vida material, intelectual y moral de las naciones, la descripción viva y animada de sus costumbres y de sus hábitos, de lo que constituye el carácter y la vida de un pueblo”.<sup>169</sup> Lo que no debe implicar, añade, que el historiador abandone a los individuos concretos, ya que “incompleto y manco sería su trabajo, si de estos hechos generales no pasase a los individuales, si del examen de la sociedad no descendiese al individuo”, si al contar los actos de gobierno “omitiese escribir lo que el hombre pensaba”: el historiador “debe pues hacer marchar de frente los hechos sociales y los individuales, los actos de la voluntad de los gobiernos y los de la inteligencia de los filósofos; mostrar en una palabra el desarrollo social y el desarrollo individual”.<sup>170</sup>

Después se lanza a una exposición de la historia de la historia, esto es, de los principales hitos de la historiografía, que inicia con Heródoto y Tucídides y cierra con Guizot, parándose especialmente en Tácito, en Maquiavelo, en Bacon, en Bossuet, en Vico, en Montesquieu, en Voltaire (objeto singular de sus iras y calificando a la historia de éste como “reaccionaria”),<sup>171</sup> en los británicos Gibbon, Robertson y Hume, en Chateaubriand, y en los filósofos de la historia alemanes, Hegel incluido. Se trata de un ejercicio de erudición y de reflexión de indudable brillantez en el que Guizot se convierte en el punto de llegada de ese dilatado proceso que lleva hasta una historia entendida como ciencia política:

“Guizot hace de la filosofía de la historia una ciencia política; y su curso de civilización europea es una obra clásica que debe mostrarnos la utilidad y la importancia de esta nueva ciencia. No son los hechos materiales, los que cuenta Guizot, son los morales; los ocultos a la superficie de la historia, pero que la explican, explicando al propio tiempo al hombre. La sociedad romana, el cristianismo, la feudalidad, la municipalidad, la monarquía pura, la reforma religiosa y la reforma política; he aquí los grandes hechos examinados por Guizot, bajo el aspecto de su influencia en la civilización de Europa, y a cada uno de ellos señala su parte en esta grande obra. Tal es, señores, el actual estado de la ciencia. ¿Y qué se deduce del libro de Guizot; de esa revista de principios o hechos morales, que han servido de base a las sociedades modernas? Observaciones muy importantes; observaciones de gran interés sobre todo para el siglo actual. Infiérese de él, que si puede haber desvíos y aberraciones en el curso de los destinos de la humanidad, jamás es ésta subyugada completamente por el error; que todos los principios que la han dirigido, han tenido a su vez una legitimidad histórica; y que los progresos de la civilización no son obra de un

---

<sup>168</sup> P. 8.

<sup>169</sup> P. 9.

<sup>170</sup> Pp. 9-10.

<sup>171</sup> P. 22.

hombre, ni de un siglo, sino el resultado del esfuerzo multiplicado de los hombres y de los siglos.”<sup>172</sup>

La lección sigue con una historia de la historiografía de España en la que se repasa a cronistas medievales, autores de crónicas y eruditos modernos, se valora a Mariana, a Mondéjar, a Nicolás Antonio, a los ilustrados, y se cierra con referencias a Martínez Marina, Sempere y Eugenio de Tapia. Y a partir de aquí se dedica a fijar cuál ha de ser, a su juicio, la dirección que han de tomar los estudios históricos en España. No vale la pena exponer con detalle sus puntos de vista. Nos sirve con que leamos su conclusión para entender la misión que atribuye a la historia:

“La filosofía, pues, de la historia, que examina lo pasado, que señala a éste su valor con miras sobre el porvenir, que estudia la marcha de la humanidad bajo todas sus fases, y en todos los esfuerzos que hace por llenar las condiciones de su existencia, se halla en íntima conexión con las necesidades sociales del mundo actual y debe ser el hábil e infatigable obrero, que reúna las piedras y los materiales necesarios a reconstruir el desmoronado edificio. Por eso la llamé al principio ciencia eminentemente social; por eso repito y concluyo ahora, que a ella pertenece en el día el porvenir y la gloria.”<sup>173</sup>

En la lección segunda se examina el concepto de civilización. Tomando como punto de partida la *Historia* de Guizot, la lección primera de la cual resume con tino, Morón expone su que “tres hechos, en mi concepto, explican la organización y la naturaleza del hombre”, las necesidades materiales que ha de satisfacer, el entendimiento que ha de desarrollar y “un corazón y una imaginación que elevan su ser a la contemplación y ejecución de todo lo que hay noble, bello y moral”.<sup>174</sup> Por tanto, la civilización “es un hecho triple, que abraza el desarrollo material, intelectual y moral de la especie humana”, que hay que considerar “en el individuo y en el gobierno”. Y por ello “podrá preguntarse si será necesario al que escriba su historia, dar cuenta del origen y del progreso sucesivo de las ciencias y artes”.<sup>175</sup> La contestación que da a esta pregunta es, a mi juicio, bien representativa del estilo y las premisas del trabajo de Morón:

“Creo que no. El escritor de Historia de la civilización no tomará sino los resultados y descubrimientos importantes que conduzcan a su objeto. Así la polaridad del imán, el uso y generalización del papel de lino, la invención y aplicación de la pólvora a los combates, el arte tipográfico, la maquinaria, el vapor, los telégrafos, serán considerados meramente bajo el aspecto de su influencia en el desarrollo material e intelectual, dejando a un lado los procedimientos científicos o mecánicos a que hayan debido su origen. Aun entendida de este modo la historia del género humano, se halla ésta por escribir; y en el estado actual de los

---

<sup>172</sup> Pp. 25-26.

<sup>173</sup> P. 59.

<sup>174</sup> Pp. 76-77.

<sup>175</sup> Pp. 81-82.

conocimientos, no existen sino fragmentos y materiales insuficientes para llevar a cabo tan importante empresa. Guizot mismo, cuyo nombre no puede pronunciarse sin respeto, sólo ha contado en su curso sobre la civilización de Europa los hechos exteriores y públicos, pidiéndoles su razón, y su filosofía; y ha omitido los hechos intelectuales y morales. Sin embargo, el siglo XIX, que no debe ser desdeñoso ni enemigo del XVIII, pero que hace alarde de más justicia e imparcialidad, que estudia todas las civilizaciones, y publica las obras clásicas de todas las literaturas, debemos esperar, cumpla un día tan útil y colosal trabajo.”<sup>176</sup>

Del estudio de “la civilización”, pues, al estudio de “las civilizaciones”. Como expusimos en la primera parte de nuestro trabajo, Gonzalo Morón parece ser el introductor de ese uso en plural de la palabra en España, y que al hacerlo echaba en cara al francés que “sólo tuvo por objeto comprender y explicar la civilización de Europa”. El desarrollo que descubrió en ella, sostiene, no se encuentra “en la civilización de la India y de la China, en la antigua de Egipto y en la de Persia”. Tampoco en las de Grecia y Roma clásicas. Con lo que la idea de “progreso y desarrollo sucesivo, verdadera, exacta, al tratarse de la civilización moderna, es insuficiente y falsa aplicada a las civilizaciones antiguas”.<sup>177</sup>

“Cuatro civilizaciones pueden distinguirse en la historia: la oriental, la griega, la romana, y la germánica, o moderna”.<sup>178</sup> No debe de sorprender, pues, que el resto de esta segunda lección se dedique a establecer los caracteres distintivos de la civilización de Oriente y a contrastar con ella la civilización griega, examinando ésta. Ni que la tercera introduzca las civilizaciones romana y germánica, siguiendo a Guizot al hacer de éstas y del cristianismo los orígenes de la civilización moderna. Ni que hayamos de esperar a la cuarta lección para que, por fin, Morón se centre en España, señalando la necesidad de reseñar y marcar la originalidad de la civilización española, que él retrotrae a los godos: “el periodo de la dominación goda en la Península desde esta época hasta la fatal de Guadalete (711), ofrece un cuadro original y diverso del de los demás países de Europa”.<sup>179</sup> Se inicia así un diálogo entre el caso español y el europeo, un apreciable esfuerzo comparativo, que impregna muchas páginas de su texto y que es uno de los aspectos más notables de la contribución del autor.

No sigamos por aquí. La cantidad de páginas que el *lletraferit* Morón entregó a la imprenta, su calidad, la abundancia de apéndices en los que intenta apoyar, clarificar o completar su exposición, exigiría dedicar a su inacabado *Curso* mucho más espacio del que podemos concederle aquí. Es una lástima que los estudiosos no hayan prestado a este frondoso autor, un historiador y un crítico literario como la copa de un pino, toda la atención que merece. Uno de los pocos que se han

---

<sup>176</sup> Pp. 82-83.

<sup>177</sup> Pp. 74-75. Y p. 97 de la primera parte de nuestro trabajo.

<sup>178</sup> P. 84.

<sup>179</sup> P. 187.

atrevido, Frank Baasner, de la Universidad de Mannheim, lo ha descrito como “uno de los grandes desconocidos de la época romántica”.<sup>180</sup>

El argentino Sarmiento, de paso por Madrid, dejó escrito un comentario muy sarcástico sobre las lecciones del inquieto historiador valenciano:

“Gonzalo Morón ha hecho un ensayo titulado *Historia de la civilización de España*, que huele de lejos a la Historia de la Civilización de Guizot; pero que de cerca sabe a tocino y a chorizo, esto es, al mal gusto nacional de violentar la historia para darse aires de ser algo, porque en la edad media fueron mucho.”<sup>181</sup>

¿Cabe suponer que Morón nunca lo leyera?

La *Introducción a la historia moderna, o examen de los diferentes elementos que han entrado a constituir la civilización de los actuales pueblos europeos*, de Antonio Gil de Zárate (o Gil y Zárate), salida de la madrileña imprenta de Repullés en 1841, es obra muy diferente de las de Tapia y Morón, ya que, como su título indica, su tema no es España. Se trata del texto de las “lecciones dadas en el Liceo artístico y literario de Madrid” por este eminente moderado, nacido en El Escorial en 1796, que fue miembro de la Real Academia Española, descolló como dramaturgo y es recordado sobre todo por haber sido, como jefe de la Sección de Instrucción Pública del Ministerio de la Gobernación, el autor del Plan General de Estudios aprobado por real decreto del 17 de septiembre de 1845, que creó los institutos provinciales de segunda enseñanza y reguló, centralizándola, la enseñanza universitaria.<sup>182</sup> Un plan tras el cual no es difícil adivinar, por cierto, el modelo del sistema educativo que, pocos años antes, Guizot había implantado en Francia.

Preparadas con cierta precipitación, según reconoce el mismo Gil de Zárate en la “advertencia” que abre las lecciones publicadas (y pronunciadas previamente, en 1839), éstas “se deben considerar como una ojeada sobre la historia antigua y una introducción filosófica a la historia moderna”. Para impartirlas, asegura que leyó “rápidamente los autores que mas al caso me hacían para el plan que creí conveniente adoptar”, tomó “de ellos lo que me parecía oportuno, ya extractándolo, ya copiándolo” y lo coordinó “todo según aquel plan lo exigía, añadiendo las reflexiones que al escribir me ocurrían”. Nos hallamos, pues, aunque el autor no use la palabra, ante un ensayo. Un ensayo que se toma todas las libertades del género:

“Algo bueno habrá en él [en el libro], si no mío, de otros autores célebres. No cito a éstos, ni las ideas o trozos que he tomado de ellos,

<sup>180</sup> ‘El crítico literario Fermín Gonzalo Morón...’, p. 1 de la edición digital citada.

<sup>181</sup> DOMINGO F. SARMIENTO, *Viajes por Europa, África y América*, pp. 234-235.

<sup>182</sup> MANUEL DE PUELLES BENÍTEZ, *Educación e ideología en la España contemporánea*, Labor, Barcelona, 1980, p. 118 y ss. JULIO RUIZ BERRIO, ‘El Plan Pidal de 1845: Los institutos públicos, dinamizadores de las capitales de provincia’. *CEE Participación Educativa*, 7 (2008), pp. 28-38.

porque no lo hice al tiempo de escribir las lecciones, y ahora sería un trabajo harto modesto, y no fácil para mí, el distinguir lo mío de lo ajeno. Baste decir que entre muchas obras, me han servido de guía principal las de Mr. Guizot, sobre todo en lo relativo al imperio romano; los que las hayan leído reconocerán fácilmente lo que le debo.”<sup>183</sup>

En efecto, Gil de Zárate, como en seguida veremos, además de ser deudor del Guizot legislador, también debe mucho al Guizot historiador (al que en otra página califica de “autor célebre”),<sup>184</sup> y eso en un tiempo en que el concepto de probidad erudita y el de plagio no eran los mismos que en el nuestro. Lo que no debe al autor francés, en todo caso, es el plan general de la obra, curioso y caótico, al no seguir el habitual criterio de ordenación cronológica. La primera lección, introductoria, señala el objeto de las lecciones y destaca que mientras que la historia antigua ha perdido interés, la historia moderna lo gana más cada día. Y acaba afirmando que la historia encierra las leyes del mundo político.

La lección segunda es un breve bosquejo de historia moderna, entendida ésta como la posterior a la caída del Imperio romano, dividiéndola en épocas y describiendo los elementos de civilización existentes en sus inicios. Un breve bosquejo que no es otra cosa que un resumen de la *Historia de la civilización en Europa* de Guizot. Comienza con la referencia a una primera época en que “los vencedores”, los pueblos germánicos, “pugnaron por consolidar su dominio en medio de dos civilizaciones opuestas que se van modificando una a otra, y en que la civilización romana se muestra superior todavía”. Siguen una segunda “en que ya vence la civilización septentrional” y en que “se establecen la barbarie y la anarquía feudal”; una tercera, “la época de las cruzadas” en que se toma de nuevo el contacto con Asia; una cuarta, “la época de los comunes”, que es como el autor llama a la burguesía, “en que estos combaten por su emancipación y se unen a los reyes contra los señores” (la famosa lección séptima de Guizot); una quinta, la época en que “los reyes establecen su gobierno absoluto”; una sexta, “la época de la reforma religiosa y de las guerras de religión”; y la última, “la época de las revoluciones políticas, y del establecimiento de los gobiernos representativos, que es en la que nos hallamos”.<sup>185</sup> La historia, de nuevo, como largo camino que lleva hasta uno mismo.

Y a partir de aquí todo es historia antigua pura y dura, con lo que Guizot queda relegado: la lección tercera se centra en el estado político y religioso del antiguo Oriente; la cuarta hace lo mismo respecto al antiguo Occidente, habla de las repúblicas griegas y reflexiona sobre la libertad de los antiguos (Gil de Zárate había leído sin ninguna duda a Constant); las quinta, sexta y séptima analizan el Imperio romano, incluyendo su caída; las octava, novena y décima, el nacimiento del cristianismo, la organización eclesiástica y los efectos sobre la sociedad civil y la

---

<sup>183</sup> Esta “advertencia” consta de dos páginas que no van numeradas.

<sup>184</sup> P. 274

<sup>185</sup> Pp. 25-26.

civilización de la irrupción de la nueva fe. La lección undécima supone un giro y una apertura: introduce en el discurso los “elementos” intelectuales, realizando una serie de consideraciones generales sobre la historia de las ciencias y de la literatura, y deteniéndose en el estado intelectual de Oriente y, ¡oh sorpresa!, en la filosofía y literatura de la India. Tras este intermedio exótico, las aguas tornan a su cauce. La lección duodécima es un recorrido por el pensamiento de los filósofos griegos; la siguiente, por el de los romanos, los padres de la Iglesia y los primeros herejes.

Y las tres últimas lecciones se interesan por el “elemento germánico” que está también en la base de la civilización europea, exponiendo el origen de los diversos pueblos germánicos, su irrupción en el mundo tardo-romano y sus costumbres y leyes. Con lo que Gil de Zárate retorna en sus páginas finales a los moldes guizotianos. Unas pocas líneas pueden servir para que el lector pueda percibir cuánto hay en ellas de Guizot, de su particular dialéctica histórica y del papel que asigna al cristianismo en el origen de la civilización europea:

“Resulta, pues, que no teniendo las instituciones romanas, ni las germánicas, poder bastante cada cual de por sí para vencer a la otra, hubieron de combatirse, destruirse mutuamente, y con sus ruinas formar un nuevo edificio: ninguna permaneció intacta, pero ninguna dejó de ejercer cierta influencia.

La única institución realmente poderosa entonces era el cristianismo, como institución nueva y fuertemente organizada. Así es que no sólo resistió, sino que venció completamente, absorbiendo en su seno a los conquistadores y mandando a la vez a conquistadores y a conquistados. Este fue el lazo de unión para todos, el que resistió a la disolución general con que amenazaban a la sociedad la depravación romana por una parte y la ferocidad germánica por otra. El cristianismo fue el que infundió resignación y constancia a los unos, sentimiento de humanidad a los otros; y el que por muchos siglos dominó con imperio absoluto en el occidente.”<sup>186</sup>

Juan Cortada y Sala fue otro moderado, catalán en este caso y nacido en 1805, aunque su carrera política no pasó de discreta si la comparamos con la de cualquiera de los anteriores: tan sólo ocupó un escaño en las Cortes en 1843 por Tarragona, y rehusó ser nombrado jefe político (lo que después se llamaría gobernador civil) de esa provincia. Pero, más allá de esa irrupción pasajera en la arena parlamentaria, Cortada fue ante todo un profesional de la historia, es decir, un profesor de historia. Peiró y Pasamar, especialistas en la materia, lo retratan como un individuo representativo del grupo de catedráticos de instituto (durante más de dos décadas enseñó en el de Barcelona) y de universidad que entonces “iniciaron el proceso de construcción de la Geografía y la Historia como disciplina escolar”.<sup>187</sup> Una disciplina, cabe añadir, concebida para formar ciudadanos y patriotas. Traductor, entre otros, de

---

<sup>186</sup> Pp. 286-287.

<sup>187</sup> IGNACIO PEIRÓ MARTÍN y GONZALO PASAMAR ALZURIA, *Diccionario Akal de Historiadores españoles contemporáneos*, Akal, Madrid, 2002, pp. 204-205.

George Sand y de Eugene Sue, escritor de artículos de costumbres en la prensa, libretista de ópera, cultivador pertinaz de la novela histórica sobre temas catalanes (en castellano), y uno de los padres de la Renaixença (participó en el “restablecimiento” de los Juegos Florales de Barcelona en 1859, siendo uno de sus siete mantenedores),<sup>188</sup> Josep Fontana dijo de él que es “tal vez el más coherente desde un punto de vista metodológico de los historiadores españoles de aquel tiempo”.<sup>189</sup>

Su admiración por Guizot superó, sin duda, a la de todos sus colegas. Su primer gran libro de historia no novelada, los tres tomos de la *Historia de España, desde los tiempos más remotos hasta 1839*, fue publicado por el impresor Antonio Brusi en Barcelona en 1841. En realidad consiste en la aportación de Cortada a *El mundo, Historia de todos los pueblos*, voluminoso proyecto dirigido por el geógrafo A. Houzé (en concreto, los tomos sexto, séptimo y octavo del conjunto), del que se encargó también de verter al castellano los volúmenes que tratan de la Historia de Grecia e Italia, de la Historia de Alemania y de la Historia de América.<sup>190</sup> Fue en pleno proceso de redacción de esta obra cuando el historiador barcelonés dice que leyó a Guizot, que le impactó como una caída de caballo en su particular camino de Damasco. Así lo plasmó en un escrito posterior del que en seguida trataremos:

“En aquel momento [escribiendo su Historia de España] apareció la obra de Guizot, verdadera brújula que me ha guiado en ese océano de causas, madres de los sucesos, y modificadoras de sus resultados; brillante faro que muchas veces me ha señalado el puerto en donde debía buscar un abrigo en mi extraviado rumbo; grande y profundo maestro que me ha llevado como por la mano en esa empresa, cuya arduidad apenas puede concebir quien no la haya vencido por sí mismo.”<sup>191</sup>

Cortada se convirtió, en consecuencia, en un guizotiano convencido y un aspirante a ser un imitador particularmente bien dispuesto:

“Al leer ese libro se abrió para mi entendimiento un campo nuevo; desde ese punto vi escrita ya la historia de Europa, porque en la obra de Guizot se ve todo el contorno de esa figura colosal, a que solo faltan los pormenores. Es un mapa en que están notadas todas las capitales, y cada historia particular quedará escrita poniendo alrededor de cada capital los pueblos subalternos. Después de publicada esa doctrina no tiene excusa el historiador que no dé cumplida cima a su trabajo; pues aunque la Francia es el personaje principal del cuadro, el autor no descuida por esto las demás naciones; y como la mayor parte de las veces habla de Europa cual de su objeto único, ventaja es esa muy grande para aplicar a cada uno de sus naciones lo que le convenga,

---

<sup>188</sup> MANUEL JORBA I JORBA, ‘Els Jocs Florals’, en JOAQUIM MOLAS (director), *Historia de la literatura catalana, part moderna, volum VII*, Ariel, Barcelona, 1986, pp. 123-151.

<sup>189</sup> JOSEP FONTANA, ‘La historiografía española del siglo XIX’, p. 326.

<sup>190</sup> IGNACIO PEIRÓ MARTÍN y GONZALO PASAMAR ALZURIA, *Diccionario Akal...*, p. 204

<sup>191</sup> JUAN CORTADA, *Lecciones de historia de España*, Brusi, Barcelona, 1846, p. 11.

haciendo en los principios generales las modificaciones que mil circunstancias exigen.”<sup>192</sup>

“Con tan luminoso guía —concluye Cortada— me pareció comprender cómo debe estudiarse y escribirse la historia; y estas lecciones manifestarán si he sabido sacar fruto de la doctrina de ese gran maestro”. Estas lecciones no son otras que un libro notable de donde hemos extraído los párrafos anteriores, *Lecciones de Historia de España*, publicado por Brusí en 1846 y llamado a tener numerosas reediciones y a convertirse en uno de los manuales fundamentales para la enseñanza de la historia del XIX. ¡Por fin un historiador guizotiano español que cosechó un éxito de ventas! La quinta edición, por ejemplo, impresa en las prensas barcelonesas de Tomás Gorchs en 1869 nos informa en su portada de que es “obra señalada por el gobierno como libro de texto”, en particular “para la enseñanza de la Historia de España en los seminarios conciliares del Reino”. También parece que fue muy usada en los institutos catalanes y de las Baleares. Sin embargo, su origen último parece ser anterior, ya que estaría en unas lecciones pronunciadas en el Colegio Carreras de Barcelona en la temprana fecha de 1837,<sup>193</sup> con lo que esa génesis se remontaría a antes de la metafórica caída del caballo de su autor.

Cortada organizó su material en dieciséis lecciones. La primera, “Revista general”, es una sintética visión de conjunto que pretende dar “una ojeada que lo abarque todo sin detenerse más que en los puntos culminantes, verdaderos guías para el análisis a que en las otras descenderemos”.<sup>194</sup> La segunda, “España primitiva y España romana”, inaugura la exposición en orden cronológico de las diversas etapas de la historia “de la patria”, de manera que a través de un recorrido por los periodos medieval y moderno se llega hasta la decimosexta lección, que es tanto como decir el presente: “España, desde el convenio de Vergara, hasta que las Cortes declaran de mayor edad a doña Isabel II”.

Supongo que el lector ya ha encontrado una diferencia sustancial entre Guizot y Cortada. Se refiere a los límites cronológicos. El historiador francés había comenzado sus lecciones en la caída del Imperio Romano y Cortada se retrotrae a los tiempos primitivos, presentando a España tácitamente como un ente que existe como tal desde tiempos remotos, “en que vienen a poblarla los descendientes de Noé, ambiguamente nombrados por el legislador de los hebreos”.<sup>195</sup> El competente Cortada es, por una vez, víctima de un relato mítico, pseudobíblico, que no había contaminado ni al mismísimo Tapia, que en su introducción se refería a los primitivos pobladores de España sólo como “aquella casta asiática que en tiempos antiquísimos, de que no hay memoria, había venido a establecerse en la península”, y de la cual descenderían los iberos.<sup>196</sup> (Uno

---

<sup>192</sup> JUAN CORTADA, *Lecciones de historia de España*, pp. 11-12.

<sup>193</sup> JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España...’, pp. 129 y 131.

<sup>194</sup> JUAN CORTADA, *Lecciones de historia de España*, p.15.

<sup>195</sup> P. 18.

<sup>196</sup> EUGENIO DE TAPIA, *Historia de la civilización*, I, pp. 4-5.

se pregunta cómo se puede saber eso: si no se conserva memoria, es decir, si no han quedado trazas, huellas, de dónde se puede sacar semejante idea si no es de la imaginación). Por el otro extremo, Cortada también desliza su relato hasta el presente.

Precediendo a esas dieciséis lecciones, hallamos una introducción de gran interés para nuestro asunto. Así, el primer párrafo es una declaración de principios con inequívoco tufo nacionalista y de una cándida credulidad en que el estudio de la historia ayuda a prever el futuro:

“Señores: Entre los estudios a que debe el hombre dedicarse, ocupa si no el más levantado a lo menos un lugar muy preferente el de la historia de su patria, porque en él no sólo aprende lo que su patria ha sido, sino que con probabilidad muy grande puede vaticinar cuál será la futura suerte que le quepa.”<sup>197</sup>

Cortada declara, a continuación, su intención de apartarse de los modelos históricos más trillados (de raigambre cronística y erudita) para reivindicar una historia que enseñe —que sirva “para adoctrinarse”, afirma de un modo que ahora suena raro— más que frivolicé y divierta.

“Si la historia fuese un relato de batallas, una nomenclatura de personas y una biografía de reyes, no merecería por cierto ocupar uno de los más sublimes lugares entre las obras del entendimiento humano, ni se calificaría de mejor libro para la enseñanza de los reyes y de los pueblos; pero no es tal, señores, el objeto de ese trabajo enojoso y arduo, cuanto glorioso y útil, si se desempeña de modo que aparezca digno del augusto nombre que lleva. Sin embargo, la mayor parte de las obras que con tan magnífico dictado se engalanan, no contienen en rigor más que ese relato, esa nomenclatura y esa biografía, cansadas para la lectura, poco útiles para la enseñanza, y que pueden en buen hora excitar la curiosidad de los niños y de los hombres frívolos que leen para divertirse, mas no para adoctrinarse.”<sup>198</sup>

¿Cómo superar esa historia insustancial y ligera? ¿Cómo componer una historia útil, profunda y que enseñe? La respuesta está en la obra de dos autores que Cortada toma por santos patronos: el escocés William Robertson, y, con mayor jerarquía, François Guizot:

“...y de entre el caos de libros en que no había de historia sino el nombre, ha comenzado a presentarse alguna vestida con su verdadero traje, ataviada cual a su rango corresponde y capaz de representar el papel que entre las producciones del talento humano se le tiene encomendado. En tan culminante lugar merecen ser colocadas, entre pocas otras, la historia de Carlos V por el inglés Robertson, la de la Civilización europea por el francés Guizot, y la de la Revolución de Inglaterra por el autor mismo. La de la Civilización europea aventaja sin duda a las otras dos, y a fuer de obra eminentemente clásica

---

<sup>197</sup> P. 5.

<sup>198</sup> P. 6.

inmortalizará a su autor, y a través de los siglos pasará a la posteridad como un grandioso monumento de saber y de enseñanza.”<sup>199</sup>

Evidentemente, Cortada rendía homenaje a unas obras recientemente traducidas. La nueva versión castellana de la *Historia del reinado del emperador Carlos V*, de Robertson, “hecha con todo esmero y exactitud” por José María Gutiérrez de la Peña, había sido publicada en Barcelona por Juan Oliveres en 1839 y comprendía cuatro volúmenes (el original inglés databa de 1769, y con fecha de 1821 había aparecido impresa en Madrid, por I. Sancha, una traslación realizada por Félix Ramón Alvarado). Y ya hemos hablado de las traducciones que se hicieron de Guizot. En ediciones posteriores de sus *Lecciones*,<sup>200</sup> Cortada añadió a esos títulos la *Historia Universal* del lombardo Cesare Cantù, traducida por Antonio Ferrer del Río, y publicada en 38 tomos por Mellado en Madrid entre 1847 y 1850.<sup>201</sup> Nuestro hombre, pues, no sólo escribía; leía y estaba al día en sus lecturas, lo que le permitía ampararse en el prestigio que conferían aquellos autores extranjeros. Pero, claro, Robertson y Cantù no podían alcanzar en su estima, ni de lejos, a Guizot y su *Historia de la Civilización en Europa*:

“Ese libro, además de su admirable mérito absoluto tiene otro grandísimo relativo, porque no es la historia de un pueblo, sino la de Europa entera. En ella no se aprende la cronología de los reyes de nación alguna, no se leen las batallas ni los hechos de hombres ilustres; pero se ven la majestuosa marcha de Europa, sus asombrosas vicisitudes, los grandes cambios de principios, las variaciones de ideas, los trastornos políticos y religiosos en una grande escala, la formación de los pueblos, sus tránsitos de uno a otro estado; y pasando sucesivamente de época en época, se presentan la Europa romana, la Europa dominada por los pueblos del Asia y por los del norte de la Europa misma, la Europa feudal, y por último la Europa más o menos latamente monárquica. Y en todos esos principales periodos, en esas grandes fracciones del cuadro entero descuellan hechos gigantescos, trazados con pinceladas gigantescas también, y con colores intensos que fijan de por fuerza la atención de quien los mira. Se ven los combates de ideas y de principios, no los de hombres, porque al fin los hombres no son más que el instrumento puesto en acción por el impulso moral, que es la verdadera fuerza motriz; se ven las luchas religiosas, el progresivo decaimiento de una creencia y los paulatinos medros de otra, que ensanchando poco a poco su círculo, cual el que describe la piedra arrojada al agua, ahuyenta en derredor la creencia antigua, y acaba por desterrarla del todo y señorear el país entero en que la otra dominaba. Triunfan entonces nuevas ideas, créanse nuevos intereses, hay sucesos de otra esencia y de diverso aspecto; y a la vuelta de siglos, y de esas peleas durante las cuales ha ido progresando el grande hecho de la civilización, la Europa, cuya

---

<sup>199</sup> Pp. 7-8.

<sup>200</sup> Por ejemplo, en la edición de 1869 (5ª), publicada en Barcelona por Tomás Gorchs, p. 3.

<sup>201</sup> MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ MUÑIZ, ‘Ensayo de un catálogo de las traducciones españolas de obras literarias italianas en el siglo XIX’, *Quaderns de Filologia. Estudis Lingüístics*, Vol. VIII (2003), p. 137.

marcha sigue el autor desde el punto en que era bárbara e idólatra, es ya toda cristiana y queda constituida monárquica.”<sup>202</sup>

Cortaremos aquí. Siguen párrafos y más párrafos en que los elogios al “trabajo inmortal” de Guizot se suceden, ensalzando su calidad literaria (“un libro que bien pudiera llamarse *Arte histórica*”),<sup>203</sup> su carácter de punto de partida para otras historias a diversa escala (“esa grande obra es la llave maestra para escribir la historia de España, de Francia, de Italia, de Inglaterra, y la historia particular de los reinos y de las provincias en que cada una de esas naciones estuvo dividida antes de formar un cuerpo solo”),<sup>204</sup> o su condición de modelo digno de imitar (“con tan luminoso guía me pareció comprender cómo debe estudiarse y escribirse la historia; y estas lecciones manifestarán si he sabido sacar fruto de la doctrina de ese grande maestro”).<sup>205</sup> Lamentablemente, entrar más a fondo en el contenido histórico de las lecciones de Cortada, o comparar sus núcleos de interés y sus reflexiones con las de su admirado Guizot o el resto de sus seguidores españoles, ocuparía demasiado espacio. Baste decir que el historiador catalán se muestra como mucho más cualificado que un Eugenio de Tapia y mucho más conciso que un Fermín Gonzalo Morón. Sus *Lecciones* se dejan leer todavía muy bien, por lo que no sorprende su éxito como libro de texto.

III. FRENTE AL HEREJE: JAIME BALMES Y JUAN DONOSO CORTÉS. La *Histoire de la civilisation* de Guizot no sólo mereció parabienes en España e inspiró a autores que quisieron imitarlo como los referidos. También suscitó importantes críticas que procedieron, sin que haya lugar a la sorpresa, del mismo campo que ocupaban los moderados. Así, contra ella escribieron dos de los más conspicuos representantes del maridaje entre el liberalismo moderado y el catolicismo que parecía —y era— posible, dos autores de sobrada inteligencia y capacidad que en buena parte cimentaron su posterior prestigio entre todo tipo de conservadores, contrarrevolucionarios y carcas en sus ataques a la concepción de la historia sostenida por Guizot. Me refiero, claro está, al clérigo catalán Jaime Balmes y al rico político extremeño Juan Donoso Cortés. A ninguno de los dos le gustó nada un relato histórico que prescindía, de hecho, de la divina providencia —reducida a alusiones retóricas a sus designios y a un plan que en nada violentaba la voluntad de los hombres— y en el que la Iglesia católica no representaba precisamente un papel lucido. Y ambos lograron una duradera fama en la historia del pensamiento europeo merced a sus escritos antiguizotianos, una fama que nunca soñaron con alcanzar los historiadores guizotianos españoles, prácticamente olvidados incluso al sur de los Pirineos.

---

<sup>202</sup> Pp. 8-9.

<sup>203</sup> P. 9.

<sup>204</sup> P. 10.

<sup>205</sup> P. 12.

Balmes es un personaje complejo y rico de matices cuyos contornos se difuminan demasiado debajo de la costra integrista con la que lo cubrieron tras su prematura muerte sus rendidos admiradores ultramontanos y neocatólicos, una costra que han cuarteado, afortunadamente, numerosos estudiosos movidos por el rigor crítico y no por el fervor acrítico. Nacido en Vic en 1810 y ordenado sacerdote en 1834, dotado de un entendimiento poco común y de una pluma fácil, creativa y fértil, sus reflexiones se desparramaron por la filosofía, la teología y la política. Además de pensar (y cabe suponer que de rezar), obraba, actuaba colaborando o dirigiendo periódicos y revistas, haciendo oír su voz, buscando esferas donde ejercer su influencia. No creo errar si afirmo que en su persona se sintetizaban aquellos viejos modelos cristianos de la vida activa y de la vida contemplativa. Y actuar en aquellos tiempos implicaba tomar partido político, opinar sobre un mundo en cambio que podía igual generar esperanza que dar miedo. “Para su gloria, Balmes hizo bastante. *Consummatus in brevi explevit tempora multa*”, escribió al respecto Marcelino Menéndez Pelayo.<sup>206</sup>

Este último, por cierto, realizó en su día un gran esfuerzo por presentar a un Balmes distante de los moderados. A su parecer, el cura catalán fue “juez más o menos benévolo” de éstos, “pero nunca cómplice ni siquiera aliado”.<sup>207</sup> Muchos indicios, sin embargo, sugieren lo contrario: dime con quién andas y te diré quién eres; si no era un moderado, al menos sirvió de compañero de viaje. Es bien sabido que en Barcelona fue amigo íntimo, por ejemplo, de Ferrer y Subirana, “moderado y católico ferviente”,<sup>208</sup> a quien ya hemos mencionado por su participación en la traducción de Guizot que publicó Oliveres. Con Ferrer mantuvo una intensa correspondencia y con él —y con Joaquín Roca y Cornet— publicó una revista titulada significativamente *La Civilización*, que se abre con un artículo del mismo título escrito por Balmes en que se parte, para intentar definir el término, del curso de Guizot, y que sigue con otro obra de Roca que trata de “La religión considerada como la base de la civilización”.<sup>209</sup> Cuando se instaló en Madrid, entre 1844 y su muerte, se movió en los ambientes del ala derecha de los moderados, la que tenía como cabeza visible al marqués de Viluma, un grupo que le proporcionó el dinero necesario para fundar *El Pensamiento de la Nación*, periódico religioso, político y literario, del que fue director y redactor casi único desde ese 1844 hasta 1846, y que nació para defender la llegada al gobierno de los vilumistas.<sup>210</sup> Balmes se adaptó, por tanto, en

<sup>206</sup> ‘Dos palabras...’, p. 356.

<sup>207</sup> ‘Dos palabras...’, p. 360.

<sup>208</sup> JOSEP MARIA FRADERA, *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1838-1868*, Marcial Pons, Madrid, 2003, p. 298(n).

<sup>209</sup> El subtítulo de la publicación era *Revista religiosa, filosófica, política y literaria de Barcelona*. El primer tomo, que es el que citamos, salió de la imprenta de Brusi en 1841. El artículo de Balmes, en las pp. 3-13; el de Roca, en las pp. 13-23.

<sup>210</sup> MARÍA ARROYO CABELLO, ‘El debate político decimonónico en la periodística de Jaume Balmes’, *Historia y Comunicación Social*, 14 (2009), pp. 114-115. JOSÉ

aquellos años difíciles al régimen constitucional e intentó reformarlo, no derribarlo. No era un retrógrado, sino un participante en el debate de cómo había de ser el nuevo orden político, un católico que aspiraba a encontrar fórmulas para armonizar su fe, incommovible, con la civilización moderna. El profesor Joan Bada i Elias —historiador y teólogo— destacó, ya hace unos años, que más que un reaccionario era un hombre que buscaba ofrecer una alternativa a la revolución, una alternativa que toma por eje los términos reforma y evolución. “¿Queréis evitar revoluciones? Haced evoluciones”, decía Balmes. Y “*evolucionar és per a ell sinònim de reformar*”.<sup>211</sup> Otros autores, empero, no han dudado de calificarlo de reaccionario, ya que a fin de cuentas sus obras y sus actos constituyen una reacción contra la revolución en marcha. En un texto publicado póstumamente y escrito poco antes de morir, y hablando nada menos que de la “cuestión social” a propósito de la revolución francesa de 1848, hallamos un fragmento que quizá sea la mejor ilustración de esa postura a la vez evolucionista y conservadora:

“...estoy persuadido que dentro de dos siglos la sociedad habrá cambiado hasta un punto de que nosotros apenas nos formamos idea; pero insisto en la conveniencia, en la necesidad de no precipitar nada. Si se quiere hacer en breve tiempo lo que ha de ser el efecto de una evolución lenta en las ideas, en los sentimientos y en los hechos, el resultado infalible será provocar un cataclismo que lejos de avanzar la resolución la retrasará considerablemente.”<sup>212</sup>

*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* constituye una de las obras mayores de Balmes y la que cimentó su fama europea. Y es una vigorosa respuesta al curso de historia de la civilización en Europa de Guizot, en especial a la lección 12 de éste, que trata de la Reforma. Los dos primeros tomos vieron la luz en la imprenta barcelonesa de José Tauló en 1842; el tercero, en el mismo establecimiento en 1843; y el cuarto, en 1844. Prácticamente a la vez salió la versión francesa (es sabido que Balmes fue a París en el mismo 1842 a revisar la traducción), auspiciada por los ambientes ultramontanos galos, y las traducciones a las principales lenguas europeas se sucedieron con rapidez.

En un trabajo de las dimensiones del nuestro es imposible proceder a analizar, con el detenimiento que se merece, la apología del catolicismo que Balmes construye en su obra a partir de la crítica de las tesis de Guizot acerca de la influencia decisiva del protestantismo en el desarrollo de la civilización. Otros lo han hecho, y a ellos me remito.<sup>213</sup> Habrá de

---

ÁLVAREZ JUNCO, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2001, p. 408.

<sup>211</sup> ‘Jaume Balmes, lector crític de la Revolució francesa’, *Ausa*, XIV, 124 (1990), pp. 73-74.

<sup>212</sup> JAIME BALMES, *Escritos póstumos*, Imprenta de A. Brusi, Barcelona, 1850, p. 29.

<sup>213</sup> Un escrito reciente y muy interesante es el del profesor Antonio Rivera García que sirve de Introducción a la edición digital del primer tomo de *El protestantismo*

bastar, para que el lector se haga una idea de su posición, de su método y de su estilo, con el resumen que hacen de sus argumentos dos autores franceses, ochocentista uno, novecentista el otro, y con un par de párrafos sacados directamente de las páginas del libro.

El autor del siglo pasado es un prestigioso especialista en historia de la religión, Jacques Gadille, recientemente fallecido. Balmes, explica Gadille, se levantó “con fuerza contra el principio de división que el protestantismo había introducido” en el mundo occidental, “lanzando en el siglo XVI a las naciones de Europa unas contra otras, y dejando así escapar la gran ocasión que representaban los grandes descubrimientos para la difusión de nuestra civilización”. Por el contrario, “los obreros del Evangelio presentaron al mundo la imagen de confesiones desunidas y concurrentes”. En lo esencial, pues, la civilización europea es “la obra de la Iglesia antes de la Reforma”. Y si “algunos progresos se han realizado después, ha sido sobre todo contra el espíritu de la Reforma y por la virtud de la unidad cada vez más centralizada alrededor de Roma”. Este criterio de unidad o de “homogeneidad” constituye el fondo de la crítica de Balmes: “lejos de traducir simples particularismos religiosos, el protestantismo había infringido la identidad misma de la verdad evangélica”.<sup>214</sup>

El del siglo XIX, Albéric de Blanche-Raffin, ultramontano y viejo amigo de Balmes, que en la biografía de éste que publicó en 1849 sintetizó lo que, a su juicio, el escritor de Vic quiso transmitir: en primer lugar, “que en la antigüedad y durante el curso de la Edad Media, fue necesaria toda la fuerza inherente a la institución católica para vencer la resistencia de las pasiones: un sistema vago, incoherente, desnudo de organización, como el protestantismo, habría ciertamente sucumbido en esta empresa”; y además, que “en el momento de la aparición del protestantismo, el edificio de la civilización, gracias a la labor de la Iglesia católica, no esperaba más que su coronación”. Por ello, “si, tras esa época, el mismo edificio ha recibido un grado nuevo de perfección, ello se debe a la eficacia de las instituciones católicas, mantenidas en pie a pesar de la fuerza del protestantismo”. Es más, “en todo lo que depende de su influencia, el principio protestante, lejos de secundar el progreso de la civilización, por el contrario, lo ha ralentizado”. Blanche-Raffin concluye que el libro de Balmes podría haberse titulado: *Histoire du développement de la Civilisation européenne par l'action du principe catholique*.<sup>215</sup> No me cabe duda.

El texto balmesiano que he seleccionado para el lector, ya que es uno de los que mejor refleja, a mi parecer, la manera de argumentar de su

---

*comparado con el catolicismo* realizada por la Biblioteca Saavedra Fajardo. El texto se titula ‘Revolución y libre examen’ y está accesible en [www.saavedrafajardo.org/archivos/NOTAS/RES0061.pdf](http://www.saavedrafajardo.org/archivos/NOTAS/RES0061.pdf).

<sup>214</sup> JACQUES GADILLE, ‘Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIXe siècle’, *Bulletin de la SHPF*, 122/5 (1976), pp. 333-334. La traducción, mía.

<sup>215</sup> A. DE BLANCHE-RAFFIN, *Jacques Balmes. Sa vie et ses ouvrages*, Sagnier & Bray, París, 1849, pp. 149-150. La traducción, mía.

autor, recoge las primeras andanadas lanzadas por éste en su libro contra el hugonote francés.

Para Guizot, aduce Balmes, “la reforma fue un esfuerzo extraordinario en nombre de la libertad, una insurrección de la inteligencia humana”, y este esfuerzo “nació de la *vivísima actividad* que desplegaba el espíritu humano y del estado de *inercia* en que había caído la Iglesia romana”, de manera que el primero andaba “con fuerte movimiento” y la segunda “se hallaba *estacionaria*”. Veamos el argumento que construye el cura catalán contra ese punto de vista:

“Como lo que coarta la libertad de pensar, tal como la entiende aquí M. Guizot, y como la entienden los protestantes, es la *autoridad* en materias de fe, infiérese que el levantamiento de la inteligencia debió ser seguramente contra esa *autoridad*: es decir que aconteció la sublevación del entendimiento, porque él marchaba, y la Iglesia no se movía de sus dogmas, o por valerme de la expresión de Guizot: “la Iglesia se hallaba *estacionaria*”.

Sea cual fuere la disposición de ánimo de M. Guizot con respecto a los dogmas de la Iglesia católica, al menos como filósofo debió advertir que andaba muy desacertado en señalar como particular de una época, lo que para la Iglesia era un carácter de que ella se había gloriado en todos los tiempos. En efecto: van ya más de 18 siglos que a la Iglesia se la puede llamar *estacionaria* en sus dogmas; y esta es una prueba inequívoca de que ella sola está en posesión de la verdad: porque la verdad es *invariable* por ser *una*.”<sup>216</sup>

Estupenda literatura para convencidos.

El libro está lleno de frases impagables, sorprendentes, aunque supongo que Guizot y los protestantes las hallarían tan insidiosas como capciosas. No me resisto a ofrecer otra: “Mirado en globo el Protestantismo solo se descubre en él un informe conjunto de innumerables sectas, todas discordes entre sí, y acordes solo en un punto: *en protestar contra la autoridad de la Iglesia*”. Ergo sólo hay una Iglesia con mayúscula, católica claro, y las iglesias reformadas constituyen sectas.<sup>217</sup> Y ya se sabe el carácter peyorativo que tiene la palabra. El Diccionario de la RAE recoge como una de sus acepciones la de “conjunto de creyentes en una doctrina particular o de fieles a una religión que el hablante considera falsa”. Católicos y protestantes no estaban, pues, en un plano de igualdad. ¿Podemos sorprendernos de que, así, las palabras del apologista únicamente pudieran sonar bien en los oídos de los que compartían su mismo globo?

Balmes, brillante reaccionario (¿o no?), elabora de este modo, en pugna con el herético Guizot, una auténtica teología de la historia, sin duda muy del gusto de la ortodoxia católica de su tiempo, que reúne la negación de valores liberales notorios (la tolerancia religiosa, el pluralismo) con el mantenimiento de la providencia divina como motor de la historia. Ese providencialismo arrastra a Balmes hacia el optimismo,

<sup>216</sup> T. I, pp. 39-41.

<sup>217</sup> T. I, p. 14.

como ha destacado el profesor Rivera: basándose en “el hecho supuestamente probado de que Dios ni puede abandonar su creación ni dejar vencer el error”, Balmes cree que “el europeo volverá pronto a la verdadera religión” y que la “crisis social contemporánea” está dirigida “por la providencia para castigar a los pecadores, mas las revoluciones, los trastornos contemporáneos, tienen un carácter transitorio.”<sup>218</sup>

Si Balmes es un alma optimista y confiada en Dios, Juan Donoso Cortés es un espécimen pesimista y temeroso de los hombres (de los de “baja condición”, cabría añadir). Y un acaudalado reaccionario de tomo y lomo. Mientras Balmes lo espera todo de la providencia, cuyos misteriosos designios llevarán a un mundo feliz en el que el catolicismo ya no estará en retroceso, sino que recupará el lugar central, Donoso piensa que, si no se toman medidas contra el apocalipsis que amenaza (y que él percibe en las revoluciones de 1848), ese mismo mundo se deslizará, ¡ay!, por las pendientes que conducen al abismo aberrante donde habitan las hidras monstruosas de la democracia y el socialismo. O se usa la mano dura, o el mundo —su mundo— se hunde.

Lo curioso es que Donoso se dio a conocer en política como una de las cabezas mejor amuebladas del partido moderado. Y que su familiaridad y su admiración por los textos de Guizot fue tanta que, como ya se ha dicho, mereció el apodo de Guizotín. Sus lecciones de Derecho Político impartidas en 1836 y 1837 en el Ateneo de Madrid, por ejemplo, centradas en el problema de la soberanía, son “más bien —escribió el especialista en Derecho Constitucional Joaquín Varela— un Curso de Filosofía de la Historia, que el publicista extremeño escribió bajo el influjo de los doctrinarios franceses, sobremanera de Guizot.”<sup>219</sup> Si hay una pluma que en las revistas de la época más veces cite a éste o a Royer-Collard, ese es su entonces admirador Donoso, un Donoso con vena moderna. En 1840, sin embargo, comienza el proceso que, pocos años después, le llevará a la reacción más absoluta. En esa fecha, la reina María Cristina, que gobierna al ser su hija Isabel todavía una niña, es forzada a abandonar el poder y el país y Espartero se convierte en regente. El extremeño la acompaña al exilio parisino y allí redacta un escrito en que sostiene la idea de que el monarca debe gobernar y a la vez ser irresponsable.<sup>220</sup> Con el regreso de los moderados al poder se convierte en una de sus figuras parlamentarias. Su oratoria es brillante, contundente, incluso provocativa. Su mano se percibe tras la Constitución de 1845, que modifica la de 1837 en aras a responder mejor a los intereses de los

---

<sup>218</sup> ANTONIO RIVERA GARCÍA, ‘Revolución y libre examen’, p. 9.

<sup>219</sup> JOAQUÍN VARELA SUANZES, ‘¿Qué ocurrió con la ciencia del Derecho Constitucional en la España del siglo XIX?’, *Boletín de la Facultad de Derecho*, 14 (1999), p. 109.

<sup>220</sup> PABLO JIMÉNEZ, ‘La reacción contra la historia. Donoso Cortés y Carl Schmitt’, en MIGUEL ÁNGEL RUIZ CARNICER y CARMEN FRÍAS CORREDOR (coords.), *Nuevas tendencias historiográficas e historia social en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón (Huesca, 7 al 9 de julio de 1999)*. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2001, p. 403.

sectores sociales más oligárquicos. La reina, agradecida, le concede el título de marqués de Valdegamas. En esa época comienza a poner en guardia a sus correligionarios contra la “soberanía de la muchedumbre”.

En 1848, el año de la primavera de los pueblos, estallan las revoluciones románticas y democráticas que sacuden Europa. La historia parece acelerarse. En Francia, Guizot es expulsado del poder. Entonces el giro reaccionario de Donoso se intensifica. En los pocos años que le quedan de vida produce los textos que hacen de él un clásico del pensamiento antiliberal, un teórico de la reacción e, incluso, un antecesor del fascismo (no está de más recordar al lector el papel que ha tenido el filósofo del derecho nazi Carl Schmitt en revalorizar a Donoso en el siglo XX, interpretándolo según sus necesidades). De enero de 1849 data su importantísimo *Discurso sobre la Dictadura*, que pronuncia en el Congreso de los Diputados. Un año después, en el mismo lugar, desarrolla su no menos relevante *Discurso sobre Europa*.

En el primero, gracias al cual inició su fama europea, y entre bravos y aplausos de sus correligionarios moderados, Donoso defiende la política de Narváez, que había logrado un levantamiento de las garantías constitucionales ante la posibilidad de que España se contagiara de la situación revolucionaria que vivía Europa, y que gobernaba, por tanto, con poderes extraordinarios. Pero en el fondo es un ataque al sistema constitucional y un elogio del autoritarismo más desnudo que indica que, en aquellas horas graves, Donoso ya había virado:

“...la cuestión, como he dicho antes, no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad como todos los que nos sentamos aquí. Pero la cuestión es ésta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno; puesto en este caso yo escojo la dictadura del Gobierno como menos pesada y menos afrentosa; se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable porque es más noble. Señores, al votar nos dividiremos en esta cuestión, y dividiéndonos seremos consecuentes con nosotros mismos. Vosotros, señores [dice a los progresistas], votaréis, como siempre, lo más popular; nosotros, señores, como siempre, votaremos lo más saludable.”<sup>221</sup>

En el segundo, casi un año exacto después, se muestra como un precursor de los actuales gurús del choque de civilizaciones. Sólo que las civilizaciones en lucha no son las de hoy en día. En un lado sitúa la civilización católica, positiva e identificada con la civilización europea. En el otro, la civilización filosófica, negativa, diabólica. Maniqueísmo en blanco y negro. El socialismo amenaza la primera, y sólo el catolicismo y los ejércitos permanentes pueden salvarla, impidiendo que se pierda en la

---

<sup>221</sup> *Diario de las Sesiones del Congreso de los Diputados. Legislatura de 1848 a 1848, Tomo I*, Imprenta nacional, Madrid, 1849, p 87.

barbarie. Donoso remacha su paradoja: “Hoy día, señores, presenciamos un espectáculo nuevo en la Historia, nuevo en el mundo: ¿Cuándo, señores, cuándo se ha visto que se vaya a la civilización por las armas y a la barbarie por las ideas?”. Y “¿qué sería del mundo, que sería de la civilización, que sería de la Europa si no hubiera sacerdotes ni soldados?”.<sup>222</sup> El concepto ilustrado de civilización, su pareja de baile el progreso, la filosofía de la historia que sobre ambos edificó el mejor Guizot, han sido hechos trizas por el hacendado extremeño, no sé si decir que hipnotizado o alucinado por la previsión de una catástrofe inminente, que sólo con la fuerza se puede evitar. La dictadura defendida un año antes se convierte, “en esta lucha a muerte”, en “el instrumento supremo de defensa de la civilización”.<sup>223</sup> De la vena moderna, esclerotizada por el temor a la “soberanía de las muchedumbres”, nada queda.

En 1851 la imprenta de La Publicidad de Madrid saca a la calle su célebre *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, “sustancialmente un compendio de sus textos anteriores”, en opinión de un estudioso, y que “no tiene excesivo interés salvo por el hecho de que aquí su visión se torna más apocalíptica que nunca y a la faceta política le gana definitivamente la partida la teológica”.<sup>224</sup> Y salvo, cabe añadir, porque lo hace aún más famoso fuera de España y le permite ingresar en el canon del pensamiento europeo, algo que no ha sido precisamente habitual entre los pensadores españoles. Como ocurrió en el caso de Balmes, el mismo año en que el libro salió en castellano lo hizo en francés. Y como en el caso de Balmes, no tardaron en aparecer versiones en los principales idiomas europeos.

Como su nombre indica, el escrito donosiano consta de tres partes. En la primera, que quizá merece mejor el calificativo de tratado teológico que de obra de pensamiento político, el autor produce una nueva apología católica. El texto está plagado de frases apodícticas que se apoyan en argumentos que, como en Balmes, sólo pueden satisfacer a creyentes convencidos. El providencialismo preside la exposición, hasta el punto de minusvalorar la pertinencia de estudiar las “causas segundas”, con lo que el autor degradaba los esfuerzos realizados para dotar de explicaciones racionales a los fenómenos naturales o sociales.

Es en esta primera parte apologética donde Donoso realiza su crítica al relato histórico de Guizot (que es tratado como un autor eminente, valorando su ingenio, su capacidad analítica, su claridad expositiva). Y lo hace cometiendo una tergiversación —de Guizot y de la historia— y proponiendo una rectificación. Como era común entre los ultramontanos, como tendía a hacer también Balmes, el cristianismo es reducido al catolicismo y el catolicismo identificado con el cristianismo. Con lo que se perpetra una operación de metonimia que deja al enemigo sin agua. El historiador francés consideró al cristianismo uno de los tres

---

<sup>222</sup> Tomo tercero de las *Obras de Don Juan Donoso Cortés...*, pp. 322 y 324.

<sup>223</sup> JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, ‘La recepción en España...’, p. 143.

<sup>224</sup> PABLO JIMÉNEZ, ‘La reacción contra la historia...’, p. 407.

principios que, junto con la aportación romana y la germánica, estaban en la base del proceso de civilización acontecido en Europa desde la caída del Imperio romano hasta su propio tiempo. La jugada retórica de Donoso expulsa a la Reforma del proceso —en Guizot, recordemos, su importancia era capital— y ningunea a los protestantes. Es como si los cristianos de hace mil quinientos años ya vivieran según los preceptos del Concilio de Trento.

Por otra parte, el extremeño lamenta que el sabio nimeño haya “visto bien todos los elementos visibles de la civilización”, pero que no se haya dado cuenta de que “había uno, empero, visible e invisible a un tiempo mismo”. Ese elemento, claro está, “era la Iglesia”, que “obraba sobre la sociedad de una manera análoga a la de los otros elementos políticos y sociales, y además de una manera que le era exclusivamente propia”, dado que al ser una “institución divina, tenía en sí una inmensa fuerza sobrenatural”, no sujeta “ni a las leyes del tiempo ni a las del espacio”, obrando “callada, secretísima y sobrenaturalmente” y conservando “siempre su identidad absoluta”. “Al ponerse en contacto con ella”, la sociedad romana, sin dejar de ser romana, “fue católica”.<sup>225</sup> Lo mismo les aconteció a los pueblos germánicos. La rectificación consiste, por tanto, en defender que es el principio religioso, es decir, la aportación de eso que para él es el catolicismo, el único que está en la base del proceso civilizatorio europeo:

“La civilización europea no se llamó germánica, ni romana, ni absolutista, ni feudal: se la llamó y se llama la civilización católica.

El Catolicismo no es pues solamente, como Mr. Guizot supone, uno de los varios elementos que entraron en la composición de aquella civilización admirable: es más que eso, aun mucho más que eso: es esa civilización misma.”<sup>226</sup>

El influjo de la obra de Donoso, insistimos, ha sido grande y duradero entre los enemigos del liberalismo, el socialismo o la democracia. Balmes era un sacerdote que defendía su confesión religiosa desde la altura de su distinguido globo. Pero Donoso era un político curtido en agitaciones diversas, debates en foros de papel y luchas parlamentarias. Un político de pies a cabeza que hablaba de política, de los peligros de aquella nueva política en que los poderes de los reyes se cuestionaban y limitaban, los gobiernos querían ser representativos —otra cosa es a quién representar— y muchos ciudadanos bregaban por la conquista y ampliación de derechos y libertades. Y un político perspicaz que conectaba con los miedos de muchos europeos acomodados, que identificaban cada disturbio, cada conato de estallido social, cada protesta de los que estaban abajo, con el apocalipsis y el caos.

---

<sup>225</sup> Pp. 95-96 de la primera edición de 1851.

<sup>226</sup> P. 97.

Otro insigne católico, Marcelino Menéndez Pelayo, comparó a Donoso y a Balmes en un texto —el mismo en que se establece el paragón entre Guizot y el Alcorán— en el que el primero, con todo, sale perdiendo:

“La reputación de Donoso Cortés fue grande y universal, pero mucho más efímera, ligada en parte a las circunstancias del momento, y debida más bien a la elocuencia deslumbradora del autor que a la novedad de su doctrina, cuyas ideas capitales pueden encontrarse en De Maistre, en Bonald y en los escritos de la primera época de Lamennais. Balmes parece un pobre escritor comparado con el regio estilo de Donoso, pero ha envejecido mucho menos que él, aun en la parte política. Sus obras enseñan y persuaden, las de Donoso recrean y a veces asombran, pero nada edifican, y a él se debieron principalmente los rumbos peligrosos que siguió el tradicionalismo español durante mucho tiempo.”<sup>227</sup>

¿Qué quiere decir con eso de los “rumbos peligrosos”? ¿Que el carlismo y sus adláteres superaron su indigencia intelectual gracias a Donoso? Es bien probable. El polígrafo santanderino, pese a su integrismo católico, estaba muy a gusto en el régimen liberal de Cánovas (el mundo, pese a todo, no se había hundido), que lo llenó de prebendas y honores y le fijó un lugar preferente en el Parnaso de sus sabios: nunca fue carlista. Y como es sabido, la crisis y desplome de la monarquía isabelina, que equivalía a crisis y desplome del moderantismo, se había saldado con un serio trasvase de perplejos moderados a las aguerridas huestes de Don Carlos poco antes y después de 1868 (de Don Carlos VII en este caso, un joven pretendiente que volvió a encender la llama de la guerra civil como cuarenta años antes hiciera su abuelo). Al carlismo se unió nada menos que Luis González Bravo, el último presidente del Consejo de Ministros de la destronada reina. Carlista se hizo Antonio Aparisi Guijarro, varias veces diputado por Valencia y antiguo compañero de Gonzalo Morón en la fundación del Liceo Valenciano... El tradicionalismo católico actuó de cemento en esa boda entre viejos absolutistas y tibios liberales que dejaron de serlo. Quizá ahí se encuentre una explicación a la aceptación que de la palabra civilización se hizo por aquel tiempo en el carlismo, refractario al parecer hasta entonces a su uso. Fernández Sebastián ya llamó la atención sobre un texto del canónigo Vicente Manterola,<sup>228</sup> diputado y conspirador carlista, cuyo título es *Don Carlos es la civilización*, impreso en Madrid en 1871 por Antonio Pérez Dubrull. En él se pinta con las más negras tintas la sociedad capitalista e industrial y se defiende la tesis de que esa civilización materialista, que sólo busca producir más cosas en menos tiempo, no tiene entrañas, es egoísta, despiadada y cruel: la peor de las barbaries. Por el contrario, la civilización cristiana se desarrolla según los designios de Dios y “realiza gloriosos destinos caminando de progreso en progreso por la ley santa de la perfectibilidad humana, hasta hallar su feliz coronamiento más allá de

<sup>227</sup> MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, ‘Dos palabras...’, p. 358.

<sup>228</sup> ‘La recepción en España...’, p. 144(n).

los espacios, al otro lado de las vicisitudes del tiempo, en el eterno descanso, en la fruición de Dios”. Esa es la misión que la Divina Providencia asigna a Don Carlos, “príncipe egregio” que “viene a reconstruirlo todo, a salvarlo todo, cuando todo se consideraba irremisiblemente perdido en España”.<sup>229</sup> Lo que vino, sin embargo, fue otra guerra terrible.

No me parece exagerado afirmar que las impugnaciones radicales a su manera de interpretar la historia —y, con ella, de entender el mundo— salidas de las plumas de Balmes y Donoso dolieron a Guizot, que se consideraba al fin y al cabo un hombre de orden tan poco amigo de revoluciones como sus correosos contradictores. Les contestó concisamente en el prefacio de la sexta edición francesa, escrito en 1855, en donde se reafirmó en sus puntos de vista y proporcionó otro ejemplo, muy sintético esta vez, de reflexión histórica al servicio de su posición política. En él manifestó, además, su intención de no dejarse arrastrar a la polémica que los apologistas católicos buscaban. Con ello nos ahorró a nosotros lo que, con completa seguridad, habría degenerado en ruidoso diálogo entre sordos, que no mudos (aunque Balmes había muerto en 1848 y Donoso en 1853, no habrían faltado epígonos que sostuvieran encendida su antorcha, o mejor, su cirio). Después de acusar recibo de las críticas de los dos autores españoles con esmerada educación —a Donoso, recientemente fallecido, lo califica de “muy llorado”— y de las del abate Gorini (autor éste de una *Défense de l'Église contre les erreurs historiques de Mm. Guizot, Aug. et Am. Thierry, Michelet, Ampère, Quinet, Fauriel, Aimé-Martin, etc.*, que no ha disfrutado de la fortuna posterior de los textos de Balmes y Donoso), Guizot afirma que no quiere responderles por dos razones, “una personal y otra general”. La personal estriba en que “no siento ningún placer en disputar contra convicciones que respeto sin compartir, contra fuerzas morales que más bien quisiera robustecer que debilitar, aunque no sirva bajo su bandera”. No quiere prestarse a una controversia que necesariamente habría de desplazarse hacia la defensa confesional del catolicismo o del protestantismo.<sup>230</sup> Para Guizot, su descripción del papel de la Iglesia católica en el desarrollo de la civilización europea la hizo “libremente” a la vez que “con un profundo sentido de equidad y respeto”, y cualquier debate sobre tal asunto lo empujaría fuera de la medida que desea guardar. En tono abiertamente conciliatorio, pero sin recular, Guizot se muestra convencido de que “Francia necesita, para su salud moral y social, “volver a ser cristiana y, volviendo a serlo, seguirá católica”.

Después expone la razón general, que ya vimos en nuestra primera parte, mucho más interesante y en la que no se deja sitio a las componendas:

---

<sup>229</sup> Cit. según JUAN MARÍA SÁNCHEZ PRIETO, *El imaginario vasco: representaciones de una conciencia histórica, nacional y política en el escenario europeo, 1833-1876*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1993, p. 245.

<sup>230</sup> JACQUES GADILLE, ‘Les critiques du concept de civilisation...’, p. 334.

“Dos grandes fuerzas y dos grandes derechos, la autoridad y la libertad, coexisten y se combaten naturalmente en el seno de las sociedades humanas. En el mundo antiguo, hasta la Europa cristiana, y aunque en ninguna parte ninguna ha anulado jamás plenamente a la otra —que Dios no lo permita—, el predominio, un predominio resuelto y permanente, ha pertenecido siempre a una u otra; las naciones habían vivido tan pronto bajo el yugo casi absoluto de la autoridad, tan pronto víctimas de las continuas tempestades de la libertad. El carácter glorioso y original de la civilización europea, desde que se desarrolló bajo la influencia evidente u oscura, aceptada o desconocida, del Evangelio, ha sido que la autoridad y la libertad han vivido y crecido juntas, hombro con hombro, luchando siempre sin jamás reducirse mutuamente a la impotencia, sujetas ambas a oscilaciones, a vicisitudes de la suerte que a través de una larga serie de siglos han trazado el destino de los gobiernos y los pueblos. La Europa cristiana nunca ha sufrido el imperio indiscutido de uno de los dos principios rivales; siempre el vencido ha quedado apto para defenderse y con probabilidades de vencer a su vez.”

Y después de esta nueva lección de historia al servicio del equilibrio y el justo medio, Guizot remata con elegancia:

“Mientras describía los orígenes y el proceso de la civilización europea, he hecho resaltar este gran carácter, pero como historiador y no como abogado, sin tomar partido por el uno y contra el otro de los dos grandes principios que presiden simultáneamente esta historia. Los escritores que me han hecho el honor de combatirme son abogados declarados del principio de autoridad y francos adversarios del principio de libertad. Yo cambiaría de posición y de conducta si procediera como ellos y, para responder, me hiciese abogado del principio de libertad y adversario del principio de autoridad. Faltaría a la verdad histórica y a mi propio pensamiento. No lo haré, pues.”<sup>231</sup>

No lo había hecho, en efecto, sino que en pocas líneas había remarcado su insalvable distancia con los defensores a ultranza de la Iglesia de Roma.

La defensa de Guizot, por supuesto, no hizo mella alguna en los animosos vindicadores del catolicismo que siguieron la estela de Balmes y Donoso. No viajaban en el mismo globo. En la portadilla interior del ejemplar de la edición barcelonesa de Oliveres de la *Historia general de la civilización en Europa* que se conserva en la biblioteca del Institut d'Estudis Catalans —accesible on-line—<sup>232</sup> se puede ver aún cómo una mano desconocida, quizá a fines del siglo XIX (nada más abrir el ejemplar existe otra anotación a mano fechada en 1894), ha escrito con una ortografía catalana anterior a Pompeu Fabra: “Es prohibit. Tirénlo al foch”. Por fortuna nadie cumplió tal orden y el ejemplar no acabó en la hoguera. Quien la dio, sin embargo, mucho nos tememos que creía que el hugonote Guizot ya estaba ardiendo, eterna y merecidamente, en las llamas del infierno.

