



FERNANDO SAVATER (San Sebastián, Guipúzcoa, 1947) es catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, tras haberlo sido de Ética en la Universidad del País Vasco. Ensayista, periodista, novelista y dramaturgo, ha publicado más de cuarenta y cinco libros, algunos de los cuales han sido traducidos a una docena de lenguas. Los más conocidos son *La infancia recuperada*, *Ética para Amador*, *Diccionario filosófico* y *El valor de educar*. Entre otros galardones ha recibido el Premio Nacional de Ensayo, el Premio Anagrama, el Premio Cuco Cerecedo, otorgado por la Asociación de Periodistas Europeos, y quedó finalista del Premio Planeta con su novela *El jardín de las dudas*, centrada en la figura de Voltaire.

© 1998, Fernando Savater

© De esta edición:

1998, Grupo Santillana de Ediciones, S. A.

Torrelaguna, 60, 28043 Madrid

Teléfono (91) 744 90 60

Telefax(91)744 92 24

Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A.

Beazley 3860. 1437 Buenos Aires

Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S. A. de C. V.

Av. Universidad 767, Col. del Valle,

México, D.F. C.P. 03100

Distribuidora y Editora Aguilar, Altea,

Taurus, Alfaguara S. A.

Calle 80 N° 10-23

Santafé de Bogotá, Colombia

ISBN: 968-19-0586-5 Depósito legal: M.

18.551-1998 Impreso en México - Printed

in México

Diseño de interiores:

Proyecto de Enric Satué

© Diseño de cubierta: gráfica futura ©

Logotipo de colección: José Luis Fajardo ©

Fotografía de cubierta: Félix Fuentes

Primera edición en México: junio de 1998

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser

reproducida, ni en todo ni en parte,

ni registrada en o transmitida por,

un sistema de recuperación

de información, en ninguna forma

ni por ningún medio, sea mecánico,

fotoquímico, electrónico, magnético,

electroópnc, por fotocopia,

o cualquier otro, sin el permiso previo

por escrito de la editorial.

índice

<i>Prefacio</i>	15
Pórtico: La tierra natal	23
PRIMERA PARTE: Tienes razón	
Ética de la alegría	29
Perplejidades éticas del siglo XX	40
Hacia una ciudadanía caopolita	47
Actualidad del humanismo	70
Imaginación o barbarie	75
Groethuysen: el antropólogo como historiador	80
Los caracteres del espectáculo	88
<i>Cándido</i> : el individuo sale de la historia	94
Expediente Wells	103
La derrota de Julien Benda	110
Ferlosio en comprimidos	116
Regreso a Erich Fromm	125
Un puritano libertino	130
La verdadera historia de Gonzalo Guerrero	135

Ángeles decapitados	158
INTERMEDIO: Cariños cinematográficos	
El rapto de la bestia	175
La dignidad de lo frágil	180
<i>Tiburón</i> : veinte años después	184
Groucho y sus hermanos	189
Buenas noches, doctor Phibes	193
El ocaso de los héroes	196
Jasón y los Argonautas	199
Nostalgia de la fiera	201
SEGUNDA PARTE: Que corra la voz	
Boswell, el curioso impertinente	209
El emboscado de Vinogrado	214
Los ensueños de Hitler Rousseau	217
Con Borges, sin Borges	222
Vuelta a mi primer Cioran	225
Un exquisito de la amargura	232
Otra despedida	235
Elogio del cuento de fantasmas	237
Una joya tenebrosa	240
El caos y los dinosaurios	242
Brevísima teoría de Michael Crichton	245
Otra brevería crichtoniana	248

Pensar lo irremediable	250
Razones y pasiones de una dama	25
Para rescatar la intimidad	258
Cristianismo sin agonía	261
Contra la cultura como identidad	26
¿Mundo homogéneo?	26
El mago de las semblanzas	272
Dioses y leyes de la hospitalidad	276
Filosofía sin aspavientos	279
La terapia cartesiana	283
Insulto chespiriano	286
Guillermo el Temerario	289
Instituciones devoradoras	29
Izquierda y derecha	29
Hermano animal	29
África soñada	302
El extraño caso del señor Edgar Poe	305
Fracaso y triunfo del terror	310
Un contemporáneo esencial	31
El yanqui más irreverente	31
Polémicas	32
El animal más extraño	32
El misántropo entre nosotros	32
¡Viva Dario Fo!	32
Un príncipe de la filosofía	33

Los cabreados	334
Un vasco ilustrado	337
Los accidentes	339
Lo perdido	343
Adiós al pionero	346
Ideoclips	349
DESPEDIDA: Los muertos	
La mayoría	357

A Sara, sin tregua

«Por razones oscuras —aunque quizá triviales— me atraen los libros que reúnen cosas diversas: ensayos breves, diálogos, aforismos, reflexiones sobre un autor, confesiones inesperadas, el borrador de un poema, una broma o la explicación apasionada de una preferencia.»