<sup>231</sup> FRANÇOIS GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*. Alianza Editorial, Madrid, 1972 (3ª edición), pp. 14-15.

<sup>232</sup> En el portal <http://books.google.es>.



# LAS RAÍCES DE EUROPA

JURATE ROSALES

A título de adelanto y primicia en España, estos son algunos extractos del libro de Jurate Rosales *Las raíces de Europa*, actualmente en imprenta para su distribución en América Latina. La autora, Jurate Rosales, nacida en Kaunas, Lituania, en 1929, reside en Venezuela y dirige desde 1985 el semanario venezolano *Zeta*, de mayor distribución en el país. Jurate Rosales recibió en 2011 por la publicación de los primeros capítulos de este libro en lituano un doctorado Honoris Causa de la Universidad Educológica de Vilnius. La versión completa, con el original en español, fue terminada en octubre de 2015.

EXTRACTOS DEL CAPÍTULO XIV. La consuetudinaria costumbre de mezclar a todos los “bárbaros” en un mismo grupo ya causó, como se muestra en este libro, mucha confusión en las interpretaciones históricas, pero ninguna ha sido tan flagrante y errónea como la de mezclar dos invasiones distintas ocurridas en España: la de los suevos, vándalos y alanos, quienes cruzaron los Pirineos y entraron en España en septiembre u octubre del 409, y la de los godos, 63 años más tarde, sucedida en circunstancias totalmente distintas.

Ni siquiera la señal de partida, la de los godos de Radagaiso hacia Italia y la de los suevos-vándalos-alanos hacia Francia, fue coincidente, porque hasta en eso hubo un lapso: los godos partieron en otoño, como era su costumbre, mientras que los vándalos, suevos y alanos dieron la señal de partida en invierno, varios meses más tarde, viajaron desde otro lugar y en otra dirección, incluso persiguiendo otras metas.

Los saqueos de los suevos-vándalos-alanos en las Galias (Francia) se desarrollaron entre 406 y 409, y posteriormente en España entre 409 y 411. En esa misma época, los godos estaban en Italia, como lo demuestra la toma de Roma en agosto del 410. Reiterarlo parece una perogrullada, pero si más adelante queremos determinar la influencia que ejercieron los godos en España, la identificación de cada grupo por separado adquiere su importancia.

Las campañas bélicas en Europa tenían sus propios calendarios: lo normal era esperar hasta después de la entrada de las cosechas y tardarse unas semanas más por el inicio de la temporada de caza. Se trataba de que cada unidad reclutada localmente, pudiese llevar suficiente reserva de pan y carne salada o ahumada para alimentar a sus hombres en la primera fase de la marcha, antes de alcanzar territorios que ya también tendrían sus cosechas almacenadas en sus graneros. De manera que la marcha de Radagaiso no fue la excepción y su partida de las tierras que los romanos llamaban “Escitia”, se sitúa hacia fines de otoño del año 405. Las huestes

godas se internaron en la provincia de Raetia, penetraron en Italia nororiental y de allí progresaron sin encontrar resistencia. (Según nuestras indagaciones, Radagaiso partió de las tierras bálticas de los galindos.)

Ante el avance del enemigo, el imperio no tuvo otra alternativa que desguarnecer su defensa del Rin, llamando de emergencia a las legiones romanas a Italia, con el fin de enfrentar a Radagaiso y resguardar Roma. Galia (Francia) quedó como una mansión con el portón abierto para el primer intruso que quisiera entrar.

Aprovechando la brecha, se juntaron tres grupos procedentes de tres naciones distintas: vándalos (una muy antigua nación, posiblemente formada localmente en la cultura de Pszewor, hoy Polonia occidental), alanos (pueblos arios nómadas, provenientes de una antigua migración llegada de Asia) y suevos (germanos que habitaban lo que hoy es Alemania). Su disparidad étnica y operativa se confirmará posteriormente al mantenerse separada cada nación a la hora de buscar una solución sedentaria. La partida del grupo en pleno invierno no era característica de una marcha bélica con una planificada preparación y hace pensar en una inesperada improvisación al aparecer la oportunidad de enriquecerse rápidamente.

Aquí caben varias observaciones. En las fuentes de la época, no aparecen nombres de uno o varios jefes que dirigiesen la marcha del mencionado trío de nacionales. Tampoco parece haber existido un plan de campaña, porque sabemos que después de cruzar el Rin, los invasores se disgregaron en varios grupos y en direcciones distintas. No se constata intento alguno de imponer condiciones al adversario vencido, fuesen de pagos de rescates o entrega de tierras, lo cual podría indicar que sólo se aspiraba aprovechar la oportunidad de saquear.

Inicialmente, los vándalos y alanos atravesaron el norte de Alemania en dirección oeste sin que hubiese testimonios de saqueos en ese recorrido, quizás porque se les unieron los suevos que se hallaban en su propio territorio. El grupo cruzó el río Rin en la ciudad de Maguntiatum (hoy Maguncia, en alemán Mainz), el 31 de diciembre 405, fecha que precisa Próspero de Aquitania (c. 390-c. 455), quien refiere la noticia diciendo que los vándalos y los alanos ingresaron en las Galias atravesando el Rin: “Wandali et Halani Gallias trayecto Rheno ingressi”<sup>233</sup> lo que deja la incógnita de cuándo y cómo se les unieron los suevos.

San Jerónimo, en su Epístola 123, dice que las primeras ciudades saqueadas fueron, si las llamamos por sus nombres actuales, Maguncia y Worms, desde donde un grupo siguió el curso del Rin para atacar Espira y Estrasburgo, y otro se dirigió a lo que hoy es el norte de Francia y Bélgica y saqueó una tras otra Metz, Amiens, Arras y Tournai. Posteriormente, todos se voltearon hacia el sur, atravesaron el río Loira y sometieron, según aparece en la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, las

---

<sup>233</sup> Prosper Aquit. Epit. Cron. a.a.406.

ciudades de Tolosa, Vienne, Burdeos, Périgueux, Cahors, Clermont y Angulema. El historiador Peter Heather elaboró el itinerario de esa invasión, amparándose en los testimonios de cada saqueo, y allí vemos que, a partir de Maguncia, los asaltantes se separaron en grupos que recorrieron toda Francia.<sup>234</sup>

En cuanto al grado de destrucción infligido por los invasores, el compendio editado por John Drinkwater y Hugh Elton bajo el título de *Fifth-century Gaul: A crisis of Identity?*,<sup>235</sup> cita testimonios en su mayoría provenientes de autores contemporáneos a los hechos, en los que se refleja un cuadro dramático. En el mencionado compendio, el historiador M. Roberts introduce el análisis de esos testimonios con la famosa frase de Orientus: “Toda Galia está llena del humo de una sola pira funeraria”,<sup>236</sup> y menciona de inmediato los poemas *Carmen ad uxorem* escrito por Próspero de Aquitania para su esposa, y *Epigramma Paulini*, que narra el inicio de la invasión de suevos, vándalos y alanes en los años 406-7.

Heather reproduce un pasaje de la carta de Próspero de Aquitania a su esposa, que nos permitimos traducir porque refleja el sistema social que tenían las Galias y que fue destruido por la invasión: “El que volteaba la tierra con cien arados, ahora ara con un sólo par de bueyes; el hombre que a menudo pasaba en un carruaje por espléndidas ciudades, ahora está enfermo y avanza penosamente a pie en medio de un paisaje desierto; el comerciante que cruzaba los mares con diez amplias naves, se embarca ahora en un pequeño esquife y es su propio timonel. Ninguna aldea ni ciudad es lo que era, todo corre de prisa hacia su fin.”<sup>237</sup>

Fueron dos años de desenfundado saqueo, en un país que nadie defendía, salvo en esporádicos intentos de la propia población o durante la defensa de la ciudad de Tolosa organizada por su obispo, según relata San Jerónimo. En otoño del 409, la destrucción era tan devastadora que Galia se quedó sin cosechas y los invasores, al quedar sin alimentos, se vieron impelidos a cruzar los Pirineos, penetraron en Hispania y allí reanudaron sus saqueos y matanzas.

Hidacio (c. 400-c. 469), quien sería luego obispo de Aqua Flavia, fue testigo ocular del cruce de los Pirineos y dice que ocurrió “el 28 de septiembre o 12 de octubre, no está seguro de la fecha exacta, pero recuerda que fue un martes”.<sup>238</sup> La descripción que hace Hidacio de lo que entonces sucedió es, según lo resume el historiador Pablo C. Díaz Martínez, “absolutamente catastrofista [...] la asociación de las bestias, la espada, el hambre y la enfermedad son una recreación del Apocalipsis,

---

<sup>234</sup> HEATHER, P., *The Fall of the Roman Empire*, mapa en p.207.

<sup>235</sup> DRINKWATER J., ELTON H., edited by, *Fifth Century Gaul: A crisis of Identity?*, 2002.

<sup>236</sup> Orientus, *Commonitorium*, 2.184.

<sup>237</sup> HEATHER, P. *The Fall of the Roman Empire*, p.208.

<sup>238</sup> Díaz Martínez, P.C., *Hispania tardoantigua y visigoda*, p. 276.

pero que [Hidacio] presenta acompañada de información de tipo concreto.”<sup>239</sup>

INICIO DEL CAPÍTULO XV. Los godos no llegaron a Francia como invasores, sino como representantes del legítimo gobierno imperial. Se presentaban en nombre de Roma, la potencia que gobernaba Francia y España desde hacía cuatro y cinco siglos respectivamente. Para cuando los godos aparecieron, ambos países ya estaban profundamente romanizados: Roma les había impuesto y consolidado su lengua y su cultura, así como su complejo sistema administrativo, económico y jurídico. Los godos venían en calidad de enviados del emperador a países romanos, no para saquear sino para vencer y expulsar a los saqueadores. Fueron recibidos no como enemigos, sino como fuerza del orden, que en ese momento era lo que la población más anhelaba.

El problema era que los godos necesitaban tierras, pero también eso encontró solución en la legislación romana, que tenía prevista la presencia de “huéspedes”, a quienes los propietarios locales debían ceder dos tercios de sus tierras a cambio de protección militar.

Últimamente ha aparecido una serie de trabajos que reflejan esa realidad, entre ellos un documentado volumen de Rosa Sanz Serrano (2009)<sup>240</sup> y el didáctico libro de Ana María Jiménez Garnica (2010),<sup>241</sup> dos obras que reúnen mucha información recientemente recopilada. Allí encontramos, presentada con una precisión que antes no conocíamos, la descripción del marco jurídico bajo el cual los godos se instalaron en el sur de Francia y posteriormente en toda España.

Rosa Sanz Serrano cita al autor W. Goffart (1980, pp. 162 y ss.), quien aduce que en aquel momento, muchas tierras en el sur de Francia se habían quedado sin sus dueños, de modo que el reparto no habría sido difícil. Alude también a J. Durliat (1997, p. 153 y ss.) quien considera que poco uso puede darle un soldado a una tierra, pero olvida, como bien lo observa la autora, que los godos “eran agricultores”.<sup>242</sup> Finalmente, Sanz Serrano se apoya en Orosio, quien presenta un retrato más completo de la situación:

“... los bárbaros, despreciando las armas, se dedicaron a la agricultura y respetan a los romanos que quedaron allí poco menos que como aliados y amigos, de forma que ya entre ellos hay algunos ciudadanos romanos que prefieren soportar libertad con pobreza entre los bárbaros, que preocupación por tributos entre los romanos.”<sup>243</sup>

Esa misma expresión de preferir los godos a los romanos la volvemos a encontrar en otro contemporáneo de los hechos, Salvino,

---

<sup>239</sup> Idem.

<sup>240</sup> SANZ SERRANO, ROSA, *Historia de los godos*, Madrid, 2009.

<sup>241</sup> JIMÉNEZ GARNICA, A.M., *Nuevas gentes, nuevo Imperio: los godos de Occidente en el siglo V*, Madrid, 2010.

<sup>242</sup> SANZ SERRANO, ROSA, *Historia de los godos*, Madrid, 2009. p.150.

<sup>243</sup> Orosio, VII,41,7. Cf. SANZ SERRANO, R., *Historia de los godos*, pp.150-1.

quien afirma que el pueblo ya no quiere llamarse romano: “De esta manera, gran parte de los hispanos y una no menor de los galos, en fin, en todo el universo romano, la injusticia romana los ha inducido a no ser más romanos”.<sup>244</sup> La “injusticia” era aparentemente los tributos que recaudaban los romanos.

Otros testigos de la época nos presentan una visión distinta a la de Orosio y Salvino y lo hacen en forma de poemas, escritos por miembros de la aristocracia galorromana que lamenta la pérdida de sus riquezas. Recordemos que en los días postreros del sistema romano, en Galia e Hispania existían grandes propiedades, mayormente trabajadas por esclavos, que habían producido cuantiosas rentas a una aristocracia privilegiada y que se estaba ahora viniendo a menos. Basta con recordar cuántos senadores romanos de extracción ibero o galorromana, llegaron a ser dueños de extensos dominios e ingentes fortunas.

Lo que observamos en esos poemas galorromanos de la época, escritos por la casta más acaudalada y la que mayor pérdida de bienes asumió, es la descripción de su ruina. En el *Carmen de Providencia Dei*, el autor culpa a los godos de haber destruido *urbe, castella et oppida*, urbes, castillos y citanias, se lamenta por la pérdida de ganado, cosechas de uva y olivas, acusa a los invasores godos de robar tesoros, relata la destrucción de mobiliario, habla del collar de oro que ceñirá el cuello de una doncella goda, “argenti atque auri amissis, hunc rapta supellex, perque nurus geticas diuisa monilia torquent. Hunc pecus abductunt, domus usta epotaque uina officiunt” y, en su lamento, retrata la destrucción, más que de bienes materiales, de todo un modo de vida.<sup>245</sup>

En otro largo poema, los *Eucarísticos de Paulino de Pella*, el autor relata su vida y describe paso a paso como fue perdiendo gradualmente su fortuna, con episodios que reflejan el acontecer diario de una persona que no ha sabido granjearse la protección de los godos –lo dice–, mientras otros sí lo lograron, afirma. Un pormenorizado análisis de estos poemas aparece en una tesis de Raúl Villegas Marín: *Estudio Histórico Doctrinal*, la cual, si bien versa sobre la influencia de la religión en aquel momento, nos interesa particularmente por revelar la profunda transformación del sistema económico imperante.<sup>246</sup>

Los godos que poseían esclavos, mayormente capturados en actos de guerra, eran generalmente la elite militar. Los demás colonos godos trabajaban ellos mismos la tierra y cuidaban sus animales, exactamente como lo habían hecho antes de su marcha a occidente. Es en el quehacer campesino donde dejaron en España un legado de usos, costumbres e incluso palabras de su lengua.

---

<sup>244</sup> Salvino, De Gubernatione Dei, V.V. 21-23. Cf. Sacaze, Inscriptions Antiques des Pyrénées, Toulouse, 1892. pp. 159-60. También cf. Sanz Serrano, R., Historia de los Godos, pp.176-7.

<sup>245</sup> Carmen de Prouidencia Dei, vv.93.7 .

<sup>246</sup> Raúl Villegas Marín: Estudio Histórico Doctrinal.  
<https://www.google.co.ve/#q=sancti+Paulini+epigramma>

Entre la llegada de los vándalos, suevos y alanos a España y la colonización de la península por los godos, pasaron seis décadas. Es de notar que la primera incursión goda en España no dejó colonos. La colonización vino más tarde.

La permanencia del rey de los visigodos Athaulpho en Cataluña fue relativamente breve, si bien los godos intentaron dominar la Septimania por la importancia de sus puertos mediterráneos. Después de la muerte de Athaulpho en Barcelona en el año 415, las primeras campañas de Valia, efectuadas en nombre del imperio, *romani nominis causa* según Hidacio, consumaron la promesa hecha a Roma: los vándalos silingos fueron “todos extinguidos” por el rey Valia, según lo refiere textualmente Hidacio. Tampoco se supo más de los alanos. Valia retornó a Francia, ya que a partir de entonces llegaron tropas romanas a España y reemplazaron las huestes godas. Fue en esa primera incursión cuando los godos entraron en Hispania y luego se fueron sin dejar colonos. Según cuenta Próspero de Aquitania (390-455), el rey visigodo Valia se atuvo a la paz que había firmado con Roma en 418, recibiendo la provincia de Aquitania Segunda para asentarse en ella: “Constantius patricius pacem firmat cum Vallia data ei ad inhabitandum secunda Aquitania et quibusdam civitatibus confinium provinciarum”.<sup>247</sup>

Luego, el rey godo Teodorico I volvió a España para combatir a los suevos, esta vez en nombre de otro emperador romano, Avito. En el año 456 los venció en Braga, estableció temporalmente su corte en Mérida (España), continuó guerreando para controlar Bética y los godos ocuparon paulatinamente todo el Guadalquivir. Nuevamente, la fuente de información de esos acontecimientos es Hidacio.

Fue posiblemente a partir de las conquistas de Teodorico I cuando se inició el primer avance visigodo a España, incrementándose luego en forma ya documentada a partir del año 494. La Crónica Caesaraugustana señala que en el año 494 *Gothi in Hispanias ingressi sunt*, pero en 497 ya dice que *Gothi intra Hispanias sedes acceperunt*, de modo que según esa información la colonización goda de España tomó realmente cuerpo entre esas dos fechas: en 494 “ingresaron” y en 497 ya estaban asentados.<sup>248</sup>

Esta lenta colonización se aceleró súbitamente, cuando los visigodos perdieron ante los francos la batalla de Vouillé en el año 507 y tuvieron que abandonar el sur de Francia. Algunos godos posiblemente se quedaron en Aquitania, pero el grueso cruzó los Pirineos, y quienes llegaron, esta vez no fueron solo granjeros en busca de nuevas tierras, sino la aristocracia del reino, que se vio forzada a trasladarse a España. La masiva y definitiva mudanza goda a España tuvo lugar después de la derrota de Vouillé, cuando el Estado godo perdió sus tierras en Francia y el “reino de Tolosa” se convirtió en “el reino de Toledo” en España.

---

<sup>247</sup> Prosper Aquitaniae, 419 d.C.

<sup>248</sup> Cf. JORGE MORÍN DE PABLOS y RAFAEL BARROSO CABRERA, “El mundo funerario de época visigoda en la Comunidad de Madrid”, Departamento de Arqueología, Paleontología y Recursos Culturales de Audema, S.A.

LOS CAPÍTULOS XVI Y XVII VERSAN SOBRE LOS CAMBIOS QUE EL IDIOMA GODO INTRODUJO EN EL LATÍN, DANDO COMO RESULTADO EL CASTELLANO. Se enumeran los cambios fonéticos introducidos por la pronunciación goda, las modificaciones gramaticales ocurridas en aquel momento y los aportes del vocabulario.

En el año 475, Eurico, rey de los visigodos, recibió una delegación romana, encabezada por el obispo italiano Epifanio de Pavia, enviada por Roma a hablar de paz en nombre del emperador Nepote. La entrevista, cuyos detalles fueron descritos por Ennodio, se realizó a través de un intérprete, porque Eurico se negó a hablar latín y se atuvo a “una serie de balbuceos vernáculos incomprensibles en lengua goda”.<sup>249</sup>

Más tarde, en el reino ostrogodo de Italia, reaparece la referencia al idioma goda. El historiador Patrick Amory cita una carta de Atalarico dirigida al patricio romano Cipriano, felicitándole por criar sus hijos al estilo de los “gentiles” (propio de los godos), enseñándoles el arte de las armas y la lengua goda: *pueri stirpis Romanae nostra lingua loquuntur*.<sup>250</sup>

El rey ostrogodo Atalarico reinó en Italia desde el año 526 hasta el 534. Los dos episodios indican que después de llegar a España e Italia, los godos seguían hablando su idioma. ¿Cuál era? O más bien, ¿cuáles eran?

Hasta la fecha, la indicación más valiosa de la presencia báltica en España proviene de uno de los más insignes lingüistas del siglo XX, el ruso Vladimir Toporov (1928-2005).

Este filólogo moscovita de fama mundial, especializado en los idiomas bálticos antiguos, publicó en el año 1982, en idioma ruso, un estudio sobre la nación báltica de los galindos y su presencia en España.<sup>251</sup> Viniendo de una gran autoridad, sorprende la atención que brinda Toporov al nombre Galindo (cita dos páginas de ejemplos recopilados en España, en su mayoría repetitivos, cada uno con su procedencia), empezando por el *Galín Garçiaz el bueno de Aragon* y *Galind Garçiez el bueno de Aragon*, de El Mio Cid.<sup>252</sup> Al mencionar la ruptura política acaecida en el año 711 con la derrota goda ante los árabes y la desaparición del reino visigodo, Toporov se pregunta cuánto tiempo lograron los galindos mantener su idioma vivo en España.<sup>253</sup>

La pregunta de Toporov, nos conduce a una interrogante adicional: ¿qué pasa si muchas de las modificaciones que sufrió el latín hablado en Hispania fuesen en realidad el producto del cruce de dos lenguas, el latín

<sup>249</sup> ENNODIO, *Vita Beatissimi viri Epiphani*, v.89-90. Cf. Ana María Jiménez Garnica, *Nuevas Gentes, nuevo imperio: los godos y Occidente en el siglo V*, Madrid, 2010, p.215.

<sup>250</sup> CASSIODORUS, *Variae*, 8.21.6-7. Theodor Mommsen. MGH AA 12. Berlin, 1894. Cf. PATRICK AMORY, *Peopole and identity in Ostrogothic Italy*, 489-554. Cambridge University Press, 1997. Paperback ed. 2003, p. 73.

<sup>251</sup> Toporov, V., *Galindo v zapdnoi Evrope*, cf. *Balto-slavanskie issledovania*, Academia Hayk SSSR, Moskva, 1982. pp. 129-142.

<sup>252</sup> Idem, pp. 133 y 136-7.

<sup>253</sup> Idem, p.135.

y alguno de los idiomas o dialectos bálticos y el recuerdo de ese idioma persistiese todavía en el castellano moderno? Viéndolo bajo ese ángulo, asombra que los cambios introducidos en el latín de España después de la llegada de los godos no se limiten a la aparición de uno o dos indicios en particular, sino que evidencian el trasplante global de un sistema que se inserta en otro sistema. No se trata meramente de rasgos aislados y disgregados, sino de un ADN completo que una vez injerto en el tronco latino, produjo nuevos frutos.

Los sonidos que un báltico no podía pronunciar, son sustraídos de las palabras latinas; en cambio los sonidos de su idioma que no existían en el latín, aparecen insertos en las palabras latinas. Los cambios morfológicos – que incluyen la estructura gramatical de cada idioma – son todavía más notorios. El sólido y muy complejo sistema morfológico báltico parece haberse encontrado con un igualmente sólido sistema latín y de esa colisión sale un *modus vivendi*, en el que ambos lados se despojan de lo incompatible, como por ejemplo las diferencias en sus respectivas declinaciones, sustituyéndolas por la muleta de las preposiciones.

Los nombres bálticos en su mayoría se componían de dos raíces, rasgo que el filólogo Zigmas Zinkevičius observa en muchos idiomas indoeuropeos, pero considera que en lituano “los nombres de dos raíces desde lo más antiguo, suponían un significado de alcuernia, hidalguía”.<sup>254</sup> Efectivamente, es frecuente encontrar dos raíces en los nombres de los reyes visigodos de España y de esas, la más frecuente segunda raíz en el nombre sería *-rico*, ej. Ala-rico, Vite-rico, Amala-rico, etc. El verbo báltico *rikau-* significa reinar, gobernar, viene de muy lejos, porque su antecesor es la voz báltica *\*rika* – orden, una fila ordenada, que a su vez viene del verbo báltico *\*rīk-/\*rik-/\*reik-* cortar, gravar, según aparece en el diccionario etimológico del antiguo prusiano (la más antigua lengua báltica conocida) elaborado por el lingüista Vytautas Mažiulis.<sup>255</sup>

Igual a *-rico*, es *-redo*, como en Teodo-redo, Reca-redo, con el significado de “gobierno y orden”, según ese mismo diccionario etimológico prusiano.<sup>256</sup>

No menos interesantes son los *-svint*, en Chinda-svinto, Rece-svinto y Svintila. Esta raíz báltica llamó la atención del filólogo catalán José Corominas quien la citó dándole el significado de “santo” y afirmó haberla leído en textos que atribuía al sorotápico, idioma prehistórico que creyó encontrar en la región fronteriza entre Francia y España.<sup>257</sup> Es de notar, que aunque teniendo esa raíz por báltica, nunca la cotejó con los nombres de los reyes godos, lo cual indica que hace muy poco, esta relación todavía era inconcebible en España.

<sup>254</sup> ZINKEVIČIUS, Z., *Lietuvių asmenvardžiai*, Lietuvių Kalbos Institutas, Vilnius 2008, p.30.

<sup>255</sup> MAŽIULIS, V., *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* 1-ojo leidimo 4 t. psl. 21–22.

<sup>256</sup> Idem.

<sup>257</sup> COROMINA, J., *Dos notas epigráficas*. 1973, pp. 6-7.

Finalmente el malogrado rey Rode-rico, que la pronunciación k>g transformó en Rodrigo, indica otro aspecto del orden social, puesto que *roda*<sup>258</sup> significa concejo. Es una voz muy antigua al juzgar por el amplio campo semántico que abarca en el idioma lituano y por sus ramificaciones en los idiomas eslavos, principalmente en Bielorrusia, Polonia y Ucrania, lo que nos vuelve a ubicar en las antiguas tierras bálticas galindas. Entre sus muchos significados, el más frecuente es de orden social, es el concejo que reúne a varias personas para conversar, aconsejarse, decidir o emprender una tarea común. *Rode-rico*, sería en este caso el jefe del concejo. Entre las ramificaciones del significado de la palabra *roda* en el hablar lituano, están: reunión, consejo, conversación, medida, decisión, solución, asunto, meta.<sup>259</sup> Es de suponer que cada aldea se regía por un concejo que a su vez tenía un jefe, lo que explicaría la gran frecuencia del apellido Rodríguez en el mundo hispano. Textualmente, Rodríguez es el hijo del jefe del concejo.

EXTRACTO DEL CAPÍTULO XVIII, REFERIDO A *LEX GODORUM*. Los godos introdujeron en España la palabra rectora de su rol en la sociedad: el *garbo*, en lituano *garbė* (honor), del verbo lt. *gerbti, gerbia, gerbė*, honrar, respetar, lt. *Garbingas*, honorable, respetable. En lituano, *garbės žodis*, textualmente “palabra de garbo”, tiene el significado de palabra de honor y es un compromiso sagrado.

Cabría considerar si dentro de ese concepto, no estaría incluida la noción de “lavar el apellido” y los frecuentes asesinatos del rey por un pariente cercano, al considerar que el monarca no había estado a la altura de sus compromisos de honor. Esto sería tanto más probable, en cuanto que entre los bálticos, faltar a un juramento merecía la muerte. Explica la Enciclopedia Lituana que “de acuerdo con los fragmentos sacados de diversas fuentes, se concluye que en la Lituania pagana, el juramento cumplía una importante función. [...] Romper un juramento era castigado con la muerte en la horca”.<sup>260</sup>

La escrupulosidad en las cuestiones de honor no se limitaba a mantener la honra del apellido, también incluía un ritual de comportamiento. La honra, o el garbo, se manifestaba a través de gestos rituales, tales como tocar con la palma de la mano la palma del adversario al sellar la paz con el enemigo. La *Crónica Versificada de Livonia* (Letonia) del siglo XIII, relata que cuando los representantes del gobernante de Samogitia pactaron en el año 1257 la paz con la orden germana de los cruzados, procedieron al juramento “según la costumbre de ellos”, tocando con la palma de la mano, la palma de la mano del enemigo.<sup>261</sup> El gesto tenía el valor de un juramento de paz, explica el cronista.

<sup>258</sup> *Lietuvių Kalbos Žodynas* / <http://www.lkz.lt/startas.htm>.

<sup>259</sup> Idem

<sup>260</sup> *Lietuvių Enciklopedija*, t. XXIV. p.32.

<sup>261</sup> *Lietuvių Enciklopedija*, t. XXIV, p.32.

Podríamos considerar que muchas de las actitudes de los reyes godos en Italia y España se debían a su obediencia a lo que considerarían “normas divinas”, que exigen de cada persona y principalmente de un rey, el cumplimiento de ciertos requisitos dictados por un orden superior. Hay en los reyes godos actitudes de humildad que serían inconcebibles en un gobernante romano imbuido de su poder. Adquiere sentido una de las más alucinantes escenas del reino visigodo: la deposición del rey Wamba por haber sido tonsurado mientras dormía, como magistralmente describió esa escena el historiador José Orlandis.<sup>262</sup> Al despertar tonsurado, Wamba no podía seguir siendo rey y perdió la corona, pese a haber sido el salvador del reino y vencedor de batallas decisivas. Pocas circunstancias describen con igual precisión el apego godo a los formalismos y a los gestos simbólicos.

En los reinos visigodos de Tolosa y de Toledo, el rey actúa como si su poder fuese limitado por compromisos, que a veces lucen más de conciencia que de política. En los primeros tiempos del reino visigodo, la mayoría de los reyes no eran hereditarios, sino elegidos o impuestos, lo que obligaba al nuevo rey a cumplir lo que llamaríamos “sus promesas electorales”. De modo que podríamos suponer, que en España, el antiguo poder sacerdotal pagano, por la fuerza de la costumbre, terminó recayendo en el Concilio de Toledo, mientras que el poder temporal, al ser inestable, fue lo que más influyó en crear en el reino visigodo de Toledo, una constante zozobra política.

Habría que considerar asimismo la desestabilización que pudo haber creado la desaparición de los antiguos sacerdotes paganos, intérpretes de un orden superior, no solo a nivel judicial, sino en el mantenimiento de la continuidad del reino.

CAPÍTULO XIX. ¿Por qué el lugar de origen de los godos, descrito en el siglo XIII en España por el rey Alfonso X El Sabio, difiere tanto de lo que nos relatan hoy día los historiadores? Esta ha sido la primera pregunta con la que tropecé y la que me llevó a buscar una respuesta. Pronto, a partir de allí, surgieron muchas preguntas más. Obviamente, en alguna parte, había un error que arrastraba otros errores, así como una mentira obliga a seguir mintiendo. A medida que indagaba, encontré una maraña de equivocaciones históricas. Cada capítulo de este libro tuvo que apartar clichés petrificados, escarbar y recoger pedazos dispersos de lo que realmente pudo haber ocurrido. Apareció una secuencia de hechos incontrovertibles y concatenados, tan numerosos y extendidos en el tiempo histórico, que para poner el punto final a este libro, me veo ahora obligada a emular las novelas de misterio, reuniendo en el último capítulo a todos los actores del drama para relatar, a modo de conclusión, dónde se encontraba cada quien “a la hora del crimen”.

---

<sup>262</sup> ORLANDIS, J., *Semblanzas visigodas*. Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1992, pp. 147-9.

Alfonso X El Sabio reinó en Castilla y León entre 1252 y 1284. Tanto él como su padre, Fernando III El Santo, fueron destacados guerreros de la Reconquista, pero el arma importante de Alfonso, además de la espada, fue la pluma. Comprendió que para comunicarse con quienes le seguían en sus luchas, no podía hablarles en latín, que ya era una lengua muerta. Por primera vez en España, en todos los escritos del reino, se sustituyó el latín por el castellano. Alfonso X era rey de Castilla e incluso su nombre quedó como Alfonso X de Castilla.

Entre las numerosas obras que en la corte del rey fueron traducidas al castellano, figura una voluminosa Historia de España, en cuyo párrafo 386 “comiença la estoria de los godos et cuenta de que yentes fueron et de quales tierras salieron”.<sup>263</sup> Allí, el rey ubica el sitio de origen de los godos en la boca del Vístula, de donde, dice, parte una gran isla llamada Scanzia, “que cerca toda la tierra et a las costas aduchas (adyacentes) como en arco, et es luenga (larga) et encierrase en si, et en si misma se acaba”. Es esta la descripción precisa de la costa suroriental del mar Báltico, donde un brazo de arena muy largo y angosto, llamado Istmo de Curlandia, parte del golfo que recibe las aguas del río Vístula y forma una isla que rodea la tierra en arco, extinguiéndose a la altura del actual puerto de Klaipėda.



“El primer mapa detallado de Prusia oriental fue elaborado por Caspar Hennenberg en 1576. Se aprecian los tres brazos de la desembocadura del río Vístula en el golfo de Gdansk y la “isla” que empieza en este lugar. En el siglo XIX, el primer traductor del texto

<sup>263</sup> Alfonso X El Sabio. Primera crónica general. Cap.386.

original de Jordanes al alemán, Wilhelm Martens, en su afán de atribuir el origen de los godos a Escandinavia, obvió en la traducción que la isla se ve (*in conspectu*) desde la boca del Vístula y que después de un largo recorrido se acaba en sí misma *per longum ducta concludens se*. Sin embargo en el medioevo, sin disponer de mapas, Alfonso X El Sabio traduce a Jordanes diciendo que la isla “cerca toda la tierra, et a las costas aduchas (adyacentes) cuemo (como) en arco, et es luenga (larga) et encierra se en si, et en si misma se acaba. Et correl aparte de orient el rio Vistula...”.

Como ya dijimos y reiteramos insistentemente en este libro, esa zona fue habitada por bálticos desde la prehistoria hasta fines del siglo XIII después de Cristo. La Orden Teutónica (germana) conquistó su franja occidental y se asentó en Prusia en el año 1309. Para entonces, Alfonso X llevaba dos décadas de fallecido. De modo que en su tiempo, Prusia era territorio báltico y es el lugar que el rey describe en detalle como el punto de partida de los godos. El día en que me topé con ese texto en la biblioteca de libros raros,<sup>264</sup> mi primera pregunta fue ¿por qué nadie se dio cuenta de lo que decía el rey? ¿De dónde sacó el rey su información? Aquí, la respuesta fue fácil, porque el mismo Alfonso lo explica en la introducción de su *Historia de España*: “mandamos ahuyentar (reunir) quantos libros pudimos auer de historias en que alguna cosa contasen de los fechos dEspanna, et tomamos de la cronica dell arzobispo don Rodrigo que fizo por mandato del rey don Ffernando nuestro padre (...)”. Se refería al arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, quien escribió la historia de los godos por encomienda de Fernando III El Santo, padre de Alfonso X El Sabio. Esa información me hizo retroceder a Rodrigo.

El políglota arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), escribió su historia de los godos recopilando un texto escrito en el año 551 en Constantinopla por Jordanes. Así lo afirma el mejor conocedor del texto toledano, Juan Fernández Valverde.<sup>265</sup> El detalle está en que Rodrigo escribió la historia de los godos en latín. Alfonso X repitió su texto y por primera vez lo hizo traducido a otro idioma, que era el castellano. En conclusión: los primeros capítulos de la historia de Jordanes reaparecen en el latín medieval de Rodrigo y a su vez, están en la traducción al castellano de Alfonso X. Los tres textos —Jordanes, Rodrigo y Alfonso— coinciden en cuanto a la precisión con que ubican el lugar de origen de los godos en la boca del Vístula y la isla que parte desde ese lugar, cercando la tierra. Hasta allí, entre ellos tres no hay contradicción alguna.

El historiador Jordanes vivió en el siglo VI y explica que escribió la historia de los godos, posteriormente llamada la “Gética”, resumiendo de memoria una historia más amplia, escrita en su tiempo por el senador

---

<sup>264</sup> Biblioteca de la Colección Arcaya, Caracas, Venezuela. Primera crónica General de Alfonso X El Sabio, recopilada por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1906.

<sup>265</sup> FERNÁNDEZ VALVERDE, J., *Historia Rebus Hispanie sive Historia Gótica, Roderici Ximenii de Rada*, Turnholti Brepols Editores Pontificii, 1987.

romano Marco Aurelio Casiodoro (c. 485-c. 580) al que el rey de los ostrogodos Teodorico (454-526) la habría dictado personalmente. Jordanes posee la gran virtud, poco frecuente en su tiempo, de citar sus fuentes y en los capítulos que versan sobre la más antigua historia de los godos, explica que se ha guiado por la memoria oral de sus cantos “que son como un libro de Historia”, y por el historiador Ablabius, que “describe muy bien al pueblo godo en su verídica historia”.<sup>266</sup>

Tal es, por lo tanto, la descripción que nos dejan los propios godos, concedores de su pasado: Jordanes se define como tal, la historia oral que cita, sería la más antigua fuente goda, Ablabio es historiador de los godos y Teodorico es un rey godo, vástago de la dinastía ostrogoda de los Amalos.

La historia escrita por Jordanes era considerada el más importante documento sobre el pasado godo y por ende, en su tiempo, un aporte fundamental a la historia de Europa. Según el traductor moderno de Jordanes, José María Sánchez Marín, en el alto medioevo el texto de Jordanes fue utilizado por el Geógrafo de Rávena, por Gregorio de Tours, por Paulo Diácono, entre otros. Deben haber sido muchos los manuscritos existentes, porque incluso hoy, más de cincuenta se encuentran conservados en diferentes sitios, de acuerdo con una lista elaborada por F.Giunta y A.Grillone, según afirma José María Sánchez Marín.<sup>267</sup> Estas mismas fuentes muestran que a partir de la aparición de la imprenta, la obra de Jordanes fue objeto de innumerables ediciones, la primera conocida siendo la de Conrad Peutinger, en Augsburgo en 1515. En ese mismo siglo XVI aparecieron ediciones impresas en Basilea, París, Francfort, Leiden.

En el siglo XVII se imprimieron las ediciones de Ginebra, cuatro ediciones seguidas en Hannover, otra en Hamburgo, una en Ámsterdam y otra más en Rouen, sin contar las de París. En el siglo XVIII la fiebre “jordaniana” fue disminuyendo y sólo se menciona una obra compuesta, editada en Milán en 1723. Luego, en el siglo XIX, la Gética de Jordanes fue reeditada nuevamente, pero ya no para ilustrar al lector sobre la antigua historia de Europa, sino para criticar a Jordanes, quien de informativo, pasó a “equivocado”. El vuelco se debió a la Biblia de Ulfilas.

A diferencia del éxito de Jordanes, la Biblia que Ulfilas tradujo a un idioma “gótico”, permaneció olvidada durante mil años hasta que un fragmento de ella, consistente de los cuatro Evangelios, fue encontrado en el convento alemán de Werden en 1569. Fue considerado durante los dos siglos siguientes como pieza de colección, debido a su lujosa apariencia. Pasó a un amplio conocimiento público a partir de 1769, cuando el lingüista sueco Johan Ihre lo analizó e identificó como el más antiguo testimonio escrito en un idioma germano. Esa revelación generó una convicción mundial de que los godos fueron germanos.

---

<sup>266</sup> Jordanes, IV.28.

<sup>267</sup> SÁNCHEZ MARÍN, J.M., Origen y gestas de los godos, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.

Podríamos decir que a partir de ese momento, Ulfilas “mató” a Jordanes por una razón que no carecía de peso: lo que Jordanes relataba, no coincidía con lo que se sabía de los germanos. La Biblia era un hecho palpable. La palabra de Jordanes podía ser cierta o falsa, ergo, Ulfilas era una prueba tangible y Jordanes debía estar equivocado.

En la segunda mitad del siglo XIX, los ingentes trabajos del latinista alemán Theodor Mommsen, quien dedicó su vida a la publicación de los antiguos textos romanos, incluyeron el acopio de los manuscritos que pudo reunir de la Gética de Jordanes. Simultáneamente, el texto de Jordanes publicado por Mommsen, fue traducido en 1884 por el latinista Wilhelm Martens. Era la primera traducción conocida de Jordanes del latín a un idioma moderno, después de la que en el siglo XIII había hecho Alfonso X al castellano, si bien la del rey siguió el texto presentado unos años antes por Rodrigo Jiménez de Rada. Entre las dos traducciones, la de Alfonso y la de Martens, habían transcurrido siete siglos. En ese espacio de tiempo, muchas cosas habían cambiado en Europa.

El primer cambio era de orden geográfico. La bahía que Jordanes llama correctamente “Codano” y donde desemboca el Vístula, había modificado radicalmente su apariencia. La isla a la que se refiere Jordanes, empezaba antiguamente en el lado occidental de la bahía y la atravesaba, de allí pasaba al mar abierto extendiéndose hasta el puerto de Klaipėda. A lo largo de los años, las sedimentaciones arenosas que formaban una cadena de islas dentro de la bahía, fueron cubiertas de agua. Era algo que Martens no podía saber, porque los mapas históricos de la bahía de Gdansk son de muy reciente divulgación: un estudio técnico del delta del Vístula por el ingeniero Kazimierz Cebulak fue publicado en 2010<sup>268</sup> y un monumental análisis del Vístula, obra conjunta de las universidades polacas de ese mismo decenio, confirmó los grandes cambios geográficos ocurridos en la bahía en los últimos siglos. De tal manera que cuando Jordanes se refería a la isla que se veía desde la boca del río, en su tiempo, ella ocupaba todo el largo de la bahía y obviamente, era una conformación geográfica llamativa, pero en la época de Martens, la isla empezaba del lado oriental de la desembocadura del río y en la bahía misma no se veía sino agua. En tiempos de Martens, la tierra más cercana en dirección Oeste a partir de la boca del Vístula, era Escandinavia, por lo menos en el mapa, porque obviamente no era posible abarcar a simple vista todo el ancho del mar Báltico y “ver” la península escandinava.

Otro gran cambio era político y demográfico. Después de la marcha sobre Roma, las tierras bálticas fueron objeto de sostenidas incursiones eslavas y germanas. En el siglo VI comenzó la primera expansión eslava, que gradualmente cubriría gran parte de los Balcanes. A partir del siglo VIII esa invasión se enrumbó hacia lo que hoy es Polonia, Rusia, Ucrania y Bielorrusia, transformando amplias extensiones de tierras bálticas

---

<sup>268</sup> CEBULAK, K., Delta Wisly, Nowy Dwor Gdanski, 2010.

étnicas, en países de idioma eslavo. En el siglo XIII avanzaron los germanos: se derrumbó la frontera báltica de Prusia oriental. La orden teutónica de los cruzados se apoderó de la región del bajo Vístula. El idioma prusiano dejó de existir y cinco siglos más tarde, sólo se conocían de esa lengua báltica los últimos vestigios anotados por algunos letrados.

Finalmente, en el siglo XVIII, el estado polaco-lituano fue desmembrado por Rusia, Prusia y Austria en tres etapas: 1772, 1793 y 1795. Lituania cayó en poder de Rusia y el Gran Ducado de Lituania dejó de existir, convirtiéndose en una lejana provincia de la Rusia zarista. Otra nación que seguía manteniendo vivo su idioma báltico, Letonia, pasó igualmente a formar parte del imperio del Zar. En el siglo XIX, los bálticos estaban desaparecidos del mapa político de Europa.

La dificultad que tuvo Martens cuando hizo la traducción de Jordanes, consistió en no saber a qué nación se refería la obra. El Estado báltico no existía. La Biblia de Ulfilas sí. Por consiguiente, los godos debían ser germanos. A partir de allí, Martens se vio obligado a afrontar un escollo insalvable: el relato no correspondía a lo que se conocía de los pueblos germánicos. Lo que relataba Jordanes, partía en su totalidad del Este de Europa y de regiones que los pueblos germánicos nunca habían pisado.

Las primeras palabras de la Gética, que no son de Jordanes sino que aparentemente provienen de la copia de un texto de Rufinus,<sup>269</sup> no causaban dificultad alguna, pero a partir del momento en que comienza el relato que sería del propio Jordanes, la descripción del lugar de origen de los godos deja de cuadrar con la realidad político-geográfica del siglo XIX. La solución de Martens fue adaptar su traducción a lo que él creía saber. La palabra báltica *Scançia* —la inundada— fue interpretada como “Escandinavia”, en un aparente esfuerzo por coincidir con un origen germánico.<sup>270</sup>

Al inventar en vez de traducir, Martens falseó a partir de allí el resto del relato, transformándolo en un incomprensible galimatías, sin que se supiera quién es quién, ni se lograran entender los objetivos políticos de los diferentes grupos. Jordanes, el historiador más reeditado y universalmente respetado hasta el siglo XVIII por considerársele el excelso relator de la antigua Historia de Europa, ingresó, a partir de la traducción de Martens, a la categoría de los charlatanes.

El siguiente traductor después de Martens, el inglés Charles Christopher Mierow, trató de excusar a Jordanes por lo que, también él, consideraba una serie de inventos: “He is so credulous, and tells in all sincerity such marvellous tales of the mighty achievements of his people, that the reader is drawn to him by his very loyalty and devotion to the defeated Gothic race in whose greatness he has so confident a belief”<sup>271</sup> (Es

---

<sup>269</sup> MIEROW, J.C. *The Gothic History of Jordanes*, Princeton University, London, 1915, p.14.

<sup>270</sup> JORDANIS GOTENGESCHICHTE, *Phaidon*, Essen und Stuttgart, 1986, p.11.

<sup>271</sup> MIEROW, J.C. *The Gothic History of Jordanes*, Princeton University, London, 1915. Preface I.

tan crédulo y cuenta en toda sinceridad tan maravillosos logros de su pueblo, que el lector está atraído por su mera lealtad y devoción hacia la vencida stirpe goda en cuya grandeza cree con tanto convencimiento). Implícitamente, Mierow también consideraba a Jordanes un iluso.

Han transcurrido 130 años desde la traducción de Martens, pero el invento del origen escandinavo sigue perdurando, las referencias académicas y literarias siguen llamando a los godos “germanos” y esa matriz de opinión, creada por una cadena de errores involuntarios, será difícil de erradicar.

Scandia o Scanzia no es un personaje, sino una región, pero su importancia para entender el pasado de Europa, la eleva a la categoría de prueba maestra de la identidad de los godos. Según Jordanes, los godos partieron de Scandia, palabra que en los idiomas bálticos significa la que se inunda, lo que efectivamente ocurre en ese lugar cada primavera, cuando el deshielo de los ríos sumerge brevemente las muy bajas tierras de los deltas del Vístula y el vecino Nemunas. El agua, al retirarse, deja “gran cantidad de sedimentos, peces muertos y otros restos orgánicos”. En una época en que el hombre ya sembraba pero no conocía el abono, la zona garantizaba el sedentarismo, ya que no había necesidad de mudarse al agotar la tierra. Cabe agregar otras ventajas del área: bahías con cómodos puertos (Dantzig, Kaliningrado, Klaipėda y Riga), peces abundantes en un mar cerrado entre la costa y la isla, y la recolección del ámbar en la isla que bordea la costa.

El hecho de que Jordanes llame el lugar “Scandia” —la inundada— indica que entre las ventajas que en la antigüedad ofrecía esa zona, sobresalía la de las inundaciones primaverales (un caso análogo a las inundaciones del Nilo en Egipto, fuente de sus famosas cosechas de trigo). Las condiciones del lugar sin duda permitían un mayor crecimiento demográfico y la consiguiente emigración del exceso poblacional, porque Jordanes define “Scandia” como un lugar que es “casi fábrica de gente y ciertamente como la vagina de las naciones” (*Scandia insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum*).<sup>272</sup>

Tenemos que tomar en cuenta que las poblaciones de Europa son mucho más antiguas, individualmente definidas y estables, de lo que se pensaba en tiempos de Martens o Mierow. En el caso de los bálticos, la arqueología y la genética coinciden en confirmar que en sus tierras originarias (que geográficamente incluyen Scandia), se ha mantenido la misma stirpe humana desde el fin de los glaciares hasta la fecha.<sup>273</sup> Por otra parte, los recientes adelantos de la arqueología en toda Europa y particularmente en Francia, nos ofrecen un cuadro de organización social y cultural desde épocas del neolítico, con sociedades estructuradas, dotadas de características propias. Los bálticos no eran la excepción.

---

<sup>272</sup> Jordanes, IV.25.

<sup>273</sup> GIRININKAS, A., *Lietuvos Archeologija*, t.I – VI. Klaipėdos universiteto Baltijos regiono istorijos ir archeologijos Institutas, 2009. p.70.

La historia relatada y fechada por Jordanes se inicia en el 1490 a.C.<sup>274</sup> y parte, siempre según Jordanes, de la región de Scandia. Explica que en aquel momento, los godos conquistaron las tierras de los Ulmerrugios y los Vándalos. Sabemos que los Rugii, según Tácito, eran germanos y vivían entre los ríos Vístula y Oder. Los vándalos, según la arqueología, serían oriundos del sitio de la cultura de Przewor, por lo tanto, efectivamente, eran sus vecinos surorientales. Jordanes en el año 551 no sabía de arqueología, pero dice correctamente: “*eorum vicinos Wandalos*”,<sup>275</sup> sus vecinos los vándalos. Siempre según Jordanes, la permanencia de los godos en esa región, duró el tiempo de cinco generaciones.

Las veces que desde el año 1940, los lingüistas alemanes, rusos y polacos observaron la presencia de toponímicos bálticos al Oeste del río Vístula, llegando incluso no solo al río Oder, sino hasta la boca del Elba, aparecen resumidas en el magnífico libro del lingüista Umberto Dini *Foundations of Baltic Languages* al que se puede acceder por Internet.<sup>276</sup> Dini cita los nombres de numerosos académicos que revelaron esta antigua presencia, algunos de renombre mundial, como Vladimir Toporov. El área que contiene nombres bálticos abarca principalmente Pomerania y Mecklemburgo, incluyendo la región de Berlín.

Quizás no sería aventurado suponer que la aparición de esa nomenclatura báltica se originó en el período que relató Jordanes. Cabría agregar en este aparte de suposiciones, que la incursión goda presumiblemente iniciada en el 1490 antes de Cristo,<sup>277</sup> podría haber constado en otras fuentes antiguas, o que los manuscritos de Jordanes utilizados por Mommsen quizás poseían un texto incompleto, porque tanto el toledano como el rey Alfonso X, ofrecen información adicional acerca de esa invasión. El arzobispo repite textualmente las palabras de Jordanes en cuanto a la referencia a los Vándalos, pero termina la frase con lo siguiente: “*et diuersos reges ex suo genere habuerunt*”,<sup>278</sup> lo que Alfonso X traduce al castellano: “*et ouieron de so linaje reyes departidos*”,<sup>279</sup> indicando que los godos “repartieron” en la región conquistada, reyes de su estirpe. Estas palabras, al indicar una versión de los hechos más completa que la relatada por Jordanes, sugieren que para entonces, los godos ya poseían un sistema de gobierno.

En lo que respecta una migración de los godos hacia otras tierras, nuevamente aparece una discrepancia entre el texto reproducido por Mommsen y el que utilizó el obispo toledano, porque mientras el texto de

---

<sup>274</sup> Jordanes, LX313; Cf. A.von Gutschmid *Zu Jordanis, Kleine Schriften, v.5., Leipzig, 1894, pp.293-336.*

<sup>275</sup> Jordanes, IV.26.

<sup>276</sup> Dini, U., *Foundations of Baltic Languages, English Translation by Milda B. Richardson and Robert E. Richardson. Vilnius 2014., pp. 59-61.*

<sup>277</sup> Jordanes, LX313; Cf. A.von Gutschmid *Zu Jordanis, Kleine Schriften, v.5., Leipzig, 1894, pp.293-336.*

<sup>278</sup> RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *De Rebus hispaniae*, I.VIII.

<sup>279</sup> ALFONSO X EL SABIO, *Historia de Espanna*, Cap. 386.

Jordanes referido por Mommsen afirma que los godos abandonaron la región conquistada en lo que hoy es Alemania porque se habían multiplicado mucho, el toledano es más preciso y utiliza el nombre de los rugios para decir que su tierra no era apta para la agricultura, razón por la que los godos la abandonaron: “et uidens Rugorum terram ubertatis penuria laborare...”,<sup>280</sup> lo que en Alfonso X aparece como “vio cuemo non era tierra de grand plantia”.<sup>281</sup>

Ya anteriormente, según precisa el toledano, el rey godo Gardarico había conquistado tierras en Escitia y Gepidia (que sería la antigua Dacia, hoy Rumania). La llegada de los godos a Escitia y su papel en el gobierno de Dacia están ampliamente descritos por Jordanes y la inserción de un idioma báltico en el reino de Dacia, es tema del capítulo II de este libro. De modo que hasta allí, podemos seguir con bastante fluidez el relato de Jordanes.

Lo que viene luego es la marcha a Asia, episodio que más contribuyó a desacreditar a Jordanes, si bien era el de más fácil comprobación, por las avasallantes similitudes existentes entre los idiomas bálticos y el sánscrito, una antigua lengua encontrada en la India. Los godos disponían, desde Ucrania, de un fácil acceso al Cáucaso. Según Jordanes, se enfrentaron al faraón egipcio Vesoso (Sesostris) junto al río Fasis (actual Rioni en lo que es ahora la República de Georgia). El rey godo vencedor del faraón en esa batalla se llama Tanauso, lo que podemos interpretar como un epónimo de Tanais, antiguo nombre del río Don, y confirmaría que en aquel entonces, los godos dominaban la cuenca del Don, lo cual vuelve a coincidir con Jordanes, quien afirma que los godos habían vencido a los “spalos”,<sup>282</sup> que eran, efectivamente, los habitantes de esa cuenca del Don.<sup>283</sup> Con el camino abierto a través del Cáucaso, los godos penetraron en Asia, formaron una alianza con el imperio Meda y siguieron avanzando: “...paene omnem Asiam subjugavit et sibi tunc caro amico Sorno, regi Medorum, ad persolvendum tributum subditos fecit, ex cuius exercitu victores tunc nonnulli, provincias subditas contuentes et in omni fertilitate pollentes, deserto suorum agmine, sponte in Asiae partibus resederunt.”<sup>284</sup> Igual lo repite el toledano y a su vez lo traduce Alfonso X al castellano: “...conquirió toda Asia, quel no finco ende sino muy poco [conquistó toda Asia de la que no dejó sino muy poco] et dio la por pechera [la dio a la señoría, para cobrar tributo] a Formis, rey de Media que amaua ell entonces mucho. Et muchos de los de la hueste de Thanauo que eran buenos en armas, veyendo las provincias que auian conqueridas cuemo eran muy abondadas de todos fructos, dexaron las campannas de los suyos [dejaron las tropas de los suyos] et fincaron se [se quedaron] de moradas viviendo en aquella tierra de Asia”.<sup>285</sup> En las

---

<sup>280</sup> RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *De Rebus Hispaniae*, I.VIII

<sup>281</sup> ALFONSO X EL SABIO, *Historia de Espanna*, Cap.387.

<sup>282</sup> Jordanes, IV. 28.

<sup>283</sup> GIMBUTAS, M., *The Slavs*, New York, 1971. p.68.

<sup>284</sup> Jordanes, VI.47.

<sup>285</sup> ALFONSO X EL SABIO, *Historia de Espanna*, Cap.389.

fuentes latinas, Pompeyo Trogo afirma que en aquel momento los “escitas”, o sea los godos según Jordanes, llegaron a Bactria,<sup>286</sup> que sería lo que hoy es Afganistán y parte de Pakistán.

Según la línea de tiempo que trazó Gutschmid según el relato de Jordanes, el reino de Tanauso duró 33 años, de 1323 a 1290 a.C.<sup>287</sup> De manera que coincidiríamos en tiempo y lugar geográfico con la aparición del sánscrito, el idioma indoeuropeo encontrado en la India. Según resume una autoridad como el lingüista Francisco Villar refiriéndose a “una explicación ampliamente mayoritaria”, “entre 1400 y 1000 a.C., los indios penetraron en la India desde Occidente, a través de Irán y Afganistán, y ocuparon en primer lugar el valle del Indro, donde había florecido una antigua civilización agrícola...”.<sup>288</sup> Esa conquista aparece descrita en los *Vedas*. Debemos agregar a lo dicho por Villar, que el idioma de esos *Vedas*, el sánscrito, tiene la particularidad de poseer coincidencias de gramática y vocabulario con los idiomas bálticos.

Las similitudes entre el sánscrito y las lenguas bálticas fueron objeto de ingenuas conclusiones en el siglo pasado. La *Encyclopedia Americana* de idioma inglés, en su edición de 1954, afirma que un lituano puede comprender lo que dice un hindú de Cachemira,<sup>289</sup> lo cual es falso, aun si “suena bien”. Lo mismo decía la Enciclopedia Británica en 1882. Mucho más fidedigna es la afirmación del lingüista hindú Chaderzhi Suniti Kumar, quien viajó en la década de los años 1960 a Letonia con el objeto de comparar los cantos sánscritos con las antiguas “dainos” bálticas y concluyó que “está unánimemente e indiscutiblemente reconocido que el idioma lituano se parece al sánscrito más que cualquier otro.”<sup>290</sup> En cuanto al contenido, Chatterdzhi explica que “podríamos decir con toda propiedad que los cantos védicos y las dainos bálticas constituyen dos cuerpos literarios emparentados, que se complementan mutuamente”.<sup>291</sup> Por su lado, el profesor letón Rosma Grisle confirma: “La lingüística comparada revela una asombrosa coincidencia entre los idiomas bálticos y el sánscrito”. El propio Jordanes dio la clave de ese idioma al observar la alianza de los medas (indo-iranios) con los godos, que para nosotros son los bálticos. ¿Acaso esa información no es la respuesta exacta a la mezcla que creó el idioma sánscrito?

En el año 551, cuando escribió su historia de los godos, Jordanes no podía saber que doce siglos más tarde, Gran Bretaña conquistaría la India y uno de los funcionarios ingleses, William Jones, descubriría el sánscrito. Mucho menos podía sospechar, que una nueva ciencia, llamada lingüística, coincidirá con lo que, según él mismo dijo, recogió de los

---

<sup>286</sup> Pompeius Trogo, Justinus. II.3.

<sup>287</sup> MIEROW, C.C., *The Gothic History of Jordanes*, Princeton University, London, 1915. Chronological table following Gutschmid, p. 37.

<sup>288</sup> VILLAR, FR., *Los Indoeuropeos y los Orígenes de Europa*, Madrid, 1991, p. 405-6.

<sup>289</sup> Encyclopedia Americana, t.XVII, p.482.

<sup>290</sup> CHATTERDZHI SUNITI KUMAR, *Balts and Aryans*, Calcuta, 1968, Indian Institute of Advances Studies, p.143.

<sup>291</sup> Idem.

antiguos cantos y del historiador Ablabio. ¿Por qué hemos de dudar de su honradez de historiador?

Durante siglos, la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero fueron consideradas el producto de la imaginación de un poeta, hasta que Heinrich Schlieman desenterró las ruinas de Troya en el año 1871, probando que ese lugar existía, pero ya Jordanes, en el año 551, no solo conocía la ubicación de Troya,<sup>292</sup> sino que revelaba detalles de su famosa guerra.

Hoy sabemos que Troya existió desde el tercer milenio a.C., y de sus 12 estratos arqueológicos el de la Guerra de Troya sería el VII-A, (Troya VII-A, destruida aprox. en 1200 a.C.) De acuerdo con las fechas que deduce Gutschmid de la Gética, según Jordanes la caída de Troya habría ocurrido en el 1190 a.C., lo que nos mantiene dentro de lo probable. Nuevamente, pareciera que Jordanes tenía razón.

La mención por Jordanes de dos reinos godos, apoyándose en el autor “Dion” (¿Crisóstomo, o su nieto Dion Casio?) reposa sobre datos que también aparecen en los escritos de un tal Dycitis Cretensis. Muestra igualmente coincidencias con Herodoto y otras fuentes griegas. Revelan que en aquel entonces, había dos reinos godos en las orillas del mar Negro – en la orilla sur que es la actual Turquía, estaba el de las Amazonas,<sup>293</sup> y en la del norte, junto a la boca del Danubio,<sup>294</sup> reinaba el godo Telepho, lo que significaría que mientras Troya controlaba el paso del estrecho de los Dardanelos, los godos mantenían un control estratégico en ambas orillas del mar, en el inicio y final del paso hacia el Mediterráneo, en la vía de lo que posteriormente sería el comercio del ámbar desde el Báltico y la Ruta de la Seda desde Asia. El hecho que Homero mencione tres veces la importancia del ámbar, indica que alguna de las rutas comerciales de esa época bajaba desde el mar Báltico, principal lugar de procedencia del ámbar en la antigüedad. Y el hecho de que Jordanes diga que los godos fueron aliados de Troya, concuerda con la lógica de intereses comerciales compartidos.

El segundo canto de Homero, la *Odisea*, ya es el relato de la toma de posesión por los griegos de las rutas marítimas que anteriormente dependían del peaje ejercido por Troya en el estrecho de los Dardanelos.

Jordanes ha sido particularmente claro en explicar que hubo tres distintos avances godos hacia el sur en dirección del mar Negro, lo cual nos traslada desde las tierras bálticas a los Balcanes.

Según Jordanes, el primer avance conquistó la cuenca del río Don, atravesó el Cáucaso y se posesionó, conjuntamente con los medas (nación indo-irania) de lo que se consideraba entonces “casi toda Asia”, de donde se retiró dejando el gobierno de los lugares conquistados a los medas y donde parte de sus hombres decidieron quedarse “de morada”.

De esa primera migración, tenemos la lucha contra Grecia micénica. La derrota del aliado, Troya, marcó el fin de esa primera gesta.

---

<sup>292</sup> Jordanes, XX, 108.

<sup>293</sup> Jordanes, VII, 50-55.

<sup>294</sup> Jordanes, IX, 59.

El segundo avance, relatado extensamente por Jordanes, corresponde a la aparición del estado de Dacia en Rumania. Su final fue marcado por la desaparición del reino dacio en el año 106 d.C., cuando el rey de Dacia, Decébalos, fue vencido por los romanos.

La tercera migración de los godos hacia el sur, toma cuerpo en el siglo II, avanza hasta el Danubio, llega al mar Negro a la altura del mar de Azov, luego alcanza Panonia, de allí avanza sobre Roma, y termina en el sur de Francia y en España.

En esas tres migraciones godas, el denominador común siempre es el mismo: la aparición de rasgos de idiomas bálticos en la lengua local.

Si partimos del hecho inevitable y evidente, que los idiomas no caminan solos, sino que los llevan seres humanos de carne y hueso a lo largo de su andar, se nos hace imprescindible dilucidar dónde, cuándo y cómo, cada idioma apareció en sitios a veces muy lejanos de su presunto punto de partida y quiénes lo llevaron a ese lugar.

Jordanes no podía adivinar que algún día existirá la lingüística, que certificaría muchos siglos más tarde la sorprendente semejanza que existe entre un idioma del noroeste de India llamado sánscrito y los idiomas bálticos. Sin embargo, su *Gética* es la que explica la aparición y existencia de ese vínculo. No menos evidente es la presencia de la impronta báltica en lo que se reconstruye del idioma de los dacios (ver capítulo II “Los getas de Dacia”). Y para definir el tercer avance, tenemos el aporte báltico durante la formación del castellano (Capítulo XVI “El idioma de los godos” y capítulo XVII “El cruce de dos idiomas”).

Son muchas las preguntas que faltan por contestar según los itinerarios descritos por Jordanes. ¿Cuántos godos había en cada una de esas expediciones? ¿Cuántos se retiraron de los territorios que ocupaban y cuántos se quedaron y se fundieron en la población local? ¿Cuál ha sido la interconexión con las demás etnias con las que los godos tuvieron contactos y cómo funcionaban las mutuas influencias interétnicas?

La tarea de la historiografía moderna consiste precisamente en desvelar, conocer y apreciar las diferentes capas culturales que forjaron las naciones modernas y que, en el caso de Europa, quizás fueron mucho más antiguas, cosmopolitas y viajeras de lo que hoy suponemos.

Temo que vivimos con unos clichés acerca de los más antiguos habitantes del “Viejo Continente”, sin percatarnos que nos aferramos a ideas preconcebidas, carentes de elemental sentido común - nos parece normal, por ejemplo, que las legiones romanas estuviesen en Bélgica, España, Alemania, Inglaterra, Asia Menor, África y Asia, pero no admitimos que los bálticos se hayan movido más allá del pastoral donde pacía su ganado.

Ese “Viejo Continente”, es preciso verlo como una cuna común de dinámicas culturales, mucho más igualitarias socialmente que las del Medio Oriente o Egipto. La “vieja Europa” marchó a su propio ritmo, ni aceptó, ni necesitó someterse a oligarquías celosas de dejar grabadas en piedra o arcilla testimonios de la grandeza de sus potentados. Lo que Europa siempre tuvo y sigue teniendo, es una población creativa, que desde la

Edad de Piedra ha compartido un entramado de múltiples microcosmos, fruto de trabajo e ingenio individual.

Escuchemos a los españoles: “En el tránsito entre el Paleolítico (Edad de la Piedra Tallada) al Neolítico (Edad de la Piedra Pulimentada) aparecieron en Europa multitud de manifestaciones de minería subterránea: en Francia, Alemania, Suiza, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Polonia y España. Tal era la apetencia de núcleos de sílex de buena calidad, que el agotamiento de los grandes cantos superficiales provocó su búsqueda en el interior de las rocas que lo contenían. Así, en uno de los yacimientos más famosos, el de Rijckholt, en Holanda, se profundizaron pozos de hasta 15 metros y luego, por medio de galerías, se siguió el nivel de nódulos de pedernal. Se calcula que estas minas, hace 5.000 años, produjeron 150 millones de útiles.”<sup>295</sup> Se hace imprescindible comparar esa relación con los recientes estudios de la exportación de sílex español hasta las costas de Irlanda. O la importancia que tuvieron las minas de Madrid, o la presencia de grandes láminas de sílex en Galicia (España), importadas de otras regiones.

En la región báltica, las minas de sílex fueron detalladamente estudiadas. El arqueólogo Algirdas Girininkas escribe que incluso “desde el paleolito y mezolito”, el sílex de esa área creó aldeas empresariales, exclusivamente dedicadas a la minería, de donde “unos productos semi-terminados iban a la exportación.” Sacar el sílex de los fosos de la mina, clasificarlo, semi-terminarlo, prepararlo para el transporte, exigía tiempo, práctica y fuerza física: “Ese grupo de gente no tenía ni tiempo ni posibilidades de ocuparse de otra cosa.” Canjeaban su producción de sílex por alimentos.<sup>296</sup>

Los centros de producción aparentemente se comunicaban entre ellos, porque en los del Báltico se encontraron muestras de productos polacos de las minas de Krzemionski y también sílex proveniente de la isla de Rugen, en el norte de Alemania.<sup>297</sup>

En el caso particular del Báltico, desde muy temprano existió otra importante actividad empresarial: la exportación del ámbar. El arqueólogo Girininkas, en su voluminosa obra sobre la Edad de Piedra en el Báltico, dedica un espacio a lo que también fue una industria, con sus zonas de recolección del ámbar, centros de talleres para labrar las gemas y sus rutas de exportación. Observa en la zona de producción, la presencia de objetos de procedencias lejanas, testigos del comercio de canje.<sup>298</sup> Menciona de esa misma época y en la zona de producción del ámbar, la

---

<sup>295</sup> Orígenes y desarrollo de la Minería, Departamento de Ingeniería Geológica, E.T.S. de Ingenieros de Minas en Madrid.

<sup>296</sup> GIRININKAS, A., *Lietuvos Archeologija*, Akmens Amžius. Klaipėdos Universiteto Baltijos regiono istorijos ir archeologijos Institutas, 2009. p.213.

<sup>297</sup> GIRININKAS, A., *Lietuvos Archeologija*, Akmens Amžius. Klaipėdos Universiteto Baltijos regiono istorijos ir archeologijos Institutas, 2009, p.214.

<sup>298</sup> GIRININKAS, A., *Lietuvos Archeologija*, Akmens Amžius. Klaipėdos Universiteto Baltijos regiono istorijos ir archeologijos Institutas, 2009, pp.215-217.

existencia de grandes vasijas de 1m x 0,70 m, en aparentes almacenes donde eran colocadas semienterradas.

Actualmente, en toda Europa se está recaudando información sobre las culturas que existieron allí hace milenios. Cada país, cada nación, se encuentra en condiciones de escarbar, revelar y estudiar su más lejano pasado. Dentro de poco, vendrán a la ayuda de los estudiosos las claves genéticas y lo más probable es que todos terminemos siendo hermanos, o a lo sumo, primos en algún grado. Es cuando los europeos podrán separar dentro de la gran familia que son, los *curricula vitae* de sus naciones actuales.

Una última nota antes de terminar. Los cazadores que siguieron las manadas de los alces a medida que los glaciares de la Segunda Edad de Hielo fueron derritiéndose en el norte de Europa son los que se asentaron definitivamente en las tierras que el hielo liberó en el Báltico y dieron inicio, según su ADN, a lo que serían los protobálticos y finalmente los bálticos contemporáneos. Pues según los arqueólogos, aquellos cazadores de alces procedían del suroeste de Europa y pertenecían, siempre según los arqueólogos, a diversas ramas de la cultura Magdaleniense, oriunda de Francia y España.

Con esa promesa de futuras revelaciones acerca del más lejano pasado europeo, termina ahora la aventura que conjuntamente con los lectores, vivimos capítulo tras capítulo, borrando clichés y revelando testimonios. Sin que nos diéramos cuenta, los hallazgos nos enrumbaron a la conclusión que menos esperábamos, pero ahora parece imponerse: que la cultura de Europa es tan antigua como la de Egipto. Los autores clásicos ya lo sabían, pero los europeos lo olvidaron. Pompeyo Trogo, en el siglo I a.C., se hizo eco del debate acerca de si son más antiguos los egipcios o los escitas que dominaban las cabeceras de los grandes ríos en Europa del norte.<sup>299</sup> Después de relatar los ingenuos argumentos de cada bando, Trogo pareció inclinarse a favor de los escitas.

---

<sup>299</sup> POMPEIUS TROGUS, *Justini*, Liber II, I.

# CERVANTES Y LOS MORISCOS VALENCIANOS: LA TRAGEDIA DE UNA INTERCULTURALIDAD FRUSTRADA

JOAN B. LLINARES<sup>300</sup>

*A la memoria de Francisco Asensi, escritor e historiador.*

En febrero de este año se ha comenzado a hablar en los medios de comunicación de masas de nuestro país de un nuevo anteproyecto de ley, ideado por el actual ministro de Justicia, que modificaría el Código Civil para incluir a los sefardíes en los grupos de ciudadanos que no deben renunciar a otros pasaportes para conseguir la nacionalidad española. Los medios israelíes han hecho cálculos, citando estudios demográficos, de las personas que podrán beneficiarse de la oferta: 3,5 millones. Las pruebas para determinar quién es sefardí y quién no, hasta ahora todavía poco claras, indican que los consulados decidirán basándose en documentos de la autoridad rabínica competente (certificados de las Comunidades Judías de España), o los apellidos del interesado y el idioma familiar (el llamado “ladino” o judeocastellano).<sup>301</sup>

Estas noticias hacen pensar, como oportunamente recordaron algunos colegas que no desean caer en reparaciones escoradas y sesgadamente parciales, en otro caso de interculturalidad violentamente frustrada que marcó la historia moderna de España,<sup>302</sup> sobre todo la del País Valenciano. Esta otra expulsión sucedió más de un siglo después de la primera, en 1609 y 1610. Nos referimos a la de los moriscos. Afectó a unas 300.000 personas que fueron deportadas de los reinos hispánicos.<sup>303</sup> Para tratar de documentarla, analizarla y comprenderla acudiremos a la mejor literatura del momento, al testimonio de nuestro clásico por excelencia, Miguel de Cervantes, en un texto quizá poco leído entre nosotros.

I. CERVANTES Y LOS MORISCOS: EL CASO DE LOS MORISCOS VALENCIANOS. Al menos en tres de sus obras hay un explícito planteamiento del problema

---

<sup>300</sup> Este texto, en una versión reducida y con proyección de imágenes, se presentó en el *XI Congreso Internacional de Antropología Filosófica. UJI de Castellón, 14-16 de marzo de 2014*, en la sección 7, titulada “Arte, Cine y Literatura: Miradas Interculturales”, congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en la citada Universidad.

<sup>301</sup> Así se podía leer, p. ej., en *El País* del 16 de febrero de 2014, p. 20.

<sup>302</sup> Cf. p. ej., el excelente artículo de JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA, ‘Cultural Memories of the Expulsion of the *Moriscos*’, *European Review*, vol. 16, febrero 2008, pp. 91-100.

<sup>303</sup> Cf. JOAN F. MIRA, *Vida i final dels moriscos valencians*. Alzira, Bromera, 2009, p. 115.

que los moriscos significaban en la España del XVI y de comienzos del XVII, a saber, en una de sus “novelas ejemplares”, *Coloquio de los perros*, en la que Berganza habla de su estancia de más de un mes en la huerta de un morisco a la salida de Granada, estancia que le permite saber de la vida de ese morisco y “por ella la de todos cuantos moriscos viven en España”. De esta “morisca canalla” se hace una presentación sintética tan cargada de prejuicios que Cipiión desea que pronto se ponga fin a tantos daños, pues “España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos”.<sup>304</sup>

En el capítulo 54 de la Segunda parte del *Quijote* Sancho encuentra, después de salir de la ínsula, a un grupo de hombres, entre los que se halla, vestido de extranjero, Ricote, un morisco vecino suyo, tendero de su lugar, que después del decreto de expulsión se ha atrevido a regresar en secreto para recuperar el tesoro de sus bienes, que dejó enterrado. Este personaje merece detallado estudio, su apellido remite al valle murciano de ese nombre, y su figura se ha de completar con la de su hija, Ana Félix (Segunda parte, caps. LXIV y LXV), que vive una bizantina y rocambolesca historia amorosa.<sup>305</sup>

Aquí abordaremos la cuestión limitándonos a una aventura de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (libro III, cap. 11). En ese momento los protagonistas de esta novela de viajes llegan

“a un lugar de moriscos que estaba puesto como a una legua de la (312) marina, en el reino de Valencia. Hallaron en él, no mesón en que albergarse, sino todas las casas del lugar con agradable hospicio los convidaban. Viendo lo cual Antonio, dijo:

—Yo no sé quién dice mal desta gente, que todos me parecen unos santos.

—Con palmas —dijo Periandro [esto es, Persiles]— recibieron al Señor en Jerusalén los mismos que de allí a pocos días le pusieron en una cruz. Agora bien, ¡a Dios y a la ventura!, como decirse suele: acetemos el convite que nos hace este buen viejo que con su casa nos convida.

Y era así verdad, que un anciano morisco, casi por fuerza, asiéndolos por las esclavinas, los metió en casa y dio muestras de agasajarlos, no morisca, sino cristianamente.”

Repárese en esta primera presentación: los moriscos valencianos *parecen* santos y buenos, aunque también se los asocia a los *judíos*, que recibieron con palmas a Jesús, pero para condenarle a muerte unos días después. Esta es, en efecto, la siniestra realidad que escondía la engañosa apariencia de aquella falsa bondad, como al punto se aclara:

“Salió a servirlos una hija suya, vestida en traje morisco, y en él tan hermosa que las más gallardas cristianas tuvieran a ventura el parecerla: que en las gracias que naturaleza reparte, también suele

<sup>304</sup> MIGUEL DE CERVANTES, *Novelas ejemplares III*, ed. de Juan B. Avallé-Arce, Madrid, Castalia, 1987, pp. 308-310.

<sup>305</sup> Cf. las notas 12 (p.961), 24, 26 y 27 (p. 963), y 28, 29 y 34 (p. 964) del capítulo LIV, y las notas 22 y 24 del cap. LXV de la Segunda parte de la edición de *Don Quijote de la Mancha* de Francisco Rico, Real Academia Española, Madrid, Santillana, 2004.

favorecer a las bárbaras de Citia como a las ciudadanas de Toledo. Esta, pues, hermosa y mora, en lengua aljamiada, asiendo a Costanza y a Auristela [esto es, Sigismunda], de las manos, se encerró con ellas en una sala baja, y, estando solas, sin soltarles las manos, recatadamente miró a todas partes, temerosa de ser escuchada; y, después que hubo asegurado el miedo que mostraba, las dijo:

—¡Ay, señoras, y cómo habéis venido como mansas y simples ovejas al matadero! ¿Veis este viejo, que con vergüenza digo que es mi padre?, ¿Veisle tan agasajador vuestro? Pues sabed que no pretende otra cosa sino ser vuestro verdugo. Esta noche se han de llevar en peso, si así se puede decir, diez y seis bajeles de corsarios berberiscos a toda la gente de este lugar con todas sus haciendas, sin dejar en él cosa que les mueva a volver a buscarla. Piensan estos desventurados que en Berbería está el gusto de sus cuerpos y la salvación de sus almas, sin advertir que, de muchos pueblos que allá se han pasado casi enteros, ninguno hay que dé otras nuevas sino de arrepentimiento, el cual les viene juntamente con las quejas de su daño. Los moros de Berbería pregonan glorias de aquella tierra, al sabor de las cuales corren los moriscos de ésta, y dan en los lazos de su desventura. Si queréis estorbar la vuestra y conservar la libertad (313) en que vuestros padres os engendraron, salid luego de esta casa, y acogedlos a la iglesia, que en ella hallaréis quien os ampare, que es el cura; que sólo él y el escribano son en este lugar cristianos viejos. Hallaréis también allí al jadraque Jarife, que es un tío mío, moro sólo en el nombre y en las obras cristiano. Contaldes lo que pasa, y decid que os lo dijo Rafala, que con esto seréis creídos y amparados; y no lo echéis en burla, si no queréis que las veras os desengañen a vuestra costa; que no hay mayor engaño que venir el desengaño tarde.”

Había, pues, moriscas o moras por su ascendencia y su forma de vestir, muy hermosas, que sabían hablar bien castellano (lengua aljamiada), como Rafala, y que con algún otro moro, como su tío, el jadraque Jarife,<sup>306</sup> se habían convertido realmente a la fe cristiana y mantenían buenas relaciones con los escasos cristianos viejos del lugar, como el cura y el escribano, que eran en cierto modo funcionarios. Tales individuos no compartían los planes del resto de los de su etnia, a saber, marcharse con toda sus pertenencias a Berbería mediante la ayuda de bajeles de corsarios argelinos, pues así creían salvar las almas y proporcionar gusto a sus cuerpos. Pero esto último es falso a los ojos de Rafala, quien afirma, como así sucederá tras la expulsión, que en África los moriscos sufren daños y pronto se arrepienten de su decisión. Mejor es, pues, convertirse al cristianismo y quedarse en España, que es la opción que ella ha tomado. Esos otros moros les quitan a los cristianos que entre ellos se hospedan la libertad y la vida, los esclavizan o los matan, como a ovejas en el matadero, de ahí la advertencia que ella

---

<sup>306</sup> La palabra “jadraque” es un término árabe para referirse a gente noble, como un sultán o príncipe, equivalente a excelencia o señoría, es decir, es un adjetivo de tratamiento respetuoso que se aplicaba a señores principales. También ha habido intérpretes que lo han considerado como indicativo de la profesión de sacristán. Cf. ISABEL LOZANO RENIEBLAS, *Cervantes y el mundo del Persiles*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998, p. 31, nota 24.

transmite en secreto a las peregrinas para que vayan a la Iglesia y se salven, consejo que estas se apresuran a seguir:

“El susto, las acciones con que Rafala esto decía, se asentó en las almas de Auristela y de Constanza, de manera que fue creída y no le respondieron otra cosa que fuese más que agradecimientos. Llamaron luego a Periandro y a Antonio, y, contándoles lo que pasaba, sin tomar ocasión aparente, se salieron de la casa con todo lo que tenían. [...]. Llegaron a la iglesia, donde fueron bien recibidos del cura y del jadraque, a quien contaron lo que Rafala les había dicho.

El cura dijo:

—Muchos días ha, señores, que nos dan sobresalto con la venida de esos bajeles de Berbería, y, aunque es costumbre suya hacer estas entradas, la tardanza de ésta me tenía ya algo descuidado. Entrad, hijos, que buena torre tenemos y buenas y ferradas puertas la iglesia: que, si no es muy de propósito, no pueden ser derribadas ni abrasadas.”

Certifica con estas palabras el cura que los corsarios africanos visitaban con frecuencia las comarcas valencianas cercanas al mar, en las que sus correligionarios les secundaban, como si estuvieran entre connacionales, con el consiguiente peligro para las vidas y haciendas de los cristianos viejos. Estas prácticas explican el tipo de puertas y de rejas que solían tener las iglesias y las casas cristianas de dichas comarcas. El jadraque entona entonces un parlamento en el que profetiza y ansía el *decreto de expulsión* y sus positivas consecuencias para todo el territorio peninsular español:

“—¡Ay! —dijo a esta sazón el jadraque—. ¡Si han de ver mis ojos, antes que se cierren, libre esta tierra destas espinas y malezas que la oprimen! ¡Ay! ¡Cuándo llegará el tiempo que tiene profetizado un abuelo mío, famoso en el astrología, donde se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana, que ella sola es el rincón del mundo donde está recogida y venerada la verdadera verdad de Cristo! Morisco soy, señores, y ojalá que negarlo pudiera, pero no por esto dejo de ser cristiano; que las divinas gracias las da Dios a quien Él es servido, el cual tiene por costumbre, como vosotros mejor sabéis, de hacer salir su sol sobre los buenos y los malos, (314) llover sobre los justos y los injustos. Digo, pues, que este mi abuelo dejó dicho que, cerca de estos tiempos, reinaría en España un rey de la casa de Austria, en cuyo ánimo cabría la dificultosa resolución de desterrar los moriscos de ella, bien así como el que arroja de su seno la serpiente que le está royendo las entrañas, o bien así como quien aparta la neguilla del trigo, o escarda o arranca la mala yerba de los sembrados. Ven ya, ¡oh venturoso mozo y rey prudente!, y pon en ejecución el gallardo decreto de este destierro, sin que se te oponga el temor que ha de quedar esta tierra desierta y sin gente, y el de que no será bien la que en efeto está en ella bautizada; que, aunque éstos sean temores de consideración, el efeto de tan grande obra los hará vanos mostrando la esperiencia dentro de poco tiempo, que, con los nuevos cristianos viejos que esta tierra se poblare, se volverá a fertilizar y a poner en mucho mejor punto que agora tiene. Tendrán sus señores, si no tantos y tan humildes vasallos, serán los que tuvieren católicos, con cuyo amparo estarán estos caminos seguros, y la paz podrá llevar en las manos las riquezas, sin que los salteadores se las lleven.”

Se sintetizan aquí muchos de los tópicos que circularon por entonces en la península, desde las profecías astrológicas que anunciaban el decreto para las fechas en que se produjo, hasta la crítica a los dos principales argumentos contra tal decisión, a saber, el temor a la despoblación y desertización de las tierras, y el enviar a Berbería a españoles naturales que además ya estaban bautizados. No obstante, la expulsión garantizará la paz y la prosperidad, y España será el único rincón del mundo entera y macizamente católico, una vez se haya extirpado de su seno la serpiente o la mala hierba que la corroía y obstaculizaba. Incluso se predice que desaparecerán salteadores y bandoleros, cuando el incremento de estos se produjo tras el destierro de los moriscos. Tampoco deja de resultar sorprendente que sea un respetado morisco quien lo reclame como una gran obra, si bien no deja de subrayar que el Dios de los cristianos hace que luzca el sol sobre buenos y malos, y que llueva sobre justos e injustos, otorgando sus gracias a quien quiere. A continuación se narra, incluso con toques de ironía, el previsto desembarco y asalto de los corsarios, musulmanes súbditos del sultán turco:

“Esto dicho, cerraron bien las puertas, fortalecieronlas con los bancos de los asientos, subiéronse a la torre, alzaron una escalera levadiza, llevose el cura consigo el Santísimo Sacramento en su relicario, proveyéronse de piedras, armaron dos escopetas, dejó el bagaje mondo y desnudo a la puerta de la iglesia Bartolomé el mozo, y encerrose con sus amos; y todos con ojo alerta, y manos listas y con ánimos determinados, estuvieron esperando el asalto, de quien avisados estaban por la hija del morisco. Pasó la media noche —que la midió por las estrellas el cura—; tendía los ojos por todo el mar que desde allí se parecía, y no había nube que con la luz de la luna se pareciese, que no pensase sino que fuesen los bajeles turquescos, y, aguijando a las campanas, comenzó a repicallas tan aprieta y tan recio que todos aquellos valles y todas aquellas riberas retumbaban, a cuyo son los atajadores de aquellas marinas se juntaron y las corrieron todas; pero no aprovechó su diligencia para que los bajeles no llegasen a la ribera y echasen la gente en tierra. (315)

La del lugar, que los esperaba cargados con sus más ricas y mejores alhajas adonde fueron recibidos de los turcos con grande grande grito y algazara, al son de muchas dulzainas y de otros instrumentos que, puesto que eran bélicos, eran regocijados; pegaron fuego al lugar, y asimismo a las puertas de la iglesia, no para esperar a entrarla, sino por hacer el mal que pudiesen; dejaron a Bartolomé a pie, porque le dejarretaron el bagaje; derribaron una cruz de piedra que estaba a la salida del pueblo, llamando a grandes voces el nombre de Mahoma; se entregaron a los turcos, ladrones pacíficos y deshonestos públicos.

Desde la lengua del agua, como dicen, comenzaron a sentir la pobreza que les amenazaba su mudanza, y la deshonra en que ponían a sus mujeres y a sus hijos. Muchas veces, y quizá algunas no en vano, dispararon Antonio y Perianandro las escopetas; muchas piedras arrojó Bartolomé —y todas a la parte donde había dejado el bagaje— y muchas flechas el jadraque; pero muchas más lágrimas echaron Auristela y Constanza, pidiendo a Dios, que presente tenían, que de tan manifiesto

peligro los librase, y ansimismo que no ofendiese el fuego a su templo, el cual no ardió, no por milagro, sino porque las puertas eran de hierro y porque fue poco el fuego que se les aplicó.

Poco faltaba para llegar el día, cuando los bajeles, cargados con la presa, se hicieron al mar, alzando regocijados lilés y tocando infinitos atabales y dulzainas [...].”

Destaquemos tan sólo que en este pasaje se vuelve a insistir en la desventura que sufrirán los moriscos trasterrados, pues sus correligionarios les robarán, violarán a sus mujeres y venderán como esclavos a sus hijos, en el afortunado caso de que no los hayan asesinado antes o los hayan lanzado al mar durante la travesía. Persiste también en el texto tanto la reiterada maldad de esta etnia, que pega fuego al lugar e intenta quemar la iglesia, como su odio a la religión cristiana, simbolizado en la sacrílega destrucción de la cruz de piedra, a la luz de la luna precisamente, y en la insistencia en el carácter bélico, de guerra santa, de los instrumentos musicales que los moriscos tocan al inicio y al final del asalto.

“[...] y en esto vieron venir dos personas corriendo hacia la iglesia, la una de la parte de la marina, y la otra de la de la tierra, que, llegando cerca, conoció el jadraque que la una era su sobrina Rafala, que, con una cruz de caña en las manos, venía diciendo a voces:

—¡Cristiana! ¡Cristiana y libre! ¡Y libre por la gracia y misericordia de Dios!

La otra conocieron ser el escribano, que acaso aquella noche estaba fuera del lugar, y al son del arma de las campanas venía a ver el suceso, que lloró, no por la pérdida de sus hijos y de su mujer —que allí no los tenía—, sino por la de su casa, que halló robada y abrasada. (316) Dejaron entrar el día, y que los bajeles se alargasen y que los atajadores tuviesen lugar de asegurar la costa, y entonces bajaron de la torre y abrieron la iglesia, donde entró Rafala, bañado con alegres lágrimas el rostro y acrecentando con su sobresalto su hermosura; hizo oración a las imágenes, y luego se abrazó con su tío, besando primero las manos al cura. El escribano ni adoró ni besó las manos a nadie, porque le tenía ocupada el alma el sentimiento de la pérdida de su hacienda.”

El cristianismo de Rafala es bien patente, no sólo por sus advertencias previas y su explícita confesión, también por sus gestos, venir con una cruz de caña, rezar ante las imágenes de los santos y besar las manos al cura.<sup>307</sup> El clima de guerra religiosa en estas comarcas también resulta manifiesto, se pierden vidas y haciendas, y es necesario todo un sistema de atajadores en la costa para prevenir y avisar a los habitantes cristianos. El episodio acaba con otro significativo parlamento del jadraque:

---

<sup>307</sup> Sobre estos gestos y su significación merece leerse el artículo de C. INFANTE, ‘Los moriscos y la imagen religiosa: la cruz de Rafala en el *Persiles* rebatiendo a los apologistas de la expulsión’, *eHumanista/Cervantes*, 1 (2012), pp. 285-299.

“Pasó el sobresalto, volvieron los espíritus de los retraídos a su lugar, y el jadraque, cobrando aliento nuevo, volviendo a pensar en la profecía de su abuelo, casi como lleno de celestial espíritu, dijo:

—¡Ea, mancebo generoso! ¡Ea, rey invencible! ¡Atropella, rompe, desbarata todo género de inconvenientes y déjanos a España tersa, limpia y desembarazada desta mi mala casta, que tanto la asombra y menoscaba! ¡Ea, consejero tan prudente como ilustre, nuevo Atlante del peso de esta Monarquía, ayuda y facilita con tus consejos a esta necesaria transmigración; llénense estos mares de tus galeras cargadas del inútil peso de la generación agarena; vayan arrojadas a las contrarias riberas las zarzas, las malezas y las otras yerbas que estorban el crecimiento de la fertilidad y abundancia cristiana! Que si los pocos hebreos que pasaron a Egipto multiplicaron tanto que en su salida se contaron más de seiscientas mil familias, ¿qué se podrá temer de éstos, que son más y viven más holgadamente? No los esquilman las religiones, no los entresacan las Indias, no los quintan las guerras; todos se casan, todos o los más engendran, de do se sigue y se infiere que su multiplicación y aumento ha de ser innumerable. ¡Ea, pues, vuelvo a decir; vayan, vayan, señor, y deja la taza de tu reino resplandeciente como el sol y hermosa como el cielo!”<sup>308</sup>

Este morisco converso parece que hable como un profeta, pues reclama el necesario destierro de los de su minoría cultural, y lo hace anunciando lo que hasta su realización fue un importante secreto de Estado: que la expulsión debía comenzar por estas costas valencianas, y que serían las galeras reales las que transportarían esa “generación agarena” a Berbería. Los moriscos son vistos como una “mala casta”, como zarzas y malezas a extirpar para que no ahoguen la fertilidad del suelo. Directamente se les compara a los judíos, insinuando el paralelismo con el decreto de 1492, y esta dura medida se justifica con argumentos del Antiguo Testamento, de los israelitas en Egipto, ya que se considera que tienen vigor para los moriscos: como no van a las Indias, ni combaten como militares en las guerras, ni toman votos religiosos y se casan todos, su población aumenta a un ritmo incomparable, convirtiéndose en un peligro creciente para el resto de españoles. La imagen reiterada como objetivo máximo es conseguir una España tersa y limpia, como una taza sin impurezas, resplandeciente y hermosa.

Si tuviéramos que hablar de un peculiar gesto, muy cervantino, significativo y simbólico, el de los “abrazos interculturales” en este relato, el único que tiene lugar no es propiamente tal, es el de Rafala con su tío, el jadraque Jarife, pero ambos son moriscos cristianos, comparten etnia y religión. La joven no dejó de coger de las manos a Auristela y Costanza, sin soltarlas un momento, cuando les prevenía, ni de besar luego las del cura, pero no se abrazan, ni siquiera las tres mujeres. Ella tendrá que seguir escondiéndose para poder vivir y morir con la fe de su elección, si acaso puede permanecer en la península antes y después del decreto. Si

---

<sup>308</sup> Hemos citado la edición de Enrique Suárez Figaredo de 2006, disponible en internet en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Entre paréntesis indicamos la paginación de esta edición.

no consigue casarse con un cristiano, su tío le tendrá que dar cobijo, si ambos salvan sus vidas y aquel la hacienda, si los hados les son propicios...

En muy pocas páginas esta última novela cervantina documenta con fuerza los principales factores de la tragedia que por entonces vivían las comarcas valencianas, que acabó de manera drástica con la anunciada expulsión de tan importante minoría cultural, decretada el 22 de septiembre de 1609. La cuestión era antigua, compleja y controvertida, se vivía en un contexto internacional bélico e intolerante, con amenazas turcas, inglesas y francesas, en plena Contrarreforma, siendo así que ese asunto, tras el bautismo forzoso de los moriscos en la guerra de las Germanías (1519-1522), caía bajo jurisdicción eclesiástica, de ahí las campañas de los más fanáticos insistiendo en las herejías y en la apostasía de ese recalcitrante colectivo, que seguía con sus creencias, con su lengua, sus usos y sus costumbres, resistiéndose a la asimilación, casándose entre sí y aumentando su número. La dificultad era innegable, como la guerra de Granada (1568-1571) puso de manifiesto. Parece que Cervantes se adhería a la expulsión, y en los juicios que pone en boca de moriscos puede rastrearse la amarga experiencia personal de su cautiverio a manos de piratas argelinos, apoyados por esa minoría hispana. En estos parlamentos afloran sentimientos e ideas sobre qué es la adecuada integración nacional y en qué medida esta se concibe desde determinado prisma religioso.<sup>309</sup> No obstante, su literatura tiene la grandeza de mostrar las diversas dimensiones de aquella complicada realidad sociocultural, no en balde es una referencia clásica inagotable que, como hemos dicho, cuenta con otros textos ineludibles que ahora no podemos comentar. A ellos y a la excelente y abundante bibliografía que han generado remitimos al lector, pues releer y meditar a un escritor tan sutil, tan complejo y tan magistral no sólo es una fuente de placer, es una permanente enseñanza, y en este caso concreto, una matizada advertencia de las dificultades que conlleva toda genuina interculturalidad en el proceso de construcción de una nación de naciones con diferentes etnias, lenguas, tradiciones, climas y geografías, costumbres y religiones.

II. ARGUMENTOS CONTRA LA INTERCULTURALIDAD: J. BLEDA Y LA CAMPAÑA EN FAVOR DE LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS. Para ampliar esta problemática, que no sólo es histórica sino que persiste en parte en

---

<sup>309</sup> Cf. JAVIER GARCÍA GIBERT, *La Humanitas Hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 178-179. Como es sabido, la bibliografía sobre este tema es inmensa, permítasenos recordar como de obligada referencia los estudios de FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA: *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975. *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias-Produfi, 1991. *Mudejarismo: las tres culturas en la creación de la identidad española*. Fundación Tres culturas del Mediterráneo, 2003. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos*. Barcelona, Bellaterra, 2010. En la bibliografía final añadimos algunos artículos que complementan y matizan esta posición.

nuestro presente con los correspondientes cambios y alteraciones, deseáramos en lo que sigue puntualizar alguno de los motivos que provocaron esta frustrada interculturalidad. Para ello nos basaremos en el volumen de V. J. Escartí *Jaume Bleda y l'expulsió dels moriscos valencians*,<sup>310</sup> en que se reeditan varios textos de la época, sobre todo el “libro octavo” de la gran obra del citado Bleda, dominico nacido en Algemesí (1552-1624), titulada *De la justa y general expulsión de los moriscos de España, executada por mandato del cathólico Rey don Felipe III, el último y supremo conquistador de los moros de España, gran libertador y salud de sus reynos*, publicada en Valencia en 1618. Este fraile ha sido considerado “el alfa y omega de la historiografía apologética de la expulsión de los moriscos” (36). A su parecer, con ese decreto se concluía la Reconquista, que hasta entonces no se debía considerar como acabada, pues la guerra continuaba de manera latente, como un riesgo permanente. Su enfoque no es, por tanto, de plural convivencia intercultural, sino de grave tensión bélica que hay que solucionar y ganar de forma definitiva. Entre los cristianos y los moros, entre el mundo cristiano y el islámico, hay una justa guerra santa a muerte, un enfrentamiento implacable entre esas dos culturas, que se autodefinen como recíprocamente opuestas y contrarias, como excluyentes y enemigas acérrimas. A los otros no se los reconoce como creyentes en una religión abrahámica, fraternal y muy similar, como hará Lessing en *Nathan el sabio*, sino que sólo se les considera como miembros perversos de una secta desviada que sigue a un falso profeta. Ellos están en el error, en la falsedad, en las tinieblas, nosotros, por el contrario, en la luz y la verdad, en la única verdad. Frente a la cruz, la media luna; frente a la fe y la bondad y la fidelidad, la apostasía y la herejía, la maldad y la malicia, la perfidia, la superstición y la idolatría; frente a la limpieza, la suciedad. A lo viejo y acreditado se opone lo nuevo y desconocido, merecedor de toda sospecha e inspección. No hay medias tintas, las cosas son blancas o negras, las divisiones son categóricas, tajantes, intransigentes, cualquier otra visión de esta contienda es una mera componenda, una ofuscación, una concesión interesada e ignorante. Como ha dicho el profesor Escartí, en tiempos de Bleda eran impensables conceptos como riqueza y pluralidad culturales, “la intolerancia y la incomprensión de todo lo que era “diferente” dominaba las doctrinas políticas, sociales y religiosas de aquellos años” (48). Y el dominico de Algemesí era un defensor a ultranza de la Inquisición, de los tribunales eclesiásticos, cuyas sentencias en materia de fe el brazo secular debía acatar y aplicar a rajatabla, de lo contrario dejaba de cumplir su función y quedaba gravemente deslegitimado.

Ahora bien, no todo el mundo pensaba así; después de 1492 hubo siempre, como dice el mismo Bleda, “dos opiniones contrarias”, “dos opiniones muy encontradas” sobre esos moros ya “rendidos y sujetados”,

---

<sup>310</sup> València, Fundació Bancaixa, 2009. Los números entre paréntesis remiten a las páginas de este volumen. Las traducciones al castellano son nuestras.

sobre si “aquella nación enemiga avía de ser conservada en sus lugares o expelida de toda la tierra [de España]” (53). Esta segunda opinión, que él comparte, era, a su parecer, “anterior”, más antigua, pues antes de promover el disfrute de la herencia conquistada, antes de recobrar las tierras perdidas, se libró la guerra contra “aquellos bárbaros feroces” que las habían ocupado ilícitamente. Ese pleito se mantuvo durante los novecientos años que los moros vivieron entre los cristianos. La, a sus ojos, lamentable actitud que optó por la tolerancia a cambio de pingües tributos se inspiraba en incorrectas comparaciones veterotestamentarias: el pueblo de Dios (los hijos de Israel) y los cananeos (ibíd.), cuando el ejemplo a seguir tendría que haber sido la expulsión de Agar e Ismael en favor de Sara e Israel por parte del patriarca Abraham (99 y 109), como recalca Bleda, o la sangrienta enemistad entre Caín y Abel (58), y la lucha incesante entre los judíos y los egipcios (95).

Por eso la permisiva convivencia es una pseudosolución y una grave equivocación, en especial si se parte de la premisa de que los otros, “mala gente”, son como la mala hierba, como una semilla maldita (63), como una planta maligna que hay que “arrancar de cuajo” de la tierra, del campo que cultivamos y nos pertenece (53, 55, 57, etc.). O, como “bocado que por no poderse digerir, avía de echarse o costar la vida” (57). O “como si una muger temerosa criase una serpiente en el regazo y tuviese con paciencia azcuas de fuego encendido en el seno” (58). Los moriscos son lobos carniceros y rapaces, son zorras y perros rabiosos (106), bestias fieras y furiosas (106) y los cristianos son ovejas, apacible ganado; ellos son dañinos, están apestados y contagian a los sanos con su pestilencia; son “el veneno que está dentro de nuestras venas” y que hay que expeler cuanto antes (86), son la ponzoña que hay que vomitar (106) si se desea mantener la vida.

Es fácil detectar que todas estas degradantes metáforas mil veces reiteradas son naturalistas, extraídas del mundo vegetal y animal (como el ejemplo del gato y los ratones (130)), de la enfermedad, la farmacopea y la medicina (de ahí que se hable de “cáncer infernal”, o de “llagas mortales” (116)), aunque también hay analogías que se sacan de la sociedad humana: los moriscos son como ramerías en comparación con las mujeres honestas (58, 70, etc.), son muy viciosos y libidinosos, como un cabrón (87), ya que viven en promiscuidad, cometiendo incestos, casándose con varias mujeres, hasta siete, a veces incluso con hermanas (116, 146, 222). O son como malhechores, homicidas y ladrones que un hombre honrado acoge en su casa, con lo cual está preparando de hecho su propia muerte (69). Quien los tiene por “plantas nuevas” y jóvenes, dúctiles y moldeables, se equivoca por completo, pues son “árboles revegados, llenos de ñudos de heregías y trayción” (76). En realidad, son monstruos, como lo fue aquel “pestilencial heresiarca” llamado Martín Lutero (106), son, para servirse de la nomenclatura griega tradicional, y como ya dijimos, “bárbaros feroces” (53): la tradición aristotélica prescribiría con tal diagnóstico su muy necesaria esclavitud.

Es obvio, en consecuencia, que su expulsión sea vista como una terapéutica sangría (65), que cura el cuerpo enfermo; además, no es remedio nuevo, ya se aplicó con éxito cuando se expulsó a los judíos en 1492, medida que afectó a más de cuatrocientos mil, como reconoce el propio Bleda (65). En este sentido, la Inquisición es alabada como un muro de contención, que protege y separa al rebaño de los fieles de los lobos que los amenazan, es un muro de fuego (106), el muro de la casa del señor (107) contra el que se estrellan las insidias de los malvados. Y ya se sabe que los dominicos son los “perros del Señor”, como su nombre indica (*domini canes*), aguerridos defensores de tal rebaño y de su impoluta unidad.

La experiencia personal de este religioso en zona de moriscos le hizo recopilar todo un arsenal de ofensas a la religión cristiana por parte de esos bautizados forzosos que de hecho seguían los preceptos de la fe musulmana, por ejemplo, según su testimonio profanaban los templos (115), cometían faltas de respeto al “Santísimo Sacramento”, al que no adoraban, y maltratos a las “santas cruces” que solían señalar las entradas a los diferentes lugares sagrados y términos municipales (70), gestos que son considerados como apostasía y herejía, blasfemia y sacrilegio, crímenes de extrema gravedad, pues “todo delito que se comete contra la religión divina cede en injuria de todos” (103). Los moriscos ignoraban la lengua española o “aljama” y hablaban otra lengua, la “algaravía” (71-72), se ponían otros hábitos y vestidos, carecían de instrucción y predicación cristianas, honraban a los moriscos que sufrían persecución, autos de fe y sambenitos “como nosotros reverenciamos a los santos canonizados” (71), acertada comparación digna de la mejor etnología. Se suponía que pecaban por desconocimiento, por no haber quien los catequizase, pero su incredulidad e ignorancia eran en realidad, afirma Bleda, voluntarias y recalcitrantes, ellos abusaron con mala fe de la bondad de los cristianos, persistiendo en sus injurias y oprobios, de ahí que asevere en 1618, ejecutada ya la expulsión, que, con tales comportamientos, ellos mismos se quisieron ir de España (73), y legitimaron a los reyes para que les despojaron de sus bienes temporales, les privaran de libertad y los redujeran a servidumbre perpetua (75). La apostasía y la herejía eran motivos suficientes para proseguir la justa guerra contra esos peligrosos enemigos, con lo cual permitirles que emigraran al norte de África ya era una prueba de magnanimidad y de generosidad, porque se les hubiera debido de castigar con la pena de muerte. El derecho de defender la fe es de ley divina, es una verdad natural, dice Bleda, como lo son las propiedades naturales del fuego; estamos, pues, ante reglas infalibles e inviolables que los reyes católicos deben seguir como ya hicieron sus antecesores, deben proseguir esta “justa guerra ofensiva y defensiva” (107 y 109). Otro proceder sería contra-natura.

Contar con un número elevado de “enemigos domésticos” es un grave peligro para los reinos hispanos (79), no en balde ya aconsejaba el antiguo refrán que “de los enemigos, los menos” (75). La hostilidad de los moriscos se demuestra contando que muchas noches en verano

hospedaban a moros, piratas y ladrones de Argel “que infestaban la costa d’este reyno. Y por medio d’ellos yvan y bolvían a África la vezes que querían” (80). “Yvan con ambaxadas al gran turco y a otros príncipes enemigos de la chistianidad. Hospedaban y acogían a los corsarios y piratas de Argel y se trataban de ordinario con ellos, como gente de una misma república y de una secta. Dávanles aviso de todo lo que passava en España y no se les celava secreto ninguno, porque en las plaças y ciudades y donde avía concurso de christianos tenían espías y en la mesma corte del Rey y en su propio palacio” (87). Sólo en el reino de Valencia tenían cerca de treinta mil casas, en menos de treinta años habían aumentado un tercio de su población, en cada casa vivían unas cinco personas (83). “Se hacían dueños del dinero porque estaban apoderados de todos los tratos y contrataciones, mayormente en los mantenimientos,” “y para mejor usar d’ello se avían hecho tenderos, despenseros, panaderos, carniceros, taberneros y aguaderos, pasteleros, buñoleros y ortelanos” (ibíd.). Es cierto que “nos proveyan de lo necessario exercitando ministerios que los christianos viejos no usavan y que, si los echasen, sus lugares pequeños serían inhabitables para los christianos” (84), también los es que pagaban diezmos, pero además de su fingida conversión, su infidelidad y su apostasía, prueba fehaciente de su falta de palabra y de fidelidad, de su fingimiento y sus mentiras, con su odio congénito y sus maldades suponían un serio peligro de rebelión y de constantes traiciones (85), porque ellos trataban de “turbar la paz de la república christiana” (87), maquinaban destruirnos y dañarnos, vendían, cautivaban y mataban si podían a los cristianos (88), todo lo cual les hacía merecedores de serios castigos y, por supuesto, del destierro.

Las diferencias culturales entre los cristianos viejos y estos pseudoconvertos eran también muy patentes: los moriscos no criaban ni comían cerdos, no usaban la cruz ni jamás se signaban ni santiguaban (95), con sus ganados de cabras se adueñaban de los montes (87), no se casaban con cristianos (115), tenían otro concepto de la familia y del incesto, no pedían dispensas en los matrimonios, celebraban otro tipo de bodas (97), se circuncidaban, guardaban sus ritos y ceremonias, sobre todo en privado, practicaban el ayuno en el mes de Ramadán (116), viajaban a menudo a Berbería, no compraban bienes raíces, se alquilaban como jornaleros más baratos que los cristianos (97), por todo lo cual eran percibidos como extraños y distintos, como hechiceros, falsarios y malignos (117, 222), y su supuesta riqueza era atribuida a sus trabajos incesantes, sin respetar las fiestas de guardar, y sobre todo al crimen de fabricar falsa moneda y distribuirla mediante cómplices (115). Pero el núcleo de la disparidad era de índole religiosa, de ahí que los moriscos desearan que se les concediese “libertad de conciencia” y que para ello no sólo esperasen socorro de sus correligionarios, los turcos y los habitantes del norte de África, sino que también negociasen, así se creía, con Francia e Inglaterra (119-121). La tolerancia religiosa era por entonces un deseo utópico que tardará siglos en ser reconocido en la realidad sociopolítica de las naciones europeas como una de las condiciones necesarias para toda

convivencia intercultural. Asistir a la cadena de sucesos y a los trágicos pormenores de la expulsión de los moriscos valencianos es prolijo y muy triste, y va más allá de lo que deseábamos recordar. No podemos olvidar, sin embargo, que para quienes pensaban y todavía piensan como J. Bleda, aunque admiten que “muchos murieron en la mar” y que “de tantos millares de personas moriscas que salieron d’este reyno de Valencia, no quedaron vivas la quarta parte”, este dato tan sólo les lleva a concluir lo siguiente: “Y si todos perecieran, fuera mejor para España” (219). He aquí una consecuencia de lo que algunos denominan humanismo cristiano.

#### BREVE BIBLIOGRAFÍA GENERAL COMPLEMENTARIA SOBRE LOS MORISCOS Y SU EXPULSIÓN:

- J. BAENA, ‘Syntaxis de la ética del texto: Ricote, en el *Quijote II*, la lengua de las mariposas’, *Bulletin of Spanish Studies* 83, 4 (2006), pp. 507-24.
- M. BARRIOS, *Moriscos y repoblación: en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1993.
- R. BENÍTEZ, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Instituto Alfonso el Magnánimo, 2001.
- L. F. BERNABÉ PONS, ‘De los moriscos a Cervantes’, *eHumanista/Cervantes*, 2 (2013), pp. 156-182.
- C. BIARNÈS, *Moros i moriscos a la Ribera d’Ebre (710-1615)*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1972.
- P. BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión*. Granada, Universidad de Granada. 1992.
- J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Itsmo, 2000.
- M. S. CARRASCO, ‘Musulmanes y moriscos en la obra de Cervantes: beligerancia y empatía’, *Fundamentos de Antropología* 6-7, (1997), pp.66-79.
- M. DANVILA, *La expulsión de los moriscos españoles: conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007.
- A. DOMÍNGUEZ ORTIZ Y B. VINCENT, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.
- M. EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992.
- F. J. FLORES, *Los últimos moriscos. Valle de Ricote. 1614*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1989.
- M. GARCÍA-ARENAL, *Los Moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- F. JANER, *Condición social de los moriscos: causas de su expulsión y consecuencias que esta produjo en el orden económico*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857.
- R. LABARRE, ‘Tres antiparadojas sobre Cervantes’, *Criticón*, 54, (1992), pp. 113-121.
- H. LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986.
- H. C. LEA, *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
- M. LOMAS, *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón: política y administración de una deportación: 1609-1611*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2008.

- A. MAGRANER, *La expulsión de los moriscos, sus razones jurídicas y consecuencias económicas para la región valenciana*, Valencia, Instituto Alfonso el Magnánimo, 1975.
- G. MARAÑÓN, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid, Taurus, 2004.
- M. MONER, 'El problema morisco en los textos cervantinos', *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*, ed. de I. Andres-Suárez, París, Les Belles Lettres, 1995, pp. 85-100
- J. MUÑOZ, *Historia del alzamiento de los moriscos, su expulsión de España y sus consecuencias en todas las provincias del reino*, Valencia, Librerías París-Valencia, 1980.
- J. M. PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- J. M. POZUELO, 'Decir histórico y hacer narrativo: otra vez los moriscos del Quijote', *Boletín Hispánico Helvético*, vol. 6, (otoño 2005), pp. 25-41.
- J. REGLÀ, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974.
- J. VILLALMAZO, *La expulsión de los moriscos del reino de Valencia*, Valencia, Bancaja, 1997.
- B. VINCENT, *El río morisco*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006.

# AMOR, VERGÜENZA Y TRAICIÓN

## UNA REFLEXIÓN ANFIBIA SOBRE SIMON CRITCHLEY

MANUEL E. VÁZQUEZ

I. Quizás hay un adjetivo, al pronto chocante, que nos permite calificar la ya abundante producción de Simon Critchley. Me refiero al adjetivo *anfibia*. Me resulta admirable su capacidad para sumergirse y también habitar espacios terrestres y medios acuáticos. Si en algunos casos la trayectoria de un pensador es un camino, en otros una huida y en muchos una ruptura, en su caso despierta admiración su condición dual que le lleva no a trazar un trayecto entre extremos escindidos, tampoco a refugiarse en uno de ellos y menos a romper con ambos. Así dicho puede resultar un tanto abstracto, por eso descenderé al detalle, pondré algunos ejemplos.

Me refiero a su capacidad de habitar el terreno siempre difícil de la llamada “filosofía francesa” proviniendo de un medio cultural en principio alejado de las exquisiteces galas sin que ello le impida zambullirse ni renunciar a lo más estimulante de la tradición anglosajona. Más que encontrarse a caballo de una u otra, más que optar por una u otra, lo que aquí resulta singular y admirable es la naturalidad con que transita de uno a otro espacio haciendo a ambos necesarios. Se renuncia así tanto al modelo del diálogo de raíz hermenéutica como forma de saldar diferencias al amparo de una acuerdo o un consenso —es decir, un punto de vista compartido—, como al modelo que se guía por la síntesis o un cierto irenismo filosófico bien propio, por ejemplo, de Paul Ricoeur.

Hay algo que me parece también destacable. Me refiero a su humor. No sólo escribe sobre él convirtiéndolo en objeto teórico. Sus escritos destilan un elegante sentido del humor que, dicho sea en honor a la verdad, no es muy propio del gremio filosófico. Otro tanto puede decirse de su capacidad para acceder tanto al público que demanda filosofía, como al selecto auditorio propio de los escenarios académicos. Entre uno y otro, es decir, entre la seriedad y el rigor, por una parte, y la exposición atractiva que pone a disposición del gran público problemas y cuestiones técnicas, en ocasiones demasiado, que son propias de la disciplina filosófica, Simon Critchley construye su peculiar ecosistema intelectual. La naturalidad con que, sin renunciar a ninguno de esos extremos, hace de ellos su territorio, resulta estimulante. Su hábitat intelectual comprende países —Inglaterra, Francia, Estados Unidos o Alemania—, países en los que ha residido, en los que se ha formado o enseña, pero también lenguas o idiomas por los que transita y en los que se sumerge. Me lo imagino nadando en el mar de la lengua inglesa mientras simultáneamente respira el oxígeno de la lengua francesa, o a la inversa.

Quizás todo ello diseñe la actual imagen del intelectual, bien lejos del profesor enclaustrado académicamente o el investigador simplemente especialista. El caso de Simon Critchley es bastante más atractivo. Sin renunciar a la multiplicidad, sin desistir de la complejidad, su estrategia es otra: recorrer la multiplicidad, asumir la complejidad bien de manera acuática, bien de manera terrestre, pero sin renunciar ni a una ni a otra, haciendo de ambas su espacio vital y su ecosistema intelectual, en el caso de que sean cosas realmente diferentes.

Si a todo ello añadimos su decidida voluntad de acotar no sólo un escenario y una forma de recorrerlo, también de hacer de ello un camino propio, encontraremos un seguro hilo conductor que nos permite ir desde su primera obra (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, hasta su última, publicada en 2012, *The Faith of the Faithless*, Verso, pasando por (1997) *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, Routledge, London & New York (2nd Edition, 2004)<sup>311</sup>, (2002) *On Humour*, Routledge, London, (2007)<sup>312</sup>, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, London & New York, (2008)<sup>313</sup> y *The Book of Dead Philosophers*, Granta Books, London<sup>314</sup>.

II. Yendo un poco más allá del paisaje que diseña todo ecosistema, también debemos reparar en sus habitantes. Todo pensador posee su particular zoología, en algún punto cercana al manual de zoología fantástica de Borges.<sup>315</sup> En el caso de Simon Critchley el anfibio ocupa un lugar discreto pero significativo. En un momento de *Muy poco... casi nada* (p. 166), a propósito de la novedad de la filosofía kantiana, su separación entre ética y epistemología, y la primacía que concede a la razón práctica, leemos:

“La distinción produjo una crisis (en el sentido etimológico del término) o una escisión en el centro del sujeto kantiano, que quedaba abandonado a una situación que Hegel podría haber llamado una existencia *anfibia* [cursivas: MEVG]: el sujeto debía nadar en el mar de la causalidad mientras simultáneamente respiraba el oxígeno de la libertad.”<sup>316</sup>

<sup>311</sup> SIMON CRITCHLEY, *Muy poco... casi nada: muerte, filosofía y literatura*, trad. de E. Julibert y R. Vilá Vernís, Marbot, Barcelona, 2007.

<sup>312</sup> SIMON CRITCHLEY, *Sobre el humor*, trad. de A. Lastra, Quálea, Santander, 2010.

<sup>313</sup> SIMON CRITCHLEY, *La demanda infinita: la ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. de S Giménez, Marbot, Barcelona, 2010.

<sup>314</sup> SIMON CRITCHLEY, *El libro de los filósofos muertos*, trad. de A. Pradera, Taurus, Madrid, 2008.

<sup>315</sup> J.L. BORGES, *Manual de zoología fantástica*, FCE, México, 1957.

<sup>316</sup> This distinction produced a crisis (in the etymological sense) or splitting at the heart of the Kantian subject, leaving it in what Hegel might have called an amphibious existence, swimming in the sea of causality whilst simultaneously breathing the oxygen of freedom.

Conviene insistir en el trasfondo de esa “existencia anfibia”. En efecto, la primacía kantiana concedida al sujeto de conocimiento se ve lastrada por una dificultad de difícil solución: el principio del conocimiento no es cognoscible. Para decirlo de otra manera, el punto a partir del cual se construye nuestro conocimiento no es un objeto de conocimiento. Ello exigiría una intuición intelectual del principio de la apercepción según el cual el “yo pienso” debe acompañar a todas mis representaciones. Así pues, la esencia del conocimiento no es cognoscible en la misma manera quizás en que Heidegger dice que la esencia de la técnica no es algo técnico.

La opacidad en el origen del conocimiento, como es bien sabido, conduce a la promoción del sujeto ético, del sujeto de la libertad requerido por la ley moral. Si anteriormente se trataba del conocimiento, ahora se trata de la libertad. Sin embargo subsiste la dificultad. El sujeto moral supone la libertad, pero el problema es que tampoco cabe conocimiento de ella al modo en que conocemos los objetos o los fenómenos. No hay una intuición de la libertad. Lo único que en este punto se nos ofrece es el “hecho de la razón”. El problema, a su vez, es que de dicho *Faktum* no cabe intuición empírica y, por tanto, solo cabe conformarse con la conciencia del modo en que la objetividad de la ley moral determina la voluntad subjetiva.

Se trate, pues, de la imposibilidad de conocer el principio del conocimiento o de la imposibilidad de conocer el principio del actuar del sujeto moral, la conclusión no resulta muy estimulante. A la condición dual escindida del sujeto como sujeto empírico y sujeto ético se añade la dificultad de conocer el principio de donde pende cada una de esas esferas y la dificultad de conciliar ambos extremos escindidos, es decir, el dominio epistemológico y el dominio ético. En el fondo de todo ese conjunto de problemas se encuentra la imposibilidad de la integral transparencia del sujeto para consigo mismo, la imposibilidad de su auto-presentación.

La salida que cabe esbozar, como es también sabido, pasa por la reevaluación de la estética. A ella queda entregada la tarea de reunificar lo que pacientemente había escindido el proyecto crítico en sus dos primeras Críticas. La estética aparece entonces como la instancia mediadora que unifica ética y epistemología. La razón es bien simple: la obra de arte no es un producto entre otros productos, no es un objeto entre otros objetos. Lo específico de ella, su factor diferencial, radica en el hecho de que proporciona una imagen sensible de la libertad. Así pues, lo que no nos facilita ni el conocimiento ni el actuar moral, nos lo concede el arte y la estética. Desde ese punto de vista, la obra de arte no sólo es el producto de la libertad creadora, también es el objeto donde se da a ver al sujeto su libertad.

Debemos convenir, pues, que el sujeto anfibio kantiano es un sujeto escindido. En efecto, nada en el mar de la necesidad, el agitado océano del mundo empírico causalmente determinado. Pero también respira el aire de la libertad, la tierra firme del mundo nouménico que lo convierte en

causa de su actuar moral, es decir, libre. Buena parte de la filosofía posterior, si no toda ella, puede ser entendida como una forma de neutralizar, sublimar o resolver esa condición anfibia. La estrategia de partida pasa por afirmar un espacio común en el que se resuelve la escisión. Aquí encuentra su lugar la estética, el arte, la recepción romántica de Kant, el paso del romanticismo al idealismo y de éste al nihilismo... hasta llegar al punto en el que nos encontramos. En suma, como apunta Simon Critchley, se trata de la respuesta “a la conciencia de la crisis del mundo moderno a finales del siglo XVIII: el claudicante legado de la Ilustración que Hegel percibiría luego como el *anfíbio* [cursivas: MEVG] mundo de la *Moralität* y que más tarde Nietzsche llamaría nihilismo” (p. 161)<sup>317</sup>

Me refiero, pues, a todo ese contexto, esa precisa problemática que de manera tan rigurosa como estimulante desarrolla *Muy poco... casi nada*.

La novedad de Critchley en este punto, si lo he entendido bien, pasa por no suturar la condición dual, escindida, anfibia, del sujeto. Tampoco pasa por encontrar una instancia de unificación capaz de mediar entre los extremos de la escisión. Mucho menos creo trate de acceder a un espacio, un tercer término, que permita la unificación de lo escindido. Más bien se trata de incidir en la condición anfibia, dual, del sujeto. En *Sobre el humor*, leemos: “el ser humano es *anfíbio* [cursivas: MEVG], como una barca arrojada a la orilla, semihundida y a flote. Somos una paradoja” (pp. 56-57)

Sin duda esa retórica del navío y la navegación surca la integridad de la filosofía desde Platón hasta Neurath. H. Blumentberg ha dado cuenta de ello<sup>318</sup>. Lo decisivo aquí, sin embargo, es otra cosa: reconocer la condición dual, escindida, doble, antes que proceder a su neutralización. Con una precisión. No es algo que siendo uno se divide, es algo ya dividido. No se trata de una condición derivada de una anterioridad que la precede. Tampoco es algo que desde fuera venga a alterar esa instancia una y anterior. Más bien es una naturaleza de suyo ya escindida y que sólo así es tal. La operación crítica del kantismo, su dualidad entre lo epistemológico y lo ético, la opacidad del principio de la apercepción y el carácter nouménico de la libertad parecen habernos confundido. La división no es resultado, está ya en el principio, es el principio. La división no es sobrevenida sino esencial, no es constituida sino constituyente.

Sin embargo, ¿qué es lo que en el fondo se quiere decir cuando se apela a esa condición anfibia del hombre? Un poco más adelante se nos responde. Leo: “el ser humano sigue siendo una entidad ineluctablemente metafísica, que era lo que yo quería decir con la imagen *anfíbio* [cursivas: MEVG] del ser humano como una barca semihundida y a flote.” (p. 71)

<sup>317</sup> to the perceived crisis of the modern world at the end of the eighteenth century: the eviscerated bequest of the Enlightenment that Hegel would later perceive as the amphibious world of *Moralität* and that Nietzsche would later call nihilism. p. 85.

<sup>318</sup> H. BLUMENTBERG, *Naufragio con espectador*, trad. de J. Vigil, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1995.

Entiendo que lo decisivo aquí es el carácter metafísico del hombre. Metafísico en tanto que dual. Sin embargo, de nuevo se imponen dos observaciones. La primera expresa una cordial discrepancia. Me refiero a que ese carácter anfíbio del hombre, cuando se lo contempla desde la interna dualidad de lo animal y lo humano, es caracterizado así: “Las calculadas incongruencias del humor muestran la posición excéntrica del ser humano en la naturaleza al recordarnos la humanidad apacible del animal y la turbadora animalidad del hombre” (p. 56)

Así pensada, la dualidad tiene poco de metafísica. Más bien cabría decir que la metafísica vendría a inscribirse sobre “la inquietante vecindad” de lo humano y lo animal. Y se inscribe no para ratificarla sino para deshacerla, ordenarla, jerarquizarla. Por ejemplo, desde la lógica del género y la diferencia, el género propio y la diferencia específica que subyace a la definición del hombre como animal racional.

La segunda observación nos conduce un poco más lejos aunque sigue moviéndose en el interior de esa ambigüedad. En lo fundamental porque nos obligará a reparar en cuanto de metafísica es también la manera en que se comprende la dualidad anfibia que hasta aquí nos ha conducido. Máxime si es este el punto en el que entran en escena Heidegger o Levinas, autores ambos que, no es preciso recordarlo, han guardado las distancias con eso —sea lo que sea—, que llamamos “metafísica”.

III. Como dije anteriormente, la novedad de Critchley en este punto, si lo he entendido bien, pasa por no suturar la condición dual, desdoblada, del sujeto. Tampoco afirma una instancia unificadora. Más bien trata de incidir en la condición anfibia, escindida del sujeto.

Para decirlo de manera más precisa, en *La demanda infinita* se nos indica que:

“El sujeto ético está constituido *hetero—afectivamente*. Es un *sujeto escindido*, dividido entre sí mismo y una demanda con la que no puede cumplir, una demanda que lo hace ser el sujeto que es, pero que no puede satisfacer del todo. La soberanía de mi autonomía siempre es usurpada por la experiencia heterónoma de la demanda del otro. El sujeto ético es un *dividuo*.” (p. 21)

Es verdad que ahí se opera un desplazamiento respecto del marco de referencia que ofrecía el kantismo y el problema que nos dejaba encima de la mesa. En lo fundamental porque ahora el acento descansa no sobre una división interna al sujeto sino sobre la división en la que se constituye ese mismo sujeto. Su autonomía, ideal kantiano y de la modernidad, se desliza hasta la heteronomía. El cierre sobre sí en el que el sí-mismo se comprende a sí mismo —transparencia indefinidamente pospuesta, nunca consumada— deja su lugar a una apertura que desborda al mismo sujeto.

De la misma manera, la inmanencia a que parece apuntar tanto la autonomía como el recogimiento de sí sobre sí es ahora sustituida por la trascendencia de la exigencia infinita de una alteridad devenida así condición de posibilidad e imposibilidad del sujeto. Esa trascendencia

exterior constitutiva del sujeto que la recibe y al que así constituye, también arruina su autonomía inmanente y transparente. “En otras palabras: el interior de mi interior está de algún modo allí fuera, el núcleo de mi subjetividad está expuesto a la otredad.” (DI, p. 86)

Ahí se nombra la trascendencia, sin duda. La trascendencia vinculada a la alteridad. Pero ya no es la trascendencia de la que habla la metafísica: el más allá donde habita el sentido de lo que se encuentra más acá. Deberemos concluir, pues, que la división interior constitutiva del sujeto será anfibia, sin duda, pero no metafísica. Su lógica es otra y es eso lo que quería destacar. Si se me permite la osadía, me resulta difícil articular las afirmaciones que me han conducido hasta aquí: (a) el carácter metafísico del ser humano, (b) su carácter dual, anfibio, escindido y (c) su compromiso con una trascendencia que remite a una demanda infinita que posibilita su constitución como sujeto —lo que creo tiene poco que ver con la metafísica.

Añado algo más, esa dificultad se prolonga en la manera como es pensada la relación entre el sujeto y su escisión. Leamos *La demanda infinita*:

“El sujeto ético se define por la aprobación de una demanda traumática heterónoma que está en el centro de su ser. Pero es importante señalar que el sujeto también está escindido por esta demanda, está constitutivamente dividido entre sí mismo y una demanda que no puede satisfacer, pero que es aquello en virtud de lo cual se convierte en sujeto. El sujeto ético es un sujeto escindido.” (p. 88)

En ese fragmento —hay otros— conviven de manera anfibia, dos lógicas, dos registros, dos niveles. Uno es más evidente, el otro no es menos cegador. Por una parte se trata de una demanda que desborda al sujeto pero que lo constituye en tanto ese mismo sujeto es su receptor, el destinatario. En ese caso la escisión es entre el sujeto y la demanda que lo excede. Tanto uno como otro se constituyen en su mutua referencia: el sujeto es tal al convertirse en el espacio que acoge esa demanda que lo excede; la demanda, a su vez, encuentra su destinación en el sujeto que la recibe.

Pero todo ello podría ser leído de otra manera. Diré más: esa es la manera en que me gustaría pudiera leerse. En este caso, en esta otra lectura, el acento no recae sobre el sujeto escindido y la demanda que escinde sino sobre algo anterior supuesto tanto por el sujeto como por la demanda. Me refiero a la escisión misma. En ella se abre el espacio donde comparecen el sujeto y la demanda. Y eso sí que de manera decidida no tendría el carácter que solemos asociar a la palabra “metafísica”. En ese caso, leyendo a Critchley contra Critchley no cabría afirmar: “El sujeto ético se configura a sí mismo en relación con una demanda que lo escinde en dos.” (DI, p. 95)

En rigor, desde la lógica abisal de la segunda lectura, no es la demanda la que escinde al sujeto en dos. La escisión sería algo así como una apertura anterior que tiene la paradójica forma de no comparecer

como tal, hurtarse a su propia presentación, pero donde comparecen el sujeto y la demanda, y por tanto la diferencia entre ambos. El sujeto así pensado es el lugar, la apertura, donde ello acontece. La escisión no es, por tanto, algo que acontezca al sujeto, algo que recibe desde fuera vía demanda infinita. Más bien el sujeto es el desdoblamiento, la anfibia dualidad en la que la apertura tiene la forma de la escisión: el sujeto y la demanda, el medio acuático y el medio terrestre. Quizás por eso, reconciliando a Critchley con Critchley, ahí encuentre su sentido más profundo la naturaleza anfibia de la experiencia ética: “no existe la experiencia ética pura”, leemos en *La demanda infinita* (p. 164).

IV. Sin embargo, no es ese el camino que tomaré. Tampoco me apartaré de él, simplemente lo abordaré desde el último libro de Simon Critchley, todavía no publicado, pero que ha tenido la deferencia de compartirlo con sus lectores valencianos. Su título es: *Stay, illusion! The Hamlet Doctrine*.

En su *Conclusión* subraya el papel central que la vergüenza juega en la obra de Shakespeare: “Para nosotros, en lo más profundo, es una obra sobre la vergüenza, la nada que es la experiencia de la vergüenza.” (p. 215)<sup>319</sup>

No podemos repetir aquí la rigurosa exposición que sostiene esa afirmación, su sugerente lectura de *Hamlet*, la oposición entre vergüenza y culpa, la peculiar lógica desde la que entendemos su relación, el detallado análisis casi fenomenológico a que es sometida, o su alcance político. Únicamente me limito al papel que se le concede. Leo: “Vergüenza, por así decirlo, es la experiencia de una de las formas más básicas de divisibilidad subjetiva, que quizá aparece por primera vez en la experiencia de ser visto y visto íntimamente.” (p. 216)<sup>320</sup>

De nuevo vuelven a imponerse dos observaciones. Una tiene que ver con la cuestión que hasta aquí nos ha conducido, la otra es no menos anfibia.

Lo primero porque cabe leer de maneras bien diferentes la relación entre el sujeto y la división. En un caso parece como si la división fuese algo que se añadiese al sujeto para descentrarlo, para acentuar lo que de excéntrico hay en él. Es esa lógica la que hace decir un poco más adelante que: “La vergüenza es (...) la exacerbación de una división dentro del sí-mismo” (p. 218)<sup>321</sup>

Sin embargo, cabe atender a otra lógica diferente también presente en *La demanda infinita*. En ese caso deberíamos decir que “divisibilidad subjetiva” es un pleonasma. El sujeto ético no es individuo sino “dividuo”, división, escisión, se nos había indicado. Pero al hacer de la vergüenza la intensificación “de una división dentro del sí-mismo” se muestra, además, un cierto límite del lenguaje en tanto esa divisibilidad sigue estando

<sup>319</sup> For us, at its deepest, this is a play about shame, the nothing that is the experience of shame.

<sup>320</sup> Shame, one might say, is an experience of one’s most basic subjective dividedness, which perhaps first appears in the experience of being seen and seen intimately.

<sup>321</sup> Shame is (...) the exacerbation of a division within the self.

inscrita en un sujeto o es un género al que determina la especie. En rigor, con otro rigor, quizás debamos decir que el sujeto mismo ya es división. La división que, por ejemplo, experimentamos en la vergüenza. La vergüenza: “no es algo que está dentro de ti sino en ti” (p. 217)<sup>322</sup>

Para decirlo de otra forma, no es algo coyuntural sino estructural. De ahí que la vergüenza permita vernos despojados de nosotros mismos: “estamos saturados por la vergüenza que nos viene del exterior —‘¡la culpa es tuya! ¡Qué vergüenza das!’— Arremetemos contra los demás sólo para recuperarla en nosotros mismos. Es entonces cuando nos vemos a nosotros mismos desde el exterior.” (p. 217)<sup>323</sup>

De ahí la importancia de dicho afecto. Pero de ahí también la dificultad de articular su análisis a partir de una secuencia conceptual (interior/exterior, objetivo/subjetivo, etc.) que en rigor la suponen. Por ello la oposición entre el ver y el ser visto no es la división que posibilita a la experiencia de la vergüenza, sino la división abierta por esa misma experiencia de la vergüenza. Aunque pueda parecerlo, no es exactamente lo mismo.