ALEJANDRO ROSSI
Manual del distraído

Prefacio

Cuando yo comencé a escribir, siendo muy joven, estaba obsesionado por la *voluntad de estilo*. No sé dónde había aprendido ese estribillo, ni tampoco creo que tuviese medianamente claro lo que quería decir con él, pero no se me caía de la boca ni del bolígrafo: «¡Lo importante es tener voluntad de estilo! ¡La filosofía académica carece de voluntad de estilo! ¡En el ensayo lo que cuenta es la voluntad de estilo!», etcétera.

Empezó a curarme de esta tontuna un adversario fortuito que, polemizando conmigo, observó con tanta sorna como acierto: «A Savater la voluntad desde luego no le falta; lo del estilo, en cambio, ya es otra cosa». Y terminó por despejarme completamente una advertencia oracular de Verlaine: «Ante todo, evitar el estilo». En efecto, quienes se esfuerzan por tener un estilo, quienes padecen esa *voluntad de estilo* que antaño me pareció tan esencial, escriben pendientes no de lo que quieren decir —muy bien pueden no querer decir nada—, sino sólo de los efectos idiosincrásicos que producirá en el lector su forma de decirlo. Lo principal para ellos no es que el destinatario del texto comprenda lo dicho y lo valora, sino que sea muy consciente de que lo ha dicho Fulano. Y por tanto la voluntad de estilo no será otra cosa que el empeño que pone Fulano en ser enormemente Fulano, ese Fulano que él supone que debe

ser: Fulano el Gran Pensador, Fulano el Poeta, Fulano el Castizo, Fulano el Críptico, Fulano el Cachondo Deslenguado, Fulano el Rebelde, etcétera. No cuenta el asunto de que se escribe, no cuenta acertar o desbarrear, no cuenta ni siquiera lo literario como tal, sino que sólo cuenta Fulano. Fulano el Inconfundible... porque se confunde solo. Si me permiten el símil un tanto salaz, el voluntarioso estilista es como esos amantes que en lo más animado de la coyunda sólo piensan en lo inolvidable de la *performance* que están llevando a cabo y en el seguro arrobo que han de suscitar en quien lo comparte: por querer meterlo todo suelen meter también la pata.

Cuando abandoné la voluntad de estilo, me propuse algo más difícil todavía: escribir como todo el mundo. Es decir, como todo el mundo si todo el mundo supiera decir por escrito lo que piensa con perfecta naturalidad, tal como le apetece en cada momento, a veces de modo risueño, otras patéticamente, frío o cálido a voluntad..., pero sin voluntad estilística. No hace falta decir que tampoco este objetivo me ha sido concedido, aunque nunca he dejado totalmente de esforzarme por lograrlo. Al final la pereza decidió por mí y ahora mayormente escribo como me sale, procurando evitar tan sólo los más notorios despistes sintácticos o semánticos y no repetir tres veces la misma palabra en una sola línea. Lo cual también lleva su trabajo, justo es decirlo.

¿Mi relación con la prensa? Amor a primera vista, porque colaboro en ella desde los dieciséis años con tumultuoso entusiasmo. Dirigí durante un año la revista colegial *Soy Pilarista*, ocupación en la que se ejercitaron también por vez primera periodistas más ilustres. De esa etapa recuerdo que lo informal de

algunos de mis colaboradores me obligaba a sustituir las crónicas que no llegaban por apresuradas improvisaciones mías sobre materias que desconocía tan concienzudamente como el hockey sobre patines y que a veces firmaba con seudónimo. Esta forzada polivalencia motivó que algunos guasones sugiriesen cambiar el título de *Soy Pilarista* por un irreverente *Soy Savater*.