Todo ello me conduce hasta la segunda de las observaciones. “Robando una magnífica expresión griega de Anne Carson, ‘la vergüenza radica en los párpados.’” (p. 216)<sup>324</sup>

En efecto, los párpados interrumpen la visión, cancelan la mirada, quien los cierra parece hurtarse a la mirada del otro, reconociendo así la condición propia de la vergüenza. En un abrir y cerrar de ojos, en el instante de un guiño, se juega todo aquí. Todo radica en los párpados. Todo, por tanto, parece estar pendiente de un hilo (*to hang by one's eye lid*). En su abrir y cerrar queda contenida la apertura que posibilita ver y ser visto. Es decir, la posibilidad de la vergüenza. Esa vergüenza, esa experiencia de la “divisibilidad subjetiva”, también aquí remite a la apertura que encierra su posibilidad, la posibilidad de la división. El abrir y el cerrar de un párpado. Nada de ello es tampoco ajeno a los anfibios.

En *Sobre el alma* (421b), Aristóteles lo dice así:

“Los ojos del hombre son diferentes de los de los animales de ojos duros: aquellos tienen los párpados como protección y a manera de cubierta, de modo que no pueden ver a no ser que los muevan y levanten; los animales de ojos duros, por el contrario, no tienen nada análogo, sino que ven directamente lo que hay en lo transparente.”<sup>325</sup>

<sup>322</sup> It is not something in you; it is on you.

<sup>323</sup> You are saturated by shame from the outside— ‘shame on you!’ We lash out against others only to have it rebound upon ourselves. It is a moment of seeing oneself from the outside.

<sup>324</sup> Or to borrow a wonderful Greek expression from Anne Carson, ‘shame lies on the eyelids’.

<sup>325</sup> In man the organ of this sense differs from that of the other animals, as his eyes differ from those of hard-eyed animals. Man’s eyes have, in the eyelids, a sort of screen or sheath and without moving or opening them he cannot see: while the hard-eyed animals have nothing of the kind, but at once see whatever is taking place in the transparent medium.

Ese es el caso, parece ser, de algunos anfibios, del anfibio un poco fantástico, imaginario, borgiano, que no ha dejado de acompañarnos. Sus “ojos duros”, sin párpados, nos dan la pauta de lo específicamente humano: el ojo que interrumpe la visión de manera invisible, imperceptible, para así poder ver. Privado de párpados, el hombre es condenado a la ceguera. No por la continuada exposición a la luz sino por la falta de irrigación que produce el párpado. Sin él, el ojo literalmente se seca. Se cuenta que ese fue el caso del general romano Marco Atilio Regulo al ser capturado por los cartagineses. De una manera más trágica, es decir, más cercana a la tragedia, si en el párpado que protege al ojo está contenida la posibilidad de la vergüenza, se entenderá bien que Edipo se arranque los ojos.

V. No debemos quedarnos aquí, es necesario esbozar un último paso que nos conduzca desde la vergüenza al amor, teniendo siempre a *Hamlet* como referencia. Hay tres afinidades profundas entre el amor y la vergüenza. Ambos suponen la experiencia de la autodivisión (*experience of self-division*) (p. 219), es decir, la división de sí mismo. O quizás, para seguir manteniendo la posibilidad de esa otra lectura que antes esboqué, también cabría decir, la división que es el sí-mismo. En un caso y en otro se trata de cuestión de límites. En el caso de la vergüenza, “no define un interior en rebelión, sino que limita la infinitud que persigue a toda interiorización.” (p. 216)<sup>326</sup>

El amor, por su parte, es “an experience at the limit, our last ditch effort at transgression or transcendence.” (p. 219)

Hay una segunda afinidad. Todo consiste en reconocer que el amor “promises nothing. It is the very nothing of the promise.” (p. 219)

En él quedamos emplazados en una especie de retroactividad probatoria, una suerte de futuro anterior capaz de falsar el presente en virtud del cual sabemos de su existencia no en el momento de su plenitud, ni siquiera en el instante de su desaparición en la forma del desamor, sino en el instante de su traición: “The only proof of love may be the ease with which it can be betrayed. The experience of shame is a litmus test for the possibility of love.” (pp. 219-220)

Esa es la segunda afinidad entre la vergüenza y el amor. Una experiencia doble. Por una parte se trata de la vergüenza que experimenta el traicionero cuando queda en evidencia, pero también la vergüenza que experimenta el traicionado, haciendo así buena la afirmación de que “Its subject is exterior to us. It evokes something blushingly powerful but opaque. It moves on the outside across surfaces like fire in grass. It is a veiled and veiling affect.” (pp. 215-216)

Con esa experiencia de la vergüenza, propia del amor traicionado (única prueba del amor), también tenemos que vivir —lo he dicho antes—

---

<sup>326</sup> It does not define an interior in revolt but limits the infinity that haunts any interiorization.

“as with ourselves” (p. 216). Y todo ello está dicho en nombre de la verdad, a favor de la verdad capaz de rasgar el velo de la ilusión. La ilusión del engaño. El engaño que es el amor. Ilusión, engaño, que hacen del amor una “pequeña nada” (*little nothing*, p. 221), “la nada del amor” (*the nothing of love* p. 224). “Love, like shame, knows something about passionately ruffling the folds in the veils of illusion to reveal a new truth” (p. 223).

En el engaño de la traición se teje la posibilidad de acceder a una nueva verdad más allá de la ilusión que la encubría. La ilusión del amor. En español tenemos una palabra que expresa bien todo ello: *desengaño*. El desengaño es la negación y la inversión (des) del engaño. El desengaño es la verdad del engaño que es la ilusión. La verdad, en suma, es una manera de desprenderse de la ilusión. Por eso la ilusión, el engaño que es el amor, sólo llega a saber de sí en la traición. La traición nos entrega la verdad a costa de quebrar el engaño ilusorio del amor. El desengaño, la verdad, supone el engaño y la ilusión. Es la manera en que nos sustraemos a ellos y así llegamos a saberlos. Saber, por ejemplo, cuánto se amaba y lo muy engañados que estábamos. El desamor que revela la verdad no es un añadido al amor sino la forma en que esa verdad se sustrae a la ilusión engañosa. El des-engaño es, quizás, la des-construcción del amor.

VI. Pero nada de ello es ajeno a la cuestión que nos ha conducido hasta este punto. Recordemos: el carácter doble, escindido, dual, anfibio del sujeto, ¿cae del lado del sujeto y lo hace algo dual, dualidad cuya experiencia remite a fenómenos como la vergüenza, la traición, el amor? ¿O bien, por el contrario, son esas experiencias las que introducen la dualidad en un sujeto en cuya consistencia previa se inscribe así la dualidad?

“Quizás el amor es una negación del ser de mi yo egoísta que lo une a la nulidad, a las pequeñas nada, con la esperanza de que le sea devuelto algo que supera mi poder, mi capacidad, mi control voluntario, incluso mi finitud. El amor es un reconocimiento del poder de lo que carece de poder que corta a través de la oposición binaria de ser y no ser.” (p. 223)<sup>327</sup>

Esa es la cuestión, el dilema: ser o no ser, es decir, *Hamlet*. Lo que equivale a decir, el teatro, la representación de la vida: la manera en que la vida se representa a sí misma y se da a ver ante los espectadores que somos. Pero es también la manera en que se opera un desplazamiento.

En lo fundamental porque ahí se nombra la apertura y el desdoblamiento, la escisión, el espacio, el intervalo que hacen posible la dualidad. El sujeto, pues, no recibe la dualidad anfibia que lo constituye.

---

<sup>327</sup> Perhaps love is a negation of the being of my selfish self that binds itself to naught, to little nothings in the hope of receiving back something that exceeds my power, my ability, my willful control, even my finitude. Love is an admission of the power of powerlessness that cuts through the binary opposition of being and not being.

Más bien es el espacio en el que se abre la posibilidad de esa dualidad que constituye el nervio de toda metafísica. Previa a ella, previa a esa dualidad, el desdoblamiento en el que se abre su posibilidad.

Sin embargo, conviene insistir en ese desplazamiento. Aquí la apertura no es interpretada o comprendida en los términos a que nos tiene acostumbrada una cierta ontología y de la que quizás yo mismo también me he servido en algún momento. Me refiero a esa retórica de la *aletheia*, el desvelamiento o la apertura, del *Dasein* que es el ahí (*da*) del ser (*Sein*), es decir, el espacio en que éste se abre y da a ver como diferencia. El nombre de Heidegger es aquí una referencia insalvable. El de Levinas también, aunque con otro sentido en el que aquí no cabe entrar.

Lo decisivo, creo, es el giro que a todo ello imprime Simon Cretchley. Me refiero a su desplazamiento de la ontología post-heideggeriana a otro camino y otra concepción de la filosofía que no reniega de la buena parte del camino que ella misma le ha permitido recorrer. Ahora el acento no cae del lado de la apertura, el abismo o lo insondable, sino del lado de los afectos que nos hacen ser lo que somos: la vergüenza, el humor, el amor o la traición. Para el Heidegger de *Ser y tiempo* buena parte de ello quedaría englobado en la *Beffindlichkeit*, en el “encontrarse”. No voy a repetir aquí lo que es bien conocido por todos. Sin embargo, esos sentimientos tienen ahora otro rendimiento, se les concede otra función. Son algo así como la forma en que experimentamos lo imposible, son la experiencia de lo imposible. Leo a Critchley, recordando a Hegel: “love is the most monstrous contradiction” (p. 223).

Lo lógicamente imposible, por contradictorio, nos sume en el silencio ajeno al discurso. Es lo que no se puede decir, lo que no puede ser conocido, lo que no comparece fenoménicamente. Eso no puede ser conocido pero puede ser pensado y dicho aunque con otra sintaxis y otro dispositivo conceptual del que nos ofrece la tradición metafísica. Tal es la enseñanza heideggeriana. Sin embargo, ahora se nos dice una cosa diferente. Antes que pensado, lo imposible es experiencia. Estamos bien lejos, pues, del arte, de la estética o de la tragedia como formas de ir más allá de las escisiones y dualidades generadas por la incapacidad —dicho en clave kantiana, pues ese ha sido aquí el referente— de auto-presentarse el sujeto a sí mismo. Sea en la forma de la imposibilidad estructural de convertir en objeto de conocimiento al principio del conocimiento, sea en la forma de la incapacidad de convertir a la libertad en objeto intuitivo.

No hay concepto de lo imposible pero sí experiencia. Tal es la conclusión a extraer. Ese es el caso de la vergüenza o del amor. A su manera, ambos son formas de experimentar lo imposible. Tan pronto el amor se da a ver y se muestra como tal, es decir, en el momento en que es traicionado, se hace visible aunque a costa de desaparecer. Aparece como amor en el instante en que ya ha dejado de ser tal. Ese instante tiene la duración de un guiño, un brevísimo subir y bajar los párpados, una interrupción invisible que nos permite seguir viendo. Al fin y al cabo la interrupción invisible del amor que es la traición es el drama que forma

parte de la vida, del drama que es la vida y que, por tanto, nos permite seguir viviendo. Añado que nos ha sido dada la facultad de representarlo y darlo a ver. Por ejemplo, en la forma del teatro.

Una manera de subrayar por qué importa el teatro y más en concreto *Hamlet* a la filosofía y por qué la vida es siempre más compleja que su reducción conceptual. Tenga ésta la forma que tenga. Todo pasa, pues, por la vida. Aunque solo sea para que no pase la vida sin pasar por nosotros. Se comprende así, y con ello concluyo, que ese desplazamiento que Critchley opera en lo que apresuradamente hemos dado en llamar ontología post-heideggeriana, desemboque en una concepción de la filosofía bien diferente. Leo *The faith of the faithless. Experiments in political theology* (p. 20):

“The question motivating much of my previous work can be simply stated: how to live? The response to this question obviously turns on the relation to mortality: to philosophize is to learn how to die. For reasons that are still slightly obscure to me, but which this book begins to clarify, the question “how to live?” has become the question “how to love?” Love is not just as strong as death—it is stronger.”

Si eso es así, la pregunta ya no es qué es la vida o qué es el amor. Ya no se pregunta por el qué, la consistencia o la esencia, preguntas filosóficas en el caso de que esa forma de preguntar no sea la filosofía sin más. Ahora la cuestión no es la vida o el amor, sino vivir y amar. La pregunta no es por el *qué* sino por el *cómo*. La teoría no es ajena a la vida sino la manera en que la vida se representa conceptualmente. Lo decisivo, pues, parece ser cómo vivir para que la vida siga siendo digna de ser vivida. La teoría y la práctica, el pensamiento y la acción, se encuentran así involucradas en una lógica anfibia que va más allá del antagonismo, la oposición, la complementariedad, la interrupción, el *gap*, etc., etc. Habérselo recordado es sin duda algo que debemos elogiar en Simon Critchley. Que lo haya hecho viniendo a Valencia, merece nuestro agradecimiento.

## IN MEMORIAM ODO MARQUARD

Esmeralda Balaguer García

Odo Marquard, que murió el 9 de mayo del 2015 en Celle, Alemania a la edad de 87 años, nació el 20 de Febrero de 1928 en Stolp, Pomerania. Marquard fue un brillante filósofo alemán que defendió a lo largo de su vida una filosofía escéptica de la finitud humana. Lo que pretendo en estas breves páginas es ilustrar lo que Marquard entendió por Filosofía y cuál fue esa filosofía que descubrió e hizo suya al finalizar la segunda Guerra Mundial.

¿Qué significado la filosofía para él y cómo adquiere forma en su pensamiento? Para responder a estas preguntas ordenaré mis reflexiones en las siguientes secciones:

1. Ideas generales
2. Relación entre Filosofía y Sabiduría
3. Filosofía escéptica de la finitud humana
4. Filosofía de la compensación

Comienzo pues con el apartado:

1. IDEAS GENERALES. Marquard perteneció a la generación escéptica, tal y como señala en *Individuo y división de poderes*, esto es, perteneció a la juventud alemana posterior a la segunda Guerra Mundial. Una generación marcada por la desilusión y el desengaño. De este desengaño nace su filosofía. Parafraseando a Marquard, su escepticismo filosófico (y escepticismo aquí imprime el carácter de su filosofía) es la desilusión convertida en posición teórica.

Marquard tenía 17 años cuando finalizó la segunda Guerra Mundial en 1945 y tuvo la suerte de librarse de la prisión militar. Esta fecha fue vital en él pues le permitió comenzar su camino hacia su escepticismo filosófico de la finitud humana. Su filosofía se volvió escéptica porque convirtió el horror y el desengaño en una posición filosófica. En palabras de Marquard: “A mi filosofía la llamé y la llamo escepticismo, el escepticismo en el sentido de la división de poderes, incluyendo la división de aquellas formas de poder que son las convicciones. Así se vence la tentación de someterse a un único poder totalitario. Mi escepticismo era la respuesta a la experiencia de 1945.”<sup>328</sup> Posteriormente, en la tercera sección, expondré las ideas esenciales de su filosofía escéptica.

---

<sup>328</sup> ODO MARQUARD, *Filosofía de la compensación*, Trad. de Marta Tafalla, Paidós, Barcelona, 2001, p. 14.

Pero antes de continuar esbozando el sentido que la filosofía tiene para Marquard, quisiera mencionar algunas de las ideas que su maestro Joachim Ritter sembró en su filosofía. Bajo la dirección de Ritter, Marquard estudió filosofía, germanística y teología en Münster y Friburgo. Ritter defendió una filosofía de la escisión positiva con la que se negaba a negar el civismo burgués. De su filosofía Marquard aprendió que la negación del civismo burgués conllevaba la ceguera de la filosofía ante la realidad. Luego era imprescindible combatir la negación del civismo burgués si se quería combatir el totalitarismo. Por ello, ambos, maestro y discípulo sabían que lo acertado era negarse a negar el civismo burgués, y defendieron esta idea en sus respectivas filosofías. De Ritter aprendió, pues, la sensibilidad para lo institucional y sus deberes.

Asimismo, aprendió de él que observar era más importante que deducir y su escepticismo se fundamenta en esta noción. Las repuestas filosóficas de Ritter con el tiempo tuvieron sentido en su experiencia de vida, pues aprendió también que la experiencia vital es insustituible para la filosofía.

Ritter editó el *Diccionario Histórico de la Filosofía*, dedicado a la historia e investigación de los conceptos filosóficos y Marquard participó en su composición, encargándose de escribir la voz Filosofía. Es por ello que me parece oportuno hablar aquí de qué entendió Marquard por Filosofía.

En el siguiente apartado desarrollaré con mayor amplitud su comprensión de la Filosofía en relación con la Sabiduría.

2. RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y SABIDURÍA. Amor a la sabiduría, esta es la definición clásica de la filosofía, así nos lo enseñan en el instituto cuando topamos por primera vez con la filosofía. La relación que existe entre estas dos palabras, *philosophia* y *sophia*, preocupaba a Marquard y en el capítulo ‘Tres reflexiones sobre el tema Filosofía y Sabiduría’ de *Individuo y división de poderes*, se dedicó a analizar y reflexionar acerca del vínculo que las une. ¿Es todavía hoy la filosofía amor a la sabiduría? Se pregunta Marquard.

La filosofía, en tanto que amor a la sabiduría, es el amor a envejecer y asimismo es experiencia vital para quienes todavía no la tienen, es sabiduría de vejez para quienes aún no son viejos. Tras afirmar esto Marquard vuelve a preguntarse si la Filosofía es todavía amor a la sabiduría. Durante la Antigüedad y la Edad Media la filosofía fue amor a la sabiduría, amor a aquel saber que capacita para vivir correctamente. Pero en la Edad Moderna la filosofía se vuelve ciencia estricta. En la obra de Kant nuestro filósofo comprueba que la filosofía tiende hacia la ciencia y deja atrás el amor a sabiduría. Marquard prestó especial atención a las definiciones de filosofía que propuso Kant, dado que su revisión era necesaria para que Marquard pudiera elaborar la voz Filosofía del *Diccionario Histórico de Filosofía*. Marquard descubre que en las definiciones kantianas de filosofía menos convencionales, el término

sabiduría se vuelve más patente. Kant sostiene pues que la filosofía es el camino hacia la sabiduría y que es el arte de aquello que el hombre debe hacer de sí mismo. Por tanto, Marquard reconoce que en Kant la filosofía se define en relación con la sabiduría. En el lema de la Ilustración, *Sapere Aude*, tenemos una definición de la filosofía desde la sapientia. ¡Atrévete a saber!, esto es, ¡atrévete a filosofar! Luego la Filosofía queda definida como coraje para la sabiduría.

Volvamos a nuestra pregunta inicial, ¿sigue siendo la filosofía amor a la sabiduría? Marquard no defenderá pues la tesis del gran cambio, sino que propondrá la tesis del pequeño cambio que consiste en lo siguiente: la filosofía fue y sigue siendo amor a la sabiduría pero una cosa ha cambiado, la comprensión de lo que es sabiduría. En el comienzo de la filosofía hasta la Edad Media se buscaba un saber absoluto, el saber de Dios, la filosofía satisfacía el amor a la sabiduría al igualar a los hombres con Dios. Pero hoy, dice Marquard, se busca el saber humano acerca de los límites del saber humano. La filosofía, pues, satisface el amor a la sabiduría permitiendo que el ser humano sea tan humano como le sea posible. ¿Y cómo consigue esto la filosofía? Mediante el escepticismo. Por tanto, hoy el amor a la sabiduría no se satisface en la divinización sino en la humanización del saber. Esta conclusión a la que llega Marquard la encontramos ya en Sócrates, pues sólo puede ser sabio y aspirar filosóficamente a la sabiduría quien reconoce la necedad de su sabiduría.

De este modo, para Marquard, la filosofía sigue siendo amor a la sabiduría gracias a los filósofos que aman la sabiduría de lo humano y estos filósofos son los escépticos. Estos amantes de la sabiduría, y Marquard se encuentra entre ellos, cuentan con los límites de la sabiduría humana, son conscientes de la necedad de la sabiduría humana y por eso buscan lo humano en lo humano.

Marquard todavía no puede afirmar con rotundidad que la filosofía sea amor a la sabiduría. Con estas conclusiones sólo lo es parcialmente, pues tenemos aún una senda abierta en relación con esta cuestión. Me refiero al tema filosófico de la Felicidad. La sabiduría está relacionada con la felicidad, pues los hombres quieren ser felices y es sabio querer esto. La filosofía ha dado cuenta de ello al nombrar la felicidad tema central de su ética. Con Kant esta situación cambia y el tema de la felicidad desaparece de la filosofía. Para Marquard ha sucedido lo siguiente: la filosofía moderna ha renunciado al tema de la felicidad para librarse del tema de la infelicidad. Por eso Kant sustituye en su ética el problema filosófico de la felicidad por el problema filosófico del deber. Lo interesante de esta reflexión es que para Marquard la filosofía seguirá siendo amor a la sabiduría si se recupera el tema de la felicidad, y por consiguiente el tema de la infelicidad.

Para responder afirmativamente a la pregunta que Marquard plantea todavía queda por analizar una última cuestión, la relación entre la filosofía y la realidad. Marquard sostiene que no se puede sustituir la vida por la filosofía y el filósofo es sabio cuando es consciente de ello. Esto significa que los seres humanos tienen muchas relaciones con la realidad

y una de ellas es la filosofía. El problema reside en reducir esta pluralidad de relaciones con la realidad a una única relación, esto es, a la filosofía. Pues lo que se pierde es realidad y entonces la filosofía se vuelve necia. La filosofía deja de ser sabia mediante la *sola philosophia*.

Según Marquard, para salvaguardarnos de la monopolización de la filosofía como relación con la realidad se necesita coraje para el civismo burgués. Por lo tanto el buen filósofo no será sólo filósofo. Esto es lo que Marquard entiende por escepticismo, pluralizar la vida. Si la filosofía sigue siendo una relación con la realidad entre otras muchas relaciones, seguirá siendo la filosofía amor a la sabiduría.

Tras estas reflexiones podemos afirmar que para Marquard la Filosofía es y seguirá siendo amor a la sabiduría en tanto que sea sabiduría de lo humano, en tanto que recupere la cuestión de la felicidad y de la infelicidad, y en tanto que sea una relación más con la realidad entre otras relaciones.

Pasaré ahora a tratar de vislumbrar las notas esenciales de su Filosofía escéptica de la finitud humana.

3. FILOSOFÍA ESCÉPTICA DE LA FINITUD HUMANA. En sus trabajos Marquard defendió una filosofía escéptica de la finitud humana. Como ya apunté al inicio de este escrito, Marquard descubrió su filosofía después de la segunda Guerra Mundial, cuando hizo del horror y el desencanto su posición filosófica.

¿Qué entiende, pues, Marquard cuando habla de escepticismo? El escepticismo es la sensibilidad para la división de poderes. Los seres humanos somos seres finitos y únicamente somos libres por la división de poderes, esto es, porque existen otras muchas realidades que nos definen. Y estas realidades se limitan unas a otras al intentar determinar al hombre. De modo que los hombres son libres frente a la intervención de cada una de estas realidades.

Los escépticos dudan, cultivan una pluralidad de convicciones, una pluralidad de tendencias reales. Lo que nos capacita para convertirnos en individuos mediante la división de poderes es ver más realidad, vivir en más realidad, observando más mediante la pluralización de la vida. Por eso es esencial en su pensamiento la enseñanza de su maestro Ritter, observar es más importante que inferir.

La tesis antropológica de su filosofía de la finitud humana es la siguiente: dado que el ser humano no es un ser absoluto sino finito, que necesita retrasar su muerte, descargarse del absoluto y pluralizar su vida, es un ser inútil que necesita compensarse, luego se convierte secundariamente en *Homo compensator*. El asunto de la compensación lo trataré en el próximo apartado. Por tanto, Marquard es consciente de que el hombre no puede asumir el papel de jefe absoluto, por eso se ‘despide de los principios’ y asume una filosofía de la finitud y de las formas finitas de responder a las deficiencias de la realidad.

Una vez establecida la idea general concretaré su filosofía escéptica de la finitud humana en 5 breves reflexiones filosóficas que él mismo apunta:

a. *La brevedad de la vida humana: Vita brevis*, nuestro futuro más cercano y seguro es nuestra muerte, pues nuestra vida es finita y se ve limitada por nuestra mortalidad. Esta brevedad de nuestro futuro nos vincula a nuestro pasado, a nuestras costumbres y tradiciones que nos determinan. Los seres humanos somos más azares que elecciones.

b. *Pluralismo*: atenuamos la carencia de tiempo que surge del hecho de que solo tenemos una vida pluralizando nuestra vida. También conseguimos esto a través de la comunicación con otros seres humanos, pues esto nos permite vivir un poco sus vidas. Como somos seres finitos, sólo somos libres porque existen varias realidades que nos definen y que se limitan entre sí. El escepticismo mitiga la finitud mediante la pluralidad ya que el escéptico tiene sensibilidad para la división de poderes y cultiva una pluralidad de convicciones en su cabeza y una pluralidad de tendencias reales en su realidad. Por ello son importantes las compensaciones.

c. *Las compensaciones*: el concepto de compensación procede de la teodicea de Leibniz. El hombre es un ser esencialmente carente que compensa sus carencias físicas mediante la cultura. Las compensaciones no redimen, tan solo compensan. Son medidas finitas y por eso mismo son medidas humanas, que permanecen en la esfera de lo humano y adecuadas al hombre, quien no es un ser absoluto sino finito.

d. *La cultura de las reacciones-límite*: quien en la realidad percibe las separaciones y también sus compensaciones ve más realidad. Helmuth Plessner habla de reacciones-límite, y entre estas encontramos la razón y la filosofía. La filosofía se niega a no observar y retiene en su forma escéptica la tarea de pensar el todo.

e. *La necesidad de estilo como forma literaria de este escepticismo fundado en una filosofía de la finitud*: en filosofía hay una necesidad de estilo en la medida en que ésta, la filosofía, es menos absoluta, esto es, en la medida en que en ella hay más escepticismo. El estilo es importante en la filosofía cuando no impera la seguridad en sí misma. Y precisamente el escepticismo permite la falta de seguridad de la filosofía en sí misma porque los escépticos se mantienen en varios puntos de vista. La filosofía escéptica necesita de la experiencia vital y debe incluir diagnósticos de la época. El filósofo escéptico necesita encadenarse a pensar y escribir para soportarse. De modo que el estilo del escepticismo basado en la filosofía de la finitud surge de la necesidad de descargarse.

Dado que las compensaciones son una parte importante dentro de la filosofía escéptica de la finitud humana de Marquard, en la última sección hablaré de su filosofía de la compensación.

4. FILOSOFÍA DE LA COMPENSACIÓN. El concepto de compensación es fundamental en la antropología filosófica moderna y sobretodo en el siglo XX. Proviene, como mencioné anteriormente, de la teodicea. Leibniz

señala que Dios no sólo permite el mal sino que además se ha preocupado de compensarlo. El antiguo concepto de compensación significaba desquite, el moderno significa indemnización, equiparación sustitutiva mediante bienes y lleva implícito un alivio, no un castigo. La antropología moderna define al ser humano como un ser que escapa de sus deficiencias gracias a las compensaciones. El ser humano es pues un animal compensador, *Homo compensator*.

La filosofía de la compensación comprende al ser humano como un ser finito, que existe al compensar sus carencias, según apunta Marquard en *Filosofía de la compensación*. Huye de sus defectos compensándolos. Por ello Marquard lo define de la siguiente manera: “el ser humano es el que, al ser físicamente inútil, debe hacer, puede hacer y hace algo *en vez de*: la antropología filosófica es la filosofía del *en vez de*.”<sup>329</sup>

Para Marquard la teoría de la compensación determina al ser humano en 3 aspectos: en primer lugar, lo determina como animal compensador, pues al respetar su finitud le impide ilusiones de absoluto. Su mortalidad limita su finalidad y tan sólo avanza allí donde descarga, donde compensa y corrige desventajas. En segundo lugar lo determina como ser de continuidades, pues los seres humanos no tienen tiempo para una ruptura absoluta con la realidad que los rodea, dado que mueren demasiado pronto. En tercer lugar, la teoría de la compensación determina al ser humano como un ser pluralizador. Para permanecer humano el hombre ha de tener muchas culturas y muchas historias. Las compensaciones son progresos en plural.

Asimismo, la filosofía de la compensación que Marquard propone conserva la tarea filosófica de pensar el todo bajo condiciones de finitud, ya que al respetar la finitud humana impide ilusiones de absoluto. Y es también una filosofía del *en vez de*. Al no disfrutar de una vida absoluta, los seres humanos son algo *en vez de*, es decir, necesitan compensaciones. No requieren de lo absoluto sino de lo humanamente posible y esto lo encuentran en la cultura. Por tanto, el ser humano, debido a su carencia de absoluto, es un ser inútil que llega a ser *Homo compensator*.

En estas reflexiones he pretendido ilustrar brevemente no tan sólo que entendió Marquard por Filosofía, sino también cuál fue la Filosofía escéptica de la finitud humana que defendió y desarrolló a lo largo de sus escritos y sus conferencias. Y también he querido mostrar la importancia de la teoría de la compensación dentro de su filosofía, ya que la idea de la compensación resulta imprescindible para compensar las carencias del hombre y permitirle vivir una vida más humana.

Quisiera terminar con unas palabras de Marquard que muestran la esencia de aquello que me proponía hacer este escrito: “Filosofía significa: cuando a pesar de todo se piensa.”<sup>330</sup>

---

<sup>329</sup> *Ibíd.* p. 30.

<sup>330</sup> *Ibíd.* p. 69.

# WELTLITERATUR. ¿UNA IDEA OBSOLETA?<sup>331</sup>

Michele Cometa

*Nos inventamos recíprocamente y nos  
reconocemos diferentes.*  
MICHEL DE CERTEAU

*Cualquier literatura termina por hastiarse si  
se encierra en sí misma, si no encuentra una  
frescura nueva en el interés de los  
extranjeros.*  
JOHANN WOLFGANG GOETHE

1. LITERATURAS COMPARADAS. La literatura es ciertamente uno de los ámbitos en los que se puede pensar la relación entre *global* y *local*. Esto es así porque la literatura a menudo fructifica y prospera a partir del “sistema” –con frecuencia inhumano– del encuentro/desencuentro entre las culturas, de la “migración”, del conflicto post-colonial, de la diáspora.

Por cínica que pueda parecer esta afirmación, se trata de reconocer que la gran literatura se nutre de los *cruces de frontera* en tal medida que se podría decir –y se ha dicho, al menos desde el Romanticismo– que su nomadismo, bien sea espontáneo o forzoso, es un elemento esencial de la definición de lo que entendemos por cultura.

Sería además ingenuo y ahistórico considerar el fenómeno de los cruces de frontera (de los seres humanos y de los textos) como una peculiaridad de la era de la globalización, es decir, un fenómeno en suma limitado a la situación post-colonial y post-moderna. Es cierto que hoy día las distintas formas de estudios culturales nos han habituado a reconsiderar la literatura en el contexto de flujos migratorios y de fenómenos de homologación e intercambio de un alcance cada vez más amplio y global. Y seguramente la topología más interesante que proponen los estudios literarios de las últimas décadas es la que estudia los fenómenos de confín, los conflictos de frontera, las literaturas de la emigración y la migración de textos (la traducción)<sup>332</sup>. Sin embargo, sería un error obviar otros fenómenos determinantes del pasado en esta fantasmagoría postmoderna.

---

<sup>331</sup> Traducción de Carlos Valero Serra.

<sup>332</sup> Sobre esto me permito referirme a mí, *Studi culturali*, Guida, Nápoles, 2010, p. 92 ss.

La literatura siempre ha sido en este sentido una “escritura del otro”, entendiéndose como se quiera esta afortunada expresión de Michel de Certeau<sup>333</sup>. Baste recordar fenómenos que en la historia de la literatura – por limitarnos solo a la europea– constantemente han descrito cruces de fronteras, desde el *trobar clous* a la *Exilliteratur* alemana, de la herencia literaria del *Grand Tour* a la literatura de la diáspora, de la “*interkulturelles Leben*” que fundamenta el clasicismo alemán – pensemos en el protestante Johann Joachim Winckelmann que se traslada a Roma, se convierte al catolicismo y escribe en italiano– a las transiciones centroeuropeas en ciudades como Trieste o Praga. Si a este contexto se suma el añadido de los *Cultural Studies* anglo-americanos, con fenómenos descritos por medio de las categorías del *Border Crossing*, de la *Frontera* y de la *Mestiza*<sup>334</sup>, relativas a áreas de conflicto cultural extraeuropeo<sup>335</sup>, se comprende cuán complejo y duradero puede ser (y ha sido) el fenómeno que con frecuencia interpretamos a través de categorías simplificadoras como “literaturas de la migración”, “literaturas migrantes”, “globalización”, “mundialización”, etc.

Es quizá por esto, por la necesidad de leer estos fenómenos en una perspectiva que va mucho más allá de la contingencia, por lo que ciertas expresiones como *World Literature*, Literatura mundial-universal-global, *littérature-monde* y *Weltliteratur*, se revelan todavía útiles para comprender fenómenos complejos que van de la literatura de migración a la cuestión de la traducibilidad y circulación global de los textos. Por lo demás, es evidente que tales nociones en la crítica literaria de la última década no solo no han quedado obsoletas, sino que han alimentado el debate teórico-literario, demostrando una vitalidad fundada en genealogías rigurosas y en absoluto archivadas en la historia contemporánea, además de una virtualidad heurística nada caduca.

Cierto es que la noción de *World Literature* corre el riesgo de volverse una etiqueta que confunde, en primer lugar, los objetos de estudio de la teoría literaria, y queda ciertamente demasiado a mano para lecturas “militantes” que apenas disimulan las ingenuidades de los “magníficos y progresistas destinos” de la teoría, o –con más frecuencia– las pretensiones homogeneizantes del capitalismo editorial y cognitivo. Tiene razón Franco Moretti al recordar que la *World Literature* no es un “objeto”, sino, en todo caso, un “problema” de la teoría<sup>336</sup>. Y en particular

---

<sup>333</sup> M. DE CERTEAU, *La scrittura dell'altro*, a cargo de S. Borutti, Cortina, Milán, 2005.

<sup>334</sup> Sobre esto me refiero a la entrada *Border Studies* de Paola Zaccaria en M. COMETA, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 86-96.

<sup>335</sup> Es innecesario decir que precisamente la comparación, o más bien el reflejo en el debate post-colonial extraeuropeo ha tenido el importante sentido de obligar también a Europa (y no solo a Europa) a una revisión de las propias “razones postcoloniales”.

<sup>336</sup> F. MORETTI, *Conjectures on World Literature*, en *New Left Review*, 1 (2000), pp. 54-68, ahora en Ch. Prendergast, *Debating World Literature*, Londres, Verso, 2004,

de la teoría comparativa que, en el siglo XX, ha estado constantemente marcada por la noción de *World Literature*.

Si quisiéramos escribir su historia –como han hecho todos los que la han reutilizado– podríamos distinguir en un principio al menos cuatro “oleadas” teóricas:

1. Una primera fase, que se remonta a los primeros años treinta del siglo pasado, coincide con la aventura intelectual y humana de los padres de la comparativa internacional, cuando, frente a una pérdida de identidad y de patria, estudiosos de literatura como Erich Auerbach, Leo Spitzer y Fritz Strich, recuperaron la noción de *Weltliteratur* en el contexto de un nuevo humanismo, antídoto desesperado al desastre de la Segunda Guerra Mundial y de la Shoah<sup>337</sup>. No es casual que la noción de *Weltliteratur* sea la base de la comparativa alemana de la emigración. Recordemos la figura de Erich Auerbach, que en plena guerra fría auspiciaba una *Filología de la literatura universal (Philologie der Weltliteratur)* (1952)<sup>338</sup>, la nostalgia expresada por Leo Spitzer en *La armonía del mundo (Classical and Christian Ideas of World Harmony)*<sup>339</sup> o el tentativo de Fritz Strich de reconducir, gracias a Goethe, la cultura alemana definitivamente comprometida con el nazismo a la esfera del humanismo.

2. Treinta años más tarde, en la amplia onda de los *Cultural Studies* anglo-americanos, autores como Edward Said, Charles Bernheimer, Homi Bhabha, a los que se debe añadir al menos a Tzvetan Todorov y George Steiner, afrontaron las incomodidades y los “miedos” del multiculturalismo y de la era post-colonial, evocando la “tolerancia” de la *World Literature* e incluyendo en su discurso territorios cada vez más amplios, geopolíticamente y cronológicamente. No es por tanto casual que esta idea haya inspirado amplias reflexiones en la llamada crítica postcolonial, desde el *Orientalismo (Orientalism)* (1978) de Edward Said, al uso que hace de ella Homi Bhabha en *Los lugares de la cultura (The Location of Culture)* (1994)<sup>340</sup>, y que haya sido retomada en las tesis conclusivas del volumen *La literatura comparada en la época del multiculturalismo*

---

pp. 148-162. La cita está en la p. 149. Cfr. también F. MORETTI, *More Conjectures*, en *New Left Review*, 20 (2003), pp. 73-81.

<sup>337</sup> Sobre Auerbach, Spitzer y los orígenes de la comparativa literaria cfr. E. APTER, *Traslatio Globale: L’Invention de la Littérature comparée, Istanbul 1933*, en *Littérature*, 144 (2006), pp. 25-55.

<sup>338</sup> E. AUERBACH, *Philologie der Weltliteratur*, en W. Muschg, E. Staiger (a cargo de), *Weltliteratur. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag*, Francke, Berna, 1952, pp. 39-50; trad. it., *Philologie der Weltliteratur. Filologia della letteratura mondiale*, a cargo de E. Salvaneschi, Book Editore, Castel Maggiore, 2006.

<sup>339</sup> L. SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, John Hopkins U. P., Baltimore, 1963; trad. it., *L’armonia del mondo*, Il Mulino, Bolonia, 1967.

<sup>340</sup> H. BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994; trad. it., *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001, p. 25 y sucesivas.

(*Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*) (1995)<sup>341</sup> a cargo de Charles Bernheimer. Que la noción de *Weltliteratur* ha acompañado de hecho a todas las reflexiones sobre la literatura en la era del multiculturalismo se demuestra por las posiciones de insignes comparatistas que la sitúan en la base de sus teorizaciones académicas. Baste citar a Ulrich Weisstein<sup>342</sup>, François Jost<sup>343</sup>, Gerhard Kaiser<sup>344</sup>, Claudio Guillen<sup>345</sup>, Daniel-Henri Pageaux<sup>346</sup>, Pierre Brunel<sup>347</sup> y Gail Finnley<sup>348</sup>.

3. Más tarde, a partir del final del siglo pasado, Pascale Casanova<sup>349</sup>, John Pizer<sup>350</sup>, Franco Moretti, Christian Prendergast<sup>351</sup>, David Damrosch<sup>352</sup> y, por último, Jérôme David<sup>353</sup>, han sido protagonistas de una auténtica *renaissance* teórica de la *World Literature* y se han distinguido por un uso polémico de esta noción, tejiendo un denso diálogo que ha tenido también resultados “prácticos”, si pensamos en la notable cosecha de antologías e historias literarias totalmente conformadas por el proyecto

---

<sup>341</sup> CH. BERNHEIMER (a cargo de), *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995. Cfr. en italiano, CH. BERNHEIMER, *La letteratura comparata alle soglie del nuovo secolo*, en A. Gnisci, F. Sinopoli, *Manuale storico di letteratura comparata*, Meltemi, Roma, 1997, pp. 182-196.

<sup>342</sup> U. WEISSTEIN, *Comparative Literature and Literary Theory. Survey and Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 1973, *passim*.

<sup>343</sup> F. JOST, *Introduction to Comparative Literature*, Bobbs Merrill, Indianápolis, 1974, *passim*.

<sup>344</sup> G. KAISER, *Einführung in die Literaturwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, *passim*.

<sup>345</sup> C. GUILLEN, *L'uno e il molteplice. Introduzione alla letteratura comparata*, Il Mulino, Bolonia, 1985, p. 57 y sucesivas.

<sup>346</sup> D. H. PAGEAUX, *La littérature générale et comparée*, Armand Colin, París, 1994, p. 18 y sucesivas.

<sup>347</sup> P. BRUNEL, C. PICHOS, A.-M. ROUSSEAU, *Qu'est-ce que la littérature comparée?*, Armand Colin, París, 1996, p. 74 y sucesivas.

<sup>348</sup> Cfr. G. FINNEY, *Of Walls and Windows: What German Studies and Comparative Literature Can Offer Each Other*, en *Comparative Literature*, 49. 3 (1997), pp. 259-266.

<sup>349</sup> P. CASANOVA, *La République mondiale des Lettres*, París, Seuil, 1999; Id., *Literature as World*, en *New Left Review*, 31 (2005), pp. 71-90.

<sup>350</sup> J. PIZER, *Goethe's "World Literature" Paradigm and Contemporary Cultural Globalization*, en *Comparative Literature*, 52.3 (2000), pp. 213-227. Cfr. también Id., *Toward a Productive Interdisciplinary Relationship. Between Comparative Literature and World Literature*, en *The Comparatist*, 31 (2007), pp. 6-28.

<sup>351</sup> CH. PRENDERGAST, “Negotiating World Literature”, en *New Left Review*, 8 (2001), pp. 100-121.

<sup>352</sup> D. DAMROSCH, “World Literature, National Contexts”, en *Modern Philology*, 1000 (2003), pp. 512-531, Id., “Toward a History of World Literature”, en *New Literary History*, 39 (2008), pp. 481-495; Id., *What is World Literature*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

<sup>353</sup> J. DAVID, *Spectres de Goethe. Les métamorphoses de la "Littérature mondiale"*, París, Les Prairies Ordinaires, 2012.

de una literatura global. Y no han faltado las voces de los propios escritores, casi obligados a reflexionar sobre la recurrencia de una noción que ya acompaña explícitamente políticas de comunicación, comercialización y traducción que inciden directamente en su trabajo.

4. Por último, hace pocos meses, un extraordinario libro de Emily Apter, *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability* (2013)<sup>354</sup> – que por otra parte recoge ensayos ya publicados en varios medios y objeto de gran interés y polémica– promete una etapa sucesiva de reflexiones e introduce un giro teórico con al menos tantas implicaciones políticas como teórico-literarias. Una vez más, el nexo entre la teoría de la *World Literature* y el destino de la comparativa literaria y de la teoría literaria en general se muestra inescindible.

A nadie se le escapará, sin embargo, que la derivación goethiana de *Weltliteratur* («a Goethean lineage»<sup>355</sup>, como escribe Apter) no solo da pie a gran parte de las reflexiones del siglo XX –incluso y sobre todo cuando es discutida– sino que, en una lectura atenta, nos indica todavía cómo y dónde mirar, nos descubre “problemas”, en palabras de Moretti, y nos da, tal vez debido a su estado fragmentario (los escritos sobre la *Weltliteratur* han quedado en todo caso como un torso), no tanto definiciones completas, sino más bien una estrategia discursiva que el mismo Goethe concibe de un modo no sistemático y que da un apoyo sustancial a su propia producción literaria. Goethe nos proporciona, en resumen, los materiales para una teoría, pero también algunas indicaciones estratégicas sobre cómo utilizar “políticamente” dichos materiales. Y es reconfortante ver cómo Emily Apter construye una estrategia no esencialista con su teoría de la intraducibilidad.

2. *WELTLITERATUR*. No es pues peregrino volver al inicio desde Goethe y desde la idea de *Weltliteratur*, bien se quiera traducir como “literatura mundial”, o, como se ha hecho sobre todo en Italia, como “literatura universal”. No se trata realmente de practicar una filología goethiana<sup>356</sup>,

---

<sup>354</sup> E. APTER, *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*, Londres, Verso, 2013.

<sup>355</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>356</sup> Los pasajes goethianos sobre la “literatura universal” se reparten entre cartas, recensiones y diarios. Fritz Strich los recoge en un apéndice en su memorable estudio *Goethe und die Weltliteratur*, Francke Verlag, Berna, 1957, en las páginas 397-400. Una selección distinta pero bastante amplia se ha publicado en traducción italiana dentro de las *Opere* de Goethe editadas por Lavinia Mazzucchetti, Sansoni, Florencia, 1962, pp. 1070-1083 de las que tomo las citas con algunos ajustes de traducción. Para el texto en alemán véase *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimarer Ausgabe, fotomechanischer Nachdruck der im Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1887-1919 erschienenen Weimarer Ausgabe oder Sophien-Ausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1987, vol. I 41.2. Para una primera aproximación a estos textos – aparte del ya clásico Strich – y para una contextualización de los mismos en el debate sobre literatura y globalización, cfr. al

necesaria no obstante sobre todo a causa de la complejidad de estos textos, sino, en todo caso, de mostrar las transiciones que las tesis goethianas provocan, a menudo inconscientemente, en la teoría literaria más reciente.

Puede servir, de hecho, releer las “anticuadas” páginas goethianas para situar correctamente al menos las coordenadas teóricas de una reflexión actual sobre la literatura en la era de la globalización, y, más exactamente, sobre lo que podemos definir como la intrínseca “vocación migratoria” de la literatura. Porque, si bien se mira, las notas dispersas de Goethe –se trata en efecto de breves argumentaciones diseminadas en cartas, reseñas, diarios y no de un texto orgánico– afrontan la cuestión en los albores del fenómeno de la globalización. No es casualidad que John Pizer haya interpretado en un reciente ensayo, con una terminología que recuerda más el debate del siglo XX que la época de Goethe, la noción de *Weltliteratur* como la “creación de un intercambio supranacional a través de un incremento de la comunicación, del marketing y de las redes de medios en la estela de las guerras napoleónicas”.<sup>357</sup>

No cabe duda de que los pensamientos goethianos sobre la *Weltliteratur* han aportado el repertorio básico para la construcción de un canon transnacional, pero también de todas las formas de “resistencia” que han sido necesarias en el proceso para hacer frente a las varias formas de nacionalismo alemán que se han desarrollado entre el Romanticismo y el Nacionalsocialismo. Goethe no oculta de hecho su intención de tematizar en primer lugar la propia “localización” cultural y pretende hacerla dialogar con el contexto europeo y extraeuropeo (no se olvide que Goethe es en ese momento el autor del *Diván occidental-oriental*, una compleja reescritura/recreación de textos árabes que lee en su mayor parte traducidos y reelabora en su propia lengua). Lo *inevitable* de este cotejo está igualmente clara para él, cuando se declara “convencido de que

---

menos D. BARRY, “Faustian Pursuits. The Political-Cultural Dimension of Goethe’s *Weltliteratur* and the Tragedy of Translation”, en *The German Quarterly*, 74.2 (2001), pp. 164-185; P. J. BRENNER, “‘Weltliteratur’. Voraussetzungen eines Begriffs in Goethes Literaturkritik”, en *Goethe-Jahrbuch*, 98 (1981), pp. 25-42; D. DAMROSCH, *Goethe Coins a Phrase*, en Id., *What is World Literature*, cit., p. 1 y sucesivas; M. COMETA, *L’età di Goethe*, Roma, Carocci, 2006<sup>2</sup>, p. 66 y sucesivas, además del excelente comentario de Anne Bohnenkamp en J. W. GOETHE, *Aesthetische Schriften 1824-1832 (Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, I. Abteilung, vol. 22)*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1999. pp. 937-970. Algunos pasajes sobre la *Weltliteratur* se pueden encontrar también en la edición muniquesa de las obras de Goethe, en adelante citada como Goethe MA = J. W. GOETHE, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, hrsg. von K. Richter in Zusammenarbeit mit H. G. Göpfert, N. Miller, G. Sauder, E. Zehm, München, btb Verlag, 2006.

<sup>357</sup> J. PIZER, *Goethe’s “World Literature”. Paradigm and Contemporary Cultural Globalization*, cit., *passim*.

se está fundando una literatura universal”<sup>358</sup> –como se lee en *Kunst und Altertum*, la revista del clasicismo alemán– y de que esto implica una confrontación con lo ajeno en absoluto “pacífica”.

Para nuestra reconstrucción de la noción goethiana de *Weltliteratur* bastará centrarse en seis palabras clave, los lemas fundamentales de un léxico de la globalización literaria que trataremos de relacionar con las propuestas más recientes del debate sobre la *World Literature*.

1. *Conflicto*: la *World Literature/Weltliteratur* es para Goethe el ámbito de un “conflicto”, incluso el terreno principal de una “práctica de resistencia” entre *global* y *local*. Es decir: no existe una literatura global o simplemente local, sino solo la fricción entre las dos: “una *Weltliteratur* puede surgir solo del hecho de que las naciones aprendan a reconocer las relaciones de todos contra todos (*aller gegen alle*) y así no podrán dejar de encontrar en la otra alguna cosa aceptable y alguna otra cosa repelente, algo que merezca ser imitado y algo a evitar”<sup>359</sup>. Goethe tiene pues una visión “agonal” del contacto entre las literaturas y no oculta el carácter agrio y conflictivo de esta confrontación en la que, entre otras cosas, “la literatura alemana tiene mucho que perder”<sup>360</sup>, como se lee en los fragmentos *Del archivo de Makarie (Aus Makariens Archiv)* (1829) en los que Goethe parece comprender el destino de homologación que ya roza la literatura universal y contra el que plantea toda una serie de prácticas de resistencia, en primer lugar la posibilidad de hacer reaccionar lo *local* con lo *global*, como diríamos hoy, pero también lo *global* con lo *local*;<sup>361</sup> así como comprende que la falta de una “capital literaria”, frente a París, Londres y Milán, es la causa del escaso poder simbólico y “comercial” de la literatura alemana.<sup>362</sup>

Para Goethe no es cuestión de ejercer una hegemonía unilateral basada en el *prestigio*. Al contrario, le interesan lo que hoy definiríamos siguiendo a De Certeau como “prácticas de resistencia”. Según Goethe, de hecho el contacto y la hibridación tienen lugar en forma de una “resistencia recíproca”, un proceso de *negociación* en el que ambos sujetos entran en el juego y se ven abocados a cambiar y a cambiarse recíprocamente. Es el contexto de las “*competing nations*”<sup>363</sup> que Moretti, como también Pierre Bourdieu y Pascal Casanova<sup>364</sup>, aunque por consideraciones distintas, señalan en la que es, en cualquier caso, una

<sup>358</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. I. 41.2, p. 265; trad. it. cit., p. 1070.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>361</sup> Cfr. por ejemplo L. GROSSBERG, *Globalization and the “Economization” of Cultural Studies*, en Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr, Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (a cargo de), *The Contemporary Study of Culture*, Turia + Kant, Viena, 1999, pp. 23-46.

<sup>362</sup> *GOETHE MA*, cit., vol. 18.2, p. 665

<sup>363</sup> CH. PRENDERGAST, *Negotiating World Literature*, cit., p. 105.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 104.

“*struggle for symbolic hegemony*”<sup>365</sup>. Goethe se muestra ya consciente del carácter hegemónico de otras culturas europeas (francesa e inglesa) y extraeuropeas (ya que vislumbra la era de la literatura americana). No es ninguna casualidad que este cruce de fronteras se ilustre con frecuencia con ejemplos tomados de la historia política y militar. En un comentario de las obras de Thomas Carlyle, Goethe incluso aclara que precisamente las guerras y los conflictos son a fin de cuentas los principales instrumentos de esta contaminación entre culturas:

“Ya desde hace tiempo se habla de una literatura universal y no sin razón, pues todas las naciones, impelidas y sacudidas por las guerras más espantosas y restituidas más tarde cada una a sí misma, han podido darse cuenta de haber descubierto algo nuevo en el extranjero, de haberlo asimilado, y advertido aquí y allá exigencias espirituales antes desconocidas. De ahí nace el sentido de las relaciones de vecindad, y la cultura, en lugar de encerrarse en sí misma como antes, ha llegado gradualmente a reclamar su inclusión en el más o menos libre comercio intelectual (*freien geistigen Handelsverkehr*).”<sup>366</sup>

Se trata, en suma, de volver a considerar la literatura, sobre todo la local y nacional, como el resultado de una “interferencia”<sup>367</sup>, de un “compromiso entre lo local y lo extranjero”<sup>368</sup> que ha estado ahí desde el origen y no solo ahora que percibimos en directo los desplazamientos globales<sup>369</sup>. La literatura ha sido siempre el producto de tales desplazamientos y a una escala que todavía a menudo se nos escapa, como demuestran las extraordinarias coincidencias temáticas y formales entre literaturas cuyos contactos se han dado en tiempos remotos. Tanto más cuando estos contactos se han producido a alturas temporales en las que –como ha escrito Christopher Prendergast– la dimensión “oral sobrepasaba ampliamente la escrita”<sup>370</sup>, un fenómeno que sería oportuno reconsiderar en la época de la completa comunicación de masas.

2. *Universalmente humano*: no obstante su atención por los valores locales, cuando se trata de los más altos valores de la humanidad Goethe no está dispuesto a hacer concesiones. Estos son el ideal regulativo que debe hacer frente a cualquier particularismo (de ahí su desconfianza hacia las tradiciones “populares” románticas):

<sup>365</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>366</sup> *Goethes Werke*, cit., p. 186 y sucesivas.; trad. it. cit., p. 1080.

<sup>367</sup> F. MORETTI, *More Conjectures*, cit., p. 79: “No literature without interference...hence, also, no literature without compromises between the local and the foreign”.

<sup>368</sup> F. MORETTI, *Conjectures on World Literature*, cit., p. 154.

<sup>369</sup> D. DAMROSCH, *World Literature, National Contexts*, cit., p. 514: “Even a single work of world literature is the locus of a negotiation between two different cultures”.

<sup>370</sup> CH. PRENDERGAST, *Introduction*, en *Id.*, *Debating World Literature*, cit., p. X; *Id.*, *Negotiating World Literature*, cit., p. 102.

“Está claro que desde hace ya bastante tiempo los esfuerzos de los mejores poetas y escritores de todas las naciones se dirigen a un elemento humano común (*das allgemein Menschliche*). En cualquier obra, sea de argumento histórico, mitológico o fabuloso, más o menos arbitrariamente escogido, siempre se ve traslucirse y resplandecer, a través del elemento nacional y personal, ese elemento universal (*jenes Allgemeine*).”<sup>371</sup>

Sin embargo, cuando advierte el peligro de una homologación cultural bajo el dispositivo hegemónico de Napoleón, insiste en la potencialidad democrática del elemento local:

“Ahora, todo aquello que en la literatura de cualquier país se manifiesta y se elabora [...] es necesario que las otras naciones lo asimilen. A todas les es preciso aprender a conocer las particularidades para respetarlas y encontrar justamente por medio de ellas un punto de contacto; puesto que las peculiaridades de una nación son como su lengua y su moneda: facilitan las relaciones, son en realidad las primeras en hacerlas posibles [...]. A esta obra de mediación (*Vermittlung*) y de reconocimiento recíproco (*Anerkennung*) los alemanes colaboran desde hace tiempo.”<sup>372</sup>

No pasará desapercibido que “mediación” y “reconocimiento” son dos palabras clave del léxico de la filosofía política actual.

Es una estrategia de diálogo por tanto la que Goethe propone, en la cual es necesario tener constantemente presentes ambos extremos, el de lo *local* y el de lo *global*, porque solo del *polemos* entre ellos puede emerger aquello que le es más querido al Goethe humanista:

“El modo más seguro para obtener una tolerancia verdaderamente universal es aceptar sin discutir las particularidades singulares de los hombres y las naciones, manteniéndose sin embargo bien firmes en la convicción de que todo lo que es realmente meritorio se distingue por pertenecer a toda la humanidad (*der ganzen Menschheit*).”<sup>373</sup>

Y esto vale igualmente en el ámbito exquisitamente literario porque lo universalmente humano se asienta según Goethe sobre lo universalmente literario y se expresa a través de ello, una tesis que no ha dejado de seducir desde la crítica arquetípica<sup>374</sup> al darwinismo literario y al cognitivismo de nuestros días.

Llegados a este punto es más fácil comprender la deriva evolucionista que Moretti imprime a su discurso sobre la *World Literature*, como ha hecho notar repetidas veces Prendergast. Un giro

<sup>371</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. I 41.2, p. 305; trad. it. cit., p. 1074.

<sup>372</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. I 41.2, p. 306; trad. it. cit., p. 1075.

<sup>373</sup> El pasaje citado no aparece en la antología de Strich pero sí en la de Mazzucchetti en la p. 1075. Para el texto alemán véase *Goethes Werke*, cit., vol. I 41.2, p. 306.

<sup>374</sup> Cfr. D. DAMROSCH, *Goethe Coins a Phrase*, cit., p. 27 y sucesivas.

darwinista que no nos escandaliza hoy día cuando somos capaces de pensar conjuntamente las demandas del culturalismo y las de la biología evolucionista en lo que ahora los estudios culturales más sagaces llaman *biocultural turn*<sup>375</sup>. Todavía es pronto para decir si acabaremos por escribir una “genética” de la literatura y llegaremos a imaginarla como un “sistema de variaciones”<sup>376</sup>, hasta el punto de especificar un “ley de la evolución literaria”<sup>377</sup>, sobre todo en la línea de la “morfología comparada” que Moretti trata de esbozar. Lo cierto es que hoy día esta mirada desde la distancia<sup>378</sup> nos parece más justificada, visto que para comprender la literatura universal hemos de alejarnos inevitablemente del “mundo” y percibir lo que desde una perspectiva ajena podría revelarse como trazas de una estructura, precisamente como líneas evolutivas, como transmisión genética de caracteres.

3. *Mercado*: esta comunicación agonal es para Goethe en realidad una estrategia compleja y no exclusivamente textual<sup>379</sup>. Goethe es consciente de que están también en juego desplazamientos de personas, es decir, viajes, comercios, intercambios materiales y no solo migraciones de textos. Y estas últimas tienen lugar por estrategias igualmente complejas que incluyen la *traducción*, pero también las *reelaboraciones*, las *reescrituras*, las *parodias*, las *correcciones*, los *plagios*, en resumen prácticas que no ocultan su carácter destructivo<sup>380</sup>, sustancialmente “anti-teológico”, como diría Emily Apter, prácticas que no se sujetan a la dictadura del significado, sino que se dirigen, y la resaltan, a la libertad del significante.

Estos intercambios obedecen si acaso a las reglas del mercado y para Goethe este “comercio” no es en absoluto una metáfora; al contrario, tiene en cuenta las nuevas condiciones de libre intercambio entre los pueblos y la globalización del comercio como se deduce de otros pasajes en los que se enfatiza el papel de los *medios* (las revistas) –Goethe habla explícitamente de “comunicación facilitada” (*erleichterte Kommunikation*)<sup>381</sup>– y la “velocidad” que caracteriza los intercambios (*Schnelligkeit des Verkehrs*<sup>382</sup>). Son célebres sus observaciones sobre lo

<sup>375</sup> Sobre el *biocultural turn* de las ciencias de la cultura me permito referirme, por el momento, a mi: Die notwendige Literatur, en V. BORSÒ, M. COMETA (a cargo de), *Die Kunst, das Leben zu “bewirtschaften”. Bios zwischen Politik, Ökonomie und Ästhetik*, Bielefeld, Transkript Verlag, 2012, pp. 172-194.

<sup>376</sup> F. MORETTI, *Conjectures on World Literature*, cit., p. 157.

<sup>377</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>378</sup> *Ibíd.*, p. 151: “Distant reading: where distance, let me repeat it, is a condition of knowledge: it allows you to focus on units that are much smaller or much larger than the text: devices, themes, tropes – or genres and systems”.

<sup>379</sup> D. DAMROSCH, *Goethe Coins a Phrase*, cit., p. 3; P. Casanova, *Literature as World*, cit., p. 83.

<sup>380</sup> D. DAMROSCH, *Goethe Coins a Phrase*, cit., p. 24.

<sup>381</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. I 41.2, p. 300; trad. it. cit. p. 1071.

<sup>382</sup> *Ibíd.*, vol. I 42.2, p. 502.

“velociférico” (*das Veloziferische*) de su tiempo –y sobre el “comercio” intelectual que se amolda al económico:

“Hoy los viajes, el estudio de las lenguas, la literatura periódica han reemplazado a aquella lengua común, y coinciden en dar testimonio de relaciones mucho más íntimas que las que el latín hubiera podido crear. Incluso las naciones que se ocupan preferentemente de negocios y de comercio se interesan muchísimo por este intercambio de ideas.”<sup>383</sup>

No sorprende pues que David Damrosch insista en el hecho de que la *World Literature* no es un canon de obras sino, si acaso, “un modo de circulación y de lectura”<sup>384</sup> de textos individuales.

4. *Comunidades imaginadas*: en un apunte relativo al “aislamiento” al que parecía dirigirse la cultura inglesa Goethe llega a suponer que, al igual que la mirada del otro puede ayudar a una “nación”, por ejemplo la alemana, a concebirse como un todo único porque diluye contradicciones que de lejos parecen menos cruciales, la contaminación entre culturas ayuda incluso a resolver conflictos internos, insertando elementos nuevos que pueden contribuir a una pacificación:

“Ahora estoy convencido de que, al difundirse en las tres Bretañas la literatura ético-estética alemana, se formará en ellas en seguida una tácita comunidad de *germanófilos*, y que en la simpatía hacia una *cuarta* población tan afín podrán sentirse como unidos y fusionados también entre ellos.”<sup>385</sup>

El intercambio intercultural, desde este punto de vista, es por definición una práctica de *reconocimiento del otro* que contribuye a *amalgamar* y a *pacificar* las sociedades que participan en él. Se asiste así a una suerte de doble movimiento de estas “comunidades imaginadas”: por un lado hacen que lo local se reconozca como tal en el espejo del otro, por el otro, también lo local acaba por percibirse como un mosaico de identidades –pensemos en la comunidad de filo-germanos en Inglaterra– forjadas en contextos culturales distintos.

Por otra parte se plantea aquí una cuestión aún más esencial porque diferenciar lo que hay de extranjero *en nosotros* significa devolver a la conciencia aquello que ha sido *negado* (bien sea un dialecto o un pasado colonial). Como ha escrito Hillis Miller:

“Uno de los avances aportados por los *Cultural Studies* es el haber reconocido que todo estado-nación tiende a ser infinitamente

<sup>383</sup> *Ibíd*, vol. I 41.2., p. 300; trad. it. cit., p. 1072.

<sup>384</sup> D. DAMROSCH, *Goethe Coins a Phrase*, cit., p. 5: “My claim is that world literature is not an infinite, ungraspable canon of works but rather a mode of circulation and of reading, a mode that is applicable to individual works as to bodies of material, available for reading established classics and new discoveries alike”

<sup>385</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. I 42.1, p. 206; trad. it. cit., p. 1083.

diverso en sí mismo, a ser multilingüe, multicultural, multiétnico, híbrido. La literatura comparada debe volverse una forma de “glocalización”, intranacional y local tanto como transnacional.”<sup>386</sup>

5. *Rejuvenecimiento*: aún más significativas son las observaciones que hace Goethe sobre la propia identidad literaria. Goethe está seguro de que en el espejo del otro la multiplicidad del sí mismo puede ser *simplificada* y vuelta por tanto más comunicable. Las “diferencias” que dominan en una literatura nacional –como se lee en una carta a Sulpiz Boisserée del 12 de octubre de 1827– resultan atenuadas en la perspectiva del extranjero:

“Por más que el horizonte literario de una nación pueda enturbiarse incluso por muchos años por esas disputas, el extranjero deja que el polvo, los vapores y la niebla se posen, se desvanezcan y desaparezcan, y ve ante sí aquellas lejanas regiones más limpias, con sus zonas claras y zonas oscuras, en una atmósfera plácida, semejante a aquella en que se contempla la luna en una noche serena.”<sup>387</sup>

Es verdad que para Goethe este cambio de punto de vista permite esperar un mayor unitarismo en la literatura alemana –sometida en aquellos años a una fragmentación más política que cultural –hecho que constituye, en ese momento, la gran cuestión de la “nación” alemana. Pero esta que es para él una necesidad histórica, no sin consecuencias también para la literatura universal, no lo induce a proponer una mera concentración en la literatura y la cultura alemanas. Por el contrario, como ya hemos recordado, esta amalgama podrá surgir solo de la mirada del otro. La cultura “nacional” es producto de un verse y dejarse ver *en la diferencia*. De ahí el énfasis constante sobre el oficio del traductor, al que Goethe confía la tarea de “rejuvenecer”, justamente por medio de la transición, los textos y las culturas que los explican. Más allá del valor comunicativo de la traducción, Goethe se interesa efectivamente por su valor regenerativo. Obras que en Alemania han “concluido” su labor pueden de hecho renacer en tierra extranjera produciendo efectos semánticos inesperados, rejuveneciendo ellas mismas y a las culturas que las reciben. En el comentario a Carlyle, aludiendo a las traducciones europeas de Schiller, Goethe escribe:

“Hasta las obras que entre nosotros han casi agotado su efecto, justo ahora, en un momento en que la literatura alemana es bien acogida en el extranjero, vuelven a ejercer de nuevo un potente influjo,

---

<sup>386</sup> J. HILLIS MILLER, “World Literature in the Age of Telecommunications”, en *World Literature Today*, 74.3 (2000), pp. 559-561, la cita está en la p. 561. De J. Hillis Miller véase también: “A Defense of Literature and Literary Study in a Time of Globalization and the New Tele-Technologies”, en *Neohelicon* 34 (2007), p. 13-22.

<sup>387</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. I 41. 2, p. 305; trad. it. cit., p. 1074.

mostrando así cómo en cierto modo siguen siendo siempre útiles y eficaces.”<sup>388</sup>

Es esta la *Verjüngung* que toda la cultura clásico-romántica sitúa en el centro de la propia reevaluación del mito y, como puede verse, de la literatura en general<sup>389</sup>. Precisamente en una carta a Boisserée, Goethe admite que la traducción francesa de sus escritos de botánica ha mejorado mucho la comprensibilidad de sus propias tesis<sup>390</sup> científicas.

6. *Biografías literarias*: finalmente, y es una observación nada secundaria en el caso específico de los estudios culturales, Goethe centra su atención no en el abstracto comercio de libros y textos, sino en el contacto efectivo entre literatos:

“Si nos hemos atrevido a anunciar una literatura europea, incluso universal, esto no significa que las distintas naciones deban conocerse recíprocamente y conocer las respectivas producciones [literarias], ya que en este sentido aquella existe desde hace mucho, y continúa desarrollándose y renovándose más o menos. No. Se trata más bien aquí del hecho de que los literatos (*Literatoren*) activos y productivos se conozcan y se sientan inducidos a actuar socialmente (*gesellschaftlich wirken*) por inclinación y vocación común. Y esto se logra más por medio de viajes que a través de la correspondencia, porque solo la presencia física es capaz de determinar y consolidar una auténtica relación entre los hombres”<sup>391</sup>.