Pero mi paso definitivo al periodismo hay que achacarlo, como tantas otras desventuras que aún padecemos, a la dictadura franquista. Recién acabada la carrera de filosofía y nada más comenzar mi trayectoria como profesor, me vi expulsado de la Universidad Autónoma de Madrid y con escasas posibilidades de encontrar *venia docendi* en ninguna otra. Tenía veintitrés años y estaba a punto de casarme, de modo que intenté ganarme la vida aprovechando las dos únicas pasiones rentables que tengo desde pequeño: la lengua francesa y escribir. Traduje a Cioran, a Bataille, a Voltaire, a Diderot. Y también empecé a escribir más y más artículos. La orientación de estas piezas alimenticias la determinó un amigo de aquella época, el único periodista que yo conocía y que colaboraba en el diario *Madrid*. Acudí a él y le conté mis cuitas pecuniarias. «Bueno, ¿sobre qué querías escribir?», indagó generosamente. Le dije que sólo me sentía competente en cuestiones hípicas y que me ofrecía para cubrir la crónica de carreras del diario, incluso yendo a las seis de la mañana a los entrenamientos en la Zarzuela si era preciso. Pero esa área tenía ya en el periódico un profesional asignado desde hacía años, de modo que como *secondbest* ofrecí la posibilidad de reseñar libros de pensamiento. Y así comenzó todo: fugazmente en el *Madrid* y luego en

Revista de Occidente, en *Informaciones*, en *Triunfo*..., sobre todo en *Triunfo*, donde por fin pude colocar las crónicas hípicas, que son mi verdadera vocación y lo mejor que he escrito en mi vida. Más tarde llegó *El País* y alcancé mi lugar natural, el espacio idóneo donde decir lo que a mi juicio podía y debía ser dicho por mí. Aquí sigo estando, porque ese espacio permanece abierto y más necesario que nunca. La verdad es que he tenido mucha suerte.

Alguna vez, creyendo ofenderme, han dicho de mí que yo no soy un filósofo, sino un periodista. A mucha honra. La verdad es que no soy un filósofo, sino un *philosophe*, con minúscula y si es posible en francés del ilustrado siglo XVIII. Cuando llegue el momento de separar el trigo de la cizaña, quiero que me envíen por indigno que sea junto a Montaigne, Voltaire, Camus o Cioran. Junto a Hegel o Heidegger me aburriría demasiado. Para ser filósofo no sólo me falta talento sino que me sobra guasa antiolemne o, si se prefiere, alegría escéptica. Suscribo plenamente lo que un tal Mr. Edwards comentó en cierta ocasión al Dr. Johnson, si Boswell no nos engaña: «Johnson, usted es un filósofo. Yo también traté en mi tiempo de ser un filósofo, pero no sé cómo la jovialidad siempre lo penetraba todo». La jovialidad hace que uno se lo pase *divinamente* (a fin de cuentas la palabra *jovial* proviene del nombre del dios máximo en el panteón clásico), pero quizá cierra el camino para la más alta filosofía, que es cosa grave o al menos de pronóstico reservado. Afortunadamente en cambio esa jovialidad no me ha impedido ser periodista, hasta diría que me ha ayudado a serlo más irremediablemente.

La mayoría de los textos recogidos en este volumen —cuya extensión oscila desde bastantes pá-

ginas hasta unas pocas líneas— son artículos destinados a periódicos y revistas. Las excepciones las constituyen unas cuantas conferencias, algunos prólogos, un retazo biográfico y mínimas concesiones al apunte casual o al aforismo que incluyo no sin dubitaciones pudorosas. En general, este género llamado menor —me refiero al artículo de prensa— es el que practico con mayor agrado y creo que con menos desacierto. A él se aplica con particular justeza aquel precepto de Montesquieu que me parece admirable: «Para escribir bien, hay que saltarse las ideas intermedias: lo bastante para no resultar aburrido, pero no demasiado por miedo a que no nos comprendan». Quizá en alguno de los casos que ahora entrego a la benevolencia del lector he conseguido ese exquisito equilibrio.

A diferencia de otras de mis colecciones de escritos breves, motivados por urgencias políticas o polémicas sociales, los que forman esta reunión tienen su inspiración en libros o autores de libros (salvo unas cuantas remembranzas cinematográficas a modo de interludio, para que los entusiastas de lo audiovisual no se sientan del todo desplazados). Claro que tomar los libros como punto de partida no es nunca limitarse a ellos y cada testimonio de lectura se prolonga en una mirada sobre la política actual, sobre la historia, sobre la ciencia o sobre nuestras costumbres. Incluso sobre la ética y la metafísica de nuestra aperreada condición. Los que siempre se escandalizan de mis tránsitos apresurados desde la cultura de élite hasta los géneros más populares tendrán nuevas ocasiones de llevarse las manos a la cabeza (si es que la tienen). Quiero dedicarles la siguiente anécdota.

En junio de 1997 tuvo lugar en la Sorbona una jornada internacional sobre Bernard Groethuyzen, a la que contribuí con una ponencia que incluyó en la primera parte de este libro. Después tuvo lugar un almuerzo presidido por la rectora de esa venerable universidad, al que asistieron los más destacados participantes, entre ellos Jean-Toussaint Desanti, el octogenario maestro de la fenomenología y la filosofía de la ciencia, que había sido amigo personal de Groethuyzen. En un momento de la comida saltó a la palestra el tema cinematográfico y un profesor italiano abogó por la defensa del cine culto europeo frente a los engendros del comercial populismo americano, representados para él por *Parque jurásico*. Dispuesto como siempre a morir de ridículo por lo que amo, salí en defensa de los dinosaurios de Spielberg. Merecí atónitas miradas de conmiseración pero también el inesperado apoyo de Desanti, al que la película le había encantado. «Hasta me compré una corbata de dinosaurios y todo», comentó chupando beatíficamente su pipa. Me sentí redimido. Si alguien tan respetable como Desanti puede ponerse corbata de dinosaurios, los que somos mucho menos respetables no podemos hacer demasiado mal a nadie hablando con elogio de ellos...

¿Es lícito componer un libro con textos breves pensados para otro tipo de publicaciones? El único requisito que pone para ello Jean-François Revel en sus estupendas memorias —*Le voleur dans la maison vide*— es el de escribir cada página, cualquiera que sea su destino inmediato, teniendo en mente que antes o después formará parte de un libro. Tal es precisamente mi caso, de modo que me considero disculpado. Para esta edición he retocado todo lo que antes

publiqué (incluyo también varios inéditos) hasta tal punto que a veces el texto conocido se ha convertido en algo realmente diferente. En otras ocasiones me he limitado a añadir una cita, una precisión o una malicia que me vedaron las exigencias de espacio o tono de la prensa diaria. Son a modo de bombones que ofrezco como premio de consolación a los fieles que ya los han leído y vuelven ahora a reincidir.

Me alegra por fin entregar a mi viejo amigo y actual editor Juan Cruz, que tan cariñosa diligencia ha puesto en la reedición de mis obras anteriores, un libro que puede considerarse en cuanto tal completamente nuevo. Si pertenece a la buena o a la mala cosecha, son otros los que tienen que decirlo.

FS.

San Sebastián, 6 de septiembre de 1997

Pórtico: La tierra natal

Ante él Van Gogh sólo podía exclamar: «¡Increíble! ¡Es increíble!». Todo un Marcel Proust se atrevió a considerarlo «el cuadro más bello del mundo». Se ofrece a nuestros ojos, instantáneamente enamorados, en el museo Mauritshuis de La Haya y fue pintado hace aproximadamente trescientos cincuenta años por el holandés Jan Vermeer. ¿Su tema? Una vista de la pequeña ciudad de Delft, donde el secreto y prodigioso artista había nacido medio siglo antes. Las aguas de un canal que refleja el cielo nublado, en parte plomizo; el perfil sin estridencias ni gigantismos de los edificios al fondo, casas, pináculos, embarcaciones; las pequeñas figuras en la orilla, nítidas y modosas, destacándose merced a una raramente plácida luz amarilla, como amarillo es también «el pequeño trozo de pared» que allí obsesionaba a Proust. Ni la más mínima concesión a la estridencia o al pintoresquismo. Todo se hace familiar a la primera ojeada, como si fuese el pedazo de mundo que vemos desde nuestra ventana día tras día, hace muchos años. Pero en su plena transparencia todo es enigmático.

Sería pretencioso hasta lo ridículo por mi parte, que no soy Marcel Proust ni tampoco Gombrich, ofrecer una nueva clave conjetural de la sosegada maravilla que nos fascina en este lienzo. Ciertas cosas hay que verlas: y basta con verlas. Aunque si

un amable impertinente me lo pregunta, le susurra-
ré que Vermeer ha sabido pintar la tierra natal. No
su tierra natal simplemente, sino la emoción de la
tierra natal en sí misma, la suya, la mía, la de todos.
El escenario de la infancia, el rincón insustituible
en que se nos manifestó la vida. Algo sencillo, terri-
ble como la fatalidad, hecho de gozo, rutina y lágrimas.
Lo que el tiempo borraré sin misericordia, como
a nosotros, pero lo que en nuestra memoria el tiempo
despiadado nunca podrá del todo borrar.