No es necesario decir que la noción misma de *World Literature/Weltliteratur* ha madurado en un contexto de contactos imprevisibles entre literatos que nunca habrían entrado en contacto de no ser por la condición de exiliados y de “displaced person”, y lo mismo entre estos literatos y un público no “obvio” como el de la propia nación. Y esto vale también para Francesco De Santis y para Erich Auerbach, para Edward Said y para George Steiner.

Todavía recientemente Stephen Greeblatt ha considerado reproducir, por así decirlo *in vitro*, los efectos de este intercambio directo –aunque limitándolo a los críticos y a los historiadores de la literatura– en su manifiesto por la *Cultural Mobility* (2009)<sup>392</sup>, una propuesta de carácter elitista, pero que tiene el doble mérito de insistir en la profundidad histórica de estas prácticas transnacionales, ligadas en todo caso a experiencias biográficas interculturales que, aunque particulares y limitadas, se someten a las leyes eternas de la migración intelectual en

<sup>388</sup> *Ibíd*, vol. I 42. 1, p. 189; trad. it. cit., p. 1081

<sup>389</sup> Sobre la noción de “*Verjüngung*” me permito referirme a M. COMETA, *Il romanzo dell'infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, Aesthetica edizioni, Palermo, 1990. p. 11-132.

<sup>390</sup> *Goethes Werke*, cit., vol. IV 48, p. 189 y sucesivas.

<sup>391</sup> *Ibíd*, vol. II 13, p. 449.

<sup>392</sup> S. GREENBLATT (a cargo de), *Cultural Mobility. A Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, en particular las pp. 250 y sucesivas.

cualquier nivel social en que se manifieste. Greenblatt se refiere a la “cultura material” de la movilidad como las “zonas de contacto”, los “mediadores” (academias, grupos, traductores<sup>393</sup>), las dimensiones reales del viaje, etc.; pero sobre todo alude a los elementos de movilidad olvidados y negados en las culturas aparentemente compactas en las que nos encontramos trabajando y que en realidad son resultado, a su vez, de hibridaciones complejas (desde la *translatio imperii* al Cristianismo)<sup>394</sup>. Y es significativo que Goethe no rehúse detenerse en fenómenos aparentemente banales como el intercambio de correspondencia<sup>395</sup> o la creación de sociedades literarias transnacionales<sup>396</sup>, aun sin perder de vista los flujos culturales que han atravesado Oriente y Occidente, como en la experiencia de la “traducción” del *Diván*.

Llama la atención, en suma, al releer los pasajes goethianos, la absoluta actualidad de esta reflexión en la alborada de la cultura moderna y contemporánea. Nadie puede dejar de ver que nos encontramos ante una *estrategia* que, aun no siendo orgánica, proyecta una larguísima sombra sobre los destinos de lo que entonces quedaba bajo la etiqueta de *Weltliteratur*, pero que encierra una serie de fenómenos que caracterizan la(s) literatura(s) en la época de la completa globalización.

---

<sup>393</sup> *Goethe MA*, cit., vol. 18.2, p. 86.

<sup>394</sup> S. GREENBLATT (a cargo de), *Cultural Mobility. A Manifesto*, cit. p. 7 y sucesivas.

<sup>395</sup> *Goethe MA*, cit., vol. 18.2, p. 149.

<sup>396</sup> *Ibíd*, p. 149 y sucesivas, y p. 665.

## Reseñas

MARK Z. DANIELEWSKI, *La casa de hojas*, edición de Ana S. Pareja, traducción de Javier Calvo, maquetación de Robert Juan Cantavella, Alpha Decay, Barcelona; Pálido Fuego, Málaga, 2013, 709 pp., ISBN 978-84-92837-46-5.

En cada libro hay un autor y de cada lector sale un nuevo libro. Atrapados, o mejor arropados, por la historia narrada (“Todos creamos historias para protegernos”), los lectores vamos abriéndonos camino entre las líneas para llegar al corazón de cada personaje, a los rincones de sus paisajes, al infinito de sus deseos.

Mark Z. Danielewski no es sólo autor de *La casa de hojas*, también es su arquitecto y nos deja a nosotros la tarea de construir una casa levantada sobre palabras. Siempre he pensado que hay una intención en la manera en que el libro es editado para que los lectores nos acerquemos a la lectura de una manera u otra, siendo activos intérpretes, pero con este libro no sólo interpretamos sino que principalmente construimos. El papel del lector es sumamente activo y el modo en que las líneas se van sucediendo obliga a seguir la historia según la voluntad del autor, no sólo a través de las palabras, sino también a través de la manera en que están dispuestas sobre el papel. A la vez que estamos leyendo aquello que nos ha querido contar, lo estamos leyendo del modo que quiere que lo leamos para hacernos más próximos todos los acontecimientos: si el protagonista se adentra reptando por un túnel oscuro, las páginas del libro se oscurecen y las líneas giran a su alrededor obligándonos a reptar también y no de manera figurada, sino girando el propio libro para poder seguir la lectura.

Sin un ejercicio tan extraordinario de maquetación y de edición como el que han hecho Robert Juan Cantavella y Ana S. Pareja en *La casa de hojas* de Danielewski, para las editoriales Alpha Decay y Pálido Fuego, es imposible alcanzar y llegar a reproducir los sentimientos y las emociones que el autor ha creado con esta historia que comienza en la cotidianidad de las cuatro paredes de una casa para adentrarse en una aventura de exploradores que descubren los múltiples paisajes de la naturaleza humana: las líneas son paredes, los márgenes pasillos, la caja una ventana oscura, las notas habitaciones, el relato... una aventura.

Todo el libro es un laberinto; en su relato, en su maqueta, en su intención: “estamos metidos en un laberinto... deseando asomarnos al siguiente corte con la esperanza de encontrar una solución, un centro, un sentido de la totalidad [que] se disuelve en forma de ambigüedades caóticas”. La arquitectura de la maquetación pretende embarcarnos en una excursión a través de un laberinto por el que leemos, transitamos y,

sin remedio, nos vemos absorbidos. La lectura se vuelve laberíntica no por el sentido de las palabras, sino por el sentido de las líneas. Aquí cobra importancia el libro como objeto: la disposición y las formas del libro pesan más sobre las lecturas que la propia lectura de la palabra. Vamos leyendo de la misma forma que deambulamos por una casa: véase la nota 114 que se inscribe en unas ventanas en medio de la página, como un pasillo que recorre de punta a punta una casa: si nos adentramos por el pasillo (si leemos la nota) dejamos de entrar en el resto de habitaciones que conforman la casa (dejamos de leer el resto de pasajes) y hemos de regresar para introducirnos en aquellas habitaciones que hemos dejado atrás.

Estamos leyendo de la misma manera que estamos andando: no es baladí la arquitectura del libro, pero el libro no se agota en ella, en el proyecto o en la forma, sino que el relato persigue mostrar y desentrañar la intrincada naturaleza humana y de cada uno de los personajes obtiene Danielewski cada una de las miradas que arrojamos a todo lo que nos rodea, con la esperanza de recuperar un haz de luz que nos devuelva la esperanza: “he aquí mi oscuridad, por fin. Sin grito alguno de luz, sin resplandor trémulo, sin siquiera la más débil esquirra de esperanza para romper la presa”.

La dicotomía entre la luz y la oscuridad (“la oscuridad que sigue está muy cerca de representar esa sensación de pérdida que casi siempre se experimenta al desaparecer la luz”), entre el orden y el caos, entre la confusión y la clarividencia, reincide a lo largo de muchos pasajes y es presente en diversas escenas, siempre como motivo para la aventura que supone la búsqueda del conocimiento. Porque “la oscuridad no se puede recordar” y “la oscuridad nunca satisface”, debemos alcanzar el conocimiento para abarcar el mundo y hacerlo nuestro. Es preciso estar alerta: sin ansiedad por lo desconocido el mundo reduce sus dimensiones a lo cotidiano, dejamos de ser más allá de lo que nos rodea. Sin embargo, el afán de conocimiento devuelve el tamaño real al mundo y despeja la ilusión de la aldea global de McLujan, porque lo desconocido agranda nuestro espacio, haciendo imprescindible la exploración y la aventura.

*La casa de hojas*, de Mark Z. Danielewski es un libro de aventuras con un héroe enredado en su propio laberinto que, desesperado ante la pérdida, busca encontrarse desde lo desconocido que hay en él y en aquellos que le rodean, sin mentar un más allá inexistente (“cualquier idiota puede rezar”) desde el conocimiento, que es el objetivo de todo su esfuerzo y desde el cual igualmente avanza. Así cabe entender la escena en que Navidson, el protagonista, en medio de la oscuridad del laberinto en el que ha sido absorbido, lee a la luz de las llamas que consumen las páginas ya leídas de un libro que entre sus manos va desapareciendo para, desde ese momento, ser para siempre patrimonio indeleble.

Este libro lleno de rincones es como una casa en venta que recorreremos con pausa por primera vez después de haberla adquirido,

asombrándonos de cada huella allí impresa, imaginando los cuerpos que la crearon. Y como la casa en venta, este libro se hace entrañable al habitarlo y cada lector vamos dejando en cada línea nuestro rastro y nuestro rostro. A través de las líneas así montadas he podido vislumbrar el trato que el autor y los editores han querido dar al libro que, como objeto, alcanza un nuevo valor porque parece imprescindible encerrar esta historia de hombres en un laberinto hecho por hombres y ver que “sus cuerpos han reparado lo que las palabras no se atrevieron”.

**José V. Garibo**

GIUSEPPE DI GIACOMO, *Estética y Literatura. La gran novela entre el Ochocientos y el Novecientos*, trad. de Diego Malquori, PUV, Valencia, 2014, 332 pp., ISBN: 978-84-370-9169-3.

La relación entre arte y vida, entre lo que presenta al sentido como immanente y lo que carece de sentido, es uno de los ejes centrales del pensamiento del filósofo italiano Giuseppe Di Giacomo. Especializado en la relación entre la estética y la literatura o las artes figurativas, es director del Museo Laboratorio di Arte Contemporanea y catedrático de Estética de la Universidad La Sapienza de Roma.

En *Estética y Literatura: La gran novela entre el Ochocientos y el Novecientos*, Giacomo parte de esa relación entre arte y vida, presentándola como el marco en el cual se analizan las novelas aparecidas entre finales del ochocientos y la primera mitad del novecientos. Es a través de las reflexiones del filósofo húngaro Georg Lukács, en su obra *La teoría de la novela* (1914), que tiene como centro la relación arte y vida, como Giuseppe Di Giacomo concreta la hipótesis, que en Lukács encontramos solamente *in nuce*, de que la novelas de ese periodo histórico se desarrollan siguiendo dos líneas narrativas: la primera, la “línea-Flaubert”, y la segunda, la “línea-Dostoyevski”. En torno a cada una de estas líneas nos topamos, como nos indican sus nombres, con dos figuras paradigmáticas: Flaubert y Dostoyevski. Como seguidores de dichas líneas, el autor selecciona una serie de autores y obras, no elegidas al azar sino por su ejemplaridad en el seguimiento y tratamiento de los temas característicos de cada una de ellas. En torno a la “línea-Flaubert” se agrupan autores como Proust, Joyce y Musil; como seguidores del camino abierto por Dostoyevski nos topamos con Kafka y Beckett.

La propia estructura del libro se presenta como clarificadora de dichas agrupaciones. La obra consta de tres partes: en la primera parte se presentan las reflexiones de un joven Lukács —y otro no tan joven— sobre estos dos ejes novelísticos, aunque Lukács no los haya presentado como tales; en la segunda parte, se analiza la “línea-Flaubert” y los autores que la componen, y en la tercera la “línea-Dostoyevski” y los escritores que en ella se insertan. Así mismo intercala en dichas líneas no solo el pensamiento de Lukács, sino también de otros autores, principalmente Paul Ricoeur y Mijail Bajtin. Con Ricoeur se presenta el análisis del tiempo y la narración como un nuevo emerger de la problemática arte-vida, concluyendo que es en la narración, y solo en la narración, donde las aporías del tiempo encuentran una solución, enmarcándose así su análisis en la primera de las líneas comentadas. Por el contrario, en Bajtin la problemática es interpretada a través de la distinción entre “novela monológica” y “novela polifónica”; en la primera el sentido encuentra su realización en la obra misma, mientras que en la segunda se plantea la

búsqueda del sentido como algo que va más allá de la obra, la búsqueda de la totalidad en la vida misma, por lo que Giacomo lo sitúa en la segunda de las líneas comentadas. Para el autor, tanto Ricoeur como Bajtin guardan una estrecha relación con las reflexiones de Georg Lukács, llegando a afirmar sobre Ricoeur “que tal análisis no se aleja en sus rasgos esenciales de las conclusiones a las cuales Lukács ha llegado en su obra *La teoría de la novela*” (p. 159). Pero así mismo, como ya admite en el prefacio de la obra, el intento de encuadrar a ambos autores en las dos líneas puede llevar a una cierta distorsión de su filosofía: “Al discutir sobre estos autores respectivamente en la apertura de la parte dedicada a la línea-Flaubert y en la de aquella dedicada a la línea-Dostoyevski, soy consciente de haber radicalizado algunos aspectos de su pensamiento” (p. 14). Pero a ello añade: “No obstante, soy igualmente consciente del hecho de que justamente una cierta radicalización permite a menudo arrojar luz de una manera diferente sobre algunos aspectos particularmente fecundos de un determinado pensamiento” (*ibid.*)

Con la construcción de estas dos líneas, nos continúa advirtiéndolo el autor en el prefacio, no pretende clasificar, explicar y encorsetar a las novelas, sino que más bien tiene la intención de “hacer emerger en el interior de las obras mismas las perspectivas en las cuales se sitúan respecto a los temas que constituyen el hilo rojo del libro: el manifestarse del sentido, la temporalidad, la finitud, la memoria” (p. 15). Es en relación a estos cuatro temas como se fijan, a lo largo de la obra, las características principales de las dos líneas.

Para poder presentar las características claves de las dos líneas cabe primeramente partir, siguiendo el método de Giacomo, de las aportaciones de Lukács en la configuración de ambos ejes. Lukács aporta al autor la base para su desarrollo marcando la diferencia entre Flaubert y Dostoyevski. En Flaubert la novela alcanza su punto más alto, llegando a ser *antinovela* al llevar a sus últimas consecuencias la tendencia a desafiar los modelos tradicionales. Es este tipo de novela, que llama también novela del romanticismo de la desilusión, el paradigma de la forma-novela que Lukács desarrolla en *La teoría de la novela*, al presentar como característica principal el planteamiento de que la búsqueda del sentido o la totalidad solo tiene cabida en el interior mismo de la obra, y no en la vida o el exterior. También se caracteriza por una fuerte presencia del elemento reflexivo y un claro protagonismo del tiempo, de la superación de la finitud mediante la memoria y el recuerdo.

En su análisis, Giacomo plantea la hipótesis de que dichas ideas se hacen más presentes en los autores que siguen el camino abierto por Flaubert: Proust y la importancia de recobrar un tiempo perdido, el descubrimiento del sentido escondido a través de “epifanías” en Joyce y la búsqueda del sentido a través de la utopía en Musil.

Frente a ellos, afirma Lukács al final de *La teoría de la novela*, “Dostoyevski no ha escrito novelas”; para Dostoyevski el sentido o la totalidad solo pueden ser buscados en la vida, en el no-sentido y jamás en la obra, por lo que Lukács vio en él la más clara superación de esa forma-

novela que encarna Flaubert y que niega la posibilidad de influir en la configuración del mundo al considerar como imposible la búsqueda del sentido en la vida. Se habla por ello de la obra de Dostoyevski como de *la nueva epopeya*, donde el elemento reflexivo presente en la “línea-Flaubert” cae en absoluto. Lukács vio en la obra del escritor ruso su propio camino y es éste el que sin duda se trasluce en *La teoría de la novela* y que habría sido el protagonista de la inconclusa obra de Lukács sobre Dostoyevski, de la que por desgracia solo conservamos unas pocas notas.<sup>397</sup>

Dostoievski “capta el sentido en el corazón mismo del no-sentido. Para el hombre de Dostoyevski todo es al mismo tiempo sentido y no-sentido” (p. 269). Pero ello no implica la posibilidad de encontrar ese sentido, de la redención o de que ocurra una «catástrofe». Ello es algo que sin duda han tenido muy claro los continuadores de su línea. Kafka va aún más allá: no hay posibilidad de reconocer el no sentido, de salvación, sino solo de condenación. Como continuación, la obra de Beckett para Giacomo se sitúa más allá del horizonte de la novela entendida como búsqueda del sentido o totalidad, porque para Beckett no hay nada que buscar, “ninguna totalidad se puede dar en este mundo que ningún Godot habita ni habitará nunca y sobre el cual es posible avanzar solo a tientas” (p. 307). Beckett lleva hasta sus últimas consecuencias la negación y el rechazo de esa reflexión que caracteriza la novela moderna. Beckett y Kafka no son, ni podrán ser jamás, Proust, Joyce o Musil.

Por todo ello, la aportación de Giuseppe di Giacomo consiste principalmente en plantear una nueva vía interpretativa a través de la cual puedan surgir aquellos aspectos y rasgos latentes —no solo de la literatura del periodo comentado, sino también de obras contemporáneas— que han podido ser pasados por alto y que gracias a la hipótesis de las dos líneas emergen con gran fuerza.

*Alba Marín Garzón*

---

<sup>397</sup> Véase GEORG LUKÁCS, *Dostoyevski*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Leserwelt, Murcia, 1999.

JOSÉ ANTONIO MARINA y SANTIAGO SATRÚSTEGUI, *La creatividad económica*, Ariel, Barcelona, 2013, 189 pp. ISBN 978-84-344-0938-5.

“Por extraño que pueda parecer en alguien que se ha labrado su reputación y su fortuna en el mundo sumamente práctico de los negocios, mi éxito financiero se ha basado en gran medida en varias ideas filosóficas abstractas.” Con esta cita del inversor y filántropo George Soros comienza el libro *La creatividad económica*. Toda una declaración de intenciones de lo que podría llegar a catalogarse como un breve manual de economía y finanzas con un claro sesgo de filosofía y pensamiento.

José Antonio Marina hace una aproximación al mundo de la economía desde el punto de vista que mejor conoce: el de la “inteligencia creadora”. Filósofo, escritor y pedagogo, ha dedicado durante muchos años su labor investigadora al estudio de la inteligencia y en especial de los mecanismos de la creatividad. Para sus investigaciones, Marina suele recurrir a colaboradores, expertos en los diferentes campos en los que se adentra, que resultan coautores de sus libros. En este caso se ha hecho acompañar de Santiago Satrústegui, conocido ejecutivo de las finanzas en España (ex Morgan Stanley y AB Asesores).

Una de las finalidades del libro es defender que, junto a una inteligencia científica, numérica, literaria, cinética, plástica, íntima y social, hay una inteligencia económica de la cual emerge una “creatividad económica”. En estos tiempos de crisis profunda y renqueante recuperación, no deja de oírse hablar de *emprendimiento*, *innovación*, *talento*, conceptos todos ellos que se presentan como la única vía que podrá llevar a sobrevivir a nuestras empresas en este nuevo entorno al que nos enfrentamos y en el que *nada volverá a ser como antes*.

Ante nuevos problemas debemos encontrar nuevas soluciones.

Para emprender proyectos nuevos e innovadores que desarrollen el talento y que den valor a la “inteligencia ejecutiva”, es indispensable la creatividad, que consiste en encontrar formas nuevas y eficaces de resolver problemas. De la creatividad nace la innovación, herramienta empresarial que marca la diferencia competitiva de un producto, un servicio o toda una empresa en su mercado. Por eso, si necesitamos innovar debemos fomentar la creatividad mediante el talento, que es la “inteligencia en acción”, siendo el aprendizaje (la educación) su gran motor. De alguna manera, Marina nos lleva a un punto de encuentro al que da una importancia vital: la pedagogía. Todas las actividades creadoras siguen un mismo proceso: preparación (elaboración de un proyecto), incubación (producción de buenas ideas), evaluación (selección de las mejores) y realización (puesta en práctica). Crear es un hábito y puede, por tanto, aprenderse.

La creatividad económica procede de dos fuentes: la inteligencia

económica social y la inteligencia económica individual. Friedrich Hayek destacó la “evolución espontánea” de la marcha económica, haciendo referencia a una creatividad económica de origen social (que emerge de la interacción de los individuos en la búsqueda de sus propios fines). Dado que la inteligencia económica social es la suma de las inteligencias individuales podemos concluir que la creatividad económica es, en esencia, individual.

El carácter expansivo de la inteligencia humana impone a la economía un desequilibrio intrínseco. El enfrentamiento entre tesis y antítesis que da lugar a la síntesis de Hegel se da aquí mediante la aparición de un problema económico que desequilibra una situación preexistente. La inteligencia buscará formas para restablecer el equilibrio, lo que exigirá buscar soluciones. El nuevo equilibrio continuará siendo inestable, pues pronto surgirán nuevos problemas, nuevos proyectos, nuevas expectativas que dispararán la actividad mental.

El origen de la actividad económica está en el deseo. “La esencia del hombre es el deseo”, dijo Spinoza. El deseo es la conciencia de una necesidad, pero no depende de ella sino de nuestras expectativas, las cuales, producen nuevos deseos. Este proceso es infinito y crea un desequilibrio permanente. Para Schumpeter y su teoría de la “destrucción creadora”, la innovación impulsada por los emprendedores es el motor de una economía en continuo reequilibrio.

Mención aparte cabe hacer a la dedicación que se hace en el libro a la economía financiera. Y es que términos como *creatividad e innovación* que tan bien suenan en el campo de la macroeconomía y de la empresa, en el mundo de las finanzas levantan, cuando menos, fundadas suspicacias. Probablemente, la coyuntura económica obliga a entrar en la sala de máquinas y tratar de analizar qué falló.

“Todavía no comprendo del todo por qué ocurrió”, dijo Alan Greenspan, expresidente de la Reserva Federal de EE.UU. El gran gurú de las finanzas que años atrás había anunciado al mundo el fin de la teoría de los ciclos (expansión-contracción), aquel cuyos honorarios de las conferencias que impartía se contaban por cientos de miles de dólares, cuando el mundo que él había contribuido a construir se hundía irremisiblemente, ya no sabía nada. Pero no fue el único. Su sucesor en el cargo, Ben Bernanke (entonces director del Consejo de Asesores Económicos de la Oficina Ejecutiva del Presidente de EE.UU.), declaró ante el Congreso de los EE.UU. que el 25% de aumento del precio de la vivienda durante los dos años anteriores reflejaba “en gran medida, sólidos fundamentos económicos”. Los economistas hablaban de la “Gran Moderación”, en virtud de la cual en el futuro ya solo podrían esperarse fases de crecimiento.

Sin embargo, a pesar de su mala prensa, las finanzas son fundamentales para que la economía funcione. No en vano, la gran creación económica fue la invención del dinero, verdadera savia que, impulsada por los mercados financieros, da vida a toda la economía. Echando mano de las grandes contribuciones de John Maynard Keynes,

los autores hacen un repaso al concepto de *dinero* y sus principales funciones. Y, por último, otro gran concepto financiero que vive sus horas bajas es el de *deuda*, que ya en el pasado fue considerada como moralmente dudosa en muchas culturas pero que sigue siendo el gran vehículo que posibilita que los proyectos de inversión puedan hacerse realidad, tanto en el ámbito empresarial como en el de las familias.

En definitiva, para evitar los grandes errores del pasado se propone una mayor pedagogía y formación financiera y, sobre todo, la asunción de responsabilidad individual en la toma de decisiones económico-financieras.

Epicuro, a pesar de su fama de hedonista, decía que había que dar satisfacción a los deseos de una forma racional y que, si disfrutar un placer concreto podía acarrear un disgusto, lo sensato sería su renuncia o aplazamiento.

***José Antonio Granados***

JOSEPH ALOIS SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo y democracia*, traducción de José Díaz García y Alejandro Limeres, Página indómita, Barcelona, 2015, 2 vols., vol. I, 409 pp. ISBN volumen I 978-84-943664-I-3.

Los libros de los clásicos envejecen de maravilla, no hay nada como leerlos para que no se nos caigan de las manos. Este es el caso de *Capitalismo, socialismo y democracia*, un libro lleno de inspiración económica y sociológica, que escribiera Schumpeter en marzo de 1942. Acaba de ser reeditado en 2015 por *Página indómita* con un sugerente prólogo de Joseph E. Stiglitz. En su libro Schumpeter alude a un hecho significativo del capitalismo pero que produciría cierta perplejidad hoy en día, según el cual “la coincidencia del surgimiento del humanismo y el capitalismo es muy llamativa. Al principio los humanistas eran filólogos, pero invadieron rápidamente los campos de las costumbres, la política, la religión y la filosofía [...] Esto no se debió solo al contenido de las obras clásicas, contenido que ellos interpretaban con la gramática —el camino que va de la crítica de un texto a la crítica de una sociedad es más corto de lo que parece—” (pág. 275).

Esto es precisamente lo que hace Schumpeter con su libro: criticar la sociedad capitalista de su época, la de las grandes empresas capitalistas, y proponer como solución un socialismo, también muy de la época, que toma como referencia la economía del Reino Unido, que propugna un fuerte intervencionismo estatal (págs. 404-409) y su obligado corolario de nacionalizaciones, incluidas aquellas que se debían realizar por motivos no económicos (págs. 408-409). Había que aplicar dicho programa de nacionalizaciones, a pesar de que Schumpeter reconocía la dificultad que existía en algunos casos, como en la producción de energía eléctrica, para “hacer funcionar con beneficio una industria socialista, lo cual sería, sin embargo, una condición esencial de éxito si el Estado ha de absorber una parte tan grande de la vida económica de la nación” (pág. 408).

La de Schumpeter es una forma curiosa de vincular el capitalismo con el humanismo porque, en los últimos años, antes de que Sarkozy anunciase que iba a refundarlo, lo que han perseguido tanto la democracia cristiana como la socialdemocracia europeas ha sido embridar su pulsión deshumanizadora y dirigirla hacia la consecución de otro tipo de capitalismo, esta vez *de rostro humano*. Una sociedad capitalista, en definitiva, cuya legislación social no solo le ha sido impuesta por la fuerza, “sino que, además de elevar el nivel de las masas [...] ha proporcionado también los medios materiales ‘y la voluntad’ para dicha legislación” (pág. 241). Sin embargo, la eficiencia y capacidad productiva del capitalismo “todavía dejaría de suministrarnos una idea adecuada de lo que significan estas mejoras para la dignidad, la intensidad o la comodidad de la vida humana, es decir, para [la] ‘Satisfacción de las necesidades’ “ (pág. 143). Se trata de un capitalismo que

introduce el racionalismo en las ideas y las aleja de “las creencias metafísicas, las ideas místicas y románticas de toda índole, [y que considera] el feminismo, un fenómeno esencialmente capitalista” (pág. 241), y en el que “la Bolsa es un pobre sustituto del Santo Grial” (pág. 257). Sin duda, el capitalismo conduce a un mayor rendimiento económico, aunque de ello “no se sigue que los hombres sean ‘más felices’ [y, quizás por eso] uno puede interrogarse menos por la eficiencia del sistema capitalista para producir valores económicos y culturales que por la especie de seres humanos configurados por el capitalismo y abandonados después a sus propios recursos, es decir, libres para estropear sus vidas” (pág. 244).

En cuanto a los hombres de negocios, el capitalismo toma de ellos su vigor mediante la injusticia que supone introducir incentivos perversos cuando “se adjudican premios espectaculares, mayores de lo necesario para atraer a una pequeña minoría de ganadores afortunados, y se da así un impulso mucho más potente que el que supondría una distribución más equitativa y más ‘justa’ a la actividad de la gran mayoría de los hombres de negocios” (págs. 153-154). Frente a esta postura, en la elaboración del ‘plan básico socialista’ (capítulo 16) se interroga Schumpeter sobre el papel de los incentivos, no a los hombres de negocios, sino a los trabajadores, dentro de un esquema racional de economía socialista; de modo que no deja “a los camaradas individuales la facultad de decidir cuánto van a trabajar [ni tampoco] más libertad de elección de ocupación que la que la oficina central [...] pueda y quiera concederles” (pág. 328). Schumpeter se ve obligado, por lo tanto, a distribuir las fuerzas del trabajo mediante “un sistema de estímulos, ofreciendo nuevamente premios, en este caso, no solo por las horas extraordinarias, sino por todo trabajo” (pág. 329). Al obrar de este modo, no queda muy claro en el pensamiento de Schumpeter cómo se podría evitar que este ahorro individual acumulado gracias al esfuerzo del trabajo se convirtiese, con el paso del tiempo, en acumulación de capital (inversión capitalista) y, a partir de aquí, en beneficios.

Los ambiciosos programas de nacionalizaciones propuestos por Schumpeter fueron aplicados por los gobiernos laboristas, empezando por el de Clement Attlee (1945), a las principales industrias y empresas de servicios públicos, aunque se dejaron de lado los planes iniciales de nacionalizar las tierras agrícolas, siguiendo recomendaciones de Schumpeter de 1942. Estos programas reflejaron la inercia histórica de la Revolución bolchevique de 1917, del comunismo de guerra y del colectivismo integral (1917-1921), así como de la Nueva Política Económica (1921-1928) y de los años de la planificación socialista soviética (1928-1940).

Nuestro autor reconoce sin ambages los logros del capitalismo, y ensalza la racionalidad de la vida económica capitalista (págs. 159 n, 232-242, 268-270, 274 y 354-355, *inter alia*), que él inscribe en el marco de una civilización racionalista y *antiheroica* en el sentido caballeresco del término (pág. 242). Esto no le impide establecer, a continuación, una comparación entre la racionalidad económica del capitalismo de competencia perfecta y la del socialismo. Sobre este último, pretende demostrar su superioridad en racionalidad y eficiencia, y así, a la crítica de von Mises, de acuerdo con la

cual el comportamiento racional supone cálculos de coste racionales, Schumpeter le opone la respuesta de Enrico Barone y, antes de él, de su maestro Pareto, los cuales percibieron que “la lógica fundamental del comportamiento económico es la misma en la sociedad mercantil que en la sociedad socialista, de cuya similitud se deduce la solución del problema” (pág. 317 n).

En realidad, la finura del bisturí con la que realiza su análisis le permite diseccionar, como al buen cirujano, las distintas naturalezas que el capitalismo ha exhibido a lo largo de su historia. Al proto-capitalismo de la *sociedad mercantil* constituida por gremios y mercaderes-banqueros, y de mentalidad económica medieval, le seguirá el *capitalismo comercial* desde finales del s. XV a finales del s. XVIII, basado sobre todo en el crédito, pues la sociedad capitalista es un caso particular de la mercantil, en la que se añade el crédito (pág. 306) y los bancos privados y estatales, pero también el comercio colonial, las primeras industrias corporativas y las capitalistas, así como las fábricas reales. De finales del s. XVIII hasta 1870 aproximadamente, se irá conformando el *capitalismo industrial* al calor de la revolución industrial, el patrón oro, el desarrollo de las bolsas de valores, y la agitación obrera.

Es el pensamiento económico que permanece anclado en este universo mental el que Schumpeter critica, pues en su opinión el mundo de la “economía mercantil del tipo de competencia perfecta [...] se refiere a una etapa histórica que (por mucho que haya existido) está seguramente muerta y sepultada” (pág. 333). Tan es así que “en todo lo que constituye la fisonomía del capitalismo de competencia, el plan básico socialista es lo contrario precisamente de la competencia perfecta y está mucho más alejado de ella que del tipo de capitalismo de gran empresa” (pág. 334). De ahí la natural tendencia del capitalismo a la formación de “‘restricciones comerciales’ del tipo de las de los carteles, así como aquellas que consisten simplemente en acuerdos tácitos acerca de la competencia de precios” (pág. 181), pues “¿no es verdad, después de todo, [...] que la empresa privada es poco más que un recurso para restringir la producción con vistas a arrancar beneficios que deberían calificarse, con razón, de diezmos y rescates?” (pág. 164).

Es a partir de esta constatación de donde resurge su proyecto de socialismo, el cual lanza por la borda los mercados competitivos, renuncia a este tipo de racionalidad y determinismo económicos, y reclama la figura del *gestor socialista*, dado que “en ausencia de mercados, tendría que haber una autoridad para hacer la evaluación” (pág. 335). Con ello Schumpeter se adentra en el análisis de la segunda época capitalista, la referida al *capitalismo financiero* desde 1870 hasta la Gran Guerra, que después dará lugar al capitalismo americano de las grandes corporaciones industriales. Es desde esa perspectiva histórica desde la que escribe Schumpeter, pues “hemos de tener presente una forma determinada de capitalismo si queremos dotar de significado a la comparación de la realidad capitalista con las probabilidades de éxito socialista. Así pues, permítasenos elegir el

capitalismo de nuestra propia época, es decir, el de las grandes empresas, el capitalismo *sujeto a trabas*” (pág. 362).

Aunque desde finales del s. XIX las filosofías de la sospecha empezaron a poner en solfa el mito del progreso, este no dejó de impregnar el pensamiento de Schumpeter como se trasluce de su convicción de que “no hay razón para esperar que se haga más lento el ritmo de la producción por un agotamiento de las posibilidades técnicas” (pág. 225). Schumpeter muestra con sus argumentos que las virtudes que se atribuyen al capitalismo de competencia perfecta “pueden reconocerse también, incluso en mayor grado, al capitalismo de gran empresa” (págs. 207-208) que él defiende (págs. 352-353, *inter alia*). Será, sin embargo, la propia evolución capitalista la que, al automatizarse como *máquina de progreso* (págs. 216 y 238), dé paso a “la unidad industrial gigante, perfectamente burocratizada, [que] no solo desaloja a la empresa pequeña y de volumen medio y ‘expropia’ a sus propietarios, sino que termina también por desalojar al empresario y por expropiar a la burguesía como clase que, en este proceso está en peligro de perder no solo su renta [...] sino su función” (pág. 252). El marco institucional de la sociedad capitalista se destruye debido a “que la empresa gigante tiende a desalojar a la burguesía de la función a la cual debe su importancia social” (pág. 261).

La eficiencia real del capitalismo de grandes empresas “ha sido mucho mayor que en la era precedente de las empresas pequeñas o medianas” (pág. 342), lo que no impide que “el socialismo ha de heredar un capitalismo ‘monopolista’ y no un capitalismo de competencia” (pág. 343). Esto explicará después que, para Schumpeter, el estrato burgués constituya una condición esencial para el éxito del régimen socialista, pues es “un activo nacional que toda organización debe utilizar. Esto implica algo más que abstenerse de exterminar a dicha clase” (pág. 366). No es la única vez que, desde distintas perspectivas, Schumpeter subraya la naturaleza autodestructiva del capitalismo que desembocará, de modo inexorable, en el advenimiento del socialismo. Así ocurre, por ejemplo, cuando afirma que el capitalismo no solo “elimina al rey por la gracia divina, sino también a los reductos políticos que, de haber podido mantenerse, estarían formados por la aldea y el gremio de artesanos” (pág. 259); y también, cuando subraya que la gran sociedad anónima, a pesar de ser un producto del capitalismo, destruye sus raíces (pág. 290). Los factores objetivos y subjetivos, económicos y extraeconómicos del propio proceso capitalista destruyen la misma armazón del capitalismo y lo transforman para preparar la llegada del socialismo (págs. 298-299).

Nuestro autor resalta el efecto corrosivo que el capitalismo tiene también sobre el carácter del individuo, la sociedad y la propia civilización capitalista al alentar a los “profesionales de la agitación social” (pág. 272), al dar la libertad y la imprenta al intelectual que había nacido en el monasterio del medievo, alimentar su descontento, y engendrar en él un fuerte resentimiento hacia la actitud racional (págs. 274-283). Esta civilización capitalista, basada en el móvil del lucro y del interés personal (pág. 235), subyuga y racionaliza las filosofías del hombre (pág. 236) y se sustenta en el

individualismo racionalista y utilitario (pág. 283) que desintegra la familia burguesa (pág. 290), a la vez que oscurece los valores de la vida de familia “tan pronto como introduce en su vida privada una especie de sistema inarticulado de cálculo de costes [y] pesados sacrificios personales que imponen [...] los vínculos familiares, y especialmente el de la paternidad (pág. 292).

Este carácter corrosivo del *Geist* del capitalismo no le impide a Schumpeter discernir en él uno de los elementos principales que lo constituyen, y que hacen de él, y de la misma actividad racionalizadora, inversora e inventiva de los empresarios, una *fuerza propulsora* y un *vendaval de progreso* (págs. 180, 208, 212, 216, 238 y 249, *inter alia*). Se trata del proceso de *destrucción creativa* (págs. 169-170, 175, 202-203, 298-299, y 350, *inter alia*), que Schumpeter asimila al motor del capitalismo, un sistema en permanente mutación que favorece la aparición de nuevos productos, métodos de producción, mercados e innovaciones bajo el estímulo de la recompensa y el lucro personal. Quizás sea este el aspecto más conocido de su libro o quizás lo sea, más bien, su definición de empresario como *innovador schumpeteriano*, que es la que al final se ha impuesto como canónica. Lo bien cierto es que la expresión de Schumpeter no es nueva, arranca del concepto de *destrucción creativa* establecido inicialmente por Mijail Bakunin y Friedrich Nietzsche, pero que encajado ahora en el contexto de su obra adquiere un valor especial.

El concepto de *destrucción creativa* se ajusta a la visión dinámica de la economía que tenía Schumpeter, quien, a diferencia del marginalismo, siempre trató de comprender el comportamiento cambiante de las empresas y de los consumidores como el resultado de la historia reciente, y como un intento por adaptarse a las alteraciones que se producen en el mercado (pág. 170). Una visión de la economía no solo dinámica, sino consciente también de otras debilidades del análisis económico predominante de la época. Discrepaba, por ejemplo, de la economía convencional que consideraba la elección racional en condiciones de certeza. En la actualidad, los dos enfoques dominantes de la elección racional en economía, ya sea como consistencia interna de la elección o como persecución del interés propio, suponen que las decisiones se toman en situación de certidumbre. En realidad, sin embargo, las decisiones se suelen tomar por lo común bajo condiciones de incertidumbre, lo que complica enormemente su tratamiento analítico.<sup>398</sup> Schumpeter se apoya en este punto, entre otros, para pretender que la racionalidad socialista es superior a la capitalista: “una de las dificultades de la dirección de una gran empresa [...] radica en las incertidumbres que rodean a toda decisión [...] por una parte, en la reacción de los competidores efectivos y potenciales, y por otra, en cómo va a evolucionar la situación económica general. Aunque en una comunidad socialista persistirían, indudablemente, incertidumbres de otras clases, puede esperarse, razonablemente, que estos dos grupos desaparezcan casi

---

<sup>398</sup> AMARTYA K. SEN, ‘Rationality and Uncertainty’, en Amartya K. Sen, *Rationality and Freedom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2004, pág. 228.

por completo” (pág. 338). En la economía capitalista, sin embargo, “hay que tomar las decisiones en una atmósfera de incertidumbre que embota el filo de la acción, mientras que esa estrategia y esa incertidumbre no existirían en la última [la economía socialista]” (pág. 351).

Por otro lado, Schumpeter es, en mi opinión, un claro precursor de las modernas teorías de crecimiento endógeno en la medida en que estas ponen su punto focal en los descubrimientos, innovaciones y nuevas ideas que pueden ser utilizados por muchas personas a la vez, sin que por ello se agoten; y, además, porque estas teorías atribuyen enorme importancia a los monopolios por su capacidad financiera para invertir en capital tecnológico. De ahí que, para crecer no sea suficiente con innovar, necesitamos también recompensas apropiadas al esfuerzo en invención e innovación mediante un sistema jurídico que permita a los innovadores e investigadores el control efectivo de sus innovaciones, y que restrinja parcialmente su uso mediante derechos de propiedad intelectual (copyright, patentes, etc.) que les confiera rentas de monopolio con carácter temporal.

Schumpeter solo aborda de forma marginal la importancia que tiene asociar la innovación y las rentas temporales de monopolio, cuando rechaza el sabotaje contra las mejoras susceptibles de reducir costes y refiere que, en estos casos, “es suficiente para considerar el caso de un grupo empresarial que explota en exclusiva un invento técnico —por ejemplo, una patente—” (pág. 189). Por otro lado, cuando el empresario compite bajo la presión de nuevas técnicas y productos, y se ve sometido a las sacudidas que se producen en los mercados y que aumentan la incertidumbre de sus inversiones, “se hace necesario acudir a medios de protección tales como las patentes o el secreto temporal del procedimiento o, en algunos casos, contratos a largo plazo” (págs. 176-177) como medios de protección de una gestión racional.

El concepto de *destrucción creativa* ejercerá una influencia determinante sobre otros autores institucionalistas. En su obra sobre el *Nuevo Estado Industrial*, John K. Galbraith opina que el cambio técnico constituye un factor compensador del proceso de concentración empresarial, en la medida en que supone la emergencia de nuevas industrias.<sup>399</sup> Por otro lado, Schumpeter lleva adelante un ataque frontal a la racionalidad económica capitalista y presenta “hechos y argumentos [que] tienden a empañar la aureola que en otro tiempo rodeó a la competencia perfecta, así como a presentar bajo una perspectiva más favorable sus alternativas” (pág. 199). Entre estas últimas, Schumpeter se inclina de una forma decidida por la defensa del monopolio (págs. 193 y ss.). En su opinión, lejos de tener un efecto soporífero sobre la producción y la innovación, “una posición de monopolio no es una almohada sobre la que descansar, pues tanto para conseguirla como para conservarla es preciso desplegar vigilancia y energía” (pág. 198).

---

<sup>399</sup> ISIDRO ANTUÑANO, “Actualización de los Programas Institucionalista y Liberal: La Disidencia de J. K. Galbraith”, *Tesis Doctoral*, Universidad de Valencia, Valencia, pág. 294.

Al abordar las prácticas monopolísticas, Schumpeter subraya que la rigidez de precios a corto plazo puede afectar al desarrollo a largo plazo, de ahí que lleve a una restricción adicional de la producción mayor de la que se derivaría de una depresión. Para Galbraith, por su parte, “el planteamiento de la competencia monopolística se deriva menos de una preocupación eminentemente especulativa sobre la naturaleza del capitalismo de la época, que de la necesidad de explicar las rigideces del sistema de precios a partir de la experiencia de la gran depresión”.<sup>400</sup>

La parte relativa al posible funcionamiento del socialismo es, en mi opinión, la que peor ha envejecido a pesar de que Schumpeter escape a los tópicos del momento. Afirma que “el socialismo aspira a fines más elevados que llenar los estómagos” (pág. 310). También es consciente de que en una sociedad socialista los medios de producción no son evaluados por un mercado, lo que exige criterios de distribución, pero en su ausencia “el vacío tiene que llenarse mediante un acto político” (pág. 318). Por otro lado, manifiesta una fe ciega en que “la burocracia socialista dispondría de información suficiente para evaluar con bastante precisión las cantidades correctas de producción en las principales ramas de la misma, y el resto sería cuestión de ajuste mediante tanteos metódicos” (pág. 337). Desde mi punto de vista, sin embargo, esta afirmación no ha resistido bien el paso del tiempo y ha sido desmentida por la historia reciente.

En algunos de sus últimos pasajes, Schumpeter intuye la configuración de un *hombre nuevo* bajo el socialismo (pág. 340), y confía en que “el orden socialista obtendrá aquella lealtad moral que se niega cada vez más al capitalismo” y que “este consentimiento inspirará al obrero una actitud más saludable respecto de sus deberes que la que pueda tener bajo un sistema que ha llegado a desaprobado” (pág. 376). Quizás sea esta una opinión, en cierto modo, elitista y pequeño-burguesa que ha quedado refutada tras la caída del muro de Berlín. Queda claro, sin embargo, que no es un ingenuo ni se hace ilusiones sobre la mejora de las *almas humanas* (págs. 363, 389, 392 y 396-398). Prueba de ello es que entrevea el problema de la burocratización de la vida económica, y lo asuma en parte como un mal necesario (pág. 368); que nos alerte sobre el obrero holgazán “que rinde por debajo de lo normal”, o sobre aquellos que se resistirán a sacrificar “el disfrute inmediato frente al bienestar de las generaciones futuras” (pág. 379); o que considere que, en otras circunstancias, no serían necesarios los aspectos siniestros de la política disciplinaria del Estado ruso ni las “sanciones que ningún patrono capitalista pensaría siquiera en aplicar” (pág. 386).

En definitiva, en *Capitalismo, socialismo y democracia* Schumpeter anticipa lo que después vendrá a denominarse como *capitalismo monopolista de Estado*, cuyo análisis para una república plutocrática como la americana realizaron Paul A. Baran y Paul M. Sweezy. Sin embargo, ¿no anuncia Schumpeter, en cierto modo, el *capitalismo monopolista de Estado* que ha tomado forma bajo una dictadura comunista como es hoy China? Nos queda también por conocer cuál habría sido su opinión en torno a la

---

<sup>400</sup> *Op. cit.*, pág. 287.

tipología que establece la literatura económica sobre variedades de capitalismo, esto es, las *economías coordinadas de mercado* (caso alemán), las *economías liberales de mercado* (caso americano), y las *economías de mercado mixtas* (caso español, portugués, francés, e italiano, economías coordinadas de mercado con altos niveles de intervencionismo estatal).<sup>401</sup>

¿Qué otros tipos de vida económica le quedarían hoy por estudiar? Con seguridad, el *capitalismo bancarizado y financiarizado* de los gigantescos conglomerados financieros internacionales que provocaron la crisis financiera global de 2007. Pero también, el socialismo cubano y el capitalismo de la China comunista. Sobre la reflexión que Schumpeter habría podido elaborar acerca de estos dos países siempre me asaltará una duda que produce desazón porque su libro asimila y hace intercambiables los términos *democracia y capitalismo*, como por ejemplo cuando habla de “democracia capitalista” (pág. 383) en lugar de hablar de democracia liberal, etc. ¿Es con el tipo de capitalismo o con el tipo de democracia con lo que estamos descontentos? La urgencia de estas preguntas reside en que el capitalismo es una forma de vida económica como pueda serlo el socialismo (pág. 391). Sin embargo, plantear la dicotomía como una elección entre un sistema de vida económica y otro de vida política induce en error, pues “el capitalismo no es un sistema político; es una forma de vida económica, compatible en la práctica con dictaduras de derecha (Chile bajo Pinochet), dictaduras de izquierda (China contemporánea), monarquías socialdemócratas (Suecia) y repúblicas plutocráticas (Estados Unidos). Si las economías capitalistas funcionan mejor bajo condiciones de libertad, es quizás una cuestión más abierta al debate de lo que creemos”.<sup>402</sup> Dejemos, pues, que el debate continúe.

**Manuel Sanchis i Marco**

---

<sup>401</sup> PETER A. HALL; DAVID SOSKICE, “An Introduction to Varieties of Capitalism”, en *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, ed. de Peter A. Hall; David Soskice, Oxford University Press, Oxford, 2004, págs. 21 y ss. Véase también BOB HANCKÉ; MARTIN RHODES; MARK THATCHER, “Introduction: Beyond Varieties of Capitalism”, en *Beyond Varieties of Capitalism. Conflict, Contradictions, and Complementarities in the European Economy*, ed. de BOB HANCKÉ; MARTIN RHODES; MARK THATCHER, Oxford University Press, Oxford, 2007, págs. 24-28.

<sup>402</sup> TONY JUDD, *Ill Fares the Land*, The Penguin Press, New York, 2010, pág. 145.

MICHAEL P. ZUCKERT & CATHERINE H. ZUCKERT, *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 2014, 387 pp. ISBN: 978-0-226-13573-1.

*Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*<sup>403</sup> es el último libro de los Michael y Catherine Zuckert, discípulos de Strauss y reconocidos estudiosos de su obra.

El anterior libro que realizaron en conjunto tuvo gran impacto entre el público straussiano y en general en el ámbito de la teoría política: *The Truth about Leo Strauss*. El fin de este último era distinto al que persigue *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*: defender a Strauss de las acusaciones que se habían dirigido contra su pensamiento por haber sido, presuntamente, la inspiración teórica directa de la “comisión Bush” en el contexto del comienzo de la Guerra de Irak. Algunos teóricos políticos y profesionales de la política cercanos al pensamiento conservador y al partido conservador por entonces en el gobierno recurrieron, para tratar de justificar algunas acciones cuestionables de dicho gobierno, presuntamente a la obra de algunos pensadores, entre los cuales, o más bien principalmente, se hallaba la de Strauss. Esto hizo, de un modo o de otro, renacer la obra de Strauss casi tres décadas después de la muerte del filósofo germano-estadounidense, quien en vida se había mantenido alejado de las polémicas políticas “prácticas” y se había centrado principalmente en problemas relativos a la historia de la filosofía antigua, medieval y moderna, sobre todo de la filosofía política y en modo alguno se había propuesto “inspirar” ningún tipo de posición política. Su interés por América sin duda se había acrecentado después de su llegada en Nueva York, acuciado por su condición de judío en una Alemania a la que no podía volver (ni siquiera tenía intención alguna de hacerlo, después de su primera marcha a París<sup>404</sup>).

La defensa que C. y M. Zuckert hacen de la filosofía de Strauss ha valido el reconocimiento de los estudiosos de la filosofía política contemporánea, a pesar de que, entre los straussianos, representen un grupo que no tiene reparos en polemizar con interpretaciones del pensamiento de Strauss que consideran completamente erróneas, como la de Shadria Dury.<sup>405</sup> Su libro *The Truth about Leo Strauss* no dudó en mostrar claramente qué ha significado, en el contexto americano, el

---

<sup>403</sup> ZUCKERT, M. & C., *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 2014. Citaremos en el cuerpo del texto las páginas de este libro.

<sup>404</sup> Cf. STRAUSS, L. y SCHOLEM, G., *Correspondencia (1933-1973)*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-textos, Valencia, 2007, p. 35.

<sup>405</sup> Cf. ZUCKERT, C. y M., “Introduction”, in *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago University Press, Chicago, 2006.

pensamiento y, al mismo tiempo, qué no ha significado. En esta libro no tenían un afán sistemático y expositivo, a diferencia de lo que sucede con *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*.

Este último se compone de tres partes. La primera está dedicada al “positivismo y el historicismo”, las dos formas de pensamiento que Strauss combatió en numerosos trabajos (entre los que destaca *Natural Right and History*). La segunda parte está dedicada al análisis de la relación entre Strauss y los filósofos que estudió a lo largo de su trayectoria intelectual. Platón y Locke son los principales filósofos políticos que examinan en esta segunda parte. La tercera parte está dedicada a analizar el impacto de la obra de Strauss en la filosofía política del siglo XX. Se examinan cuestiones como el cambio de orientación que sufre el pensamiento de Strauss al marchar a los Estados Unidos.

Sus autores han publicado abundantes trabajos sobre Leo Strauss. Recientemente ha visto la luz uno de los más relevantes trabajos de Catherine Zuckert: *Plato's philosophers. The coherence of The Dialogues* (2009). Ha publicado asimismo una obra que ha tenido gran acogida entre los estudiosos contemporáneos de Platón: *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (1996). Estudiosa de la filosofía antigua, ha adoptado la perspectiva histórica que le ha proporcionado la obra de Strauss.

Los capítulos de *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy* siguen un orden cronológico. Los primeros dos capítulos, no obstante, se ocupan de problemas filosóficos sobre los que Strauss debatió con sus contemporáneos. La estructura del libro hace que de nuevo en los últimos capítulos se hable de cuestiones filosóficas que Strauss debatió con sus contemporáneos. Entre los capítulos tercero y octavo se expone la visión que Strauss tiene no ya de problemas filosóficos vigentes en su tiempo (historicismo, positivismo, la educación de los filósofos, la República de Weimar, etcétera) sino de los filósofos mismos: su visión de la filosofía de Platón, Aristóteles, Spinoza, Hobbes, Locke. Aunque no hay ningún capítulo específicamente dedicado a los filósofos medievales (como Maimónides, al que straussianos como Kenneth H. Green han dado suma importancia<sup>406</sup>), sí se ocupa, sobre todo el capítulo cuarto, de reconstruir la visión que tiene Strauss del pensamiento premoderno en general. La obra está centrada ante todo en la filosofía política de Strauss, por eso quizá deja de lado algunas cuestiones clásicas que abordó en sus obras y que nacen en la filosofía medieval (como la relación de la filosofía con la revelación, cuestión que también examinan, aunque brevemente; cf. pp. 98-99). La acción del pensamiento político e histórico de Strauss con la filosofía antigua y medieval. Los subsiguientes capítulos (del 9 al 12, junto a la conclusión) evalúan la actualidad del pensamiento de Strauss, el proyecto por él iniciado (y, claro está, no terminado: diseñado para ser proseguido por otros filósofos) y las actuales líneas straussianas

---

<sup>406</sup> Cf. GREEN, K. H., *The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Suny Press, Albany, 1993.

de acción y pensamiento. No faltan polémicas entre los propios straussianos, algo que enriquece sin duda la interpretación del maestro.

Examinemos ahora algunos capítulos de manera más detallada.

En el primer capítulo de la obra se aborda el mencionado problema del “positivismo y el historicismo” en la obra de Strauss. Strauss renovó la tradición del derecho natural en su obra *Natural Right and History*, la cual es fruto de las célebres conferencias “Walgreen” que impartió en 1949, después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y después de que uno de sus promotores, Jacques Maritain, hubiera participado el año anterior en dichas conferencias (posteriormente participó también en ellas Erik Voegelin, reconocido historiador de las ideas políticas e interlocutor de Strauss a lo largo de sus respectivas trayectorias intelectuales).

Leo Strauss ha elaborado una concepción del derecho natural que tiene presente la teoría moderna (fundamentalmente de Locke), pero que repara al mismo tiempo la antigua teoría iusnaturalista (ley natural). En el caso de la teoría de Locke, el derecho natural aparece vinculado a otra de sus más importantes teorías: la del contrato o pacto social. Precisamente en este punto parecen oponerse la antigua y la moderna concepción del derecho natural: para Locke, el hombre dispone de unos derechos naturales desde el pacto social (es decir, una convención, un acto jurídico no natural, y por tanto, político, pues la política es un dominio que pertenece a la sociedad, que se contrapone, para Locke, a la naturaleza). En la antigua concepción de la ley natural la idea de un pacto social era inexistente.

El positivismo es una corriente que ha tenido expresión en distintos ámbitos del saber, tanto del saber filosófico como del científico, y se caracteriza por dar predominancia, frente a otros factores a considerar desde el punto de vista de la comprensión de la esencia de la fundación y el funcionamiento de la vida política (o, simplemente, esencia política de la vida humana), a la naturaleza procedimental de las normas y leyes. El iusnaturalismo ha dado predominancia a la fundamentación o justificación racional de una norma. Mientras que el positivista no se ocupa de cuestiones concernientes a la naturaleza de las normas jurídicas, el iusnaturalista considera que en el análisis de dicha naturaleza reside la parte más importante del Derecho.

Un problema que está aparejado al del positivismo en el planteamiento de Strauss es el del historicismo. En el segundo capítulo, los autores examinan la relación que existe entre la crítica que Strauss realizó al historicismo y al positivismo y los principios de su filosofía política. Algunos críticos han afirmado en diversas ocasiones que Strauss no es propiamente un filósofo, ni tampoco un filósofo político, sino más bien un historiador de las ideas políticas. Esto, sin duda, resulta de una incompreensión de su obra, y quizá de una falta de contacto directo con ella. Los autores de *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy* defienden que en ningún caso se puede dar la razón a esta afirmación. Algunas de sus obras tienen un marcado carácter histórico-filosófico.

Strauss consideraba a la historia de la filosofía una disciplina filosófica, no histórica, no en el sentido de que constituya por sí misma una disciplina que pueda albergar distintas corrientes filosóficas, distintas posiciones o distintas interpretaciones —esto, no obstante, también ocurre, aunque es más bien secundario—, sino más bien en el de que la historia de la filosofía reúne a las filosofías de todos los tiempos para mostrar que, necesariamente, no sigue una dirección fortuita, sino que existen causas y necesidades bien definidas. No se trata de que se defienda una visión teleológica de la historia de la filosofía, donde todo sucede para la consecución de un fin que está preestablecido, sino de que la predominancia de una filosofía durante cierto tiempo se debe a la anterior presencia de otra filosofía ante la que la primera se ha constituido como una respuesta.

En la medida en que la identificación o convergencia entre filosofía e historia de la filosofía sea válida, ser historiador de las ideas filosóficas equivaldría a ser filósofo. Por descontado, esto no significa que todo historiador de la filosofía sea filósofo, sino que cabe la posibilidad de ser filósofo cuando se es historiador de la filosofía. Strauss trató de que así fuera. Hay distintas ambigüedades significativas en torno a la obra de Strauss. Cultivó la filosofía política (y la ciencia política, aunque, claro está, no en el sentido actual del término, sino en el clásico) y sus obras tratan temas de este dominio. Los filósofos más importantes a los que Strauss ha estudiado pertenecen a este ámbito de la filosofía.

Al mismo tiempo, Strauss critica al historicismo por reducir o reemplazar los problemas filosóficos a problemas históricos (p. 34), es decir, por haber defendido que los problemas filosóficos pertenecen o se reducen exclusivamente a su aparición en un marco histórico determinado en el que se constituyen como problemas, problemas que no serían tales (o de hecho no lo son) en otras épocas. La razón de que problemas filosóficos emerjan en ciertas épocas y de que no emerjan en otras, o de que se consideren problemas en unas y de que no se los considere en otras, no se debe a que hayan emanado debido a las características únicas de ese contexto, que ha hecho posible esta emergencia, sino a que se han reunido unas determinadas condiciones en un tiempo y un espacio determinado: tales condiciones podrían volver a emanar o reproducirse en otros tiempos y espacios. Las posiciones como las del neopragmatismo, que defienden la contingencia de la historia de la filosofía, reducen, como el historicismo, los problemas filosóficos a problemas históricos (por ejemplo, Richard Rorty). En modo alguno Strauss se propuso, en tanto que historiador, realizar semejante reducción o reemplazamiento; lejos de ello, su objetivo en distintos trabajos de gran importancia, de marcado carácter histórico-filosófico, fue poner de manifiesto la naturaleza filosófica del adecuado estudio histórico-filosófico. En su ensayo titulado “Farabi’s Plato” (1945), que Strauss publica cuando se encuentra en la New School de Nueva York, y que servirá como ensayo introductorio a su obra *Persecution and the Art of Writing*, se esbozan las líneas generales de su teoría de la interpretación

histórico-filosófica, completada con su análisis histórico de la persecución de los filósofos. El historiador de las ideas no puede comprender el pasado como si éste no hubiera presupuesto que en el futuro nuevos lectores tratarían de acceder a él. El pasado filosófico debe comprenderse “en sus propios términos”, de acuerdo con el ensayo de Strauss “How to Study Medieval Philosophy”.<sup>407</sup> La diferencia entre la clase de trabajos en los que Strauss aborda cuestiones histórico-filosóficas (por ejemplo, cómo Farabi leía a Platón, cuestión que trata en distintos ensayos) y aquellos en los que trata cuestiones pertenecientes de forma genuina al ámbito de la filosofía política (por ejemplo, su obra *Natural Right and History* se inserta dentro de dicho ámbito), no es del todo clara. En efecto, la diferencia entre la filosofía política y la historia de la filosofía, a pesar de las delimitaciones que el propio Strauss expone, son ambiguas. Strauss señala que el filósofo político “trata de responder a la cuestión de la naturaleza de los asuntos políticos”, mientras que el historiador de la filosofía “intenta descubrir cómo este o aquel filósofo o todos los filósofos se han aproximado, debatido o respondido a una cuestión filosófica” (p. 35).

Como indican los autores, para Strauss, en particular, la filosofía política se constituye como un problema filosófico en sí mismo, al que durante la historia de la filosofía se han dado respuestas. La principal dificultad que reside en el historicismo y positivismo con respecto a la filosofía política y a la historia de la filosofía misma (al conjunto de respuestas dadas al problema que constituye la filosofía política) es que han impedido que la forma socrática de la filosofía política (la forma original, pues Strauss considera en *Natural Right and History* a Sócrates el fundador de la filosofía política) tenga continuación en el siglo XX. La restauración del estatuto socrático de la filosofía política, entre otras acciones que conllevan una vuelta al pasado filosófico, es una tarea fundamental de *Natural Right and History* en su confrontación del historicismo y positivismo reinantes en la filosofía política del siglo XX, que se aproxima antes a las ciencias sociales, tratando de adquirir su estatuto epistémico, a las antiguas ciencias humanas o ciencias del espíritu.

Los autores han estructurado el libro de acuerdo con el punto de partida que se plantea al considerar la filosofía política como problema: necesariamente debían ser las posiciones contrarias u opuestas a la filosofía política socrática (el punto de referencia de Strauss) las que se expongan en primer lugar, para después mostrar, con Strauss mismo, la confrontación entre filosofía política antigua y moderna en relación con el problema filosófico mismo que constituye esta disciplina. La posición moderna con respecto al problema de la filosofía política se ha convertido principalmente al historicismo y al positivismo, y esto ha hecho que la filosofía política, en su comprensión clásica socrática, se halle en

---

<sup>407</sup> Cf. STRAUSS, L., “How to Study Medieval Philosophy”, in *Leo Strauss on Maimonides*, Chicago University Press, Chicago, 2013.

bancarrota, como otras disciplinas filosóficas después de la “muerte de la filosofía” pronosticada por Heidegger.<sup>408</sup>

Como filósofo político, Strauss ha debatido con distintas teorías filosóficas que han defendido las más variadas posiciones sobre el concepto de “derecho natural”, el historicismo, la hermenéutica de la historia de la filosofía (Schleiermacher), el liberalismo, el decisionismo (Schmitt) y otras doctrinas que pertenecen a campos filosóficos un tanto aislados los unos de los otros. Es decir, Strauss ha actuado, de acuerdo con la definición expuesta, como filósofo (político), y por tanto sus obras podrían ser objeto de estudio del historiador de la filosofía. Pero, a su vez, Strauss ha actuado como historiador de la filosofía, ya que su filosofía política emana precisamente de su método histórico-filosófico (la “comprensión histórica” (*historical understanding*)), podría llamarse también su modo de leer las obras clásicas y más influyentes de la historia de la filosofía antigua y medieval). Los filósofos de la antigüedad se sirvieron de una “técnica de escritura” para transmitir sus ideas filosófico-políticas: ésta es una premisa fundamental de la investigación de Strauss. Strauss elabora una concepción de la filosofía política misma en ensayos que tratan cuestiones de filosofía política: actúa como filósofo y como historiador al mismo tiempo.<sup>409</sup> La combinación de la perspectiva del filósofo-político con la del historiador de la filosofía no constituye para Strauss una “decisión metodológica”, no es el intento de dotar a sus trabajos de una orientación que los distinga de la de otros pensadores o historiadores; dicha combinación es para él una necesidad (incluso una necesidad filosófica) de todo trabajo histórico. Para seguir los pasos de Sócrates y Platón hay que historiar la filosofía, pero no con la finalidad propia del historiador, sino con la del filósofo: el filósofo propiamente dicho debe conocer quiénes han sido los discípulos de Sócrates y Platón, para poder hacerse él mismo discípulo de ellos, es decir, filósofo. Sin conocer la filosofía de Sócrates y Platón no se puede ser filósofo en sentido genuino, ya que el pensamiento de ambos dio una nueva orientación a la filosofía que ha permanecido (con múltiples desapariciones y reapariciones) hasta la Modernidad. La tesis de Strauss, que sigue en este punto a Farabi,<sup>410</sup> es que Platón fue fundamentalmente filósofo-político, y que la *República* e incluso el *Menón* y las *Leyes* son obras profundamente irónicas, cuya ironía es indetectable sin el conocimiento de la experiencia dramática de la muerte de su maestro.<sup>411</sup> Las teorías sobre la inmortalidad del alma y sobre las ideas inmutables (el

---

<sup>408</sup> Cf. LASTRA, A., “La constelación de Marburgo”, conferencia pronunciada en el marco del congreso *La historia conceptual y el método de las constelaciones*, Valencia 14-16 octubre, 2015.

<sup>409</sup> Cf. STRAUSS, L., “What is Political Philosophy?”, in *What is Political Philosophy? And Other Essays*, The Free Press, Glencoe, 1959.

<sup>410</sup> STRAUSS, L., “How Farabi read Plato’s *Laws*”, in *What is Political Philosophy? And other Studies*, ed. cit., p. 142.

<sup>411</sup> Cf. STRAUSS, L., “On Plato’s *Republic*”, in *The City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964.

mundo inteligible) no constituyen el núcleo de la filosofía platónica, según Farabi: la alta consideración de tales teorías está fundada en una determinada interpretación de Platón, no en los escritos de Platón mismo.

Al historiar la filosofía, se pone de manifiesto la esencialidad de la filosofía política en la vida del filósofo, porque es la doctrina con la que éste se enfrenta a la sociedad y la que le ha valido la persecución de la política. El filósofo político necesita ser historiador de la filosofía, para conocer que pertenece a una “clase social” que, según Strauss, existe desde el momento en que Sócrates se enfrenta a la *polis* ateniense. Para Strauss, “la filosofía política no es absolutamente independiente de la historia (de la filosofía)” (p. 35).

El capítulo tercero, perteneciente a la segunda parte del libro (titulada “Strauss and the Philosophers”), comienza con una disertación sobre cómo Strauss ha (re)leído la historia de la filosofía (pp. 63 y ss.). Muchas de sus obras, como hemos indicado, pertenecen al ámbito de la historia de la filosofía, o, en palabras del propio Strauss, la “sociología de la filosofía”<sup>412</sup>. Strauss ha hecho notar el cariz no político de las obras de los grandes filósofos de comienzos del siglo XX. Éstos han cultivado la metafísica, la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, pero no han sido filósofos políticos. Debemos remontarnos a los siglos XVII y XVIII para encontrar a los grandes filósofos de la política (Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau). Hegel y Nietzsche, máximos representantes de la filosofía del siglo XIX, cultivaron solo secundariamente la filosofía política.<sup>413</sup> Dos “giros” han sido los más significativos en la historia de la filosofía política según Strauss: el “giro socrático” y el “giro maquiaveliano” (p. 65). Obras como *Natural Right and History* o *Socrates and Aristophanes* versan sobre el giro socrático. *Thoughts on Machiavelli* versa sobre el giro maquiaveliano.