La habilidad del artista no se contenta con
reproducir un paisaje, sino el suave cariño que des-
pierta en nosotros su contemplación. Es el rostro man-
so de aquel lugar del que nunca saldremos, aunque
jamás volvamos a él. Y esa emoción nada tiene que
ver con las contiendas políticas ni con el orgullo pa-
triótico. Lo malo del nacionalismo —una de las co-
sas malas, porque tiene muchas— es que convierte
la entrañable y melancólica afición a la tierra natal
en coartada de un proyecto institucional que no sa-
be justificarse de otro modo. Quiere degradar una
forma de amor a documento nacional de identidad.
Aún peor: la mirada nacionalista no acepta la tierra
natal *tal como es*, en su limitación y su impureza rea-
les, sino que exige su refrendo a partir de un ideal
pasado o futuro que extirpe de ella cuanto no se ade-
cua al plan preconcebido. El nacionalista no ve ni
ama lo que hay, sino que calcula lo que le sobra o lo
que le falta a lo efectivamente existente. En tal exi-
gencia reivindicativa se desvanece la tierra natal, ar-
monía sin condiciones, y nace la patria, siempre ame-
nazada y oprimida. Aparecen sobre todo los *enemigos*
de la patria, porque sin enemigos el patriota no se
entiende a sí mismo.

Lo que más conmueve de la vista de Delft pintada por su hijo Vermeer es que no muestra una perspectiva especialmente bella o suntuosa. Lo que ofrece es lo que es y como es, ni más ni menos, en el temblor fugitivo de la conciencia que lo acata, que no pide nada más. «Aquí por vez primera entré en la luz», parece suspirar el pintor: «Ni las sombras ni la nada podrán arrebatarme la delicia de esa aurora, limpia y pequeña». Y el milagro imperecedero es que los pinceles supieron decir mudamente «gracias» y también «bendita sea».

PRIMERA PARTE
TIENES RAZÓN

Ética de la alegría (soliloquio a partir de Spinoza)

«Escuchad: ¿oís el mar?»
(SHAKESPEARE, *King Lear*, Acto IV)

En el principio está la muerte. No hablo del principio del cosmos, ni siquiera del principio del caos, sino del principio de la conciencia humana. Uno se vuelve humano cuando escucha y asume —nunca del todo, siempre a medias— la certeza de la muerte. Hablo por descontado de la muerte propia y de las muertes que nos son propias, la muerte de la individualidad, es decir, de lo insustituible (la individualidad siempre es la propia, aunque incluya como fases o secciones el puñado de individualidades ajenas que por amor o necesidad son también nuestras): la muerte como lo irreparable. Morir de veras es siempre *morirme*. Es la pérdida irrevocable de lo que soy, no ese accidente que ocurrió a otros en el pasado «que es estación propicia a la muerte», según acotó irónicamente Borges. Morirme es perderme. Igual que el amor es el gran mecanismo individualizador del alma, que dota a la persona amada de esa aura de unicidad irreplicable que Walter Benjamín atribuyó también a ciertas obras de arte, las muertes de los que amo son algo así como ensayos o aperitivos de la mía, sus aledaños previos. El trasfondo ominoso es siempre, empero, la caída del yo, la fulminación inexplicable del individuo único que amo con amor propio. Inexplicable: imagino, vislumbro, fantaseo, pero no sé lo que es morir por mucho que la muerte de lo amado me prevenga. No sé lo que es

morir pero sé que voy a morirme. Y nada más. En esa certeza oscura se despierta antes o después nuestra conciencia y allí queda pensativa.

Cuando lo que se espera es la muerte (y todos los humanos cuando esperan, esperen lo que esperen, esperan *también* la muerte), la primera y más lógica reacción en el sujeto —un sujeto que primero, durante mucho tiempo, quizá en el fondo siempre, es colectivo y que sólo después, poco a poco, se individualiza o parece individualizarse— consiste en la *desesperación*. La situación vital de los mortales (es decir, de quienes saben fehaciente y anticipadamente que van a morir, pues los demás seres vivos mueren pero no son mortales, mueren inmortalmente) resulta desesperada y por tanto no otra cosa que desesperación cabría esperar de ellos. La desesperación, quede bien claro, nada tiene que ver directamente con instintos suicidas ni con afanes enloquecidos de apocalipsis aniquilador. No, la desesperación no es más que el rostro patético del instinto de conservación. Conservarse, sobrevivir: desesperadamente. A los desesperados por sobrevivir —es decir, a los desesperados porque saben que *no* van a sobrevivir— se les ofrecen mecanismos mortales de supervivencia, como son el miedo, la codicia y el odio.

Estas facetas de la desesperación responden a una estricta —demasiado estricta— lógica de la supervivencia, no a una maligna perversión de la voluntad. ¿El miedo? Nada más justificado que el temor, incluso el pánico, cuando se sabe de cierto que se está amenazado por el mal inexorable de la aniquilación. Lo peor está siempre *viniendo* hacia nosotros. Todas las precauciones, todas las barreras, todas las exclusiones, todas las fobias responden a la estrate-

gia sobrecogida e inevitable del miedo. ¿La codicia? Primera y esencial derivación de ese pánico. Todo es poco para quien teme de un momento a otro convertirse en nada. Hay que acumular alimentos contra el hambre, armas contra el enemigo, techos y muros contra el rigor de la intemperie, hijos que nos perpetúen, poder social para prevenir el abandono siempre amenazador y peligroso de nuestros congéneres, así como prestigio para retrasar su olvido (el *non omnis moriar* de Horacio), etcétera. A este respecto, el dinero es lo más codiciado porque tiene una capacidad de metamorfosis que asemeja su defensa al ataque imprevisible y ubicuo de la muerte: ya que el golpe fatal puede colarse por cualquier grieta, lo más seguro es acorazarse por medio del dinero, cuya ductilidad acude a remendar todos los huecos. El dinero se guarda en cámaras acorazadas, pero él mismo constituye la cámara dentro de la cual pretendemos acorazarnos.

Y para finalizar queda el odio, claro está. El odio a cuanto nos entristece suscitando nuestro miedo y entorpeciendo o compitiendo con nuestra codicia. El odio contra lo que nos desmiente, contra lo que aumenta nuestra inseguridad, contra lo que nos cuestiona, contra lo que se nos resiste, contra aquello tan distinto que no sabemos cómo asimilarlo. El odio contra quienes no se nos parecen lo suficiente y cuya hostilidad nociva tememos, pero también contra los que se nos parecen demasiado y se apegan a sí mismos para conservar su propio yo en lugar de preferir el nuestro y ponerse diligentemente a su servicio. ¡La vida es un bien escaso, que disminuye con cada latido del corazón como la piel de zapa de Balzac! ¡El afán de vivir de los otros compromete nuestra seguridad obligándonos a repartir lo que ya se va acá-

bando y dejándonos desguarnecidos (recuérdese que me refiero siempre a un sujeto que puede ser tanto colectivo como individual, que siempre es en cierta medida colectivo y en parte individual)! Hay que agradecer la sinceridad de aquel príncipe que, al ver retroceder a sus tropas haciendo peligrar su reino o al menos su victoria, los increpaba así: «¡Perros! ¿Acaso queréis vivir eternamente?». En tan incómoda pretensión plebeya veía una amenaza para su propia y legítima aspiración de eternidad.

Pero la desesperación mortal no basta para consolidar la vida. No me refiero a que siempre, antes o después, las garantías buscadas por el miedo, la codicia y el odio terminen por ser derrotadas por la muerte; aun antes de llegar a tal desenlace, la mera desesperación fracasa en el empeño de hacernos sentir verdaderamente vivos, aún vivos, *suficientemente* vivos pese a la muerte y frente a la muerte. Obsesionada por asegurar la supervivencia, permanentemente hostigada e incierta, la desesperación descuida la vida misma, que se reclama mientras dura como paradójicamente invulnerable. El mortal sabe que ha de perecer, pero ese conocimiento —aprendido de la lección cruel de quienes se le asemejan y de cuanto le rodea— implica algo así como verse *desde fuera*, obligándole a considerarse en una trama que le excluye de antemano en su calidad de algo único, irrepitiblemente vivo. Desde *dentro*, desde la vitalidad protagonizada, el mortal es ante todo viviente y, pese a lo que sabe de la muerte, no cree en ella como cosa propia. La presciencia de la muerte cubre como un oscuro barniz, pero sólo superficialmente, a la experiencia de la vida. Esa experiencia se nutre de una invulnerabilidad que sentimos, aunque lo que sabe-

mos la desmienta: de hecho, ni siquiera somos *conscientes* de ella y sólo se exterioriza a través de síntomas tan vigorosos como variadamente estilizados. Uno de los maestros menos engañosos de nuestro siglo, Franz Kafka, lo cuenta de modo aforístico así: «El hombre no puede vivir sin una confianza permanente en algo indestructible en sí mismo, aunque tanto el elemento indestructible como la confianza deben permanecer ocultos para él. Una de las maneras que tiene de expresarse ese ocultamiento es mediante la fe en un dios personal».