En el capítulo cuarto, titulado “Reviving Western Civilization from Its Roots. Strauss’s Return to Premodern Thought” (pp. 90 y ss.), M. y C. Zuckert señalan la importancia que tuvieron las conferencias sobre la noción de progreso y retorno que Strauss impartió en 1952, próximas a la publicación de *Natural Right and History*. Strauss defendió la tesis según la cual la noción moderna de progreso es errónea, incoherente e incompatible con las “raíces de la tradición del pensamiento occidental: la filosofía antigua y la revelación bíblica” (p. 91). Strauss se propuso volver

---

<sup>412</sup> STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, ed. cit., p. 7. Cf. asimismo LASTRA, A., *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia, 2000, p. 52.

<sup>413</sup> Podemos nombrar dos grandes filósofos del siglo XIX: Hegel y Nietzsche. La *Fenomenología* de Hegel incluye una referencia a la historia política, y una interpretación de la misma a la luz del estudio de la historia del Espíritu. En el caso de Nietzsche, la política fue un tema concomitante, significativo pero no principal. El modo en que los valores religiosos siguieron presentes en el pensamiento político democrático y liberal, o cómo forjar una nueva política, que tenga por protagonista al superhombre (*Übermensch*), la Gran política, fueron temáticas que se fundamentan en concepciones nietzscheanas más fundamentales y que son de índole metafísico, epistémico o moral.

a la filosofía clásica y a las mentadas raíces del pensamiento occidental de distintos modos. Su crítica a la noción de progreso fue una vía de acceso y de renovación del pensamiento premoderno (antiguo y medieval).

El capítulo quinto, titulado “Strauss’s New Reading of Plato”, es de los más importantes del libro, ya que está dedicado a examinar “cómo leyó Strauss a Platón” (pp. 177 y ss.). Platón es el discípulo de Sócrates que mayores esfuerzos dedicó a divulgar la filosofía política de su maestro. Platón es uno de los autores a los que más trabajos ha dedicado Strauss. El legado de Platón se mantuvo en la Edad Media en contextos judíos y árabes, mientras que el legado aristotélico se mantuvo en contextos cristianos. Strauss trata de encontrar las vinculaciones que existen entre la filosofía política platónica y las obras de los filósofos medievales que le siguieron. Destacan en el contexto judío y árabe Al-Farabi y Maimónides, a los que Strauss dedicó diversos ensayos.

El capítulo quinto constituye una de las partes más significativas de este libro. Sin duda la “nueva lectura” de Platón no ha sido sino elaborada a partir de las grandes lecturas que se han hecho de los Diálogos. En él se exploran las relaciones entre los distintos ensayos que Strauss dedicó a los diálogos platónicos (entre ellos, por ejemplo, la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Eutidemo*, la *República* o las *Leyes*) y se hace especial hincapié en lo que los autores denominan la “filosofía práctica de Platón” (pp. 133 y ss.), una filosofía que expone sobre todo en obras como las *Leyes* (p. 135). Otras secciones de este capítulo se ocupan de la *República* (p. 118 y ss.) y la defensa platónica de la filosofía frente a la ciudad (pp. 126 y ss.).

La práctica de la filosofía en la ciudad es uno de los asuntos a los que Strauss más escritos, o quizá esfuerzos, ha dedicado, a partir del estudio de los diálogos platónicos. Su pretensión era dilucidar cómo es posible la práctica de la filosofía en regímenes en los que puede realizarse “a la luz del día”. Por supuesto, se trata de una filosofía alejada de, y al mismo tiempo cercana a, los asuntos humanos.<sup>414</sup> La idea misma de la filosofía política constituyó un problema filosófico para Strauss, ya que el tratamiento de los problemas filosófico-políticos de índole teórico ha dependido no solo del contexto histórico y las identidades religiosas, sino también de cómo ha sido de hecho o en la práctica la relación entre el filósofo y la ciudad, el filósofo y la ley, el filósofo y la autoridad.

En el capítulo octavo los autores del libro examinan la presencia de los filósofos modernos en la obra de Strauss. El pensador de origen alemán publicó su obra sobre Hobbes cuando se encontraba todavía en el continente europeo. Contribuyó a otorgarle celebridad entre los estudiosos de la filosofía política moderna.<sup>415</sup> Junto a Hobbes, Locke es otro de los autores modernos principales de los que Strauss se ocupa. Ambos pensadores otorgaron importancia a la noción de derecho natural,

---

<sup>414</sup> Cf. STRAUSS, L., *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra, Alianza, Madrid, 2014.

<sup>415</sup> Cf. STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, London, 1936.

aunque la comprendieron de distinto modo. Según Strauss, Locke es, aunque no lo hace explícito por miedo a las represalias, hobbesiano. Su concepción del estado de naturaleza, a pesar de que es crítica con Hobbes, en realidad concilia con una concepción de la sociedad que se asemeja en gran medida a la que defiende Hobbes.<sup>416</sup> El capítulo del libro titulado “Strauss on Locke and the Law of Nature” (pp. 196 y ss.) analiza la importancia que juega la concepción lockeana de la ley natural en la recuperación que Strauss realiza —frente al “nihilismo alemán”<sup>417</sup> representado por las figuras de Nietzsche y Heidegger<sup>418</sup>— frente al historicismo y el positivismo (las dos principales doctrinas o corrientes filosóficas contras las que se posiciona Strauss en *Natural Right and History*), que se originan en el pensamiento alemán y que han sido trasvasadas al pensamiento político norteamericano, según Strauss. El comienzo de *Natural Right and History* nos da las claves para comprender cuál es la recuperación straussiana del derecho natural: el derecho natural es una doctrina moderna que influye directamente en la redacción de las Declaraciones de Derechos de fines del siglo XVIII, así como previamente en la Constitución Americana y en las Enmiendas realizadas a la misma.<sup>419</sup> Estos escritos constitucionales están influidos por el pensamiento político liberal de Locke y por el pensamiento político democrático de Rousseau. Strauss señala que, a la altura de 1949 (después de su llegada a la Universidad de Chicago, donde ostentaría la cátedra de ciencias políticas, y después de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, en cuya redacción y promoción había participado Jacques Maritain, quien tiempo antes había sido el protagonista de las Conferencias de la Fundación Walgreen, en las que Strauss expondrá el contenido del que será posteriormente el libro *Natural Right and History*), ante el enfrentamiento de los Aliados contra Alemania, el pueblo y el pensamiento alemán había comenzado a influir en sus atacantes. Como ha sucedido en distintos momentos de la historia, el vencedor adopta el pensamiento y costumbres del vencido. Strauss señalaba al comienzo de *Natural Right and History* que Estados Unidos, la única nación que ha defendido y materializado los “derechos inalienables” plasmados en la Constitución, había iniciado un retroceso en su promulgación de los derechos humanos, derechos naturales o “derechos inalienables del hombre y del ciudadano” (de acuerdo con la terminología de la Declaración francesa de 1789). El historicismo y positivismo alemán se habían comenzado a exportar a la nación americana. Strauss llama la atención sobre la necesidad de afrontar la

---

<sup>416</sup> Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953.

<sup>417</sup> STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2014, p. 15

<sup>418</sup> Sobre la diferencia entre la concepción nietzscheana y la heideggeriana del nihilismo, cf. Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1998.

<sup>419</sup> STRAUSS, *Natural Right and History*, ed. cit., p. 17

influencia del pensamiento alemán que parecía imparable. Era el momento de volver a la tradición del derecho natural que tan importante ha sido en la historia política americana. En conexión con el comienzo de *Natural Right and History*, C. y M. Zuckert señalan en el capítulo dedicado a Locke las diferencias entre la concepción moderna del derecho natural y la concepción medieval de la ley natural (p. 197) y cuáles son los principales elementos de estas concepciones a los que la posición de Strauss nos llama a volver.

El capítulo noveno está dedicado a defender a Strauss de los críticos que han afirmado que su pensamiento es afín al pensamiento político de derechas y al conservadurismo, que ha inspirado la “administración Bush” que inició la Guerra de Irak, y que durante la década de los años treinta del pasado siglo promovió, a pesar de su proximidad con figuras importantes de la filosofía judía, una visión de la política cercana al nacionalsocialismo. Es cierto que Strauss fue una persona próxima a algunos de los grandes intelectuales de la época que posteriormente se adscribirían al nazismo de forma pública. La condición de judío todavía no era un impedimento en la época en que Strauss se encontraba estudiando en Marburgo bajo la tutela de Cassirer, donde había mantenido contacto con Heidegger y otros pensadores alemanes de gran importancia. Incluso publicó un trabajo sobre *El concepto de lo político* de Schmitt, quien reconoció que había sido el escrito que mejor había comprendido la doctrina contenida en la obra.<sup>420</sup> Pero dicho escrito no se limitaba a la labor de poner de manifiesto las bases del pensamiento político de Schmitt, sino que también contenía una crítica. Aunque Strauss estuvo interesado en la “teología política” que promovía Schmitt, su posición con respecto al “problema teológico-político” era distinta ya en las primeras etapas de su trayectoria intelectual. Los críticos que han señalado su vinculación con Schmitt y otros autores cercanos al nazismo para argüir que Strauss tuvo contacto con el nazismo e incluso se adscribió a él yerran, según los Zuckert, profundamente (p. 218). El capítulo se basa en ensayos de Strauss como “German Nihilism” (1941) o en la correspondencia entre Karl Löwith y Strauss, así como en otros ensayos, para defender a Strauss de los críticos que han visto en él a un promotor de las políticas totalitarias. Los autores habían comenzado la defensa de Strauss en su obra *The Truth about Leo Strauss*, tal y como señalan al comienzo del capítulo. Consideran necesario volver a debatir con los críticos de Strauss debido a las nuevas acusaciones que se han hecho contra su pensamiento.

El capítulo duodécimo y último del libro está dedicado a analizar la influencia de Strauss en diversos pensadores contemporáneos, sobre todo de aquellos a los que se ha denominado “straussianos”. Los straussianos en la actualidad se adscriben a posiciones distintas en torno a la obra de

---

<sup>420</sup> Cf. STRAUSS, L., “El concepto de lo político”, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.

Leo Strauss. La disparidad de interpretaciones que caracteriza a sus encuentros y debates críticos hace pensar que el pensamiento de Strauss se ha formado en la ironía y la ambigüedad que caracteriza las obras a las que ha dedicado célebres ensayos. Incluso existen posiciones completamente opuestas entre los straussianos. Como señalan los Zuckert, algunos se adscriben a una posición filosófico-política que tiene un fundamento religioso, cuyo núcleo puede encontrarse en los estudios de Strauss sobre el pensamiento de los filósofos judíos. En dichos ensayos se pone de manifiesto la preferencia de Strauss por la filosofía realizada por autores judíos. También los filósofos judíos se enfrentaron ya al problema teológico-político. La teología política, entendida, de acuerdo con la definición expuesta del propio Strauss, como la derivación o extracción de enseñanzas políticas a partir de la revelación<sup>421</sup> (teología política ortodoxa), puede ser, no obstante, también una parte de la filosofía política, como ocurre en el caso de Spinoza. Cuando la teología política forma parte de la filosofía política, adopta la forma de una crítica de la religión. La obra de Spinoza titulada *Tratado teológico-político* versa sobre problemas tanto teológicos como políticos. Su teoría de la soberanía, expuesta hacia el final de la obra, parte de una crítica de la posibilidad de la revelación. Sin embargo, otros filósofos estudiados por Strauss que han considerado cuál es el papel jugado por la filosofía en el judaísmo (en los tiempos de Strauss, principalmente Cohen), sí han basado su propia defensa de la filosofía en el supuesto (e incluso en la demostración) de que la revelación es posible. En el contexto medieval Maimónides ya había acometido este intento. Rabino y filósofo, combina el conocimiento contenido en la *Guía de Perplejos* con una obra fundamental en la historia del judaísmo: *Mishneh Torah*, que trata de extraer la sabiduría contenida en los cinco libros sagrados conocidos como la Ley (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio).

En función de la interpretación realizada del modo en que Strauss concebía a los filósofos judíos, los straussianos actuales se adscriben a una posición exclusivamente filosófico-política o a una posición que entronca con la filosofía medieval y moderna judía. Es indudable que Strauss dio gran importancia a la alternativa a Atenas: Jerusalén. Numerosos ensayos suyos versaban sobre esta temática y vieron la luz en contextos intelectuales judíos.<sup>422</sup> No obstante, el último periodo de su

---

<sup>421</sup> STRAUSS, “¿Qué es filosofía política?”, en *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*, ed. cit., p. 67

<sup>422</sup> Sus primeros trabajos aparecieron en publicaciones adscritas a fundaciones o asociaciones científicas judías o especializadas en la ciencia del judaísmo. Durante los años veinte participó en la Sociedad Alemana para la Ciencia del Judaísmo, gracias a la cual pudo estudiar y editar las obras del filósofo ilustrado y judío alemán Moses Mendelssohn. Strauss mantuvo además distintos intercambios epistolares con filósofos judíos. Impartió, invitado por Gershom Scholem, conferencias en la Universidad Hebrea de Jerusalén a principios de los años cincuenta del pasado siglo.

producción centró su atención en filósofos políticos clásicos: Sócrates, Platón, Jenofonte. Sus últimos libros tratan sobre estos tres autores.<sup>423</sup>

El hecho de que el pensamiento de Strauss tuviera un renacer político a comienzos de la Guerra de Irak, a causa de la presunta inspiración teórica que supuso para el neoconservadurismo político norteamericano, no contribuye sino a dificultar la comprensión de esta tensión que existe entre los straussianos en torno al lugar del judaísmo en la filosofía política de Strauss. No existe propiamente un “fundamento religioso” de la filosofía política straussiana, como puede comprobarse en los ensayos en los que trata de forma directa con el problema teológico-político (su obra *Philosophie und Gesetz*, de 1935, provocó las más dispares interpretaciones de la relación de Strauss con el judaísmo<sup>424</sup>).

Como señalan M. y C. Zuckert,

“The Straussians disagree over which proposition to reject, producing four large alternatives, with some variants, among Straussians on the status of religion: *rationalists*, who believe that philosophy can indeed refute the claims of revelation; *decisionists*, who deny that philosophy, as Strauss saw it, can refute revelation, and thus claim that Strauss arbitrarily or only exoterically decided for philosophy; *zetetics*; who argue that Strauss persisted in his view that the possibility of revelation could not be refuted by philosophy but who also maintain that Strauss had worked out a way to rationally justify the choice of the philosophic life without that refutation; finally, there are *faith-based Straussians*, who believe that Strauss’s position on the relation between faith and reason opens the way for faith or even compels it.” (p. 315)

La posición de los “zetéticos” puede ser defendida acudiendo a lo que Strauss señalaba en el libro sobre Spinoza: la razón no puede ni debe realizar juicios *definitivos* sobre la religión o la revelación, en tanto que ésta no se adscribe o atiene a los criterios que la razón tiene intrínsecamente (los criterios racionales, inseparables de la razón); precisamente la revelación es aquello que se halla fuera del dominio de la razón, y en caso de que demuestre cómo es posible un pensamiento no legislado por las normas de la razón, demostrará la legitimidad de un pensamiento más allá de la razón: la legitimación de Jerusalén, frente a Atenas, en palabras de Strauss. Otra cosa es que Atenas, la Atenas inmortal, quiera escuchar a Jerusalén o considere posible no vivir en Atenas cuando de discurrir se trata. Si es posible o no un discurso más allá de la razón es, para los genuinos atenienses, una posibilidad que

---

<sup>423</sup> Cf. STRAUSS, L., *Xenophon’s Socrates*, Cornell University Press, Ithaca, 1972; Strauss, L., *The Argument and the Action of Plato’s Laws*, Chicago University Press, Chicago, 1975.

<sup>424</sup> Véase la Introducción de los editores a STRAUSS, L., *El libro de Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Pre-textos, Valencia, 2012.

ofrece la razón misma y, por tanto, una posibilidad cuyo dominio prescribe la razón y, en consecuencia, está gobernada por sus normas.<sup>425</sup>

Strauss señala al mismo tiempo que la interpretación zetética se puede fundamentar en Platón, quien habría mostrado, en cada diálogo, que no hay un comienzo ni un final, no hay una investigación que comience y termine, no hay conclusiones definitivas; incluso cuando todo parece conducir a tales conclusiones, hay un argumento que desestabiliza este proceso y se muestra que no hay un final. Los Zuckert, en *Plato's Philosophers* con respecto a las *Leyes* de Platón, afirman que este es el diálogo por el que debemos comenzar a leer a Platón: el extranjero ateniense no es Sócrates, sino solamente eso: un extranjero en una ciudad que desconoce la filosofía. Nos hace imaginar cómo habría sido Atenas, y Grecia, sin Sócrates: una ciudad, una nación más, con la misma historia que otras ciudades. Con costumbres, con guerras, con tradiciones, con creencias y opiniones. Con historia. Lo que diferencia a Atenas, Grecia, de otras ciudades o naciones, es la filosofía. El mundo griego clásico antes de Sócrates está representado en las *Leyes*. En las *Leyes* solo se menciona en una ocasión la filosofía. Ésta brilla por su ausencia. Esta ausencia es completamente deliberada e indica las intenciones de Platón: un mundo griego sin filosofía no habría sido en nada diferente de otros mundos, de otras culturas. Los Zuckert apuestan por comprender al extranjero ateniense no como el propio Strauss lo comprende en “¿Qué es filosofía política?”; a saber, como el extranjero ateniense, tesis sugerida inicialmente por Aristóteles, como Strauss mismo señala. El extranjero ateniense no es la representación de la decepción, desesperanza o desesperación de Platón; es la representación del ánimo, esperanza y ante todo amor de Platón hacia la filosofía. No sabemos exactamente qué sucedió en la Academia mientras Platón vivió. Las enseñanzas filosóficas quedaron muchas entre sus muros. Platón supo que la filosofía perviviría en próximas generaciones, al ver crecer a sus discípulos. Pero una filosofía tras esos muros impenetrables para algunos. Allí se alojó, para evitar la vuelta a un mundo sin Sócrates, a un mundo presocrático: para evitar la desaparición de la filosofía concebida al modo socrático. La interpretación de los Zuckert ha recibido atención entre los straussianos, y todavía tiene mucho que decir a futuras comprensiones de Platón.<sup>426</sup>

**Víctor Páramo Valero**

---

<sup>425</sup> Sobre la eterna polémica, de origen medieval, entre la revelación y la razón, véase Strauss, L., “Jerusalén y Atenas”, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. cit.

<sup>426</sup> Sobre la interpretación de los Zuckert en *Plato's Philosophers* de las *Leyes* de Platón, cf. LASTRA, A., “Cómo empezar a leer las *Leyes* de Platón”, Conferencia en Curso “Las formas del pensamiento clásico”, UIMP Valencia, 14-16 de octubre de 2015.

FRANCISCO FERNÁNDEZ-SANTOS, *La verdad sobre el otro mundo*, Huerga y Fierro, Madrid, 2014, 195 pp. ISBN 9788494272349.

Resulta agradable y sorprendente a un tiempo descubrir la existencia de un autor cuando este cuenta ya casi noventa años. Gracias a una de esas amabilidades que tiene la vida esto ha sido posible para mí en el caso de Francisco Fernández-Santos, que en *La verdad sobre el otro mundo*, ofrece una contribución destacada a la gran colección de cuentos fantásticos con la que cuenta el mundo de lectores.

En esta obra, Fernández-Santos demuestra que es un digno socio del club del *memento mori*, que incluye entre sus miembros distinguidos a algún emperador romano y a muchos escritores del siglo XX. Treinta y tres relatos breves, la mayoría de ellos rondando a la muerte (¿hay acaso otro tema que pueda rivalizar con ella en su dimensión universal?), componen un libro intenso en el que, debido a una cruda profundidad y a un cuidadoso trato de la temporalidad y el suspense, se invita al lector a mirar a las esquinas oscuras de una realidad en la que por todas partes amenazan dragones.

Y digo dragones porque en estas páginas no solo la muerte tiene sitio. Destaca también, y muy llamativamente, la figura del “dragón”, un trasunto de la esposa capaz de condenar a su marido a un matrimonio infeliz a causa de los celos. No queda claro al lector si Fernández-Santos se basa en experiencias propias para describir con tanta intensidad y perseverancia el infierno al que llevan las bodas con dragones (lo que sería ciertamente motivo de compasión) pero, sea así o no, con sus cuentos matrimoniales (*Mas allá de la tumba*) consigue transportar a un tiempo que ya no existe, y se hacen así doblemente fantásticos, pues ahora resultan poco menos que increíbles las situaciones que describe y que solo se sostenían por la consigna social de la indisolubilidad del matrimonio.

Entre los cuentos que aquí se ofrecen puede encontrar el lector historias ambientadas en mundos tan distintos como la guerra civil (*El hombre y su otro*), el mundo literario (*Cambio de papeles*), la confusión de la locura (*Diálogo con desconocido*, *El tiempo no existe*, *La Mosca*), la relación con los animales (*Transmigración*) o las sensaciones de alguien atrapado por la apnea del sueño (*La casa encendida*), entre otros. Leer a Fernández-Santos en todos ellos, como beber un buen vino, deja la boca llena de reminiscencias. Desde Borges a Cortázar, pasando por el cultismo de un Lugones hoy apenas recordado y algunas pequeñas perlas en homenaje a Monterroso, lo mejor de la literatura fantástica latinoamericana atraviesa estas páginas. Igual podría decirse de la herencia centroeuropea que son las obras de Kafka o Benjamin (cuyo *Angelus Novus* parece asomarse de puntillas por aquí y por allá). Pero a la vez, *La verdad...* es una obra original con una pátina claramente española. Y eso a pesar de haber sido escrita desde el exilio (esa especie de

muerte en vida) que Fernández-Santos vive en París desde 1960. Un exilio que todavía, pese a las apariencias, sigue imponiendo su peculiar barniz a la vida cultural de este país. En su lenguaje y estilo (con un uso enfático de las mayúsculas que cualquier chaval de ahora entendería enseguida) se encuentran grandes diferencias con los grandes cuentistas del Sur y del Norte, a pesar de los paralelismos con ellos que voluntariosamente dibuja el autor. Más que a Argentina o a Alemania, el tono de los mejores cuentos del libro recuerda con fuerza a la Castilla del mejor Delibes. Leer *La hoja roja* puede ser, de hecho, buen complemento a este *La verdad sobre el otro mundo*, para ir preparando un otoño tan inevitable como imprevisible.

Es digna de mención, por otra parte, la presencia de la filosofía a lo largo de todo el texto. No solo porque el autor hace aparecer en sus cuentos referencias a los filósofos más destacados de los últimos siglos (desde Kant a Wittgenstein, pasando por Nietzsche y el omnipresente Heidegger), sino también porque las dedicatorias de los mismos están dirigidas a figuras notables de la filosofía española, como Fernando Savater, Elías Díaz o Aurelio Arteta, entre otros. En estos guiños emergen las relaciones que el autor ha ido tejiendo en una vida larga, plena de actividad literaria y filosófica apasionada (director de *El Correo de la Unesco*, colaborador de *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, *El País*, *Claves de Razón Práctica*, etc.) que dejó en la cuneta su inicial formación jurídica y que ha sido también el marco en el que ha expresado su sentir libertario y socialista.

Finalmente, para comentar la única espina que me queda tras la lectura, sugeriría a la editorial que en una próxima edición dé a conocer las fechas concretas de composición de cada texto, algo que en un autor longevo (y que lo sea por mucho más tiempo) siempre puede dar algunas pistas interesantes para captar detalles que pasan de largo a primera vista.

**Juan D. González-Sanz**

EVA ILLOUZ, *Erotismo de autoayuda*, traducción de Stella Mastrangelo, KATZ, Buenos Aires, 2014, 124 pp. ISBN 9788415917120.

Muchos quedaron perplejos del gran éxito literario de *Cincuenta sombras de Grey*, cuya trilogía es una de las más vendidas de la historia de la edición moderna, por delante de la saga de Harry Potter. Pero todavía resulta más sorprendente cuando observamos la poca calidad literaria, la simplicidad de la trama y la singularidad del tema principal de la novela que es básicamente de contenido sexual. Eva Illouz intenta explicar este peculiar fenómeno desde la sociología de la cultura, recurriendo a temas que domina como la literatura de autoayuda o la literatura erótica. En su lúcido análisis llega a la conclusión de que *Cincuenta sombras de Grey* se ha convertido en un “best seller” mundial por su estrecha relación con la literatura romántica, porque el sadomasoquismo patente en la novela resuelve simbólicamente ciertas aporías sobre la sexualidad moderna y porque en definitiva la novela es un manual de autoayuda sexual que facilita la afirmación del “yo” actual.

Si comparamos dos productos culturales separados por un intervalo de tiempo suficiente (como *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe de 1719 y *Cincuenta sombras de Grey* de E. L. James de 2012) podemos observar los cambios acaecidos en nuestra moralidad y en la forma de percibir nuestra identidad. Robinson refleja los valores propios de los comerciantes de su época, orientados hacia el deber y el trabajo. El libro muestra el deseo de dominio de la naturaleza por parte del hombre. Sin embargo, *Cincuenta sombras de Grey* pone el acento en las relaciones amorosas, en el sexo, en la conquista de los sentimientos y en las cicatrices psicológicas de nuestro pasado.

¿Cómo una novela pornográfica, aunque suave, puede llegar a ser un “best seller”? Si consideramos que los “best seller” reflejan los valores y las actitudes dominantes en una época, ¿qué refleja de nuestra forma de concebir el mundo y las relaciones humanas esta novela? Para Eva Illouz el “best seller” se ha convertido en el resultado de la “mercancificación” de la edición de libros, perdiendo la alta calidad literaria y dominando el interés económico. De hecho muchos escritores de “best seller” trabajaron en algún momento de su vida laboral en labores de mercadotecnia o de publicidad. Algunos dejaron escritas sus experiencias en ese campo en manuales para alcanzar el éxito literario.

E. L. James publicó una primera versión de la novela en internet, en un foro donde el público en interacción con el autor va creando la mercancía que consume. No obstante, los comentarios que obtuvo por el talante sexual de su obra propiciaron que retirara la novela de la red y la publicara por su cuenta. En un principio la publicó como “e-libro” que se imprimía sobre pedido. La difusión publicitaria era básicamente por blogs.

Según Eva Illouz una de las fórmulas del éxito de esta novela es que es primordialmente un libro de autoayuda. Desde su temática sexual “ofrece técnicas y recetas que cada uno puede incorporar a su propia vida sexual” (pág. 40). Es una novela escrita para mujeres y que es leída sobre todo por mujeres. No solo porque se trata de una historia de amor con ciertas similitudes a las novelas románticas, sino porque es una novela de “pornografía para mamás”. La cultura sexual femenina actual busca, en su versión más convencional y popular, compaginar intereses contrapuestos: por una parte el placer, la libertad, la búsqueda de una identidad propia y el manejo de las relaciones íntimas; por otra parte busca compaginar esos intereses con los sentimientos, las obligaciones para con los otros y los lazos domésticos (pág. 49). “Si *Cincuenta sombras de Grey* es una novela de mujeres, es justamente en el sentido de que, para las mujeres, la sexualidad es un lugar de autoconocimiento y autoidentificación y a la vez un problema. La sexualidad de las mujeres modernas, mucho más que la de los hombres, ha quedado atrapada en las tensiones entre la libertad sexual y la estructura social tradicional de la familia, entre el deseo de placer individual y el deber de atender a las necesidades de una unidad doméstica” (pág. 50).

Desde la sociología de la cultura la sexualidad no es más que un factor a través del cual se unen y separan personas según modelos predecibles. Modelos fijados en un sistema de la moralidad que determina qué está prohibido o permitido hacer. En este sentido las prácticas sadomasoquistas presentes en la novela son una solución a las aporías modernas sobre la sexualidad. En la actualidad se exige que hombres y mujeres intercambien sus roles en todos los ámbitos sociales y se vuelvan andróginos. Sin embargo las prácticas sadomasoquistas mantienen los roles sexuales definidos sin asignarles identidades de género. Además las relaciones modernas buscan el consenso como forma específica de interacción. Pero el consenso en las relaciones de pareja siempre es parcial pues el devenir de la relación reporta una gama de sentimientos, experiencias y comportamientos no previsibles que rompen el consenso. Ahora bien, en las relaciones sadomasoquistas el consenso está definido en los parámetros del contrato. Por tanto, en las relaciones sadomasoquistas el problema del consenso queda perfectamente estipulado.

Para Eva Illouz *Cincuenta sombras de Grey* no es una novela pornográfica sino un libro de autoayuda. La narración pornográfica busca explícitamente que el lector emprenda alguna actividad de masturbación. Sin embargo la lectura de esta novela lo que pretende es instruir a hombres y mujeres en formas que mejoren sus prácticas sexuales y su placer sexual. Además la autoayuda ha acabado convirtiéndose en la actualidad en el centro nodal de la subjetividad moderna puesto que implementa ejercicios de autoconstrucción de nuestra identidad y busca nuestro mejoramiento personal.

**Xavier Torró Biosca**

LUZ ÁLVAREZ, *Helena o las tres lunas*, Carena Editors, Valencia, 2015, 200 pp. ISBN 9788416130160.

“En la doncella está la semilla, la esperanza, el esplendor de lo que comienza, el potencial de engendrar nueva vida, el deseo de crecer, amar y obrar en el mundo. Pero ella teme y duda, pues, como el manantial que acaba de brotar, todavía no sabe hacia dónde se dirige la corriente de su vida”. Este es el comienzo de la novela de Luz Álvarez, que supone ciertamente un giro —aunque no absoluto— en su trayectoria creativa, centrada hasta ahora en el relato infantil y juvenil, un terreno que la autora domina y que le ha granjeado prestigiosos premios. Su nuevo libro es una creación que, aunque destinada a todas las edades, tiene el vínculo con su obra anterior de la condición juvenil de la protagonista y de ser un relato sapiencial de aprendizaje. Se trata, en definitiva, de una hermosa narración de iniciación a la vida —y en sentido muy específico a la vida de la Mujer— en el marco atemporal de las parábolas tradicionales, sobre el fondo de una sensible y elaborada recreación narrativa de la mitología clásica greco-latina.

*Helena o las tres lunas* es ciertamente una rareza en el panorama narrativo contemporáneo; remite, en primera instancia, a la estructura del cuento popular, pero con un evidente marchamo de tradición literaria culta: el prístino mundo de *Dafnis y Cloe*, el marco natural y mitológico de la égloga pastoril, o la dinámica de perfeccionamiento mediante el viaje y la aventura de la novela bizantina son antecedentes muy reconocibles en este relato de Luz Álvarez, que no se priva de someter a su protagonista a pruebas tan sumamente vinculadas a la tradición literaria, como la mismísima bajada al Hades. La a-espacialidad y a-temporalidad del relato —o, más bien diríamos, su universalidad y su intemporalidad— obedecen a aquellas mismas referencias, en virtud de las cuales el tiempo de la narración es un tiempo genéricamente antiguo (pre-industrial e incluso pre-mecánico) donde el camino se hace a pie, los personajes se miran y acicalan al reflejo de las fuentes y se duerme al raso. En realidad, podría decirse que se trata de una temporalidad mítica, en el más estricto de los sentidos, pues se trata del mismo momento en el que el Mito se está gestando: “Esta noche verás a Medea invocarme para consumir su venganza sobre Jasón” (pág. 138), le dice la diosa Hécate a la protagonista.

El esquema narrativo general no puede por menos que resultar reconocible, de acuerdo con los parámetros que hemos reseñado: Helena, la protagonista del relato, superada ya la adolescencia, y tras el beneplácito oracular de la “pitonisa”, se despide de sus padres y de su incipiente amado Leos y emprende un viaje iniciático —lleno de peligros, encuentros y encrucijadas—, impulsada por un deseo invencible que abrigaba desde la infancia: “peregrinar en solitario al lejano templo de la diosa Isis”. Esta última referencia, e incluso el diseño general del relato —

aunque aquí esté modalizado decisiva e intencionalmente por la condición *femenina* del personaje, a lo que más abajo nos referiremos— nos remite (ignoro si eso ha sido consciente en la intención de la autora) a un magnífico cuento de Novalis incluido en *Los discípulos en Sais* (1798), que resulta clave en la obra del romántico alemán, porque es en cierto modo la fábula matriz de su crucial y posterior relato de formación *Enrique de Ofterdingen*. El cuento en cuestión comienza refiriéndose al amor puro y adolescente que mantiene el joven Hyacinthe con la bella Rosenblüthen, hasta que un día llega al pueblo un venerable anciano de barba larga y blanca que encandila al muchacho con misteriosas palabras. El anciano marcha, pero, a partir de ese instante, a Hyacinthe lo va invadiendo una profunda melancolía. Ensimismado, ajeno a todo y a todos, incluso a su querida Rosenblüthen, el muchacho siente la necesidad imperiosa de partir en dirección al templo sagrado de la diosa Isis, la misteriosa Madre de las Cosas. Después de un largo viaje, en el que se suceden países, paisajes y peligros, Hyacinthe llega finalmente al templo deseado, donde la diosa le recibe cubierta con un velo. Al levantarlo... la bella Rosenblüthen se arroja a sus brazos. Para valorar lo que tenía muy cerca era imprescindible marcharse muy lejos.

No vamos a desvelar aquí el final del periplo de Helena, aunque diremos que el amor, evidentemente, no puede ser ajeno a su proyecto de mujer en este mundo. El regreso, en cualquier caso, se impone, tras llegar a la meta: “Es hora ya de que vuelvas al ágora del mundo, a la luz diurna, a las actividades cotidianas que llenan y conforman la rutina de los humanos, pues la contemplación del misterio no puede ser sostenida un tiempo excesivo sin correr peligro de ahogarse en sus aguas profundas y oscuras”. Son las palabras finales de la novela. Pero el aprendizaje adquirido no ofrece aquí, muy sensatamente, el aspecto de una visión deslumbrante ante el rostro de la diosa, sino más bien la especie sutil de un tónico que proporciona un conocimiento experiencial de las cosas esenciales de la vida. También aquí cae un velo metafórico y algunas respuestas aparecen tras él, pero son respuestas que tienen que ver sobre todo con la verdad interior, con la fuerza del amor y la confianza en el apoyo de las divinidades (es decir, en último término, la confianza en uno mismo). La autora no ha pretendido en ningún momento ser “original” en este terreno —aunque siempre se muestre perspicaz en sus observaciones— y hace bien, pues la sabiduría está reñida con la originalidad, salvo en el sentido de que ésta se tome en su acepción etimológica de aproximación al “origen”. La actualización del mito no se produce, pues, en este caso en un sentido de adecuación histórica o de modernización hermenéutica, sino en el sentido narrativo y clásico de valor sapiencial para la vida.

No quisiera dejar de mencionar la notable perspectiva “femenina” que sustenta el relato, en el que prácticamente todos los personajes —tanto humanos como divinos (Artemisa, Atenea, Hestia, Hera, Deméter, Hécate, Perséfone, Isis)— son mujeres. Desde este prisma se van produciendo las lecciones existenciales que se deducen de las peripecias

del relato y del aleccionamiento de las “diosas”: el encuentro con la brutalidad masculina, la existencia de la crueldad femenina, la vinculación sagrada con la naturaleza, la importancia de mantener vivo el fuego del hogar, o la amistad con el hombre y, obviamente, el amor hacia él. Yo no dudaría, desde luego, en calificar de “feminista” la novela de Luz Álvarez por su tácita reivindicación de la elevada misión femenina en este mundo y de la necesidad que tiene cada mujer de emprender la búsqueda de su verdad personal con independencia del hombre. Pero, en cambio, dudo mucho de que el feminismo militante —ese que demonizó *El cuaderno dorado* de Doris Lessing por su sinceridad autocrítica sin victimismo o *La casa de los espíritus* de Isabel Allende, por no impugnar los tradicionales rasgos femeninos de la mujer— comulgue con el designio y los presupuestos de la presente novela.

Queda por resaltar un elemento fundamental de este *Helena o las tres lunas*, sin el cual el relato carecería del peso y la coherencia necesarios: el estilo. Quizá precisamente el mayor reto que planteaba el empeño literario de esta obra era dar expresión lingüística a ese mundo fuera del tiempo que se recrea. Creo que Luz Álvarez ha sabido dar con la clave estilística adecuada, mediante un lenguaje limpio y evocador, que no pretende deslumbrar por sí mismo, sino que actúa como cadencioso y rítmico canalizador de historias antiguas y de lecciones clásicas. El fino y discreto estilo —a tono con una también fina y discreta sensibilidad para extraer el jugo simbólico y aleccionador de las a veces híspidas historias mitológicas— hacen de *Helena o las tres lunas* una de esas obras que puede ser leída de un tirón, y que nos evade por unas horas de este bajo mundo, para volver a él con una cierta melancolía. Es reconfortante pensar que hay escritores o creadores que todavía trabajan en mundos tradicionales que están por encima —o por debajo— de esta omnímoda pero transitoria y trivial contemporaneidad, con la sana intención de iluminarla (o de iluminarnos a nosotros, que somos sus víctimas). Esperemos también que haya todavía lectores capaces y dispuestos para aprovecharse de ello.

**Javier García Gibert**

*Guía Comares de Ortega y Gasset*, ed. de JAVIER ZAMORA BONILLA, Editorial Comares, 2013, 384 pp. ISBN 9788490450901.

Navegar por el pensamiento de José Ortega y Gasset es como realizar un largo viaje por la geografía de la mente, cada uno de sus artículos, ensayos, cada escrito, es una aventura nueva. Y para vivir aventuras todo viajero necesita una buena guía que le ilumine el sendero a seguir. Esto mismo es la *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Esta guía nos ofrece la posibilidad de adentrarnos en la lectura orteguiana con un salvavidas, a fin de comprender y saber qué nos quiere decir Ortega cuando lo leemos, cuando lo pensamos. Por ello, la bibliografía escrita sobre temas orteguianos y en particular esta guía, juegan un papel fundamental a la hora de orientar al lector en el vasto mar de su pensamiento.

La *Guía Comares* articula la exposición de su contenido de una manera ordenada y cuidada. Dibuja un paisaje bastante completo de los temas orteguianos, tales como el perspectivismo, la razón vital e histórica, la idea de vocación, la sociología, la relación de su filosofía y su literatura, su preocupación política, su interés por el arte y la reflexión estética y su teoría del cuerpo, entre otros asuntos, con el fin de profundizar en el conocimiento y en la interpretación de su obra. Esta edición de Javier Zamora Bonilla se compone de una selección de 13 ensayos que abordan aquellos temas que recorren toda la obra de Ortega. Los autores de estos ensayos son profesionales especialistas en el estudio de la filosofía orteguiana. Sus aportaciones a esta guía nos permiten una relectura y un volver a mirar sus obras desde nuevas perspectivas, a la luz de la nueva edición de las *Obras Completas* de Ortega y Gasset (Taurus/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2004-2010), en las cuales encontramos nuevas lecturas de textos inéditos hasta el momento, una ordenación cronológica de sus obras, notas a la edición al final de cada tomo, etc. Con esta nueva edición de sus obras, es posible reflexionar acerca de cómo leer a Ortega, ya que a nuestro filósofo le preocupó especialmente la forma de editar sus obras, teniendo en cuenta para ello tanto el lugar como el público al que se dirigía. De esto mismo hablaré a continuación. Además, el libro contiene una presentación a la propia guía a cargo del editor y una espléndida bibliografía muy meditada que destaca por su concreción y precisión al presentarnos las lecturas esenciales que nos permiten sumergirnos en el pensamiento de Ortega.

Esta guía abre nuevas sendas por las que el lector puede acercarse al mundo orteguiano, pues de lo que se trata es de pensar a Ortega, con Ortega y desde Ortega. Sus ideas todavía tienen vigencia, nos son contemporáneas y nos incitan a la reflexión. El pensamiento de Ortega nos estimula y nos enfrenta a nuestra realidad mediante el diálogo con sus obras. Por tanto, este libro es un complemento que debe acompañar a

nuestro diálogo y a nuestra lectura de sus textos con la finalidad de progresar en la comprensión de su Filosofía y con el propósito de entender la propia circunstancia a la que responde y en la que se inscribe su obra.

Esta guía trata de dirigir nuestra mirada por distintos caminos, perfeccionando, de este modo, nuestro mapa del conocimiento orteguiano. Y, además, y esto es de vital importancia, se dirige a cualquier lector interesado en su obra, tanto a los intelectuales que investigan su Filosofía, como a aquellos que tienen un conocimiento poco profundo de su pensamiento. El libro es accesible a cualquier tipo de lector. ¿Por qué es relevante que la *Guía Comares* se escriba sabiendo a qué lector se dirige? Por dos razones que Ortega meditaba siempre que escribía. La primera de ellas es la importancia de conocer cómo se ha escrito un libro. Ortega afirmaba que la claridad era la cortesía del filósofo. Él no pretendía escribir su Filosofía con un lenguaje academicista que sólo entendieran unos pocos, su intención era más bien ser claro en su escritura para llegar a un mayor número de lectores necesitados de nuevas ideas que les iluminaran en medio de una circunstancia en ruinas. Y esto me lleva a la segunda razón: Ortega era completamente consciente de a qué tipo de lector se dirigía y cómo tenía que escribir. Es decir, para Ortega era tan importante el lugar donde se escribe como el público en el que se piensa. Esto lo podemos comprobar en los prólogos que escribía para alemanes o franceses de sus obras, por ejemplo.

Hace unos días leía en la *Filosofía de la Compensación* de Odo Marquard que debe haber filósofos que no escriban únicamente para filósofos profesionales, pues, sostenía Marquard, son necesarios aquellos que escriben filosofía para todos, esto es, 'Filósofos como escritores'. Esta reflexión llamó fuertemente mi atención, pues Ortega era uno de estos 'Filósofos como escritores' que se preocupaba por dar cuenta de su tiempo y por hacer llegar su diagnóstico a toda la población. Para ello, dice Marquard, los filósofos han de hacerse legibles y esto mismo es lo que trataba de hacer Ortega cuando sostenía que la claridad era la cortesía del filósofo y cuando lo mostraba al escribir con su particular estilo, un estilo donde literatura y filosofía están estrechamente ligadas. Este estilo, esta manera de hacerse legible y claro convirtió a su Filosofía en el objetivo de numerosos ataques con el fin de rebajarla y menospreciarla. Ortega era realmente consciente de la importancia de la filología para poder hacer filosofía. El lenguaje es nuestra forma de estar en el mundo y eso también incluye la escritura. Luego es vital dominar el uso de la palabra con la finalidad de hacer una filosofía que responda a nuestras circunstancias, tal y como hizo Ortega.

Con estas ideas lo que pretendo decir es que este libro cumple las dos claves orteguianas, podríamos decir, de la escritura. Los ensayos aquí contenidos son claros y están bien estructurados, facilitando así su lectura, aunque el lenguaje empleado es un lenguaje más técnico propio

de la filosofía. Y asimismo, pretende dirigirse a cualquier lector que esté interesado en la obra de Ortega y precise de una orientación.

Pasaré ahora a dar algunas pinceladas acerca del contenido del libro para que sirvan de directriz en su lectura. El primer apartado, que lleva por nombre “Biografía de una filosofía”, presenta un recorrido biográfico sobre los principales temas orteguianos y sobre sus libros. En el segundo apartado, “El estilo de un pensamiento abierto”, nos encontramos con tres ensayos que se centran en la reflexión del estilo filosófico y literario de Ortega. “Temas Orteguianos” es el tercer apartado y en él se examinan las cuestiones más relevantes de su obra, tales como la vocación y el perspectivismo, la filosofía política, la estética y la fenomenología del cuerpo. El último apartado denominado “Bibliografía” ofrece una selección de referencias bibliográficas, cuyo fin es ayudar al lector en su lectura de Ortega y asimismo darle unas pautas hermenéuticas.

Especifiquemos ahora más directamente las temáticas abordadas en cada uno de los ensayos. Como mencioné al inicio, la *Guía Comares* inicia su recorrido con una presentación que incluye no sólo una breve exposición de su contenido sino además una justificación de las razones que han impulsado la escritura del mismo.

Respecto a la primera parte de la guía, ésta se compone de 6 ensayos. En el primero de ellos, Pedro Cerezo Galán nos habla de la vocación filosófica de Ortega y de su afán reformador. Es este un texto que se centra en los inicios de su filosofía y posa su mirada desde el año 1905 hasta el 1914. En este ensayo vemos cómo se fundamenta una vocación filosófica sólida que nace de afrontar la circunstancia de su tiempo. Su preocupación por una nueva España que estaba en ruinas, cuya bandera fuese la cultura, forjó los inicios de su filosofía. Había que salvarse en las cosas y hacerse cargo del problema de la vida. En 1914 encontramos tres ensayos en los que defiende una nueva manera de estar en el mundo como yo ejecutivo en una determinada circunstancia que he de resolver. La conciencia de esta nueva posición del sujeto en el mundo anuda los cabos para una reforma política desde la perspectiva de la vida, con el fin de alcanzar, en palabras de Ortega, una España vertebrada.

Javier San Martín nos presenta el segundo ensayo de esta guía, el cual se centra en analizar la influencia de la fenomenología en los años 20. Después reflexiona acerca de las principales obras de este período, tales como *España Invertebrada* o *El tema de nuestro tiempo*. Aquí el autor destaca dos datos importantes de esta época en cuanto a la recepción de Ortega: aparecen los textos que configuran su filosofía y se establecen las bases del sistema orteguiano. Nos muestra también las ideas principales de *El tema de nuestro tiempo*, obra en la que Ortega presenta su filosofía sistemática, y por último expone la importancia que va adquiriendo la antropología filosófica y cultural en los años 20. En definitiva, San Martín analiza desde la luz de la fenomenología la aparición de la antropología filosófica y de la razón histórica.

El tercer ensayo, a cargo de José Lasaga, expone la filosofía de la razón vital e histórica, fundamentada en la realidad radical que es la vida humana. Esta razón vital se convierte en una vía para entender al hombre en el mundo. Lasaga señala que esta filosofía nunca se estructuró en un libro, sino que se expuso en cursos universitarios. Para dar cuenta de ello estudia el periodo que transcurre entre el año 1929 y el 1936. Esta es una etapa de gran producción filosófica, donde Ortega empieza a ser consciente de la necesidad de elaborar su filosofía, la cual finalmente quedará pensada en su obra pero no articulada. Esta conciencia de hacer su obra definitiva y plantearse su forma Ortega la denominó 'segunda navegación'. Ortega sentía la necesidad de presentar su pensamiento sistemáticamente y la forma de hacerlo era el libro. Los cursos de este periodo no sólo tratan de dar forma a su filosofía sino que también pretenden responder a la crisis que vivía Europa, una crisis de formas de vida e inspiración filosófica.

Javier Zamora nos expone, en el cuarto ensayo, el origen de la razón histórica y su conexión con la razón vital. La razón histórica es un tema constante en la segunda navegación. A partir de los años 20 Ortega piensa al hombre como ser viviente histórico y la vida de la gente ya no es la cultura sino la realidad histórica. Aquí Zamora investiga cómo Ortega llega a afirmar que cada hombre se entiende desde su propia historia y que, por tanto, la comprensión del hombre necesita de la razón histórica. El hombre está forzado a ejecutar su vida en una circunstancia que no elige y para entenderlo hay que saber su historia, porque la vida se comprende históricamente. En definitiva, la realidad radical de cada vida humana es su historicidad.

Isabel Ferreiro, en el quinto ensayo, se encarga de abordar uno de los temas centrales de la segunda navegación, la sociología, a través del concepto de uso. La teoría de los usos se vincula con la realidad radical de lo social. Es decir, la vida humana de cada cual es la realidad radical y se constituye de yo y circunstancia, esto es, el hombre es un ser social e histórico. Y lo social se define por ser uso. Aquí Ferreiro da cuenta de cómo la filosofía de los usos permite comprender lo humano desde la perspectiva personal, social e histórica.

El último ensayo, de la mano de Agustín Andreu, parte del análisis que Ortega hace en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Es decir, nuestro filósofo pone en juego los principios que sostiene Leibniz, pues Andreu insiste en que Ortega trataba de fundamentar el pensamiento de un nuevo modo, donde la vida humana fuese el centro del pensar. Y para ello se necesitaban otros principios y otro método, una razón vital e histórica. Los principios se habían quebrado porque las ciencias desplazaban la cuestión esencial, el hombre y su vida. Por ello, el punto de partida tenía que ser la vida humana y el objetivo el de buscar sus auténticos principios con una nueva razón.

En cuanto a la segunda parte de la guía, ésta se compone de tres ensayos que a continuación expondré. Francisco José Martín aborda, en

el primero de ellos, la estrecha relación que existe entre filosofía y literatura en la obra de Ortega. En este ensayo Martín explicita cómo su filosofía arranca del vínculo con el lenguaje, porque el lenguaje da forma al pensamiento. Ortega apostó por una filosofía de la palabra, aunque esto hizo que su filosofía viviera bajo la sospecha de no serlo. Filosofía y literatura son inseparables porque son una exigencia de su circunstancia, que era literaria. Ortega se propone su reforma desde la filosofía. La salvación de la circunstancia implica una conversión a la Filosofía en mayúsculas y él es el profesor que trata de educar en la propia circunstancia con el propósito de la reforma de la misma.

Ignacio Blanco, en el segundo ensayo, aborda el instrumento de intervención social más importante en la obra orteguiana, el periódico. La mayoría de sus escritos vieron la luz entre las páginas de los periódicos, ya que Ortega quería llegar al lector medio y esta era una poderosa vía para conseguirlo. La prensa imprimió cierto estilo periodístico a su modo de filosofar, donde la claridad de estilo se convierte en una característica fundamental. Se trataba de hacerse entender y evitar tecnicismos. Blanco señala que bajo sus artículos están latentes los principios de su filosofía. También analiza las características de lo que Blanco denomina sus artículos filosóficos, las cuales son: el diálogo con el lector, considerándolo en su circunstancia, y el dramatismo de la idea, que consiste en la capacidad de interesar. De este modo, Blanco da cuenta de cómo afrontó Ortega su vocación de alumbrar el camino hacia la cultura y hacia la educación desde el periodismo.

En el último ensayo de esta sección, Jesús Conill presenta una posible lectura hermenéutica de su filosofía. Parte de tres influencias hermenéuticas en su filosofía del raciovitalismo histórico. Conill dará cuenta de la influencia nietzscheana, diltheyana y heideggeriano-gadameriana en el pensamiento de Ortega. Y terminará planteando una hermenéutica de la circunstancia vital e histórica, ya que Conill sostiene que su metodología del conocimiento de la vida humana es hermenéutica.

En referencia a la tercera parte de la guía, ésta se compone de 4 ensayos. Jaime de Salas investiga, en el primero de ellos, la idea de perspectiva, de vocación y su preocupación política. En su exposición, Jaime de Salas parte de la tesis de que en *Meditaciones del Quijote* aparecen dos conceptos que recorren toda la obra de Ortega, estos son el concepto de perspectiva y el de salvación. Lo que Ortega buscaba era la orientación del hombre en el mundo y para ello el método de salvación de la perspectiva era fundamental. La perspectiva era la preocupación por España y la salvación era posible a través de la regeneración de la sociedad española. De Salas también señala dos conceptos relevantes, el de vocación y el de autenticidad. En Ortega su metafísica es inseparable de su filosofía moral, la vida como realidad radical es inseparable de la realización auténtica de cada uno de nosotros.

Jesús Díaz, en el siguiente ensayo, se encarga de investigar la evolución del liberalismo en el pensamiento de Ortega y además analiza

su ética, donde el concepto de vocación es clave. En primer lugar, aborda su filosofía moral: para Ortega la vida es un quehacer en medio de la circunstancia y en ese hacer hemos de decidir quiénes vamos a ser. La orientación en esa elección viene mediada por la vocación. La pretensión de su ética es que el yo llegue a ser de hecho quien ya es. Para ello hay que seguir la vocación, que consiste en realizar un proyecto de existencia donde se ejecute el auténtico yo. En segundo lugar, Díaz aborda su filosofía política desde la teoría liberal. Señala que podemos encontrar tres versiones de la idea liberal en su obra y procede a su explicación. El liberalismo fue en esencia para Ortega una idea radical sobre la vida.

En el tercer ensayo, Eve Fourmont estudia el tema estético y la cuestión del arte deshumanizado. La autora señala que la filosofía del arte desemboca en su filosofía del raciovitalismo, ya que el arte era expresión, también, del espíritu de su tiempo. Ese espíritu de ruptura del arte nuevo era síntoma de una nueva vitalidad. El arte nuevo rompía con los antiguos valores y abría el camino hacia la sensibilidad vital.

El último ensayo que nos presenta Agustín Serrano de Haro se adentra en la teoría del cuerpo, único objeto, señalaba Ortega, del que tenemos un doble conocimiento. Serrano de Haro se centra en examinar el texto *Vitalidad, alma y espíritu* para dar cuenta del intracuerpo y también señala algunas de las ambigüedades que encuentra en el planteamiento orteguiano del cuerpo.

Finalmente, nos encontramos con la parte cuarta del libro dedicada a la bibliografía. Domingo Moratalla trata de responder en esta bibliografía a las preguntas acerca de qué leer y cómo leer a Ortega a partir de una magnífica reflexión sobre el decir y sobre la mirada, invitándonos, de este modo, a adentrarnos en los textos orteguianos y en su selección bibliográfica. Destaca que la labor de la mirada requiere de una contextualización del autor y de su obra para ser capaces de comprender lo que nos quiere decir. Tras estas reflexiones el autor repasa la nueva edición de las *Obras Completas*, la *Revista de Estudios Ortegaianos* e indica algunas lecturas obligatorias que nos acercan al pensamiento de Ortega con una nueva mirada.

Para terminar esta reseña tan sólo me gustaría hacer una breve meditación sobre la necesidad de aprender a leer. Aprender a leer los textos, artículos, ensayos o libros de Ortega atendiendo, como ya él señalaba, a la vocación, a la circunstancia y al azar del artista, para poder comprender bien qué quiso decir Ortega y qué nos quiere decir todavía hoy es una necesidad. Y lo es también aprender a leer a Ortega a la luz de su realidad vital e histórica para estar a la altura de nuestro tiempo. Ahora más que nunca es un filósofo que nos ayuda a pensar, con él y desde él. Aprender a leer a Ortega es, en definitiva, aprender a vivir, para dar sentido a la vida y para saber afrontar nuestras circunstancias.

**Esmeralda Balaguer García**

ANTONIO GÓMEZ RAMOS, *Sí mismo como nadie. Para una filosofía de la subjetividad*, Los libros de la catarata, Madrid, 2015, 128 pp. ISBN 978-84-9097-049-2.

La barbarie nazi, señaló Adorno, ha dictado un nuevo imperativo categórico a los hombres, que “Auschwitz no se repita”<sup>427</sup>. Siguiendo a Antonio Gómez en *Sí mismo como nadie*, leemos a propósito de Hanna Arendt que todos los acontecimientos que condujeron a Auschwitz obedecen a una *estupidez* que no ofuscó el intelecto, sino la sensibilidad de los nazis y también, podría añadirse, de quien los consintió. Por esto, superar la estupidez, esto es, ser capaz de convertirse en un yo capaz de rebasarse sin anularse considerando la realidad de otras formas de realización diferentes a las propias es una exigencia, el más básico y elemental imperativo, para todo ser humano de la que pende la posibilidad de convivencia y civilización cualquiera que sea la representación que de estas podamos forjarnos. El germen de toda forma de totalitarismo radica en la incapacidad de concebir un afuera, de consentir al otro, y este constituye la hipóstasis de esa estupidez originaria —o ese plano provincialismo— en virtud de la cual somos todos culpables de nuestra incapacidad de mirar, aunque sea por un instante, con los ojos de otro<sup>428</sup>. Solo en la medida en que el sujeto se forma a través de relaciones de reconocimiento con los otros y, por así decirlo, se sumerge en el medio de la universalidad, se redime de esta originaria idiotez. Esta advertencia cargada de resonancias socráticas<sup>429</sup> contra la estupidez, ante una cerrazón que clausura sobre sí al individuo refractario a la reflexión, una incapacidad esta que constituye la base psicológica de los más brutales acontecimientos de la historia reciente de la humanidad que hoy bajo las más diversas banderas de patrias y religiones se perpetúan, constituye tal vez uno de los más lúcidos apuntes de *Sí mismo como nadie*.

Comienza Antonio Gómez llamando la atención sobre ese rasgo que Hegel expresó con su imagen del vuelo nocturno de la lechuza de Minerva; que la filosofía, si quiere contenidos, lo concreto antes que estériles abstracciones, siempre va a la zaga de los tiempos, que está

---

<sup>427</sup> THEODOR W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, traducción de José María Ripalda, Taurus, Madrid, 1975, p. 365.

<sup>428</sup> Así, en ese gran monumento a la memoria que es *En busca del tiempo perdido*, donde Proust busca al otro en el propio yo o, también, en ese otro que es el yo pasado se busca a sí, podemos leer: “El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien, ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es”, *La prisionera*, Obras completas, vol. II, Aguilar, Madrid, 2004, p. 497.

<sup>429</sup> Pues, ¿quién es ese estúpido sino el ignorante al que la dialéctica socrática quiere rescatar de esa condición en la que por no saber, no sabe ni siquiera su propia ignorancia? Platón, *Apología de Sócrates*.

permanentemente desacoplada de ellos, pero que, sin embargo, en la tensión de la distancia producida por la reflexión los pretende iluminar y hasta rectificar. En esta componente normativa anuda su carácter revolucionario. Autorreflexión es emancipación, señala Habermas<sup>430</sup>. Ha sido necesario, indica Gómez, que mientras a la filosofía académica se le llenaba la boca con la retórica de la muerte del sujeto, allá afuera, en la calle, individuos y grupos no cesaran de proclamar “yo” a fin de reivindicar sus respectivas identidades sentidas siempre como menoscabadas por una totalidad social experimentada en cada caso como excesiva. Es en este contexto donde se evidencia la necesidad de pensar de nuevo, radicalmente si puede ser, el “yo”. Se trata pues de pensar en *Sí mismo como nadie* las condiciones por las cuales los sujetos *intrincados, frágiles y desamparados* que plantean demandas frente a unos dispositivos sociales que los asfixian y que a través de ellas buscan alguna forma, por precaria que sea, de autoafirmación, pueden decir “yo”, esto es, establecer una relación consigo mismos y serse presentes. Solo a través de una tal autorreflexión, un ejercicio este en el que Gómez termina mostrando cómo entretejido con las estructuras que permiten al sí mismo constituirse haciéndose patente a sí aparece el *otro* ajeno y ausente, excluido de los circuitos sociales del reconocimiento, pero cuya mera persistente presencia le apela y vincula, puede evitarse la catástrofe, pues es este ejercicio ilustrador el que, en última instancia, pone al individuo en condiciones de percibir, escuchar y atender a ese hasta el momento *no-persona*. Ignorarlo, dice, “conduce al holocausto” (p.120). Conocerse, reconocerse, percibirlo, reconocerlo, por el contrario, es emancipación, cabe añadir.

Estos individuos menesterosos en busca de reconocimiento de las modernas sociedades occidentales postmetafísicas, democráticas y laicizadas, de la información y del lado de acá en el mundo de la globalización son sujetos. Sujeto es quien es para sí. El que en su referencia a sí se va construyendo; aquel cuyo ser consiste en ir llegando a ser el que es. Sujeto lo somos todos. Y lo somos cada uno deseando y amando, en conflicto con los otros, en soledad, en la familia, en el trabajo; siempre en un nosotros, siempre frente a otros... pero siempre en precario, frágiles; porque no somos autosuficientes, porque nuestra racionalidad está desbordada por el deseo, porque no podemos eliminar las oscuras vueltas y las opacidades de nuestro paisaje interior, porque las más de las veces nos buscamos a tientas. Tal vez esta quebradiza consistencia del individuo actual no es puramente circunstancial, sino que más bien obedece a la estructura misma de la génesis del sujeto, surge en el proceso por el cual un particular tipo de ente puede decir “yo”. Tal hipótesis es la que explora *Sí mismo como nadie* a lo largo de un itinerario en el que Gómez pretende mostrar cómo para todo individuo “su ser yo en primera persona está supeditado al reconocimiento y la

---

<sup>430</sup> JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, traducción Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, 1995.

interpelación de una segunda persona y, en última y definitiva instancia, a la impersonalidad de una tercera” (p. 16). Y ese individuo que es un yo, que no puede ser ni menos ni más que sí mismo, que está, como señalara Kierkegaard en su librito sobre la desesperación, *clavado a su yo*, lo es, es ese yo, *como nadie*. Está, por tanto, solo a un lado del abismo más allá del cual adivina otros sí mismos, yoes también *como nadie*, de los que, sin embargo, ontológicamente depende. Y por esta dependencia empieza también a reconocer al otro como otro, otro cuyo sí mismo, a su vez, requiere de él, de ese yo que aquel otro no es, ni puede ser. *Nadie es yo; yo no soy nadie*. Así queda establecido el principio de la absoluta soledad constitutiva del ser humano, forjada, sin embargo, en la realidad primaria de la vida social.

Pero desenredemos la madeja; exponamos el esquema de la argumentación en la que se entrecruzan análisis trascendentales e histórico-sociales dotados de una intención crítica. Por lo pronto, se parte de la constatación de la intensificación en los últimos tiempos de la pretensión por parte de los individuos de definirse en base a una identidad exclusivista resultado de una praxis consistente en la propia atención, en la dedicación o el cuidado de uno mismo, en el, en términos foucaultianos, *cultivo de sí*. Tales identidades, señala Gómez, pueden adoptar tanto un carácter emancipador, como obedecer a la más férrea lógica del mercado, reduciéndose, consecuentemente, a pura ilusión y autoengaño. En todo caso, es este un sujeto volcado sobre sí mismo. “Alguien que puede decir yo” (p.21). Pero deconstruyendo este sujeto, que es el individuo de hoy, separando e identificando las condiciones que le permiten ese decir “yo” que se le ha vuelto sustancial, Gómez alcanza la primera capa consistente en la pura autorreferencia ostensiva.

*Primer nivel en la analítica del sí mismo: la pura autorreferencia formal y vacía.* Por lo pronto, en su nivel más elemental, sí mismo es quien puede decir “yo”, referirse a sí mismo o serse presente. Tal autorreferencia no es aún conocimiento, es menos que un saber de sí, aunque todo saber de sí la presupone. De entrada el acto de decir “yo” me constituye como un yo. Y se expresa así eso que todos somos: “un proceso que debe realizarse en cada caso” (p.24). Tal sí mismo considerado en este esquema primario de la pura autorreferencia que le otorga un estatus ontológico diferenciado del de las cosas que meramente *son* es irreductible, señala Gómez. Obviamente quien dice yo es un producto biológico y cultural, pero su perspectiva de la autorreferencia por la que se define es primitiva, irreductible, irrebalsable y singular. Solo yo soy yo y yo soy para mí como ninguna otra cosa lo es. Tal autorreferencia, además, no implica conocimiento alguno de mí. Va por delante de todo posible saber de sí. Consiste en el desnudo autoseñalarse. Este primer nivel que así desarrolla Gómez cubre el arco que va desde Descartes a Kant; de la certeza de sí al yo pienso que acompaña a todas mis representaciones, pues, dice, “este gesto ostensivo de señalarse a sí mismo no se da solo, separado, sino siempre encarnado en una experiencia que, gracias a él, puedo experimentar como mía” (p. 31). Es, por lo tanto, condición de

posibilidad de toda experiencia, a la vez que, en sentido inverso, no puede darse patencia alguna del yo ante sí mismo fuera de una experiencia concreta. Esto mismo es aquello que señaló Ortega y Gasset al apuntar la vida como realidad primera y radical comentando la primacía del yo cartesiano: eso que es condición de posibilidad de cualquier experiencia, la pura autorreferencia, se actualiza y cae a primer plano siempre en un acontecimiento biográfico, en el horizonte último de mi vida. Por esto puede decir Gómez que el sí mismo es un *proceso que debe realizarse*.

*Segundo nivel en la analítica del sí mismo: el otro como condición del sí mismo; el reconocimiento.* Con el trasfondo de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, se establece la dependencia de esta perspectiva de la primera persona en que consiste la pura autorreferencialidad del sí mismo. Si bien tal perspectiva es irreductible, no es autónoma: no puede darse un yo sin un tú; no puede existir un yo aisladamente; los yoes, no el yo, se constituyen en un juego de reciprocidades; es el reconocimiento, la vida social o la esfera de la eticidad. La idea que defiende Gómez es que sin los otros no seríamos más que animales atrapados en el círculo conformado por la necesidad, el puro deseo, y su satisfacción. Es la presencia de otro yo la que rompe este círculo fatal de la mera animalidad. Ante el otro con sus pretensiones simétricas, el yo se vuelve normativo modulando la satisfacción de sus deseos. Tal modulación está a la base del reconocimiento en el que se funda toda la vida social. Pero, de puertas para dentro del yo, esto significa que el yo se despega de sí hasta el extremo de poder hacer referencia a sí. Al ponerse barreras, al frenar, postergar o limitar la satisfacción de sus deseos, al controlar su *devorar*, repara en sí y se constituye como un sí mismo. Tal autosujección del yo que configura su perspectiva de primera persona es autogobierno, es libertad. Pero libertad también para matar. En todo caso, a través de esta dialéctica se han constituido los átomos y el terreno mismo del juego social.

Por lo que al sí mismo respecta, lo determinante es que este segundo nivel evidencia la irreductible posición de la autorreferencia en la que queda constituido como, sin embargo, heterónimo: “Toda autonomía subjetiva es heterónoma” (p. 47). El sí mismo solo lo es en sociedad; en el ámbito de la eticidad producido por el tejido institucional que habita. Las tres esferas hegelianas de la eticidad, familia —afectividad—, sociedad civil —economía— y Estado —política—, constituyen, indica Gómez, las dimensiones de la vida social en las que la actividad del sujeto se despliega, encuentra a los otros y traba relaciones de reconocimiento. En la matriz de estas relaciones el individuo crece, se forma, se desprende de su costra de estupidez y accede a lo universal. Sin embargo, este proceso por el que se alumbrá, hiere al individuo, lo daña, en tanto que este debe, por una exigencia derivada de la necesidad de mantener el vínculo social, interponer máscaras en sus relaciones con los otros, ya que estas son ambiguas y están sometidas a equívocos y sistemáticas distorsiones. Debe, por tanto, fingir, simular; ha de mostrarse otro del que es para sí ante los otros; tiene que traicionarse para convivir y, en definitiva, ser. Es esta

doblez, es este desgarramiento entre el ser para sí y el ser para los otros lo que duele al sujeto, dice Gómez, lo que le desgarrará. Por esto mismo, yo, añade, “me constituyo ambiguamente, con dos caras: hacia afuera, a lo ético, y hacia mí mismo; dos caras tan contradictorias como imposibles de separar” (p.81). Insertado en el mismo proceso de génesis del yo queda el fundamento de ese malestar y ese desasosiego que experimenta el ser humano a poco que gire sobre su yo en su relación con los otros. Entonces se le patentiza la naturaleza de su radical soledad. Asumir reflexivamente e integrar en la propia vida esta soledad mide la madurez y la altura del sí mismo.