Queda aquí bien señalada la distancia entre la experiencia vitalista y el conocimiento mortal, cuya mediación intenta con mejor o peor fortuna el síntoma explícito que recoge el ánimo de la primera para narrarla de una forma racionalmente poco inteligible: tener fe en un dios personal que ha de rescatarnos de la muerte, aboliéndola en nuestro favor, satisface la vocación de invulnerabilidad vital que experimentamos, pero es irreconciliable con el conocimiento cierto de nuestra aniquilación personal que funda la posibilidad humanizadora del pensamiento. Es una forma balbuciente, engañosa en su auto-complacencia, de proclamar que pese a nuestra condena mortal estamos vitalmente a salvo de la muerte; que la muerte, lo más importante, es para quien se siente vivir lo que menos importa. El equívoco de este planteamiento estriba en que pretende justificar nuestro sentimiento de invulnerabilidad prometiendo que nos salvaremos de la muerte que viene —contradiciendo así nuestro saber más esencial— en lugar de confirmar que es la vida que tenemos, aunque precedera, la que nos ha rescatado para siempre de la muerte *en que estábamos*. Porque en verdad es la gra-

cia de nuestra vida mortal la que nos salva irrevocablemente de la *muerte inmortal* de que habló Lucrecio. Al nacer, no nacemos para la muerte, sino *a partir* de la muerte, surgiendo triunfalmente de la tumba eterna de lo que nunca fue ni será. La muerte puede borrar lo que somos, pero no el hecho de que hemos sido y de que aún estamos siendo. La vida de cada uno de nosotros, mortales, ya ha derrotado a la muerte una vez, la que más cuenta: y eso también lo sabemos, con la misma certeza que conocemos nuestro destino mortal.

*No existe vida
que, aun por un instante,
no sea inmortal.
La muerte
siempre llega con ese instante de retraso.
En vano golpea con la aldaba
en la puerta invisible.
Lo ya vivido
no se lo puede llevar.*

(W. SZYMBORSKA, *Sobre la muerte, sin exagerar*)

De modo que por sabernos mortales sentimos desesperación, pero por sentirnos vivos experimentamos *alegría*. ¿Qué es la alegría? La constatación jubilosa de que lo más grave que podía ocurrirnos (digo *grave* no sólo en el sentido de penoso o desdichado, sino también en el de importante, serio e irrevocable) ya nos ha pasado al nacer; por lo tanto el resto de los incidentes que nos suceden o que nos aguardan no pueden ser para tanto. Hemos tenido suerte, no especialmente buena suerte o mala suerte,

sino posibilidad de ambas: en el sorteo decisivo, nos tocó el ser frente al no ser. Claro que Sileno, pretendiendo asustar al rey que le hostigaba, pontificó que el mejor destino para el mortal sería no haber nacido y *the second best* morir pronto. Desde el punto de vista del conocimiento genérico de la mortalidad podemos darle la razón, pero la experiencia del hecho indestructible de la vida en nosotros le desmiente. Como nítidamente percibió Nietzsche —que narró la anécdota de Sileno en su primer gran libro—, nuestro conocimiento mortal hace balance negativo de los dolores y gozos de la vida, pero la voluntad no duda y quiere vivir. Es más, se congratula incesantemente de vivir, a despecho de los truenos y tormentas de la existencia. Esa gratitud que el mero conocimiento no explica, pero sin la cual la razón resulta exangüe es lo que puede denominarse alegría trágica. Porque el conocimiento es mortal, pero la razón es vital y por tanto alegre, como razonó primero Spinoza, después Nietzsche y en nuestro siglo Ortega y Gasset.

¿En qué consiste la alegría, es decir: cuál es su consistencia, su operatividad? De entre los efectos tonificantes de la alegría señalaremos tres, para mantener la hegeliana simetría con las consecuencias antes mencionadas de la desesperación. Alegrarse consiste en afirmar, aceptar y aligerar la existencia humana. En primer término, afirmar la vida en su realidad limitada pero intensamente efectiva frente al cúmulo de supersticiones que la ocultan o calumnian: negarse a desvalorizarla por no ser eterna —palabra mitológica que oculta una brumosa ausencia de concepto—, sino irrepetible y frágil, rechazar el absurdo platónico que la decreta ilusoria por comparación a unas ideas cuya única entidad proviene de la

vida misma, reconocerla como patrón de valores y verdades frente a los que proclaman su miseria y su mentira. Consecuencia de esta afirmación es la aceptación de la vida que propongo como el segundo efecto de la alegría: asumir su precio de dolor, frustración, injusticia y —lo más indigerible de todo— la muerte inseparable de ella. Afirmar la vida es negarse a ponerle condiciones, a exigirle requisitos de aceptabilidad (me refiero a la vida humana como realidad global, aunque en cada caso individual precisamente el amor a determinados contenidos vitales puede justificar la renuncia a la prolongación biológica de la existencia). En una palabra, afirmar alegremente la vida es *darla por buena*, aunque ello no equivalga a considerar *buenos* cada uno de los episodios y factores que incidentalmente concurren en ella.