Partiendo de la analítica heideggeriana del *dasein* explora Gómez la naturaleza de esta constitución antagónica del sí mismo que le aboca a la soledad, a la experiencia del abismo ante los otros. Esta experiencia de soledad, de no identidad entre lo que se sabe ser, entre su ser íntimo y privado, y sus máscaras sociales, sus múltiples roles, dice, le muestra al sí mismo su impotencia, su incompletud y su nulidad, su tener que ser... su culpa y su deuda. Una deuda consistente en no ser aun lo que debe ante los otros. Es una responsabilidad ante los otros por no ser aquello por lo que le toman y que le demandan. Ante ello, concluye Gómez, “lo más libre será la aceptación y la administración autónoma de esa incongruencia” (p.90).

Pero si el sí mismo en la medida en que experimenta este desgarramiento y soledad esencial que le ponen en la tensión de tener que ser parece constituir el objeto primario de su preocupación y *cuidado*, Lévinas muestra, continúa Gómez, cómo el destinatario originario de tal disposición es el otro. De esta forma, se invierte el sentido del reconocimiento. Ahora el cuidado de sí resultado de la experiencia de la diferencia entre el yo íntimo y el yo público ante el juego de apelaciones y demandas que plantean los otros a partir de su existencia también precaria se manifiesta, en verdad, como “un cuidado del cuidado del otro” (p. 95). Se trata, en todo caso, del sentido de la responsabilidad como padre, como compañero, como amigo, como... Es el conjunto de roles sociales que desempeña y en los que se compromete que queda inscrito en el círculo en virtud del cual todo individuo es un sí mismo. Ante esta demanda eventualmente infinita que plantean al yo los otros en el juego de la vida social, de la eticidad, que amenaza con desmoronar su precario equilibrio por la imposibilidad fáctica de su cumplimiento, pone este en marcha un mecanismo de des-reconocimiento orientado a deflacionar sus tensiones internas: la interpretación. El juicio, la identificación del otro como un algo, desactiva ante el yo la presión de sus demandas que solo pueden darse en tanto este lo reconoce en lo que tiene de particular y único, como sí mismo, como sujeto. La identificación deshace al sí mismo otro, lo esclerotiza, lo cosifica, lo anula como caso de. Y en la medida en que lo subsume así en calidad de ejemplar de una categoría (hijo, alumno, neurótico, vecino...), lo desconoce en su particularidad y lo des-reconoce. De ahí que todo reconocimiento pase por una contención del juicio sobre el otro. Aquí Gómez recurre a Freud a fin de conceptualizar este

mecanismo freudiano de defensa que está exponiendo. Tal vez las categorías de Adorno, que es citado en una cuestión menor, casi de pasada, del pensamiento de la identidad hubieran mostrado aquí todo su potencial interpretativo y crítico-normativo, pues es justo este proceder identificante la sustancia misma de la cosificación.

*Tercer nivel en la analítica del sí mismo: la tercera persona excluida del reconocimiento; la nuda vida.* El último giro que opera Gómez en *Sí mismo como nadie* en la determinación de las condiciones de posibilidad del sí mismo parte de esta necesidad de contención en el juicio a fin de no romper el vínculo de reconocimiento que permite la efectividad del proceso en el que consiste el sí mismo en su única realidad posible, la de la vida social, para saltar a la dimensión colectiva, del nosotros, que cobra cuerpo en una comunidad política. Toda comunidad es excluyente, señala, incluye al yo en un nosotros fijado a una identificación que genera un afuera, un exterior, un no-nosotros, un los-otros. Todo nacionalismo, grande y chico, parte de una exacerbación de esta dinámica. Primera y segunda persona quedan encerradas en un nosotros dispensador de reconocimientos y cuidado que, podría decirse, rechaza y repele sistemáticamente a un marginal “resto” constituido por “otros” que han de subsistir con una “precariedad sobrevenida”. Sin duda, el drama de los refugiados que los últimos meses nos avergüenza como europeos que pretendemos ser ilustra todo esto. La cuestión clave que ha de afrontar toda filosofía política, señala Gómez, es la relativa a la posibilidad misma de una organización política que no genere un afuera.

Y todo ello nos pone, termina Gómez, ante lo que constituye el drama de la modernidad en nuestras civilizadas sociedades occidentales: mientras la dialéctica del reconocimiento en la que se gesta el sí mismo lleva asociada una exigencia de universalidad, de forma que tal pretensión, podría decirse, constituye su dimensión normativa, los espacios sociales de reconocimiento sin excepción, hasta las más avanzadas comunidades políticas, generan un afuera de exclusión. Precisamente estos días parece que la identidad europea, ese nosotros en ciernes, pese a todas las proclamas de los distintos líderes nacionales, se consolida en base a esta diferencia interior-exterior. Lo que encontramos, pues, como el actual resultado del proceso de la modernidad social, política y cultural, considerado desde una perspectiva global —y cómo si no en la era de la globalización—, es “un nosotros, un conjunto articulado de yoes que se construye sobre una nuda vida que le es indiferente” (p. 118). Este nosotros es, obviamente, Occidente. Y la nuda vida, los otros reducidos a su condición biológica, que lo soporta, sobre la que se alza y a la que ignora, se extiende fuera de la esfera del reconocimiento dentro y fuera de sus fronteras. La nuda vida configura la perspectiva de la tercera persona, concluye Gómez. Más que una tercera es una no-persona. Y mientras siga así no cesamos de dirigirnos al holocausto, como por lo demás atestigua nuestra historia más reciente. Si hay esperanza, termina Antonio Gómez, es a través de la figura de un reconocimiento hacia todo lo vivo en tanto que vivo, es decir, sintiente y sufriente, tal como se

muestra en la creciente sensibilización hacia la naturaleza, en la que pueda prender esa simple y pura atención que basta para rescatar del olvido a *eso otro*, los desposeídos, y convertirlo en un *tú*.

*Sí mismo como nadie* constituye una lúcida y audaz reflexión que pone en juego una gran variedad de piezas para una crítica de la modernidad. Representa un ejercicio de ilustración que partiendo del sujeto alcanza a la comunidad en la que crece para volver sobre él. Y no puede leerse sino haciendo valer la perspectiva normativa incorporada a la idea rectora de un reconocimiento universal. Sus páginas finales, escritas al hilo de las reflexiones inspiradas por un epígono de la Escuela de Frankfurt, evocan aquella bella imagen de la reconciliación de Adorno según la cual “el telos de esta nueva organización [social] sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros, así como de sus formas interiores de reflexión. Tal es el interés de todos, solo realizable paulatinamente en una solidaridad transparente para sí misma y para todo lo que tiene vida”<sup>431</sup>. Y es que también partiendo de Hegel encontramos en esta tradición de pensamiento un mirar sin espejos la modernidad que pone en evidencia la amplitud de sus contradicciones. Ya antes que Honneth, de quienes este bebe, Adorno, a través de la categoría de la reconciliación solo conceptuable desde la posibilidad misma de un pensamiento no identificante que afirma en *Dialéctica negativa*, y Habermas, con su idea rectora de una comunicación plena efectiva en el tejido simbólico del mundo de la vida, reformulación, por otro lado, de esta misma figura de *lo indecible* de su maestro y mentor, establecen las condiciones de posibilidad de un sujeto pleno y realizado, con el mismo sentido e intención de Antonio Gómez, en lo que sería el horizonte normativo, de reconocimiento pleno diríase, en virtud del cual es posible diagnosticar como irrealizada o patológica, o simplemente como *mala*, la realidad en que vivimos.

No solo lo que contiene, pues, sino lo que sugieren y apuntan los innumerables hilos teóricos que sigue hace de *Sí mismo como nadie* lo que es todo libro de filosofía: una invitación al diálogo.

**José Félix Baselga**

---

<sup>431</sup> *Dialéctica negativa*, p. 204.

GIULIO CARLO ARGAN, *Fra Angelico*, traducción de A. de los Cobos, Casimiro libros, Madrid, 2015. 104 pp. ISBN 978-84-15715-57-3.

*Fra Angelico, que fue monje, predicador y pintor, no vivió un ensueño místico, sino que tuvo clara conciencia de su propia función histórica.*

Nos presenta la editorial Casimiro libros una esmerada traducción, previamente publicada en 1968 por la editorial Carrogio, del estudio crítico de 1955 del prestigioso erudito, crítico y profesor de historia del arte en las universidades de Palermo y Roma, Giulio Carlo Argan (Turín, 1909-Roma, 1992). Enriquecido con varias ilustraciones que sirven de apoyo a las explicaciones del autor, el texto nos conduce en un apasionante rastreo por la obra de este extraordinario pintor que fue Giovanni di Fiesole, conocido por la historia como Fra Angelico, nacido en el valle de Mugello, no lejos de Florencia, alrededor del 1400 (si bien Vasari fecha su nacimiento entre 1387-88) quien, muy joven, ingresó en la Orden de los dominicos donde alcanzó una posición de autoridad al tiempo que alcanzaba fama como pintor. Comenta Argan que fueron precisamente sus hermanos dominicos los que dieron a Giovanni da Fiesole el nombre de Fra Angelico para señalar que él era el *pictor angelicus*, al igual que Santo Tomás era el *doctor angelicus*.

El texto aparece dividido en dos grandes partes, la primera *Fra Angelico y su tiempo*, subdividida en tres partes: “La vida”, “La tradición crítica” y “La cultura” de Fra Angelico y la segunda, *La obra*, que contiene “Predela y retablos” y “Frescos y obras de madurez”.

En este ensayo, tan erudito como ameno, Argan traza la trayectoria doctrinal y artística de Fra Angelico a través de su obra. Desde un principio Argan se posiciona claramente frente a la crítica romántica que veía en el artista un místico que, tras orar y meditar, plasmaba sus visiones de la divinidad en imágenes llenas de gracia, armonía y belleza luminosa. Por el contrario, el crítico italiano atribuye a su pintura una determinación didáctica de la que su autor es plenamente consciente y que viene determinada por sus intereses doctrinales, sólidamente fundados en unos principios religiosos muy determinados, los de la Orden dominica, enraizados en las tesis de Santo Tomás de Aquino y en las enseñanzas del fundador de la Orden, Dominici. Para Argan, sin duda la obra de Fra Angelico es religiosa, pero en un sentido eclesiástico y no tanto místico, es decir, didáctico y político antes que contemplativo, al menos buena parte de su obra. Su pintura es, en fin, una suerte de predicación que busca excitar los sentimientos de los creyentes mediante una intensa experiencia sensorial de luz y belleza.

Fra Angelico fue un hombre de su tiempo, el *Quattrocento*, y su pintura aparece ligada a los movimientos culturales que tenían lugar en la Florencia de la primera mitad del siglo XV, y que conllevaban grandes

transformaciones de las cuales, según Argan, fue el fraile muy consciente y en los que colaboró con un papel muy activo. No se resistió, por ejemplo, a los cambios que se estaban operando en la cultura figurativa florentina, tales como los cambios en la perspectiva —pero sin aceptarlas como leyes únicas de la realidad sensible si no usando la perspectivas para colocar cada cosa en el lugar que le corresponde— o el tratamiento del espacio —sin llegar a caer en un empirismo óptico pues el espacio es mero lugar representativo de cosas que, en su visión tomista, no son ni enteramente celestes ni enteramente terrestres—, sino que los acogió y adaptó a los fines religiosos que tradicionalmente se había asignado al arte, pues, al igual que los humanistas del Renacimiento buscaban una renovación de la conciencia histórica volviendo a los orígenes, a las fuentes del pensamiento greco-latino, Fra Angelico pretendía una renovación de la conciencia cristiana, una vuelta a los orígenes más puros del pensamiento y el vivir cristiano. Siendo la diferencia que para el fraile la única historia es la historia religiosa, tomó por ello como fuente para su iconografía los temas de la *Leyenda Áurea*, del también dominico Jacobo de Vorágine.

Los fundamentos teóricos de la pintura de Fra Angelico son, por un lado, el pensamiento tomista, en el que Dios puede ser conocido intelectualmente retrocediendo desde los efectos —la naturaleza, lo creado— hasta la causa principal que los origina —El Creador— y donde también se encuentra la idea de belleza como “aquello en que la vista se complace” y, por otro lado, las enseñanzas de Dominici, fundador de la Orden que lleva su nombre, hombre de amplia cultura clásica que consideraba el arte como uno de los mayores instrumentos para la propagación del pensamiento religioso, y quien unía a su interés por la predicación un sentimiento poético de la naturaleza, semejante al de los franciscanos. De ahí que Dominici admitiese, y Fra Angelico compartía esta perspectiva, que el artista, viviendo rectamente su experiencia sensorial, remontándose del efecto a la causa, podrá representar la bienaventuranza celeste y mostrársela a los devotos para exhortarlos a elegir el bien vivir, es decir, el vivir religiosamente.

Argan vincula también su pintura con la de otros artistas como Masaccio —con quien comparte el ideal de “dignidad humana”—, Doménico Veneziano, Giotto —un arte activamente religioso— e incluso arquitectos de la época como Brunelleschi. Y explica al lector las técnicas de perspectiva que usa, por qué y para qué de su enfoque y, sobre todo, el fantástico uso de la luz, quizás la característica que más se ha subrayado en las figuraciones de este pintor. La luz es en su obra el principio fundamental que permite al ser humano, de cognición limitada, llegar a percibir la idea del ser supremo. “La definición rigurosamente teórica del valor de la luz es la principal aportación de Fra angélico a la experiencia estética de su tiempo.” Luz absoluta, luz perfecta que se inserta en una forma, en un color que es materia, de forma que la luz, identificada con la divinidad, se manifieste a los hombres como *causa*, no como *efecto*. Y apunta el tema de lo *admirable* —lo mismo que en un sermón espiritual—

como el tema de toda la pintura de Fra Angelico. Así despliega una suprema belleza luminosa a la vista de los hombres, no para que queden extasiados ante dicha visión, sino con el fin de guiarlos hacia el descubrimiento del Creador a través de una experiencia natural, sensorial, que descubrimos en sus retablos.

Fra Angelico habría comenzado su obra como miniaturista, y en esta fase sus pinturas reflejan ese delicado trabajo: son sencillas, detallistas, llenas de devoción popular; es la fase de los retablos, las primeras Anunciaciones, la *Madonna en el trono*, la *Madonna con Santa Ana*, la *Virgen de la Estrella*, y donde empieza a desarrollar su interés por la luz. Luego vendrá una época en la que, junto a una extraordinaria perfección en el tratamiento de la luz, perfilará los elementos más naturalistas, de corte aristotélico, de modo que, ya en su fase de madurez, Fra Angélico llega a vincular arte, religión y conocimiento a un nivel muy alto, e integrará de forma armoniosa y muy elevada religión y cultura, la *docta pietas*, la religión mental de los intelectuales expresada plásticamente que apela a los doctos y la *charitas*, la religiosidad de los sencillos que viven la religión del corazón. Pertenecen a esta etapa sus conocidas *Anunciaciones*, la *Transfiguración de Jesús* —obra tenida por Argan como un ejemplo de los pocos mandalas que ha producido el arte occidental—, o el *Descendimiento* y la *lamentación sobre el cuerpo de Cristo*.

Con la serie de frescos del convento de San Marcos de Florencia llegará la fase ascética de la pintura del fraile, obra dedicada no ya a la gente del mundo sino a monjes enclaustrados, y que posee, ahora sí, una clara intención meditativa. En este tiempo y espacio, la pintura del dominico perderá gran parte de su característico naturalismo: las formas se depuran, la luz procedente no ya de los dorados de antaño sino del fondo blanco de la pared es incluso dura, abrupta, las imágenes son alusivas, intensas pero desencarnadas, casi inmateriales; materia y luz quedan reducidas a lo esencial y aparece cierta radicalidad, casi crudeza, en las representaciones, muy acorde con el espíritu religioso dominico, que no propicia el arrebató místico, el éxtasis visionario, sino la contemplación mental de una verdad de fe. Pinturas que acompañarán al monje en su proceso de meditación y ascesis, en el camino de llegar a la *causa* sin pasar por el *efecto* que es la realidad manifiesta. “Ante la verdad suprema, la *docta pietas* no vale más que la *docta ignorancia*.” Como resultado de esta experiencia vital y pictórica en el convento de San Marcos, la obra y las bases dogmáticas del artista se trasformarán; cambio que se plasmará en los frescos de la capilla Niccolina —encargo del papa—, en la elección del tema del bien frente al mal como vía de comunicación con lo divino y la cuestión clave del amor al prójimo.

Hacia el final de su vida, en cierta manera volverá Fra Angelico a sus inicios con una pintura más popular, de una admiración inocente ante los milagros, con un toque de humor, popular y casi con la ingenuidad de un catecismo, pero ahora ya, claro está, sobre el substrato de una alta cultura tanto técnica como religiosa: “una forma accesible sobre un rigor

doctrinal.” Integración dialéctica de aristotelismo y neoplatonismo, llamada al pueblo, gran cultura de fondo, técnica depurada, humor y tragedia unidos. A esta época pertenece el *Juicio final* o la *Lapidación de San Esteban*.

Porque, al igual que en el *Quattrocento* los humanistas desearon un renacimiento del ser humano logrado mediante una vuelta a la pureza y belleza de los tiempos clásicos, también en la religiosidad se buscó un renacimiento del alma cristiana mediante un regreso a las fuentes puras del evangelio y a las vidas ejemplares de los primeros cristianos, mártires y padres del cristianismo que permitiese sentir la historia no como una historia de hechos y héroes sino como el desarrollo de un *pathos* colectivo de la humanidad en su conjunto. Y esta fue una gran labor cultural en la que, según Giulio Carlo Argan, Fra Angelico desempeñó como artista un papel fundamental, tanto por la difusión de los dogmas cristianos, tanto entre los legos como entre los humanistas, como por la síntesis entre el naturalismo y neoplatonismo que logró en su obra, síntesis que está en la base de nuestra cultura occidental, como nos recuerda el eminente profesor en las conclusiones finales de su magnífico estudio crítico.

*Luz Álvarez*

MICHAEL BILLIG, *Nacionalismo banal*, traducción de Ricardo García, Capitán Swing, Madrid, 2014. 327 pp. ISBN 978-84-942879-5-4.

En la final de la Copa del Rey de fútbol de este 2015, que tuvo lugar en Barcelona a finales de mayo entre el FC Barcelona y el Athletic Club de Bilbao, la Marcha Real, esto es, el actual Himno Nacional de España, fue recibida con una descomunal —"estratosférica", al decir de algún medio de comunicación— pitada. No era un hecho nuevo ni inesperado. En 2009 y en 2012 los mismos equipos se habían enfrentado en sendas finales de la misma competición (la primera vez en Valencia, la segunda en Madrid) y las marciales notas del himno (que una parte de los españoles, por cierto, sigue asociando al régimen del general Franco) fueron estruendosamente abroncadas en ambas ocasiones. Los sentimientos de muchos catalanes y de muchos vascos, como es bien sabido, no se conmueven positivamente con el despliegue de los símbolos del nacionalismo español, sino todo lo contrario. Sólo un marciano ignoraría esto.

Esta vez, sin embargo, la protesta estaba tan prevista y anunciada como instrumentalizada de antemano. Se vivía en un ambiente político muy tenso, con Artur Mas y los suyos en plena deriva soberanista; Rajoy, Wert y compañía haciendo alarde de un españolismo cerrado que, además de serles consustancial, se suponía que les daría réditos electorales en la España profunda; y un PNV que volvía a ser hegemónico en Euskadi tras las elecciones municipales y forales de la semana anterior, en las que Bildu, pese a cierto retroceso, había salvado los muebles. Y, en ese alterado ambiente, las manifestaciones de líderes políticos, periodistas formadores de opinión y omnipresentes tertulianos de variopinto pelaje caldearon aún más la enrarecida atmósfera. Las organizaciones independentistas catalanas repartieron silbatos e hicieron una intensa campaña pro-pitada. Desde "Madrid" (el nombre de la capital del reino sirve aquí para aludir tanto a los poderes centrales del Estado y a su clientela como al conjunto ombliguista de medios de comunicación que tienen su sede en la Villa y Corte o comen de ella) surgieron voces airadas que propusieron suspender el partido si el himno no se escuchaba con respeto (lo hizo, por ejemplo, Esperanza Aguirre ya más de dos meses antes del encuentro) o identificar y sancionar a los aficionados que participaran en la protesta. No creo faltar a la verdad si afirmo que desde ese lado se procuró igualmente echar mucha gasolina para que se avivara el fuego. Silbar el himno se convirtió, así, en un acto inequívoca y llanamente político: reivindicativo de la propia personalidad para los convocantes; una intolerable ofensa a los símbolos del Estado, y por tanto, a éste y a todos los españoles (con lo que curiosamente se excluía a los silbadores de esta condición) en opinión de los contrarios. Pero guardar silencio ante él o aplaudirlo, también.

Acabado el partido, y entre mucha sobreactuación de políticos, periodistas y tertulianos, la correspondiente Comisión Antiviolenca tomó cartas en el asunto y decidió, tras diversas reuniones, imponer fuertes multas a la Real Federación Española de Fútbol como organizadora del evento (123.000 euros), a los clubs contendientes por consentidores (66.000 euros al Barça i 18.000 al Athletic, aunque parece ser que en el campo había más seguidores del club vizcaíno que del catalán), y a las asociaciones cívicas que animaron a la protesta (170.000 euros a repartir entre ellas). Pero no a los que hicieron que ésta se elevara de tono al demonizarla ni a los que quisieron negar a la gente el derecho a gritar su disenso, es decir, a hacer audible su descontento con “Madrid” o su sentimiento de alteralidad respecto a España. Hubo quien opinó que, con tal decisión, la libertad de expresión quedaba hecha unos zorros.

Sólo una semana después de la estratosférica pitada del Camp Nou, y cuando los agudos silbatos seguían resonando en el fondo de los oídos más carpetovetónicos, el mismo FC Barcelona jugaba en Berlín la final de la Champions League ante la Juventus de Turín. Aquí el problema no fue de pitos, sino de cánticos independentistas y de masiva exhibición de banderas “esteladas”, esto es, de cuatribarradas con una estrella en el centro de un triángulo azul junto al asta, una enseña inventada a inicios del siglo XX que se identifica con la demanda de independencia para Cataluña. El nacionalismo español tomó de nuevo el asunto como una afrenta intolerable, y el catalanismo secesionista como una feliz ocasión para enseñar vigoroso músculo. Otra vez los políticos, los periodistas y los tertulianos de uno y otro signo se enzarzaron en discusiones no siempre edificantes. Por su parte, el Comité de Control, Ética y Disciplina de la UEFA abrió un expediente al club azulgrana que se saldó con una sanción de sólo 30.000 euros. ¿Habría sido multado el FC Barcelona en el improbable caso de que sus seguidores, en vez de “esteladas”, hubieran agitado banderas rojigualdas con el escudo constitucional?

No me interesa entrar en el fondo del asunto. No es la primera vez que el encontronazo entre el nacionalismo español y los nacionalismos que, adoptando desde “Madrid” un criterio geográfico que entre líneas deja entrever una pizca de menosprecio, son llamados “periféricos”, ha alcanzado niveles de choque de trenes. Quizá ahora ha llegado más lejos que en otras ocasiones, ya que los contendientes juegan en el terreno de la mutua exclusión, del imposible diálogo de sordos. No sé cómo acabará esa especie de duelo a muerte en OK Corral que los señores Rajoy y Mas y sus respectivas bandas (y sus chillones equipos de animadoras) sostienen de un tiempo a esta parte. En todo caso no es difícil prever que salir del choque, si es que se sale a corto plazo, dejará sin duda heridas abiertas, frustración y resentimiento, y que será enormemente trabajoso despejar los puentes hoy convertidos en barricadas. Pero no es mi objeto distribuir responsabilidades (ni menos aún culpabilidades), ni analizar estrategias, ni elegir entre las “verdades” de unos u otros. Lo que quiero es destacar que, a raíz tanto de la pitada al himno en el Camp Nou como de la

exhibición de esteladas en Berlín, abundaron las voces —en especial de políticos, periodistas y tertulianos de “Madrid”, pero no sólo de éstos— que animaron a “no mezclar la política con el deporte”.

Como si las competiciones deportivas, a partir de cierto nivel (¿a partir de, pongamos, un encuentro entre amigos?) no fueran algo político y bien político. Por más que quien pronuncie la frase imposte la voz para parecer grave, racional y sensatamente situado *au-dessus de la mêlée*, por más que las palabras suenen bien al oído, lo que afirma es una solemne tontería. No hace falta que nos adentremos ahora en los berenjenales de las tesis que hacen del deporte un sucedáneo del combate, de la guerra. Lo que me parece una verdad evidente es que tocar un himno al comienzo de un partido de fútbol es, en sí mismo, un acto tan político como lo es aplaudirlo o silbarlo. Que existan selecciones “nacionales” de los distintos deportes, es algo inequívocamente político. Lo mismo que el hecho de que se enfrenten entre ellas, de manera que se entiende que el triunfo de una selección es el triunfo de su “nación”. O que en los juegos olímpicos (y paralímpicos) los participantes desfilen tras sus banderas “nacionales” y escuchen su himno “nacional” si obtienen una medalla de oro. No importa que el atleta sea oriundo de otras tierras y haya sido atraído mediante los más diversos incentivos (económicos en última instancia) a la nueva “nación” por la que compite. Tampoco se le ocurre a nadie preguntar a un medallista si se siente a gusto con esos símbolos, mientras que sí que se actúa contra él en el caso de que, de alguna manera, los cuestione. En los juegos olímpicos de México de 1968 los atletas “afroamericanos” Tommie Smith y John Carlos, oro y bronce en la carrera de 200 metros lisos, fueron abucheados y sancionados por hacer en el podio el saludo del *black power* y agachar la cabeza mientras sonaba el himno estadounidense, en un contexto de lucha por los derechos civiles de la población negra. Usar una competición de rango continental o mundial para hacer propaganda de un régimen político ha sido rasgo corriente en el último siglo, y da igual que el régimen a ensalzar sea la Alemania de Hitler en la Olimpiada de Berlín de 1936, la Argentina de Videla en el Mundial de Fútbol de 1978, o la democrática España de Barcelona 92. Boicotear unos campeonatos del mundo o unos juegos olímpicos (¿hace falta recordar el boicot de Estados Unidos y sus satélites a los que tuvieron lugar en Moscú de 1980, o el de la Unión Soviética y algunos de sus aliados a los celebrados en Los Ángeles en 1984?) constituye otra excelente muestra de maridaje entre política y deporte. Y de cómo el segundo se pliega a la primera.

Los estados-nación, en efecto, usan políticamente el deporte. Lo hacen a veces en sus disputas internacionales. Pero lo hacen, sobre todo, al convertirlo en un mecanismo de cohesión nacional. Desde los goles de Zarra a la pérfida Albión en 1950 y Marcelino a la malvada Rusia en 1964 hasta los grandes éxitos de “la roja” (¡si Franco levantara la cabeza y se topara con ese apelativo!) en lo que va del siglo XXI, los éxitos de la selección española de fútbol parecen haberse constituido en auténticos remedos de victorias bélicas. Asimismo los estados-nación se irritan en grado sumo cuando eso no funciona. La pitada al himno del Camp Nou

escandalizó a “Madrid” y a muchos españoles, pero Jacques Chirac, a la sazón presidente de la República Francesa, se levantó del palco cuando la Marsellesa fue silbada en la final de la Copa de Francia que enfrentaba en 2002 al Bastia corso y al Lorient bretón. Tampoco en Córcega y Bretaña los símbolos del nacionalismo francés entusiasman a todo el mundo.

Como ocurre con el deporte, hay más mecanismos cotidianos que se utilizan para exaltar un “nosotros”, el del estado-nacional, frente a un “ellos”, bien sean los otros estados-nacionales, bien sean (¡ay!) minorías internas con intensos rasgos diferenciales que han de ser “nacionalizadas” (“españolizar a los niños catalanes”, recordémoslo, era objetivo declarado del ministro Wert). El nacionalismo no es patrimonio de los nacionalistas “periféricos”. En realidad, el nacionalismo es consustancial a todo estado-nación, esté o no cuestionado por aquellos. Pero ese nacionalismo estatal suele actuar de manera más sutil, más ladina, más “banal”. Haciendo, por ejemplo, que se interprete un himno al comienzo de un partido de fútbol y que silbarlo estruendosamente no sea el ejercicio de un derecho, sino que se convierta en una execrable manifestación de conductas violentas, “xenófobas”, “fascistas” o simplemente maleducadas al decir de los que se sienten ofendidos por esa forma de protesta. En algo inmoral que incluso habría de ser perseguido legalmente, ya que amenaza al Estado.

El nacionalismo “acalorado” que se expresaba por ejemplo en los silbidos de catalanes y vascos en la final de copa, por tanto, no debe hacernos ocultar ese otro nacionalismo “banal”, cotidiano y difuso que la mayoría de la población no percibe como tal, de interiorizado que lo tiene (actúa en buena parte de manera inconsciente), sino como algo “natural”, y que tanto los gobiernos como los medios de comunicación “nacionales” raramente suelen llamar por su nombre. Es decir, el omnipresente tipo de nacionalismo que Michael Billig identificó, diseccionó y convirtió en categoría analítica en este gran libro que, por fin, dos décadas después de la edición original en inglés, se ha traducido al castellano gracias a la editorial madrileña Capitán Swing.

La tesis central de Billig es que, en las naciones consolidadas, la nacionalidad se “enarbola” o recuerda de forma continua, de manera que la población está constantemente expuesta a un nacionalismo que no deja de reproducirse, es decir, la identidad nacional se encuentra en los hábitos y costumbres encarnados en la vida social. Pongamos un ejemplo para entender esto: las enseñas con las barras y estrellas que presiden los edificios oficiales y el jardín de las viviendas unifamiliares de los Estados Unidos, la interpretación del himno en la Super Bowl y en otros actos de masas, el pavo y el pastel de calabaza del día de acción de gracias, Santa Claus, el dólar, la NBA, la Liga de béisbol, el gusto por el western y la comida basura, el prestigio y predominio del inglés que aboca al abandono de sus lenguas maternas por las segundas generaciones de emigrantes, y un largo etcétera que no es posible enumerar (y del que forma parte importante la apropiación social de potentes imágenes visuales que van del *skyline* de Nueva York al Gran Cañón del Colorado, de los meandros del Misisipi a las cataratas del Niágara, del puente del

Golden Gate de San Francisco a las vistas nocturnas de los casinos de Las Vegas, de los presidentes esculpidos en el Monte Rushmore al mapa con los cincuenta estados en la pared de las aulas de los centros educativos), constituyen las señas de identidad norteamericanas, los ingredientes de ese nacionalismo “banal” que se muestra capaz de establecer y reproducir fuertes lazos de comunidad por encima de la heterogeneidad de origen de las gentes del país, unos ingredientes que son constantemente recordados por los *mass media* y demás aparatos culturales (desde la escuela al cine, la televisión y el cómic) y que las autoridades gubernamentales, por lo menos en aquello que está en su mano, fomentan y favorecen.

Michael Billig trabaja de profesor de ciencias sociales desde 1985 en la Loughborough University inglesa y su campo de estudios específico es la psicología social, aunque se formó en Bristol con Henri Tajfel —que le dirigió *Social Categorization and Intergroup Relations*, la tesis doctoral que defendió en 1973— como psicólogo experimental. Su obra, original, provocativa y muy influyente en el mundo académico anglosajón, incluye títulos como *Social Psychology and Intergroup Relations* (1976), una crítica detallada al conservadurismo inherente a la psicología social ortodoxa, a su enfoque de los procesos intra e inter-individuales y a su fracaso al enfrentarse al problema crucial de la ideología; *Fascists: A social psychological view of National Front* (1978), un análisis de la ideología de este grupo de extrema derecha británico que destaca los componentes antisemitas y nazis que subyacían en ella bajo una capa de ambigüedad; *Ideology and Social Psychology: Extremism, moderation and contradiction* (1982), libro que retoma el estudio de los vínculos entre psicología social académica e ideología en general; *Arguing and Thinking: a rhetorical approach to social psychology* (1987), en que desarrolla sus ideas sobre la relación entre argumento y pensamiento con la ayuda de un conjunto de textos de retórica clásica (Quintiliano, Protágoras...); *Ideological Dilemmas: A social psychology of everyday thinking* (1988, con S. Condor, D. Edwards, M. Gane, D. Middleton y A.R. Radley), donde aborda el pensamiento cotidiano y las relaciones entre ideología y sentido común; *Ideology and Opinions: Studies in Rhetorical Psychology* (1991), conjunto de ensayos que incluye, entre otros, un estudio etnográfico de los “jóvenes conservadores”, un análisis de la propaganda fascista y una incursión en los aspectos retóricos e ideológicos del concepto de prejuicio; *Talking of the Royal Family* (1992), exploración de la opinión que la población británica tenía de la familia real y sus diversos componentes; *Freudian Repression: conversation creating the unconscious* (1999), en que aborda el proceso de represión a través del cual se evita que los pensamientos vergonzosos entren en la mente consciente; *Laughter and Ridicule: toward a social critique of humour* (2005), en que trata con mucha seriedad la cuestión del humor; *The Hidden Roots of Critical Psychology: Understanding the impact of Locke, Shaftesbury and Reid* (2008), indagación sobre estos tres autores entendidos como raíces de su disciplina; o *Learn to Write Badly: How to succeed in the social sciences* (2013), una crítica del “abuso de las

palabras” por parte de las ciencias sociales en el contexto de las condiciones de trabajo académico contemporáneo.

En 2014 Billig fue objeto de un libro-homenaje de carácter académico, *Rhetoric, Ideology and Social Psychology. Essays in honour of Michael Billig*, en el que colaboró la flor y nata de la psicología social británica, y del que fueron editores Charles Antaki y Susan Condor, autora ésta última del primer capítulo, “Small words, large circles and the spirit of contradiction”, un excelente resumen de la trayectoria de Billig. *Banal Nationalism*, de 1995, constituye, por tanto, un hito más, aunque quizá merezca ser considerado el de mayor relieve (al menos desde el punto de vista del historiador), en un camino profesional ancho y bien balizado.

Pero un hito no sólo en su carrera, sino también en el estudio del nacionalismo, ese auténtico tema de nuestro tiempo que no pasa de moda, al fijar la atención, no en las expresiones “acaloradas” de éste, sino en las cotidianas y arraigadas en la conciencia contemporánea, y en cómo son utilizadas en beneficio propio por el estado-nación (por los estados-nación) contemporáneo. Algo que, hay que reconocerlo, había preocupado bastante poco hasta la fecha a los historiadores, sociólogos, antropólogos o politólogos que pueblan esta frondosa rama de la investigación académica, marcada por una fértil práctica de la interdisciplinariedad. Quizá era necesaria la mirada perspicaz de un psicólogo social para lograr el surgimiento de este modo alternativo de examinar el nacionalismo.

*Banal Nationalism* se convirtió, por ello, en uno de esos títulos esenciales para el conocimiento de un tema que jalonan el esfuerzo humano por comprender el mundo. Un título esencial, en esta ocasión, en el campo concreto de los estudios sobre el nacionalismo, y que hay que colocar entre muchos otros que el último tercio del siglo XX produjo profusamente hasta conformar una biblioteca bien nutrida. Y que halló en el mundo anglosajón (con un Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda del Norte alarmado por los crecientes síntomas de desunión, unos Estados Unidos tratando de redefinir su atípica y conflictiva identidad nacional, unos antiguos “dominios” en pugna por asentar su propia especificidad) un terreno singularmente abonado para la floración. El libro de Michael Billig ocupa, por tanto, un lugar importante en esa aportación anglosajona a la biblioteca del nacionalismo de la que un competente historiador, José María Faraldo, dio cumplida cuenta en un excelente artículo publicado en *Hispania* en 2001. Hitos decisivos fueron, a mi modesto entender, Joshua Fishman y su *Lenguaje y nacionalismo* (*Language and Nationalism*, 1972), Ernest Gellner y sus *Naciones y nacionalismo* (*Nations and Nationalism*, 1983), Benedict Anderson y sus *Comunidades imaginadas* (*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1983), Eric Hobsbawm y compañía y su *Invención de la tradición* (*The Invention of Tradition*, 1983, obra colectiva bajo la dirección de Hobsbawm y Terence Ranger; también, del primero, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 1990), Anthony Smith y su *Origen étnico de las naciones* (*The Ethnic Origin of Nations*, 1986), Anthony Giddens y su *Modernidad e*

*identidad del yo (Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, 1991)*... Hitos decisivos en los que se apoya Billig y que están prácticamente en su totalidad disponibles en castellano, en catalán o en ambos.

Desde ahora el libro de Billig se encuentra entre los situados en este último caso. Porque la traducción al castellano se realiza ocho años después de que viera la luz una versión en catalán a cargo de la Editorial Afers y la Universidad de Valencia. Algo que ya ocurrió con el famoso libro de Hobsbawm y Ranger arriba citado, que se pudo leer catorce años antes —nada menos— en la lengua de Ramon Llull que en la de Cervantes. La anterioridad de la versión catalana de estos títulos, o que el volumen de Smith citado más arriba (no es el caso de otras de sus obras) no se haya traducido al castellano y sí al catalán, me parece un fenómeno digno de atención. ¿Significa que el nacionalismo es un objeto de estudio que preocupa más (que se trabaja más) en el ámbito lingüístico catalán que en el castellano (lo que no significa que en éste no se trabaje), donde la existencia de España se da por “normal” y los nacionalismos alternativos, “periféricos”, son poco menos (y ya sé que exagero) que denostados como interferencias o excrecencias? ¿Puede ser ello, en sí mismo, otra muestra de nacionalismo banal?

En definitiva, se ha tardado mucho, demasiado, en traducir a Billig al castellano, aunque su aportación ya dejó temprana huella en algunos autores de estas acaloradas tierras meridionales, tan bien surtidas de problemas identitarios, “nacionales”. Claro está, por supuesto, que las nuevas generaciones de estudiosos leen inglés y que no ha sido necesario esperar a la traducción para que las referencias a Billig aparecieran en los trabajos de estudiosos del ámbito hispánico. Pero para el conjunto de los hispanoparlantes siempre es más fácil (e imprescindible cuando no se sabe inglés o se sabe mal) que otro haga la tarea por ti. Y además, si como ocurre en esta versión de Ricardo García, lo hace bien, la iniciativa merece ser recibida a bombo y platillo. Ya se sabe que más vale tarde que nunca...

**Joan J. Adrià i Montolío**

GLORIA CORPAS PASTOR, *St. Raymond of Pennafort: A Critical Edition and English Translation*, Comares, Granada, 2015, LXXXVIII + 147 pp. ISBN 9788498367782.

En 1936, tres años después de lo previsto inicialmente a causa de la Guerra Civil española, Fernando Valls Taberner publicó su obra fundamental, la biografía de san Raimundo de Peñafort. Esa monografía exhaustiva sobre el canonista y monje dominico catalán constituye la base de la traducción inglesa de la doctora Gloria Corpas Pastor, profesora de Traducción e Interpretación de la Universidad de Málaga. *St. Raymond of Pennafort: A Critical Edition and English Translation* es el resultado de una meticulosa búsqueda y un minucioso trabajo de traducción que, por primera vez, hace accesible esta obra básica para el área lingüística inglesa.

San Raimundo es conocido como uno de los más influyentes canonistas católicos del siglo XIII. En su formación en la Universidad de Bolonia se distinguió por tal excelencia que, en pocos años, se convirtió en profesor de Derecho Canónico en la misma universidad. Su pasión por el derecho canónico se reflejaba en sus lecciones, que atraían a multitud de nuevos estudiantes.

Durante su vida, san Raimundo fue portador de un sinnúmero de cargos en la Iglesia Católica. Así, por ejemplo, actuó como capellán y penitenciario mayor para el Papa Gregorio IX, que lo destinó a Roma. Allí recibió un encargo que tendría un efecto duradero en la jurisprudencia eclesiástica hasta el siglo XX. Se le encomendó la reorganización de los decretos papales, que habían sido recopilados a lo largo de los siglos. A consecuencia de ello san Raimundo elaboró una colección con 185 títulos y 1971 capítulos. En la *Bula Rex Pacificus* de 5 de septiembre de 1234, el Papa fue instruido con todos los letrados de la Iglesia tan solo con utilizar esta base vinculante.

El 29 de abril de 1601, el Papa Clemente VIII canonizó a san Raimundo como patrón de los canonistas, abogados y fiscales así como de los bibliotecarios de la literatura médica. San Raimundo es también de gran importancia como traductor, ya que, a consecuencia de su trabajo, introdujo clases de árabe y hebreo en varios monasterios.

La traducción no solo contiene la versión y el prólogo de Valls Taberners de 1936, sino que también presenta una sección aparte con prólogos y apéndices de las diferentes versiones españolas, italianas y catalanas, expresamente compiladas y meticulosamente traducidas por la profesora Corpas Pastor y que permiten adquirir al lector una amplia perspectiva de la vida y los logros de san Raimundo. Al texto principal se le añade una amplia traducción de tres ensayos tripartitos compuestos por

Valls Taberner sobre diferentes aspectos de san Raimundo y su pensamiento ('St. Raymond, compiler of the Decretals', 'St. Raymond of Pennafort's thinking on morals, public and international law and his political accomplishments' y 'The question of the legitimacy of war according to St. Raymond of Pennafort'). El libro de la profesora Corpas Pastor acaba con una extensa biografía de la literatura consultada por Valls Taberner, así como referencias a otras literaturas relevantes. Gracias al sinnúmero de recursos que la traducción de la profesora Corpas Pastor incluye, el lector puede hacerse una extraordinaria y exhaustiva idea del tema.

Cada artículo de la traducción requiere una investigación sobre el área de estudio y esto es especialmente acertado para una traducción de temas eclesiásticos y de derecho canónico. Así se ha ocupado intensivamente la profesora Corpas Pastor en el curso de esta traducción de una serie de temas—desde el origen del Derecho Canónico o la fundación de diferentes órdenes religiosas relacionadas con la Iglesia Católica y el Papado, hasta la historia medieval de Europa— y este esmero se refleja claramente en la precisión de la traducción.

Se ha puesto especial minuciosidad y orden en la traducción de antropónimos, topónimos, títulos y organizaciones. Así, por ejemplo, siempre que ha sido posible se han utilizado en inglés nombres propios y de lugares de uso corriente, mientras que se han dejado denominaciones menos conocidas en su versión original en español o en catalán, que no se han adaptadas de manera artificial.

Lo mismo sirve para la traducción de organizaciones. Se han utilizado en general denominaciones reconocidas para facilitar al lector su concentración en los acontecimientos descritos. Por el mismo motivo, en relación con la traducción, se han coonestado exhaustivamente las diferentes versiones lingüísticas y eliminado las referencias incorrectas. A continuación, la traducción ha sido revisada por la traductora Louise Ashon.

La Profesora Corpas Pastor convence con *St. Raymond of Pennafort* por su integridad y por la diligencia con la que la traducción se ha planificado y llevado a cabo. La primera versión inglesa es una polifacética traducción que hace accesible al gran público la biografía de san Raimundo, una figura clave del Derecho Canónico.

**Yvonne Skalban**  
Traducción de Ángel Sevilla

PETER TRAWNY, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, traducción de Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2015, 172 pp. ISBN 978-84-254-3705-2. (*Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2015.)

Stanley Rosen solía contar que, durante sus visitas a Alemania en los años setenta y ochenta del siglo pasado, los antiguos estudiantes de Heidegger aludían a la existencia de un manuscrito que contenía supuestamente las enseñanzas “esotéricas” del maestro. En una ocasión, uno de esos antiguos estudiantes, luego de pedirle a Rosen que jurase guardar el secreto, le mostró una transcripción del manuscrito, que acabaría publicándose en 1989 en el volumen 65 de la *Gesamtausgabe* con el título de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Esas contribuciones a la filosofía —un intento de describir la transición de una época del ser a otra, de despejar el camino a un comienzo completamente distinto de la “historia del ser”, de prepararse para el “acontecimiento”— tenían, para Rosen, graves consecuencias políticas. La principal era que la anticipación de ese comienzo completamente distinto de la “historia del ser” podía ser calificado seguramente de profético, pero carecía de cualquier significación humana. La época de transición en la que Heidegger creía encontrarse (o creía que la humanidad se encontraba) era nihilista o estaba más allá del bien y del mal, de la decadencia o salvación de la tradición o las tradiciones humanas. Las contribuciones heideggerianas a la filosofía eran, de una manera eminente, una contribución a la “custodia del ser”. Cómo podía relacionarse la “decisión” por ese otro comienzo con el “acontecimiento” del ser, una vez se hubieran eliminado las estructuras morales de la responsabilidad, era, precisamente, lo que para Rosen estaba en cuestión.<sup>432</sup>

La publicación de las *Contribuciones*, como todo lo que tiene que ver con la industria editorial heideggeriana, generó también su momento de polémica.<sup>433</sup> Al margen de los criterios que Heidegger impuso a la

---

<sup>432</sup> Véase STANLEY ROSEN, ‘Contributions to Contributions’, en *Essays in Philosophy. Modern*, ed. de M. Black, St. Augustine’s Press, South Bend, 2013, pp. 153-163. Véase también GEORGE ANASTAPLO, ‘Heidegger and the Need for Tyranny’ (1981-1992), en *George Anastaplo’s Blog*, disponible en <https://anastaplo.wordpress.com/2011/05/11/heidegger-and-the-need-for-tyranny/>.

<sup>433</sup> Véase FRANCO VOLPI, *Heidegger. Aportes a la filosofía*, ed. de V. Rocco, Maia, Madrid, 2010. El texto de Volpi debía haber sido la introducción a la edición italiana de los *Beiträge*, pero fue desautorizado por los albaceas de Heidegger. Volpi alude al “aura esotérica” que rodeaba a los *Beiträge* (p. 17).

edición de sus obras, la propia publicación de un texto “esotérico” tiene sus reglas. La reciente publicación de los llamados *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*) ha obliterado, en cierto modo, la publicación de las *Contribuciones*: por una parte, al transgredir la voluntad del autor de que los *Cuadernos negros* solo se publicaran al final de la edición completa y, por otra, al poner de relieve una atención mucho mayor de lo que podría imaginarse que la “historia del ser” o la “metapolítica” permitieran a la naturaleza de las cosas políticas, hasta el punto de que —como Rosen intuía— la filosofía política se convierte en una pauta de lectura de Heidegger y, tal vez, en la pauta de lo que Peter Trawny considera que será la tarea en el futuro de los estudiosos de Heidegger: una apología o defensa de Heidegger. Trawny, editor de los tres primeros volúmenes de los *Cuadernos negros*, es plenamente consciente de ello. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* admite una lectura de Heidegger entre líneas propia de la escritura reticente a la que se alude con el nombre de “esoterismo”. Que el “esoterismo” sea una clave de lectura de Heidegger parece innegable para Trawny, que le dedicó hace unos años a este asunto un libro admirable, en el que Leo Strauss cobraba un protagonismo insólito en los estudios heideggerianos.<sup>434</sup> *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* empieza, precisamente, con el nombre de Leo Strauss, que se repite en dos ocasiones más. En la primera mención, Leo Strauss forma parte de los “judíos con los que Heidegger se encontró” (p. 11);<sup>435</sup> en la segunda, Trawny recuerda que Leo Strauss criticó

---

<sup>434</sup> Véase PETER TRAWNY, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Matthes & Seitz, Berlín, 2010. “*Adyton* es el lugar del oráculo [...]. La filosofía de Heidegger es el acceso a ese *Adyton*, el intento de pensar lo que sucede en [ese lugar] impensable, al que solo somos capaces de acercarnos [para reconocer su impensabilidad]. Esto es así porque [ese] reconocimiento es una respuesta. Responde a lo inaccesible donde se resguarda. El pensamiento se ve como la correspondencia de una referencia a otra, que se muestra como ocultación, como negación, como un *Adyton*. [...] Quien se adentra en esa referencia, recibe un inmenso exceso de sentido. Debido a que esa recepción supone ocuparse de esa referencia, la filosofía de Heidegger es esotérica” (pp. 8-9); véase también el Epílogo, ‘Atopia’. (En griego, ἄδυτος es adjetivo y señala el lugar al que no se debe entrar; de la forma adjetiva se forma el sustantivo ἄδυτον, el *sancta sanctorum*. Trawny aduce la autoridad de Homero y Lucano, pero no la de Varrón; véase *infra* nota 8.) En 2012, Trawny fundó el Instituto Heidegger en la Universidad Bergische de Wuppertal y ha contado con el respaldo de los albaceas de Heidegger para la edición de los *Cuadernos negros* (véase la Introducción a *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, especialmente la p. 17).

<sup>435</sup> Que el nombre de Leo Strauss preceda al de Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas o Emmanuel Lévinas no es irrelevante; de hecho, supone hasta cierto punto una modificación de la pauta seguida hasta ahora para leer a Heidegger. Véase la práctica omisión de su nombre (salvo por una torpe referencia) en el influyente libro de RICHARD WOLIN, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, 2001 (cf. p. 240, n. 1). Wolin ha criticado duramente los *Cuadernos negros* (‘National Socialism, World Jewry, and the History of Being: Heidegger's *Black Notebooks*’, en *Jewish Review of Books* (verano de 2014)). Véase la

especialmente el concepto heideggeriano de “autoctonía” (“*Bodenständigkeit*”) (p. 45, n. 11); en la tercera, alude a las consecuencias que podría tener “la decisión por el comienzo griego” —que condiciona el “otro comienzo”— y a las “enormes” “diferencias que existen entre pensar y creer” (p. 150). Cada una de estas menciones merece un breve comentario que ayuda a la desmitificación de la “conspiración mundial de los judíos”.

“Conspiración mundial de los judíos” es una variación de la mucho más antigua cuestión judía o del problema judío. Es posible que el nazismo hiciera patente, para quien albergara dudas al respecto, que el problema judío es un problema sin solución: ese desde luego fue el planteamiento de Leo Strauss. Que el problema judío sea un problema sin solución o un problema infinito es un planteamiento mucho más humano que la tergiversación que hace del nazismo o de la *Shoah* (Holocausto) un acontecimiento propiciado por los mismos judíos, como Heidegger dedujo de la literatura antisemita que se propagó por Europa desde la Emancipación y de la que los *Protocolos de los Sabios de Sión* fue el ejemplo más perverso. (Es decepcionante más allá de toda medida que Heidegger pudiera hacerse eco de esa literatura o que “tuviera oídos para los discursos de Hitler” [p. 58].) Hasta cierto punto, “Heidegger y la cuestión judía (o el problema judío)” habría sido un título más noble para el libro de Trawny.<sup>436</sup> Que la cuestión judía o el problema infinito del judaísmo no puedan plantearse sin aludir a la filosofía fue la tensión característica que Leo Strauss consideraba propia de la civilización occidental. Que “civilización occidental” fuera para Heidegger una frase sin sentido se correspondería con que hubiera “aniquilado” tanto el judaísmo (*i.e.* que la acusación de antisemita encuentre un fundamento incuestionable en los *Cuadernos negros*: véanse los capítulos ‘Aniquilación y propia aniquilación’ e ‘Intentos de respuesta’ de Trawny) como “destruido” la filosofía, lo que deja a Heidegger en un lugar que no es ningún lugar: *ádyton*, *atopía*, *Bodenlosigkeit*.

El judaísmo de Leo Strauss, la autoctonía heideggeriana y la contraposición entre Jerusalén y Atenas —por emplear la famosa contraposición

---

reseña que Stanley Rosen escribió de *The Seduction of Unreason* (2004) de Wolin —con referencias a Heidegger y Leo Strauss— en *Essays in Philosophy. Modern*, pp. 261-268.

<sup>436</sup> Con el lema *Heidegger et “les juifs”* se celebró en enero de 2015 en París un simposio dedicado a los *Cuadernos negros* con la participación de los principales pensadores franceses y el propio Trawny, que defendió su tesis de que el antisemitismo heideggeriano se basaba en la “historia del ser” (“l’antisémitisme onto-historiale”, en la presentación francesa). Véase el monográfico dedicado a los *Cuadernos negros* de *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 5 (2015), especialmente la contribución de Anthony Steinbock. En su propia contribución a este monográfico, Trawny afirma que “the esoteric texts in Heidegger’s collected works are his *Black Notebooks*” y establece una pauta de lectura filosófica de su obra basada en la *libertas philosophandi*. El monográfico está disponible en <http://www.heideggercircle.org/Gatherings2015.pdf>. Véase también el Epílogo a la segunda edición de *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* (p. 165).

strausiana— que subyace a la decisión por el comienzo griego y las diferencias entre pensar y creer están, por supuesto, estrechamente relacionados. Es imposible aludir a los judíos con los que Heidegger se encontró sin aludir al exilio de todos ellos de una Alemania nazificada. Pero el exilio de Alemania es solo un episodio de un acontecimiento mucho mayor: la *Galut* o diáspora de los judíos desde la destrucción del Templo. (¿Es comparable la destrucción del Templo con el acceso al *ádyton*? La destrucción del Templo es coetánea de la decisión apostólica de abandonar Jerusalén. En Atenas, donde ya existía una sinagoga, no se fundó ninguna iglesia en vida de los apóstoles.) Solo podemos conjeturar si la fundación del Estado de Israel puede describirse adecuadamente como autoctonía. No es una conjetura, desde un punto de vista filológico, que la filosofía, al menos en su comienzo griego, eludió la autoctonía: el pasaje decisivo del *Panegírico* de Isócrates (23-25) que vincula la autoctonía con la hegemonía de Atenas recuerda la profecía socrática en el *Fedro* de un modo que nos obliga a preguntarnos si Heidegger era realmente un filósofo (*ἐπὶ μείζω δὲ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα: φύσει γάρ [...] ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοία*, 279 a-b). Si pudiéramos basarnos en la antigua tradición, una y otra vez descartada, que dice que el *Fedro* fue el primer diálogo platónico, el comienzo griego de la filosofía habría consistido en diferenciar el logos propio de la filosofía del logos propio de la retórica o de la ciudad (o de los dioses de la ciudad). En esa diferencia residía, para Leo Strauss, la necesidad logográfica de la escritura reticente o esotérica (*Fedro* 264 b). Como Isócrates, Heidegger, a quien, sin duda, un impulso divino lo llevaba a emprender grandes cosas y en quien había algo de filosófico, hablaba con el logos de la retórica o de la ciudad (o de los dioses de la ciudad) cuando se refería a la autoctonía, y no es posible hablar de autoctonía sin aspirar a la hegemonía. Ese logos no es en modo alguno esotérico.<sup>437</sup>

En la segunda mención de Leo Strauss en su libro a propósito de la “*Bodenständigkeit*”, Trawny cita sus póstumos *Estudios de filosofía política platónica*. El pasaje que menciona se encuentra en el primero de esos estudios, que está dedicado a la filosofía como ciencia estricta de Husserl y la filosofía política y comprende, en efecto, una refutación en toda regla de Heidegger, a quien Leo Strauss acabaría considerando más un “visionario” que un “filósofo” por comparación con Husserl. (Véase el capítulo de Trawny sobre Heidegger y Husserl, pp. 97-111. Heidegger se había encontrado con el judío Husserl como maestro, lo que prepararía su relación con sus discípulos

---

<sup>437</sup> Véase *Einführung in die Metaphysik*, ed. de P. Jaeger, Gesamtausgabe, vol. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983, § 52 a, p. 161 (p. 117). Trawny acierta al despejar el silencio de Heidegger de resonancias místicas (pp. 89-90); véase, sin embargo, la desaprovechada (¿o esotérica?) alusión a Lessing (p. 115). Trawny llega a preguntarse si “no se impone la impresión de que el pensador se extravía en un ocultismo para el que faltan las palabras” (p. 147).

judíos; que esos discípulos pudieran considerarse “hijos” de Heidegger depende de hasta qué punto Heidegger pensara alguna vez en Husserl como “padre”.) El estudio termina con una alusión al “impacto de acontecimientos” (en referencia al nazismo) que no podían ser pasados por alto y con una cita de la *Crisis* de Husserl: “En los comienzos de la filosofía ya hubo persecución”. Hasta cierto punto, es una tergiversación de la escritura reticente de la filosofía atribuirle a la filosofía de Heidegger la condición de esotérica: de una manera u otra, el suyo fue siempre el lenguaje del perseguidor. (Los *Estudios de filosofía política platónica* terminaban con un texto sobre *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* de Hermann Cohen. En el corazón del libro, Leo Strauss dispuso un estudio sobre *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche. Con esta perspectiva, no es una conjetura implausible pensar que el libro estaba compuesto como una refutación completa del paganismo heideggeriano.)

Si, como afirma Trawny, en el futuro habrá que defender a Heidegger, habrá también que establecer con precisión si su apología podría compararse con la apología por antonomasia de Sócrates ante el tribunal de la ciudad. Una manera tal vez sencilla de darse cuenta de si la apología de Sócrates (*i.e.* de la filosofía) y la defensa de Heidegger son comparables sería considerar la actitud ante el oráculo y el papel de Querefonte que parecen obligados a desempeñar los intérpretes. El papel de Querefonte es seguramente mucho menos atractivo que el papel de Alcibíades. Cuando Trawny dice que “atopía” es una “palabra socrática” (p. 86: “Según una palabra socrática, los pensadores son los atópicos, los carentes de lugar”), omite las referencias de los diálogos platónicos, que trazan un hilo de significación muy claro. En *Fedro*, la obediencia al oráculo de Delfos es la que lleva a Sócrates a dejar a un lado tanto la incredulidad como la credulidad en los mitologemas y encontrar el lugar preciso de la conversación (229 e); más adelante, la palabra sirve para referirse a la extrañeza del alma cuando adquiere su condición alada (*i.e.* cuando empieza a poder ver las ideas, 251 e). En la *Carta VII*, Platón (que aquí no es Sócrates) tiene que justificar su segundo viaje a Sicilia por las historias “absurdas e irracionales” (*ἀτοπίαν καὶ ἀλογίαν*) que circulan al respecto (352 a). Pero es en el *Banquete* donde la palabra adquiere, en boca de Alcibíades, sus resonancias más características. Alcibíades ha de decir la verdad; de hecho, cuando acaba su elogio de Sócrates, todos los presentes en el banquete reconocen su franqueza (*παρρησία*, 222 c). Sin embargo, no es fácil para alguien como Alcibíades contar “tus rarezas [las de Sócrates]” (*σὴν ἀτοπίαν*, 215 a). Sócrates es incomparable (...*τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος*, 221 d).<sup>438</sup>

---

<sup>438</sup> Véase PETER TRAWNY, *Sokrates oder die Geburt der politischen Philosophie*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, especialmente el capítulo ‘Auch eine Apologie. Max Webers Rede „Wissenschaft als Beruf”’, pp. 42-62.

“Llama la atención —escribe Trawny— que Heidegger apenas considere el judaísmo una religión” (p. 145, n. 21) y añade que “un obstáculo para su acercamiento al judaísmo como religión era sin duda su significación para el cristianismo”. No haber entendido el judaísmo como religión, cualquiera que sea su significación para el cristianismo (y no es difícil reconocer en todo esto una forma del antisemitismo cuyas raíces más profundas se encuentran en el resentimiento propio de toda apostasía), incapacitaba por completo a Heidegger para entender el judaísmo. (No haber entendido el cristianismo como mandamiento divino del amor incapacitó por completo a Heidegger para entender el cristianismo. De hecho, es posible pensar en la capacidad que tuvo Heidegger para incapacitar a toda una generación de teólogos protestantes para entender el cristianismo.) Religión, en este caso, quiere decir entender el judaísmo como la posibilidad permanente de la Revelación de la Ley. No haber tenido en cuenta la posibilidad permanente de la Revelación de la Ley debilita irremediabilmente, hasta convertirlo en un juego etimológico que ha obligado a devolver a la filología incluso lo que había de filosófico en ese juego, todo cuanto ha dicho Heidegger sobre la ἀλήθεια de la filosofía.<sup>439</sup> No hace falta ser uno de los “enemigos de la filosofía a los que les gustaría impedir la repercusión del pensamiento de Heidegger” (p. 168) para advertir que la apología o defensa de Heidegger no podrá hacerse en nombre de la verdad.<sup>440</sup>

(Dos palabras sobre la traducción. 1) La rapidez con la que se ha traducido este libro obedece, naturalmente, al escándalo que los *Cuadernos negros* han causado dentro y fuera de los muros académicos. Tal vez por esa rapidez se lea de vez en cuando “alamanes” por “alemanes”. “Alamanes”, al parecer, podía significar “todos los hombres”, lo que invalidaría buena parte de los prejuicios heideggerianos sobre los que no son alemanes. 2) En el original,

---

<sup>439</sup> Trawny se refiere al “texto esotérico de la lección *Sobre la esencia de la verdad* del invierno de 1933-1934”, en el que Heidegger interpreta el fragmento 53 de Heráclito sobre el πόλεμος y habla de la “aniquilación”. No estoy seguro del sesgo de la frase de Trawny (no de Heidegger) que dice que “tal vez el judaísmo no sea otra cosa que la reducción apocalíptica misma” (p. 120; véase p. 121, n. 8 sobre la recepción de la lección heideggeriana). Volpi recordaba, a propósito de la legitimidad de la etimología para la filosofía, que Heidegger no había mencionado nunca la autoridad de Varrón, que en *De Lingua Latina* había admitido cuatro grados de interpretación de la etimología para alcanzar el conocimiento de las palabras: al que llega el pueblo, al que llegan los gramáticos, al que llegan los filósofos y el último, *ubi est adytum et initia Regis*, donde se accedería al misterio insondable del lenguaje. Varrón consideraba imposible el acceso a este grado (*Heidegger. Aportes a la filosofía*, pp. 43-44, n. 43).

<sup>440</sup> “Es giebt Gegner der Philosophie”: la expresión es del joven Nietzsche y merecería la pena leer detenidamente el escrito donde se encuentra, cuya idea fundamental es que los griegos habrían sabido cuándo se debe comenzar a filosofar (“wann man zu philosophiren anfangen müsste”; véase *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 1, en *Obras completas*, ed. de D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2011, vol. I, p. 573).

Trawny escribe *Shoa*, que el traductor vierte por “holocausto”. “Holocausto” —que, en cualquier caso, habría de ir con mayúscula— es, sin embargo, una palabra griega. ¿Por qué sepultar el hebreo?)

**Antonio Lastra**

J. MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. EÚNSA, Pamplona, 2015, 287 pp. ISBN 978-84-313-3037-9.

Este libro sobre el autor colombiano Nicolás Gómez Dávila es el primero que escribe un español. Es un hito importante en la recepción histórica de este singular autor, sin igual en la historia de la literatura. El libro es un hito aún más notable porque el significativo escritor y pensador colombiano de Bogotá, que vivió entre 1913 y 1994, no había encontrado eco en España durante mucho tiempo. Pero también en su tierra natal, con la que no se sentía espiritualmente vinculado, Gómez Dávila fue durante mucho tiempo un gran desconocido en la historia de la literatura y la filosofía. Tenía desde luego un pequeño círculo de amigos que conocían y valoraban su actividad literaria, en cierto modo oculta al gran público fuera de ese pequeño círculo. Hoy en día es distinto. Desde finales de la década de 1970 —curiosamente en el contexto de la lengua alemana, con el significativo estímulo del romanista Franz Niedermayer, a través de Peter Weiss en la editorial Karolinger y del escritor Martin Mosebach— se empieza a estudiar la asombrosa y exitosa historia de un autor que no se había molestado en modo alguno por el gran público. El éxito, primero, de las traducciones alemanas, luego de las italianas, francesas y polacas propicia que también se conozca en Colombia su nombre más allá de su estrecho círculo de amistades y compañeros de viaje. Entre tanto se presentan también obras de Gómez Dávila impresas en España.

Las dificultades para entender mejor a Gómez Dávila no se encuentran naturalmente en el ámbito lingüístico, sino en el de la ideología. ¿Por qué habían de hacerse cargo los lectores españoles de un autor tan crítico con la democracia como Gómez Dávila, una vez que España había salido afortunadamente del autoritarismo antidemocrático del general Franco? A esta pregunta no puede ni debe contestar alguien que, en una reseña, observa desde fuera de España. Más bien solo hay lugar para intentar una primera apreciación del libro de Serrano Ruiz-Calderón, que presenta al público la vida y obra de Gómez Dávila, interesado por la cuestión “Democracia y nihilismo”. Serrano dispone su libro con esos dos conceptos, con los que parece situar una decisiva lectura política en el centro de la consideración. Se esfuerza, sin embargo, por dar una amplia imagen del pensador colombiano, valorado tanto como un significativo escritor estético cuanto religioso. No sería errado considerar a Gómez Dávila, sobre todo, un “escritor religioso” similar a Kierkegaard, una valoración en cualquier caso más plausible que el extendido apóstrofe de “Nietzsche colombiano”. En modo alguno se pareció Gómez Dávila a un Nietzsche. Mientras que Nietzsche acabó él mismo como Anticristo su carrera filosófica, Gómez Dávila siguió siendo “un pagano que cree en Cristo”. Se mantuvo con firmeza al lado del

cristianismo, aun sin negar la gran importancia del pensamiento pagano. Cómo puso en relación Gómez Dávila ambas tradiciones puede mostrarlo el vínculo que estableció: el pensamiento sobre el hombre se nutre, por una parte, de la Biblia y, por otra, de Tucídides; sus modelos espirituales fueron Montaigne y Jacob Burckhardt.

Serrano se esfuerza dentro de lo posible por revisar y cotejar las muchas fuentes disponibles de la biografía de Gómez Dávila que resultan relevantes para una amplia representación de su evolución. A este conjunto pertenecen noticias diversas de su vida social en Bogotá, que se encuentran en periódicos especializados y contienen algún que otro detalle interesante, aun cuando no sean muy significativos para entender su obra. Serrano se dedica a exponer al detalle la biografía hasta ahora conocida, ya que las publicaciones anteriores sobre Gómez Dávila (como mi propio libro, que mientras tanto ha aparecido en una versión mucho más ampliada y elaborada) no se pueden tomar claramente como fuentes biográficas de carácter científico. Con esto sugiere en todo caso una investigación biográfica adicional, aunque probablemente Gómez Dávila no se habría entusiasmado demasiado.

Serrano esboza sobre la base de una lectura fundamental la dimensión bibliográfica de la obra, mencionando las ediciones más importantes y ordenando los textos más relevantes de la bibliografía secundaria. Es comprensible que no se conforme con un mero listado, sino que aporte comentarios críticos, que dan a su libro un peso adicional. De esta manera expone las interpretaciones que querrían asemejar a Gómez Dávila a Emil Cioran, aunque ambos diferían poderosamente. Aunque sin duda se puede estar de acuerdo, debería servir para una elaborada comparación precisa entre dichos autores. Sin duda, aún queda mucho por estudiar. Metódicamente ejemplar es la sólida discusión de Serrano del punto central del pensamiento de Gómez Dávila. Podría citarse el capítulo en el que se dedica al problema del “texto implícito” al que Gómez Dávila se refiere en sus escritos. Serrano no sigue la prestigiosa edición de Francisco Pizano de Birgard, en la que el texto implícito consiste en una discusión sobre la religión democrática en los *textos*. Más bien presenta modélicamente y de manera contrastiva o complementaria las posibles interpretaciones, de tal manera que el lector de su libro esté mejor informado para decidirse por una de las interpretaciones que se presenta.

En este mismo sentido es comprensible la preocupación de Serrano por leer a Gómez Dávila como un “reaccionario”, pues el propio pensador colombiano ya se refería a sí mismo como reaccionario y veía necesaria una reacción al mundo moderno. Serrano quiere apartarse del Gómez Dávila reaccionario. Gómez Dávila se puede interpretar como una imagen contraria a la del intelectual moderno *à la Sartre*, aun cuando no sorprenda que Gómez Dávila tenga a Sartre como uno de los autores “imposibles”, a los que nombra como los siete oscuros arcángeles. Serrano consigue elaborar la posición reaccionaria de Gómez Dávila: En el sentido político es una posición sin ilusión, que no está pensada como victoria,

una victoria que, de todas maneras, no es de esperar. Su posición es por tanto ineficiente, impracticable. Con todo ello, el reaccionario se dispone de manera transversal a todas las ideologías modernas, tanto de izquierdas como de derechas. El reaccionario no está dispuesto a pagar el precio de la victoria; tampoco a ganar. Sin embargo, como cazador de santas sombras, puede recordar algo: que en este troquelado mundo moderno, se está perdiendo la ética del trabajo y su factibilidad — Heidegger hablaría de “maquinación”—, es decir, la actitud para la contemplación, la meditación y la reflexión del ser. Serrano resalta que Gómez Dávila rechaza también una posición práctica: la profesionalización actual, tanto la actitud pedagógica como la transformación de la cultura y la educación. Con ello, Gómez Dávila expone una réplica a las tendencias básicas de nuestro tiempo, como se demuestra en todo momento en este libro.

Serrano Ruiz-Calderón ofrece un más que interesante y conseguido libro sobre el gran pensador de Bogotá. Apenas se modifican algunas inexactitudes en los documentos bibliográficos, que pueden corregirse en una segunda edición. En resumen se puede decir que en este libro se expone y se discute la vida y obra de Gómez Dávila de una manera francamente sugestiva y productiva. Serrano Ruiz-Calderón corresponde con su estudio al complejo pensar y escribir de Gómez Dávila y recomienda sin reservas su lectura. Sería deseable que el espíritu de la contemplación, que es el espíritu de la filosofía, alentara a través de este libro —para que las “Furias de la Desaparición” no destruyan las antiguas tradiciones europeas La Europa actual solo se mantendrá si esas raíces de la antigua Europa se aseguran y se mantienen en su propia cultura.

*Till Kinzel*

Traducción del alemán de María Verdeguer Ferrando

LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*, traducción de J. García-Morán, Alianza, Madrid, 2014. 217 págs. ISBN 978-84-206-8618-9.

*¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos (What is Political Philosophy? And other studies)* es un libro que el pensador norteamericano de origen alemán Leo Strauss (1889-1973) publicó en 1959. En 1958 se había publicado su obra *Sobre la tiranía*, que versaba sobre el *Hierón* de Jenofonte. *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* incluía originalmente diversos trabajos en torno a la temática que se enuncia/anuncia en el título. Se han realizado diversas ediciones en castellano. La más reciente, publicada en 2014 y editada por J. García-Morán, incluye tres de los principales o más representativos incluidos en la obra original, así como una introducción general sobre el pensamiento político de Strauss a cargo del editor.

Strauss logró la nacionalidad estadounidense después de su huida de Alemania en 1938. Strauss marchó a América antes de la “noche de los cristales rotos”, esto es, antes de que el régimen comenzara oficialmente a destruir —después de un incidente en la embajada alemana de París— la totalidad de las sinagogas existentes en Alemania e iniciara su progresivo ataque al “enemigo interno” de la ideología nacionalsocialista. El gobierno alemán no se contentó ya con la persecución de los judíos; había comenzado, sin vuelta atrás, el Holocausto del pueblo hebreo.

Antes de partir a los Estados Unidos, Strauss había residido en Francia e Inglaterra. Gracias a distintos apoyos de intelectuales ingleses, Strauss consiguió iniciar su trayectoria intelectual primero en la Universidad de Columbia y después en The New School (Nueva York), en la cual permaneció entre 1938 y 1948. En 1949 se traslada a la Universidad Chicago, lugar donde comenzará a ser más conocido. Como ha señalado C. Zuckert<sup>441</sup>, Strauss había abordado ya en el periodo en que estuvo en The New School los grandes temas y cuestiones que frecuentarán sus ensayos y obras. El cambio de orientación, como lo ha denominado D. Yaffe<sup>442</sup>, en el pensamiento de Strauss se produce durante los años treinta del pasado siglo.

Los escritos compilados en *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* forman parte del periodo en que Strauss ya era un reconocido estudioso de la historia de la filosofía política. Los tres ensayos son: 1) ‘¿Qué es filosofía política?’ (1959); 2) ‘¿Qué se puede aprender de la teoría política?’ (1942); 3) ‘La filosofía política y la historia’ (1949).

---

<sup>441</sup> M. y C. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago University Press, Chicago, 2009 p. 20

<sup>442</sup> Cf. M. D. YAFFE AND R. S. RUDERMAN (eds.), *Reorientation. Leo Strauss in the 1930's*, Palgrave Macmillan, London, 2014.

El libro incluye además la mencionada Introducción del editor, que lleva por título “Filosofía política *versus* política de la filosofía”<sup>443</sup>.

El amplio ensayo que el editor de la obra incluye es un comentario de las distintas obras que Strauss había publicado hasta 1959, como *Persecution and the Art of Writing* (1952) o *Natural Right and History* (1953). Uno de los fragmentos de “¿Qué es filosofía política?” está dedicado a Hobbes y Locke, y trata de una cuestión que en el capítulo quinto de la obra de 1953 trata de forma pormenorizada.

El editor considera que algunos de los ensayos dedicados a Platón, como “How Farabi read Plato’s Laws”, son más afines al marco de ideas que Strauss presenta en *Persecution and the Art of Writing*, donde formula el proyecto de una “sociología de la filosofía”<sup>444</sup>.

Durante el periodo en que Strauss se encuentra en Nueva York, en la New School, elabora el ensayo “Persecution and the Art of Writing” (1941), que posteriormente será incluido en el libro con el mismo título. En este ensayo fundacional Strauss no sólo presenta las bases de una sociología comprensiva de la filosofía, sino que también establece su método de lectura de la “técnica de escritura” o el “arte de escribir” (“arte” tiene el significado del término “techne”, que significa antes la técnica del artesano que la creatividad del artista<sup>445</sup>), que servirá para reinterpretar la tradición filosófica, o al menos buena parte de ella, sobre todo las obras de los filósofos políticos que más importancia han tenido y que más deben a/en los que más influencia ejercido la filosofía socrática y platónica. Sócrates enseña a sus discípulos a evadir la persecución política que él mismo vivió y a la que también se vivieron sometidos quienes le siguieron. La democracia ateniense, como ha señalado G. Leri, fue en este punto intransigente: quienes cuestionaban los principios políticos y religiosos en que se fundamentan (se había extendido la opinión de que el comportamiento de Sócrates era antidemocrático; esta opinión se forjó quizá por la cercanía de Sócrates a algunos de los más importante oligarcas del régimen de los Treinta Tiranos, lo cual hacía pensar que adoptaba una posición que no simpatizaba con la democracia) debían ser sancionados<sup>446</sup>. Platón y Jenofonte, entre otros, desarrollaron un “arte de escribir” en el que podían mostrar sus ideas sobre la política sin por ello recibir el castigo que se impuso a Sócrates. Desarrollaron una “escritura esotérica”.

---

<sup>443</sup> L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*, trad. de J. García-Morán, Alianza, Madrid, 2014, pp. 9-70. A partir de aquí citaremos en el cuerpo del texto la paginación.

<sup>444</sup> La lectura que Farabi realiza de Platón y el análisis que lleva a cabo el propio Strauss de esta lectura forman parte de la mencionada sociología de la filosofía.

<sup>445</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, trad. de J. Marías y M. Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, libro VI (sobre los “modos de saber”).

<sup>446</sup> Cf. G. LURI, *El proceso de Sócrates*, Trotta, Madrid, 1998.

“La mayor parte de las sociedades del pasado (y lo mismo puede decirse de muchas sociedades contemporáneas) se hallaban sometidas a regímenes no liberales, que ejercían tanto la censura como la persecución política y religiosa con el fin de mantener la estabilidad del orden sociopolítico. De ahí que muchos de los grandes filósofos del pasado, para sortear la censura y evitar la persecución, desarrollasen una peculiar técnica de escritura ‘entre líneas’ (...). Este tipo de escritura contendría una doble enseñanza: una exotérica o popular dirigida y accesible a todos (al vulgo o multitud de ciudadanos) y otra esotérica u oculta y dirigida y accesible solo a unos pocos (a los sabios o filósofos). Solamente estos últimos serían capaces, tras una atenta y ‘cuidadosa lectura’, de descubrir su auténtico significado. (...) Este tipo de escritura también se practicaba como un ejercicio de responsabilidad social o (...) como un medio con el que proteger/un medio a través del cual proteger a la sociedad de los peligros siempre inherentes a la filosofía, pues ésta, en virtud de su carácter radical y subversivo, al poner en tela de juicio las opiniones y creencias habitualmente aceptadas por la sociedad e intentar remplazar por el verdadero conocimiento, acabaría teniendo un efecto corrosivo sobre la vida social. En último término, *la escritura esotérica sería una forma de proteger a los filósofos de la sociedad y a la sociedad de la filosofía.*” (pp. 27-28; subrayado nuestro)

Son, por tanto, al menos dos los sentidos del término ‘esotérico’: se aplica tanto a la escritura como a la doctrina o enseñanza. Son, además, dos los caminos recorridos (o, si se prefiere, un mismo camino recorrido primero en una dirección y después a la inversa): en el primero, que protagoniza la filosofía, esta intenta escapar a la sociedad y sus peligros; en el segundo, que protagoniza la sociedad, esta intenta escapar de los peligros a los que le expone la filosofía —el peligro de su descomposición como tal—, y es la propia filosofía la que asume la responsabilidad de que esto no suceda. La escritura esotérica, en consecuencia, trata de salvaguardar o de beneficiar tanto a la filosofía como a la sociedad, las cuales deben permanecer a distancia, a pesar de que se necesiten mutuamente. La filosofía política no puede subsistir sin la ciudad: tiene a ésta como objeto de reflexión y es, asimismo, una actividad que se realiza solo en la ciudad. Sócrates cumplió con las leyes atenienses y aceptó su destino, a pesar de haber sido profundamente irónico durante el proceso en el que fue juzgado<sup>447</sup>: es decir, reconoció la necesidad de que la ciudad y las leyes existan para que exista la propia filosofía, pero al mismo tiempo expresó su disconformidad con las leyes atenienses por considerarlas injustas.

Esta tensión o conflicto existe de forma perenne mientras que exista la filosofía y la ciudad. Al mismo tiempo, la ciudad necesita a la filosofía como elemento de crítica o de justificación de la liberación de políticas injustas.

Naturalmente, el tipo de actividad filosófica al que se refiere Strauss y el tipo de actividad que empleó la escritura esotérica no se identifica con la que hoy se practica. Debemos tener presente que la actividad filosófica

---

<sup>447</sup> Cf. LURI, *El proceso de Sócrates*, ed. cit., p. 21

en la antigüedad se practicaba en ciudades como Atenas, y que en ningún caso constituía una actividad institucionalizada y convertida, de acuerdo con el *dictum* ilustrado, en “ciencia” (en el sentido moderno del término). Se trataba más bien de una actividad que un grupo de ciudadanos practicaba al margen del poder establecido. El distintivo filosofía “política” —una actividad que no existe en otras sociedades antiguas, tan solo en la Grecia del s. V a. C., cuyo fundador es Sócrates, una actividad que, a pesar de ser de carácter intelectual, estaba intrínsecamente conectada con los asuntos prácticos— denotaba una actividad que, al tiempo que intenta mejorar el gobierno político y la sociedad, no podía sino generar un “efecto corrosivo” en la sociedad, debido a lo diferente que eran sus postulados de los hechos sociales, del *factum* social.

No debemos imaginar a la escritura esotérica como si se tratara de una escritura en la que existen símbolos con significado oculto u otra clase de instrumentos. En realidad la escritura esotérica transmite símbolos que por sí mismos no tienen ningún significado. Tan solo quien dispone ya de un conocimiento previo filosófico puede otorgar sentido a los símbolos. Es decir, el significado no está en la propia escritura, sino en el lector. De ahí la importancia de la diferencia de lectores. Es el lector, si es el lector al que se dirige el escrito, el que dará sentido a los símbolos ante los que se encuentra. Esos símbolos solo pueden ser ‘descifrados’ por ellos precisamente porque el filósofo, si lo es, dispone de los significados que debe dar por sí mismo a los símbolos. Por descontado, el autor de la escritura esotérica conoce el significado de los símbolos, pero éstos, de nuevo, no significan nada por sí mismos. Se debe disponer antes de un conocimiento del código para poder emplearlo o reconocer el significado de los términos que forman parte de él. Para el político o para el ciudadano en general el símbolo no tiene ningún significado, es decir, no puede encontrar el modo de dar sentido a ese símbolo; el filósofo dispone de las herramientas necesarias para dar sentido a ese símbolo. Un ejemplo que puede ilustrar el modo en que se desarrolla la escritura esotérica es el siguiente. Imaginemos que leemos un ejemplar de las *Leyes* de Platón, y encontramos que hay una raya en el borde del libro. A primera vista, y también después de haberlo visto muchas veces, puede resultar ser un símbolo sin significado alguno. Una raya casual, quizá. Imaginemos que descubrimos que dicha raya forma parte de una raya mayor que se ha realizado en una página y que ha sido realizada tan ampliamente (hasta el borde) para que un tipo de lector, el lector en el que piensa el propio autor de la raya, la detecte y vaya a la página en que ha sido realizada la raya. Se trata de un símbolo que es realizado por una lectura también esotérica de una escritura esotérica previa. Éste no es, claro está, literalmente el modo en que se elabora la escritura esotérica. Es, no obstante, un ejemplo ilustrativo del tipo de efecto que pretende provocar y de lo que la distingue de la escritura exotérica.

“¿Qué es filosofía política?” es el ensayo que Strauss imparte como conferencia en la Universidad Hebrea de Jerusalén a fines de 1954 (p. 53). El temprano interés de Strauss por la filosofía llevada a cabo en el

judaísmo, que le llevó a estudiar el problema teológico político durante la década de los años treinta, se desplazará hacia el interés por la filosofía política, y en particular, por la filosofía política platónica. Es irónico que en “¿Qué es filosofía política?” Strauss hable a un público hebreo sobre la filosofía política de Platón y sobre la filosofía política moderna (partes centrales del ensayo) y no de los filósofos políticos judíos a los que él mismo había estudiado en los años veinte del pasado siglo<sup>448</sup>. El giro de Strauss hacia la filosofía política clásica parecía ser definitivo.

La distinción entre la filosofía política y la teología política es de gran importancia en este punto. Strauss define a la filosofía política como “el intento de comprensión de la naturaleza o esencia de los asuntos políticos” (*ta tôn anthropon pragmata*, los asuntos humanos, cuya esfera predilecta es la vida política) y de la “política” en general (noción que incluye, por ejemplo, a la de *polis*). Por “teología política” entiende “las enseñanzas políticas basadas en la revelación divina” (p. 84). Por tanto, esta última disciplina teórica y perspectiva con la que comprender todo lo relativo a la política (perspectiva que no se distingue solamente de la filosofía política, sino también de las ciencias políticas y otras disciplinas teóricas que se ocupan de lo político y la política) está profundamente vinculada al problema de la revelación. Si observamos con detenimiento, la filosofía política se constituye no como una disciplina alternativa a la teología política, sino como una disciplina contrapuesta. Esta tensión existente entre ambas se halla también en el pensamiento de Strauss, quien nunca dejó de reconocer la profunda atracción y al mismo tiempo contradicción que existe entre ambas. La filosofía política “se limita a lo que es accesible a la mente humana por sí sola” (Ibíd.). La perspectiva filosófica y la perspectiva teológica se diferencian por la compaginación o la complementación con el contenido de la revelación. El profeta hace uso de lo que le ha sido revelado para comprender los asuntos políticos. Las enseñanzas políticas de la revelación son una parte fundamental de la Biblia judía. Strauss estudió el *Tratado teológico político* de Spinoza para intentar comprender la esencia de los asuntos políticos: es decir, para cumplir con la tarea de la filosofía política. Sin embargo, la perspectiva de la teología política tenía que incluir necesariamente en el método de comprensión de tales asuntos políticos una referencia a la revelación. Spinoza realiza en el *Tratado* una crítica de la revelación, y en particular de la revelación dirigida al pueblo hebreo, a pesar de que se refiera tanto al Antiguo Pacto como al Nuevo pacto, del mismo modo que posteriormente hará Hobbes en el *De cive*<sup>449</sup>. Como señala Strauss acertadamente, esta obra es realizada por un “filósofo político”: Spinoza se propone comprender los asuntos políticos a partir de una crítica de la teología política entendida en los términos expuestos, es decir, una crítica de la teología política ortodoxa (p. 143)<sup>450</sup>.

---

<sup>448</sup> A. LASTRA, *La necesidad logográfica*, Aduana Vieja, L’Elia, 2014, p. 58

<sup>449</sup> Cf. T. HOBBS, *De cive*, Tecnos, Madrid, 2014, parte 3.

<sup>450</sup> Cf. L. STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, Chicago University Press, Chicago, 1965.

La solución o respuesta clásica al problema o pregunta que se enuncia en el título del ensayo —¿Qué es filosofía política?— se expone, necesariamente, a partir del estudio de las obras políticas de Platón. El corpus platónico se originó en la experiencia de la persecución, del juicio y de la muerte de Sócrates (por ello no podía sino comenzar por la *Apología*), y en todas las obras de Platón hay un remanente de la experiencia socrática del enfrentamiento con la ciudad: con sus creencias y sus leyes, su religión (politeísta y profundamente mítica) y su política.

Antes de entrar a considerar la respuesta clásica —que es la que mayor interés tiene para comprender el pensamiento de Strauss, ya que a pesar de las múltiples influencias del pensamiento medieval y moderno en su obra, la fuente originaria de los pensadores medievales y modernos no deja de ser la filosofía política clásica<sup>451</sup> (en este sentido, coincide con Gadamer en la necesidad de una vuelta a “lo clásico”<sup>452</sup>)—, hay que señalar que Strauss también considera la “respuesta moderna”. La respuesta moderna fue ofrecida por Maquiavelo y sus seguidores (los teóricos de la soberanía —según algunos estudiosos—, entre los cuales se encuentra Hobbes), pues el pensador florentino es el “fundador de la filosofía política moderna” (p. 129). La crítica a la filosofía clásica que lleva a cabo Maquiavelo se identifica con su crítica a la moralidad: los antiguos habían elaborado teorías políticas bajo la influencia implícita o explícita de la utopía, es decir, toda teoría era intrínsecamente utópica, en la medida en que no se atenía a exponer los medios a través de los cuales conseguir cumplir con objetivos políticos concretos. La reorientación de la teoría política gracias a su ensalzamiento de la política real, es decir, gracias a que considera que el pragmatismo político es la mejor vía para conseguir cumplir con los fines del gobierno o del poder, es uno de los giros más importantes que Maquiavelo realiza. La respuesta moderna a la pregunta “¿Qué es filosofía política?” no puede ser respondida sin hacer referencia a este giro que Maquiavelo dio (p. 130).

La respuesta clásica, que podemos escuchar por boca de Sócrates en distintos diálogos platónicos, puede encontrarse en las *Leyes* de Platón. Strauss expone del siguiente modo la importancia de las *Leyes* para comprender la naturaleza de la filosofía política clásica:

“El carácter de la filosofía política clásica se revela en las *Leyes* de Platón, su obra política *par excellence*. Las *Leyes* es un diálogo en torno a la ley y las cuestiones políticas en general (...). El diálogo pasa de la cuestión de los orígenes de las leyes cretenses y espartanas al

---

<sup>451</sup> “Comparado con la filosofía política clásica, todo pensamiento político posterior, cualesquiera que sean sus méritos, y en particular el pensamiento político moderno, tiene un carácter derivado” (p. 109). No se trata solamente de un carácter histórico posterior, sino también de la dependencia e influencia que recibe éste, aun si es de forma negativa: como reacción a o rechazo de un pensamiento anterior.

<sup>452</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, cap. 1.

*cuestionamiento*<sup>453</sup> de su valor intrínseco: un código dado por un dios, por un ser de una excelencia sobrehumana, tiene que ser indescriptiblemente bueno.” (p. 111)

El extranjero ateniense se atiene a las leyes de Creta para criticarlas; es decir, cumple con su “deber cívico”, como Sócrates en el *Critón*. “No inicia su crítica expresamente a los venerables códigos hasta después de haber invocado una presunta ley cretense y espartana que autoriza dicha crítica bajo determinadas condiciones” (p. 112).

La distinción entre “pensamiento” y “discurso” es de gran relevancia en los escritos de Strauss. En primer lugar, el esoterismo se encuentra en los discursos, pero no en el pensamiento: la escritura tiene un carácter esotérico. Como señala Zuckert<sup>454</sup>, Strauss titula a su obra sobre Maquiavelo “pensamientos” y no “discursos”. Maquiavelo sí había empleado el término ‘discursos’ en una de sus obras: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Si la filosofía política clásica ha sido esotérica, entonces la distinción entre discursos y pensamientos es de gran relevancia. El pensamiento político puede ser absolutamente desmesurado y ser presentado, al mismo tiempo, en un discurso moderado: “Platón compara al filósofo con la locura, exactamente lo contrario de la medida o la moderación; el *pensamiento* no debe ser moderado sino atrevido (...). Sin embargo, la moderación es una virtud que preside el *discurso* del filósofo” (pp. 115-116.)

Con respecto a la solución o soluciones modernas al “problema de la filosofía política” —como lo han denominado M. y C. Zuckert en su última obra sobre Strauss— tal y como es planteado en este primer ensayo, la visión debe variar sustancialmente de la clásica, debido no solo al cambio que ha supuesto en la concepción y en la orientación tomada a la hora de reflexionar sobre los asuntos políticos por la moderna filosofía política, sino también al rechazo sobre el que se funda la nueva filosofía política. En efecto, ésta emana y se construye bajo el influjo de una concepción negativa de la filosofía política clásica. La respuesta al problema, por tanto debe ser harto distinta, en la medida en que han sido criticados los supuestos básicos de la concepción general en base a la cual se ha respondido al problema de la filosofía política en la antigüedad. El mejor modo de entender el cambio que supone en la filosofía política el planteamiento mismo del problema por la naturaleza de los asuntos políticos desde un punto de vista racional, es decir, partiendo de los conocimientos que la razón humana produce al enfrentarse por sus propias fuerzas (sirviéndose de métodos empíricos y formales) en lo relativo a los asuntos políticos. Éste es el punto de vista que adopta toda

---

<sup>453</sup> Aunque Strauss emplea el término “cuestión” y no “cuestionamiento” para aludir a uno de las principales pasajes que contiene el diálogo, se trata, ciertamente, de un cuestionamiento de la fundamentación del “carácter indescriptiblemente bueno” de las leyes en el hecho de que hayan sido establecidas por dioses.

<sup>454</sup> M. y C. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss*, Chicago University Press, Chicago, 2009, p. 51.

genuina filosofía política, diferente, como hemos visto en las dos definiciones que Strauss ofrece, de la genuina teología política, es decir, la teoría política que se fundamenta en enseñanzas de carácter teológico (la teología política, en este sentido, es todo lo contrario a un ateísmo político, a diferencia de lo que han sostenidos algunos; desde el punto de vista straussiano, la teología política tiene siempre un fundamento teológico, del cual se deriva o se extraen ideas políticas concretas (p. 84).

Las soluciones de la filosofía política moderna han sido plurales e incluso contradictorias, cosa que no ocurría por lo general en la filosofía política clásica. Las filosofías políticas modernas se encuentran enfrentadas en lo tocante a su concepción de la esencia de la naturaleza del hombre: ¿es o no una naturaleza política? Algunos han respondido que sí lo es, y que ello es lo que hace que la vida política sea la única forma de vida posible. Aquellas formas de vida política más ensalzables representan la perfección de la naturaleza humana. La democracia es el régimen político que más ha contribuido a lograr alcanzar dicha perfección. Es la visión, por ejemplo, que tendrán los liberales demócratas del siglo XVII y XVIII. En los Estados Unidos y en Europa se desarrolló una potente concepción política que ha seguido vigente hasta nuestros días y que es representada por los ideales políticos napoleónicos. La revolución francesa es el signo, para muchos, de una política democrático liberal radical, asentada en el pensamiento político de Rousseau y Locke. Antes incluso que Rousseau y Locke se encuentra la obra de Hobbes. Desde los *Elementos de Filosofía* (trilogía que incluye las obras *De Homine*, *De Cive* y de *De Corpore*) hasta el *Leviathan*, pasando por sus debates filosófico-políticos y teológicos con numerosas autoridades eclesiales y políticas de la época, Hobbes se ha arrogado para sí, como señala Strauss, el mérito de ser el fundador de la filosofía política o ciencia política. Considera que la antigua ciencia política lo es solamente en sueños (p. 143) y que su obra establece los fundamentos de una auténtica ciencia política. Sin embargo, Strauss considera que el fundador de la moderna filosofía política es Maquiavelo, quien había desarrollado ya una teoría de la soberanía política, que influirá en diversos autores modernos a los que se denominará “maquiavelianos”. La teoría de la soberanía es la principal aportación de los modernos filósofos-políticos y lo que ha constituido un punto y aparte con respecto a la filosofía política clásica. Es imprescindible considerar en este contexto el nacimiento, teórico y práctico, del Estado. Se ha dicho que Maquiavelo es el primer teórico del Estado. Incluso fue él quien creó la palabra “lo stato”<sup>455</sup>. El libro de Strauss sobre Maquiavelo, publicado en 1958 (*Thoughts on Machiavelli*) mantiene un estrecho vínculo con el ensayo “What is Political Philosophy?” (cuyo contenido data originalmente de fines de 1954, cuando Strauss imparte, invitado por G. Scholem, las

---

<sup>455</sup> Cf. A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori riuniti, Roma, 1996, Introduzione.

conferencias en la Universidad Hebrea de Jerusalén, aunque será publicado en 1959):

“Maquiavelo es el fundador de la filosofía política moderna. Trató de llevar a cabo (...) una ruptura con la tradición de la filosofía política. Comparaba su éxito con el de hombres como Cristóbal Colón. Reclamaba haber descubierto un nuevo continente moral. Su pretensión no era infundada; su enseñanza política era ‘completamente nueva’.” (p. 129)

Strauss cita diversas obras de Maquiavelo en las que el pensador italiano presenta su concepción de la política. La historia de la política, sobre todo de la política italiana, es bien conocida por Maquiavelo y sirve como herramienta fundamental para elaborar su concepción de la naturaleza del poder político, tal y como observamos en el *Príncipe*. Una idea política importante que presenta en esta obra afirma que el príncipe no puede tener la reputación de ser inmoral e irreligioso; cuando sirva mantener el poder político, su comportamiento puede ser inmoral e irreligioso o, incluso, debe serlo, pero no debe mostrarse así ante el pueblo, pues éste podrían tener una opinión negativa de él y, en caso de generalizarse, se llevaría a cabo una revolución, violenta o no, contra él y su gobierno, que acabaría por expulsarle del poder político. El príncipe debe tener una imagen adecuada ante el pueblo<sup>456</sup>. Esta idea política, y otras que contradecían la tradicional educación moral de los príncipes, forman parte del núcleo de la enseñanza maquiaveliana.

El segundo ensayo no solo responde a la pregunta “¿Qué se puede aprender de la teoría política?”, sino también a una más fundamental: “¿Qué se puede aprender de la filosofía política?”. Strauss plantea una pregunta previa a la que da título al ensayo. Dicha pregunta previa está contenida en el marco de reflexión straussiano sobre la experiencia socrática de la muerte y la enseñanza que ha constituido para los filósofos de todas las generaciones, del pasado, del presente y del futuro. Defendiendo a la filosofía política de aquellos que han afirmado que ésta no tiene nada que enseñar con respecto a la acción política (pues ésta tiene una naturaleza pragmática, y es la práctica de la política misma la que enseña lo más conveniente para la acción política, según una visión reducida que critica Strauss; p. 85), considera que esta disciplina puede transmitir la siguiente enseñanza. Cuando las acciones políticas están guiadas por creencias o convicciones políticas erróneas (exclusivamente políticas, y no científico-políticas o filosófico-políticas; estas últimas implican un cierto grado de conocimiento teórico sobre el ámbito en el cual se actúa, aunque no necesariamente un conocimiento práctico), la filosofía política cumple con una gran función. Pero incluso esta función es de menor importancia que la que ejerce el filósofo cuando defiende a una “una acción política razonable” que “es puesta en peligro por una

---

<sup>456</sup> Cf. N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Alianza, Madrid, 1998. La idea maquiaveliana de la importancia que debe conceder el príncipe a la imagen que el pueblo tiene de él es criticada por B. Gracián en su universal obra *El Criticón*.

doctrina política errónea” (p. 164). Ejemplo de la defensa de una acción política “razonable” y opuesta a las convicciones políticas predominantes o defendidas por gobiernos y autoridades, es la crítica de leyes injustas: Sócrates se opuso a seguir las enseñanzas “en contra de la virtud” que transmitía el gobierno democrático ateniense. Una ley injusta es aquella que va en contra del bien del ciudadano. Sócrates no hacía sino defender el bien del ciudadano al poner en cuestión leyes injustas. Su acción en contra de una ley no escrita y profundamente injusta según la cual no se puede poner en cuestión las propias leyes adoptadas y que tienen un efecto *de facto* en la vida política, le reportó grandes perjuicios desde el punto de vista de la política misma, aunque no desde el punto de vista moral adoptado por él. Sócrates teme realizar acciones injustas y no que la ley lo castigue con la pena de muerte (Platón, *Apología de Sócrates*, 40b).

Hay un concepto fundamental de la política que tiene un origen filosófico-político: el concepto de derecho natural. Este concepto se origina en la filosofía política socrática, que se contrapone a la idea de naturaleza. La idea de naturaleza es la primera idea específicamente filosófica de la historia. Sobre ella versan los escritos y doctrinas de los primeros filósofos. La noción de derecho natural presupone una idea completamente opuesta a la de los primeros filósofos: supone que la convención, que es lo puesto a la naturaleza, puede ser “natural”. El derecho es esencialmente convencional, y, de acuerdo con la contraposición inicial entre convención y naturaleza, jamás podría tener una determinación natural. Sócrates le da la vuelta a la visión inicial de la naturaleza, considerando que ésta no es el elemento central sobre el que debe versar la filosofía. En el *Fedro* señala metafóricamente: “Los campos y los árboles nada me enseñan, y sí los hombres de la ciudad (Platón, *Fedro*, 230d). Es “la ciudad” la que dispone del contexto adecuado para la enseñanza. Pero la ciudad es el lugar de las convenciones, de lo que los hombres crean y no de las creaciones de la naturaleza. Las creaciones humanas son convencionales. El derecho es una creación humana, convencional, de acuerdo con la visión clásica de la oposición naturaleza/convención. La idea de un “derecho natural” parece entonces contradictoria o paradójica si se plantea dentro del esquema inicial que opone la naturaleza a la convención. Lo cierto es que la idea de derecho natural nace dentro de dicho esquema —pues es el primer esquema propiamente filosófico—, pero al mismo tiempo lo fagocita y destruye. Al tiempo que Sócrates crea la filosofía política, emerge la idea de derecho natural. Están emparejadas. La filosofía política emerge con la noción de derecho natural.

“La única contribución de la filosofía a la política de la que podemos estar completamente seguros es el concepto de ley natural o de derecho natural, una ley o un derecho que no es decretado por el hombre (...), que impone la misma obligación en todas partes y que establece un límite absoluto a la arbitrariedad humana.” (p. 166)

Es decir, se trata de un derecho que es más fundamental que todo derecho positivo, en la medida en que su obligación o prescripción no requiere ningún fundamento teórico, a diferencia de un derecho positivo, el cual es establecido o decretado por un determinado órgano jurídico y al cual se debe justificar o apoyar con razones o argumentos. El derecho natural, por el contrario, tiene solamente que ser *reconocido*. Así se establece en las Declaraciones de Derechos de fines del siglo XVIII, tanto en América como en Europa, influidas todas ellas por el pensamiento liberal de Locke, que incluirá una teoría del derecho natural. Dicha teoría, como señala Strauss en el capítulo de *Derecho natural e historia* dedicado al “derecho natural moderno”, se basa en la de Hobbes, aunque será Locke el que mayor celebridad alcance y se convierta en el teórico del derecho natural más importante de la Modernidad<sup>457</sup>).

El derecho natural no se encuentra dentro del marco de las convenciones o de lo convencional. A diferencia de los derechos positivos, los derechos naturales tienen una obligación absoluta y solo una obligación temporal o perenne, como sucede con los derechos positivos. Los derechos naturales nunca cambian, es decir, son inmutables. Pertenecen al hombre a causa de su propia naturaleza. Los derechos positivos son formulados y establecidos mediante sanciones y legislaciones; son derechos, por tanto, sometidos a la “arbitrariedad”.

La opinión generalizada es que todos los conceptos de la filosofía política proceden de la política y la historia. Sin embargo, el concepto de derecho natural constituye una importante excepción. La noción de derecho natural es filosófica: la filosofía provee a la política de dicha noción, y no a la inversa. Esto constituye, según Strauss, un dato de suma importancia para comprender el origen de la filosofía política socrática y al figura misma de Sócrates, en la medida en que es su filosofía práctica la que pone en cuestión la dualidad convención/naturaleza y considera que existen convenciones naturales (p. 153).

El análisis en profundidad del origen y el desarrollo de la teoría del derecho natural (en su versión antigua y en su versión contractualista moderna) fue acometido por Strauss en su obra *Derecho natural e historia* (1953). El ensayo “¿Qué podemos aprender de la teoría política?”, fue pronunciado originalmente como conferencia en la New School de Nueva York en 1942 (p. 63), donde avanzaba ya la línea que seguiría en la obra de 1953.

El tercer ensayo incluido en *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos* lleva por título “La filosofía política y la historia”. Se trata de un significativo trabajo de Strauss sobre las carencias y limitaciones del denominado “historicismo” (o “Escuela Histórica”), según el cual los problemas filosóficos pueden ser reducidos a problemas históricos. Como el naturalismo, que considera que el conocimiento y los problemas genuinamente filosóficos son reducibles al conocimiento y problemas

---

<sup>457</sup> L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953, cap. 5.

científicos, esta posición radical ha predominado durante cierto tiempo en el pensamiento del siglo XX. Ambas corrientes (el naturalismo no debe confundirse con el positivismo, a pesar de que ambos no son sino formas de reduccionismo epistémico) constituyen síntomas de una época en la que el conocimiento científico ha alcanzado un nivel de desarrollo abrumador, donde la especialización científica no permite ya que existan ciencias “generales”, a diferencia de lo que ha sucedido en siglos anteriores. El naturalismo ha predominado en gran parte de la filosofía de la ciencia del pasado XX, mientras que el historicismo ha hecho lo propio en filosofía de la historia y filosofía política. Strauss considera relevante examinar el historicismo porque éste ha realizado una crítica a la filosofía política clásica.

“La filosofía política y la historia” constituye un documento fundamental para comprender la crítica de Strauss al historicismo. No obstante, otros trabajos del filósofo de origen germano como *Natural Right and History* son también una contribución al debate sobre el origen y la legitimidad de las pretensiones historicistas.

La temática de “La filosofía política y la historia” no es otra que la crítica de la tendencia historicista, presente en filosofía política y en la teoría política en general, a sustituir la investigación de la naturaleza de los asuntos políticos o de lo político en general por el estudio histórico de lo político. En palabras de Strauss:

“La cuestión de la naturaleza de las cosas políticas —afirma— ha sido sustituida por la cuestión de las ‘tendencias’ características de la vida social actual y sus orígenes históricos, así como que la cuestión del mejor orden político o del orden político justo ha sido sustituida por la cuestión del futuro probable o deseable. Las cuestiones concernientes al Estado moderno, al gobierno moderno, a los ideales de la civilización occidental, etcétera, ocupan ahora el lugar que antes ocupaban las cuestiones concernientes a *el* Estado y *la* forma correcta de vida en cuanto tales. Las cuestiones filosóficas han sido transformadas en cuestiones históricas, o más exactamente, en cuestiones históricas de carácter ‘futurible’.” (pp. 187-188)

El hecho de que un orden político justo tenga lugar en un determinado periodo y en un determinado Estado y que, al mismo tiempo, pueda ser distinguido el periodo histórico en el que dicho orden político se encuentra de otros periodos históricos precisamente por su justicia o perfección constituye, sin duda, un problema de carácter histórico. Que la política concreta de este periodo sea el rasgo distintivo del mismo y que ello sea el punto de partida de la comprensión de dicho periodo histórico, e incluso que sirva como punto de partida de la defensa de que ningún periodo histórico se asemeja a otro y de que no existen órdenes políticos en los que pueda ser reconocible la universalidad de lo político y de la historia misma, sino que solo podemos observar en la distinción de tales periodos históricos y tales órdenes políticos la prueba de la contingencia de cada periodo histórico y cada orden político —es decir, de lo que defiende el historicismo en el ámbito de la política—,

conduce a la conclusión de que no existen órdenes políticos con validez universal, sino solamente con “vigencia”. Esto afecta no solo a la política, sino también toda teoría que verse sobre la política. La filosofía política, que se incluye dentro del grupo de teorías que versan sobre la política, no puede, por tanto, generar juicios o proposiciones con validez universal con respecto a la política —de acuerdo con la tesis del historicismo—, ya que la naturaleza misma del objeto de estudio o reflexión es contingente:

“Mientras las cuestiones —señala Strauss, refiriéndose a dicha tesis historicista— universales de la filosofía tradicional no pueden ser abandonadas sin abandonar la filosofía misma, la filosofía misma y sus propias cuestiones universales se hallan ‘históricamente condicionadas’, esto es, se hallan esencialmente relacionadas con un tipo ‘histórico’ concreto, por ejemplo, con el hombre occidental o con los griegos y sus herederos intelectuales.” (p. 189)

La historia actúa como condicionante fundamental de las cuestiones filosóficas que se plantean en un tiempo o periodo determinado. La historia misma es el terreno fundamental (“más allá del cual no podemos remontarnos”<sup>458</sup>) en el que se plantean las cuestiones filosóficas. Ninguna teoría puede evadir su propio carácter histórico. La historia no puede ponerse entre paréntesis. Actúa siempre; también en el pensamiento y en la teorización. Por tanto, es necesario que las teorías cobren conciencia de ese carácter histórico que les pertenece inherentemente y que “actúen en consecuencia”. Sin que una teoría ponga de manifiesto su propio carácter histórico está falta de criticidad.

**Víctor Páramo Valero**

---

<sup>458</sup> Sobre el carácter fundamental de la historia y su relación con la noción misma de comprensión —el hecho de que toda comprensión sea histórica (no solamente que sea formulada en un tiempo y en un espacio, sino que en ella esté presente siempre la historia: que en toda comprensión la historia no solo actúa como ‘contexto’, ni siquiera solo como ‘objeto de reflexión’ (como es el caso de las ciencias históricas), sino también como condición de posibilidad y como naturaleza de la comprensión, cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1978, cap. 11.

EVA BRANN, *The Logos of Heraclitus. The First Philosopher of the West on Its Most Interesting Term*, Paul Dry Books, Filadelfia, 2011, 169 pp. ISBN 978-1-58988-070-2.

ἦθος ἀνθρώπου δαίμων es, probablemente, una de las primeras proposiciones que ha de tomarse en serio un estudiante de filosofía. Cada uno de los términos de esa proposición parece reclamar su independencia y su lugar por separado en una larga historia conceptual, pero aquí, desde un principio, aparecen juntos, articulados en la extraña sintaxis de Heráclito de un modo que parece casi inapelable: sea cual sea su significado, las cosas tendrían que ser así, desde luego, pero ¿cuál es ese significado? Para un joven estudiante que empezaba a finales del siglo pasado sus estudios de filosofía, la “edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito” que Agustín García Calvo publicó en 1985 con el título de *Razón común* ejercía una fascinación casi irracional, en la que la filosofía y la filología pugnaban por prevalecer en la lectura. El fragmento 119, en la edición de Diels-Kranz, o 118, en la de García Calvo, podía ser interpretado alternativamente de una manera “moralística”, si el énfasis recaía en *êthos* y se ponía una coma antes de *anthrôpôi*, o de una manera “ateística”, que menoscababa el prestigio del *daímōn* “en cuanto que se le reduce a ser el *êthos* de cada hombre”. Según la primera interpretación, la traducción del fragmento podía ser: “El modo de ser, es para un hombre algo como un genio divino”; de acuerdo con la segunda, la traducción sería distinta: “El modo de ser que un hombre tenga, eso es lo que es el genio divino”. En su propia traducción, García Calvo prefería la segunda interpretación: “Su modo de ser es lo que es para un hombre su genio divino”. Que el traductor se viera obligado a multiplicar las palabras del original —conjugando tres veces el verbo ser, omitido en griego— no era una de las perplejidades menores del lector. En su comentario, García Calvo recordaba que Plutarco había identificado, en sus *Investigaciones platónicas*, el término *êthos* con *phýsis*, aunque el propio Plutarco aducía un verso de Menandro en el que el término en cuestión era *noûs*: *êthos*, *phýsis*, *noûs* era una serie que no simplificaba demasiado las cosas. En sus comentarios a Aristóteles, Alejandro de Afrodisias redundaría en la identificación de *êthos* y *phýsis*, pero, en un verso de Epicarmo, el lugar de *êthos* lo había ocupado antes *trópos*, “giro, traza, modo de ser”, como lo traducía García Calvo, que advertía que esa última sustitución podía ser una buena guía de lectura. La otra forma de *êthos*, *éthos*, compartía una misma raíz con la primera de la que habría crecido la noción de costumbre de ser de una manera determinada. *Daímōn* hablaba desde muy antiguo de repartir o distribuir y se refería a una especie de divinidad privada, adscrita a cada persona: que no estuviera claro si el *daímōn* era exterior o estaba en el interior de cada persona, como en el caso de Sócrates, formaba parte de lo que “razón

[sic] pretende en la sentencia heraclitana”. García Calvo acababa su comentario conjeturando la posibilidad de que la sentencia heraclitana abriera “la crítica de las creencias religiosas”, aunque advertía que el énfasis en el *êthos* podía dar lugar a un entusiasmo por la constitución privada de cada uno que Heráclito habría cuestionado casi desde el principio mismo de su libro.<sup>459</sup>

En muchos aspectos, García Calvo estaba haciendo con la filología lo que Heidegger había hecho con la filosofía —José María Valverde fue el primero en observarlo— y ambos buscaban en los “presocráticos” un comienzo que la historia o la tradición parecían haber borrado.<sup>460</sup> Los *vorsokratiker Fragmente* se prestaban naturalmente a ello y, sobre todo por comparación con los diálogos platónicos, conservados de una manera maravillosa en su integridad, permitían una libertad hermenéutica que la necesidad logográfica limitaba de una manera inmisericorde. Que hubiera una “filosofía no escrita” de Platón era otra historia, como lo es que el intérprete audaz de Aristóteles que fue el joven Heidegger casi no parezca tener nada que ver con el intérprete visionario de Anaximandro, o del propio Heráclito, que fue Heidegger durante su vejez. ¿Es posible leer los “restos del libro de Heraclito” sin que la interpretación o la visión sustituyan la lectura?

En *The Logos of Heraclitus*, Eva Brann ha tratado de leer a Heráclito sin que la interpretación o la visión sustituyan la lectura. En la única mención de Heidegger, Brann señala que la atención a la función recolectora del Logos le parece la contribución más sugerente del ensayo de Heidegger sobre el Logos de Heráclito y observa que la discusión de Heidegger con Eugen Fink, en el seminario sobre Heráclito de los años sesenta, semejaba una discusión “mandarinesca” entre un gran hombre y su discípulo “independientemente inteligente”. La alusión al “mandarín” tiene que ver tanto con la figura oriental como con la figura universitaria y obliga a pensar en lo que ocurre con las virtudes dianoéticas de un hombre superior cuando no van acompañadas de las virtudes éticas y en la repercusión que esa falta de correspondencia tiene en la transmisión del conocimiento.<sup>461</sup> Algo de eso trasluce también la interpretación más frecuente de la frase de Heráclito que afirma que el carácter es el destino del hombre. ¿Significa entonces que el ser humano es responsable de su destino o todo lo contrario? ¿Supone que la impronta moral de nuestra

---

<sup>459</sup> AGUSTÍN GARCÍA CALVO, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Lucina, Madrid, 1985, pp. 325-327.

<sup>460</sup> Véase JOSÉ MARÍA VALVERDE, ‘Heidegger: insidias en un lenguaje’, en *El arte del artículo (1949-1993)*, PUB, Barcelona, 1994, p. 216. El seminario que Heidegger y Eugen Fink impartieron sobre Heráclito en 1966/1967 se publicaría en 1986 en el volumen 15 de la *Gesamtausgabe*.

<sup>461</sup> Véase, sobre Eva Brann, mi Presentación a la traducción de su libro *La música de la República* (PUV, Valencia, en prensa), de la que tomo algunos pasajes. Brann tradujo ‘Was ist das —die Philosophie?’ de Heidegger (St. John’s College Press, Annapolis, 1991).

naturaleza (*êthos*, *phýsis*) nos deja en libertad para configurar nuestra vida o, en un giro inesperado (*trópos*), nos somete a su necesidad? Brann arguye que *êthos* no es tanto el carácter individual cuanto la clase o especie a la que pertenecemos: *êthos* equivaldría así a “humanidad”. Que la humanidad del hombre sea su divinidad es una paradoja heraclitana en toda regla. En el fragmento 62 (en la ordenación de Diels-Kranz, 66-67 en la de García Calvo), Heráclito dice que los mortales (los hombres) viven la muerte de los inmortales (los dioses) y que los inmortales han muerto la vida de los mortales. El Logos es el mismo. Sócrates es un hombre y todos los hombres son mortales. (García Calvo observaba que Heráclito Homérico, una de las fuentes del fragmento, había comentado que Heráclito hacía “teología de los hechos físicos” [θεολογεῖ τὰ φυσικά].)

Que Brann sea, sobre todo, una gran lectora de Platón orienta su lectura de Heráclito. En el *Teeteto*, Sócrates argumenta que los seguidores de Heráclito no han formado nunca una escuela: la función recolectora del Logos no ha dado lugar a un *colegio*. Por su parte, Brann aduce que Heráclito debía de ser lo más parecido a un *daímōn* que un hombre puede ser: para un hombre como Heráclito, el *êthos* solo podía encontrar su salvación en el Logos y, aunque Platón no lo mencionara explícitamente, las huellas del Logos de Heráclito son apreciables en la Idea del Bien. *El Logos de Heráclito* suple, en cierto modo, una omisión platónica: no hay ningún diálogo que lleve el nombre de Heráclito, a diferencia del *Parménides*. (Oígame, sin embargo, la resonancia de los términos *êthos* y *phýsis* en el *Crátilo*, donde Sócrates no tiene la última palabra sobre la naturaleza del lenguaje.) La cuestión de la prioridad argumental de Parménides o Heráclito, de su importancia e influencia —decisiva para la constitución de la ontología—, se convierte, para Brann, en una cuestión sobre la originalidad misma del pensamiento filosófico. La sección sobre ‘El Logos de Heráclito’, que ocupa el centro de *El Logos de Heráclito*, acaba, precisamente, con el Ser de Parménides y la futilidad de todo intento por determinar si el Logos de Heráclito hacía innecesario el “parricidio” del Extranjero de Elea en el *Sofista*.

“Creo que es mejor —escribe Brann— referirse no tanto a sus personalidades individuales [*i.e.* las de Heráclito y Parménides] cuanto a sus capacidades para ir al origen y dejar al descubierto las raíces de las cosas. Por eso la cuestión de la prioridad ha de plantearse de nuevo de una manera distinta, especulativa: ¿es uno de los dos modos de pensamiento inherentemente anterior al otro? ¿Tiene el filosofar un origen basado puramente en el pensamiento, un origen no cronológico?”<sup>462</sup>

El *êthos* del filosofar, sin embargo, el amor a la sabiduría, que inevitablemente supone dejar al descubierto las raíces de las cosas, ha de suponer también alguna forma de amor a la ciudad y a los seres humanos

<sup>462</sup> EVA BRANN, *The Logos of Heraclitus*, p. 101. El pasaje responde, en cierto modo, a la “destrucción” heideggeriana.

que componen la ciudad. Que de algún modo haya que “seguir lo común” (ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ, Frag. 2; 4 en la ordenación de García Calvo) es el imperativo de Heráclito. “Heráclito —escribe Brann— encontraba incomprensible la incomprensión humana en un mundo comprendido por el Logos”.<sup>463</sup> Que la verdad sea patente de la manera más ordinaria y que, sin embargo, pase por ello completamente inadvertida es, según Brann, el principal motivo de la filosofía y lo que causará luego el asombro y la ironía de Sócrates, que corregirán la soledad del pensador de Éfeso, el Logos con el diálogo. En el corazón de *The Logos of Heraclitus* no hay una palabra, sino dos imágenes: Heracles tensando su arco y Sileno tocando la lira (pp. 83-84) Con una palabra de Heráclito, podríamos decir que la imagen homologa el Logos.

**Antonio Lastra**

---

<sup>463</sup> *The Logos of Heraclitus*, p. 24. Véase la Sección III C, ‘The Common’. Sobre la literalidad de la cita de Sexto Empírico a propósito de τῷ ξυνῶ (cuya acepción jonia original era “partícipe con” por oposición a “separado”) y τῷ κοινῶ (en ático, “comunitario”, “público”, por oposición a “privado”), véase el comentario de García Calvo en *Razón común*, pp. 41-44.

JOSÉ MARTÍN AMENABAR BEITIA, *Cómo hacer de un niño un psicópata: claves psicológicas de la violencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, 224 pp. ISBN 978-84-9940-996-2.

José Martín Amenabar es profesor de psicología de la Universidad del País Vasco. Lleva un tiempo investigando sobre la violencia extrema, realizando entrevistas a criminales y estudiando casos de homicidios violentos y sanguinarios. En este libro nos vamos a encontrar las reflexiones y conclusiones a las que ha llegado sobre la conducta de los delincuentes violentos y psicópatas. Pero este hecho, aun siendo significativo, no es lo más destacado de este singular libro. El autor posee un amplio conocimiento de la psicología psicodinámica y no solo de la psicología de la personalidad, como suele ser habitual en los libros clásicos sobre psicópatas y criminales violentos. Esta circunstancia hace que aborde la conducta violenta buscando el origen de cómo se ha gestado dicha conducta en el seno de la familia, a lo largo del desarrollo del sujeto. Además, este libro va más allá planteándose el cultivo de la salud y las condiciones que debemos observar para permitir el desarrollo saludable de los niños y evitar la generación de individuos violentos. Este último aspecto lo hace especialmente original, pues aunque es habitual encontrarnos con una perspectiva descriptiva sobre la violencia, no lo es el desarrollar también un análisis preventivo y educativo.

Amenabar parte de la idea de Freud sobre la agresividad. Considera que los seres humanos tienen un instinto agresivo que tan solo se aplaca con las normas morales y las leyes imperantes en una sociedad. Esa tendencia natural nos lleva a ser seducidos por la barbarie, la perversión y la desmesura, aunque también provoque en nosotros sentimientos de rechazo. Es decir, “los psicópatas criminales nos interrogan sobre la parte más tenebrosa y sombría del ser humano” (p. 35). Wilhelm Reich considera que si bien la agresividad es un instinto primario del ser humano, éste no se convierte en destructivo si existe un equilibrio de la energía biológica del sujeto que le permita mantener satisfechas las necesidades vitales. Es decir, si se da una tendencia antisocial en el ser humano, es que existe patología o neurosis. El autor ejemplifica esta tesis con algunos casos donde el victimario aparece como alguien que busca sentir, salir de su depresión existencial:

“Vive alienado de su ser, amputado emocionalmente. Sin contacto consigo mismo ni con los otros. Se coloca de esa manera en situación prácticamente permanente de defensa, cuando no de ataque. No ve en la interacción humana una oportunidad para el encuentro y el crecimiento personal sino un campo de rivalidad y lucha para determinar quién es el superior frente al que quedaría en un plano inferior.” (p. 51)

El profesor Amenabar, en las entrevistas con los victimarios, se fija tanto en el lenguaje digital –lo que dicen- como en el lenguaje analógico – cómo lo dicen-. Es decir, le interesa encontrar el sentido de sus actos y acercarse a la forma de ser y de comportarse del delincuente, entender la lógica que hay detrás de las acciones aberrantes. Algunos victimarios son dominados por un sentimiento de culpa que les persigue durante mucho tiempo tras cometer un acto violento. Otros parecen no tener este sentimiento de culpa, sin embargo se descubren en ellos mecanismos para alejar la culpa. Suele ser bastante general, hasta en aquellos victimarios con una personalidad psicopática, el sentir culpa por el malestar producido a sus familiares más cercanos como la madre, la mujer o los hijos. Los criminales de características psicopáticas suelen trasladar a los demás la responsabilidad de sus actos: “la víctima se lo merecía por tal o cual cosa”. En la historia familiar de los victimarios nos encontramos situaciones traumáticas vinculadas con su forma de relación con el otro y con el mundo en general. En ocasiones nos encontramos a criminales que justifican sus actos con una forma de moral extrema, intentado desenmascarar las incorrecciones que perciben en las víctimas. Así pues, en muchas ocasiones utilizan la violencia para lograr un cambio en el mundo. No obstante, la apuesta por la violencia conduce al victimario a un callejón sin salida que tan solo agrava más sus conflictos.

Tras un crimen los seres humanos reaccionan con deseo de venganza. Si en una sociedad los ciudadanos se tomaran la justicia por su cuenta, se llegaría a una guerra de todos contra todos y la vida no estaría asegurada. La mejor respuesta social para evitar esta situación es la justicia. Si vivimos en un contexto de gran impunidad podemos tener miedo a perder el control de nuestra conducta. Por tanto necesitamos saber que no conviene delinquir, que la violencia nos va a salir cara. No vale con apelar a la conciencia moral exclusivamente, se precisa la aplicación de la justicia y el castigo para el trasgresor. Según el autor eso nos permite sentir la seguridad ante los otros y ante nosotros mismos, protegiéndonos del delincuente que habita en nuestro interior (p. 94). Ahora bien, si apostamos por una sociedad que se rija por la justicia y no por la venganza, los criminales deben ser considerados como seres humanos. “Pues cuando el Estado abandona el camino de la ley y responde a la violencia con violencia, a la barbarie con barbarie, eso no puede tener otro efecto que erosionar los cimientos de la vida en sociedad” (p. 96).

Para entender la violencia hacia el otro hay que comprender la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, hay que entender cómo aparece en nuestra conciencia el otro como alguien independiente y separado de nosotros mismos. Y para explicar esto el autor apela a Winnicott para quien el impulso destructivo es el que crea la exterioridad. En el desarrollo del sujeto la relación dialéctica con la madre provoca necesariamente frustración y desencuentros. La frustración genera rabia dirigida al objeto, la madre. En la medida en que la madre logre sobrevivir a la destrucción, encajando esa rabia, elaborándola –o conteniéndola

como dice Bion-, el objeto se convierte en usable y, por tanto, se da un reconocimiento del otro. Si la reacción de la madre es la venganza, el tomar represalias, no permitiendo la descarga de la rabia del niño, el sujeto convierte al objeto en persecutor y queda encerrado dentro de sí mismo en su idealización narcisista. Por eso Winnicott habla de la madre suficientemente buena que atiende al niño en sus mediaciones con el mundo:

“Podría afirmarse que las cotidianas frustraciones que experimenta el niño lo preparan y empujan para la conquista progresiva de la objetividad. Una objetividad que pasa por reconocer que el otro con su presencia marca un límite a aquello que no puede domeñarse ni formar parte de uno. El otro es sinónimo de la exterioridad, la alteridad, lo ajeno, lo no-yo, lo que hace tambalear la complementariedad narcisista que tanto se anhela.” (p. 103)

El proceso de reconocimiento del otro no es instantáneo supone un trabajo de elaboración psíquica, de duelo de las antiguas investiduras y la creación de nuevas formas de relación, de la aceptación de los desencuentros y conflictos inherentes a toda relación entre seres humanos. Al final del proceso y tras su aceptación uno puede saborear las mieles del acuerdo y la sintonía con el otro, la comunicación abierta al otro y el placer de la colaboración con reconocimiento de la alteridad. A partir de aquí entiendo que se abren dos caminos hacia la instauración de la violencia. Uno mediante lo que Freud llamaba el narcisismo de las pequeñas diferencias: las relaciones humanas, incluso entre comunidades vecinas, van creando un depósito de sentimientos hostiles, que acaban configurándose en categorías diferentes e irreconciliables, y que amenazan nuestra propia identidad. Desde esta perspectiva el otro, el enemigo, se acaba convirtiendo en válvula de escape que nos libera de nuestras propias tensiones internas. En este sentido la violencia oculta el vértigo que nos produce el vacío de identidad, señala nuestra propia herida narcisista. El segundo camino supone el encierro narcisista del sujeto pues no se ha producido el reconocimiento del otro y el sujeto sigue recluso en su idealización narcisista primitiva. Así el otro aparece como nuestra imagen especular que no toleramos, pues nos impide la perfección idealizada. El victimario que está encerrado en su mundo interno no puede digerir la presencia del otro que le saca de la completitud narcisista, entonces conecta con su odio más primitivo y arremete contra él buscando restaurar la completitud ilusoria primitiva. (p. 110).

También la relación con el padre tiene una relevancia fundamental para nuestro crecimiento saludable o para el desarrollo de conductas violentas. El padre es el trasmisor de la ley y el referente de la identidad masculina. Por tanto su figura debe ser para el hijo admirable, ya que su crecimiento significa pretender ocupar su lugar en el futuro. El padre debe permitir que el hijo pueda expresar su anhelo de desplazarlo y debe ayudarlo a que se sienta competente. El padre que se cree omnipotente,

que anula o castra a su hijo (padre persecutor), impide que este se desarrolle emocionalmente y adquiera una identidad adulta. El individuo que tiene un padre perseguidor tiene altas probabilidades de convertirse en víctima o victimario. Bien buscando relaciones que le reporten castigo y humillación o bien la víctima familiar se convierte en victimario en la sociedad. En ambos casos la violencia está patente. Por tanto, resulta fundamental que las figuras parentales desempeñen adecuadamente sus funciones para que los niños puedan desarrollarse psicológicamente y adquieran una identidad estable, sin caer en la patología o en la violencia.

En muchas ocasiones se ha unido la violencia con la psicopatía, pero no todos los psicópatas son delincuentes ni todos los delincuentes psicópatas. El autor dedica un capítulo a distinguir entre las categorías más comunes de delincuentes violentos. Tanto el cine como la literatura nos han mostrado la especial disposición del psicópata para los actos violentos, por su falta de empatía y su insensibilidad para el sufrimiento ajeno. Por eso sabemos que la psicopatía constituye un factor de riesgo para la criminalidad. Son delincuentes que han creado una defensa muy férrea para ocultar su vulnerabilidad y eso les da un aspecto de insensibilidad afectiva y ausencia de sentimientos de culpa. Pero además del psicópata, podríamos hablar al menos de tres tipos de delincuentes violentos más: el delincuente neurótico que comete sus actos antisociales por tensiones neuróticas y que experimenta sentimientos de culpa a lo largo de su vida; el delincuente subcultural que nacido y crecido en ciertos lugares o grupos étnicos marginales, interiorizan las normas de actuación de su grupo que son antisociales; el delincuente delirante o esquizofrénico que siente una pérdida de contacto con la realidad y víctima de su delirio actúa en consecuencia con la sensación de haber cumplido con su deber. Cuando el psicópata se salta las normas sociales o atenta contra alguien sabe lo que está haciendo perfectamente, el delirante no, pues confunde la realidad con su delirio.

Tratando este tema resulta totalmente pertinente la distinción que realiza el autor entre el sadomasoquismo como práctica erótica y el sadismo de los actos violentos. El sadomasoquismo, tanto en su versión sádica como en la masoquista, es un juego erótico consentido donde infringir o padecer dolor es tan solo un instrumento para adentrarse en el placer. El que en dicha relación juega a ser masoquista o sádico no significa necesariamente que actúe en otros momentos de su vida como tal. Incluso los hay que actúan indistintamente de un papel u otro. Sin embargo el delincuente sádico impone sus actos de dominación y el sufrimiento infringido a la víctima es traumático y no un instrumento de placer.

Un caso particular y dramático de violencia en nuestras sociedades es la violencia machista que adquiere diferentes formas en la relación de pareja: maltrato psicológico, maltrato físico, aislamiento y abuso sexual. Hablamos de violencia machista porque generalmente la produce un hombre hacia una mujer pero también puede ocurrir de forma contraria en el interior de algunas parejas. En cualquier caso se trata de un trato

vejatorio que busca anular al otro miembro de la pareja. El machismo tiene un trasfondo sociocultural arraigado en algunas sociedades y ahí es donde adquiere su sustento. Existen algunas culturas que ensalzan la condición masculina frente a la femenina. En esos casos la violencia hacia la mujer se encuentra respaldada y legitimada por la sociedad. No obstante, en las sociedades modernas e igualitarias también nos encontramos actitudes machistas. Los especialistas dicen que en esos hombres hay un gran temor subyacente hacia la mujer. W. Reich habla del carácter fálico-narcisista donde el hombre usa su pene como un instrumento de agresión y venganza hacia la mujer, al mismo tiempo que lucha contra sus tendencias homosexuales inconscientes. Horney habla de la actitud ambivalente del hombre hacia la mujer, pues debido a la configuración de la sexualidad masculina que está expuesta a demostrar su potencia viril en cada relación sexual, el hombre está más fácilmente expuesto a ser herido en su amor propio. El autor acaba concluyendo que en las modernas sociedades igualitarias se deben crear “las condiciones sociales necesarias para que todos los seres humanos, independientemente del sexo, podamos explorar y manifestar libremente tanto los componentes ‘masculinos’ como los componentes ‘femeninos’ de la personalidad” (p. 176).

El ser humano nace prematuro y precisa de un largo proceso de desarrollo y aprendizaje para alcanzar autonomía. Sin embargo después es capaz de implementar formas de existencia peculiares, que van mucho más allá de las que despliega cualquier otro animal. El desarrollo de las potencialidades de existencia humana depende del entorno ecológico dónde se desenvuelven, de la actuación de los adultos que lo rodean y de la satisfacción adecuada de las necesidades del niño. El desarrollo progresivo de las destrezas y capacidades humanas llevan su ritmo que ha de ser respetado y reconocido para conseguir los mejores resultados, en caso contrario se generará estrés, inseguridad e incluso bloqueo de determinadas capacidades. El niño necesita sentirse libre de responsabilidades para poder crecer de forma saludable y con el tiempo llegar a ser responsable de sus actos. El niño ha de aprender a dominar sus instintos, pero para que esto ocurra precisa de la comprensión y el afecto de las personas cercanas, de sus padres, quienes desde esa actitud van poniéndole los límites necesarios para incorporar el mundo y al otro:

“Los trastornos y problemas psicológicos tienen su origen en gran medida en las graves y/o reiteradas faltas ambientales a que se ha visto expuesto un sujeto a lo largo de la infancia, debido a que sus padres y/o cuidadores, lejos de ayudarle a procesar la ansiedad derivada de las frustraciones inevitables, se la han incrementado o ahondado, y a veces incluso le han sometido a experiencias de carácter traumático.” (p. 184)

A partir de aquí el autor señala algunas medidas educativas que causan sufrimiento y perturban el desarrollo saludable del niño como son la insensibilidad ante el llanto, el uso del miedo, las prohibiciones perjudiciales o el maltrato educativo. Los modelos educativos imperantes

en una sociedad no son necesariamente los mejores para el sujeto que los sufre, sabemos que ayudan a preservar el orden social pero no la salud. La forma como se adapta el niño a la sociedad en la que vive determina una estructura, que en el mejor de los casos le permite adaptarse y reproducir el modelo social en el que ha vivido. La forma peculiar como el sujeto ha incorporado las diferentes experiencias vitales en los diferentes contextos relacionales familiares o sociales condicionará la estructura psicológica de ese sujeto. Por estas razones la forma de criar a nuestros hijos (con actitudes acogedoras, amorosas, estructurantes, tolerantes, aceptando la diversidad y comprendiendo los procesos evolutivos por los que pasa el niño) es también la forma de proyectar el futuro de nuestras sociedades, de prevenir la patología y la violencia criminal.

**Xavier Torró Biosca**