Y de la primordial afirmación de la realidad de la vida y de su aceptación incondicional proviene como consecuencia la tercera tarea de la alegría, la más relacionada con la propia etimología de la palabra, si hemos de creer a Ortega: su función de aligerar la situación humana. Dado que la muerte —que es lo que más pesa sobre la vida, lo que la convierte en cosa gravosa y grave— es fatalidad y sinsentido, la alegría aligera la existencia fomentando la libertad frente a lo fatal y también el sentido —lo humanamente significativo, lo que entre humanos compartimos— frente al absurdo mortífero. Así brotan esos artificios creadores de libertad y sentido que son el arte, la poesía, el espectáculo, la ética, la política, incluso la santidad. El fondo de todos ellos es siempre la celebración gozosa de la vida como suceso paradójicamente inmortalizador surgido en el ancho campo de la muerte. Insisto: no se trata de *negar* o *soslayar* la

evidencia de la muerte, sino de aligerar la vida de su peso desesperante. Incluso convirtiendo la muerte misma en tónico de la vida o sacando estímulo de lo que también por otra parte nos desespera. Quien tiene el secreto de la alegría trágica, como Shakespeare, puede ser sombrío, pero nunca será deprimente...; nos hace más profundos, pero también más ligeros. El lema de esta actitud a la vez misteriosa y tónica nos lo dio, como tantas otras veces, Montaigne: *je ne jais rien sans gaieté*.

De todas las iniciativas vitales promovidas desde el sentimiento alegre de nuestra invulnerabilidad existencial, la más directamente opuesta a la desesperación, sus pompas y sus obras (la menos *contaminada* por ella) es la *ética*. Fue precisamente Lucrecio el primero que señaló que la gran mayoría de nuestros crímenes y abusos provienen del pánico desesperado de sabernos amenazados por la muerte. Por tanto la actitud ética es adoptar la estrategia de la inmortalidad —dado que *también* somos vencedores de la muerte, además de sus víctimas— y vivir como quienes pueden imponer una impronta libre y un sentido compartido (valga la redundancia) a su destino de fatalidad y absurdo. De tal modo que la muerte queda asumida como límite, pero descartada como maestra de la vida. Es eso sin duda a lo que apunta Spinoza cuando establece que el sabio en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es sabiduría de la vida. El sabio espinozista —es decir, quien es capaz de alegría racional— no practica la *meditatio mortis*, pues ésta sólo puede desembocar en dos conclusiones opuestas (aunque a veces secretamente cómplices): la desesperación racionalista o la esperanza irracional. Los cálculos de la primera

acarrean consecuentemente miedo, codicia y odio —como ya fue dicho—, o sea, lo que llamamos *maldad* (toda maldad es *a la desesperada*), mientras que los fervores de la segunda promueven otra actitud indeseable, la *superstición*, que disfraza lo que sabemos bajo beneficios o maleficios de los que nada podemos saber. Por eso concluye Spinoza que no hay nada que aprender de la muerte, que todas sus lecciones (a diferencia de las del dolor, que pueden ser muy útiles) son fatales y que más nos vale no saber nada de aquello de lo que nada vitalmente provechoso podemos aprender.

La ética no es pues un código, sino más bien una perspectiva para la reflexión práctica sobre nuestras acciones. Y también una de las estrategias de inmortalidad a disposición de los mortales, es decir, otra forma de arte. Por supuesto no consiste en un conjunto de normas, ni categóricas ni hipotéticas: en la vida moral todas las situaciones son excepcionales, porque se refieren a lo irrepetible y único de cada libertad individual. Tal libertad, desde luego, no es ruptura de la infrangible cadena de las causas, sino la creación de sentido que une, más allá de hostilidades y diferencias, a todos los mortales conscientes de serlo. La ética consiste en poner nuestra libertad al servicio de la camaradería vital que nos emparenta con nuestros semejantes en desesperación y alegría... Tampoco las virtudes pueden definirse en abstracto, formando una especie de tarot de figuras ideales de comportamiento establecidas de una vez para siempre, pues la disposición ética consiste en una orientación armónica de las capacidades y no en apuntarse a la lista más exhaustiva de ellas como quien se apunta a los aparatos musculadores más recomenda-

dos de un gimnasio. Por eso Nietzsche habló de que lo moralmente difícil es hacernos dueños de nuestras virtudes, no coleccionarlas. ¿Deberes, obligaciones, sanciones? La conciencia íntima de obligación y el refuerzo externo de la sanción pueden tener efectos socialmente provechosos, pero no por ello dejan de constituir prótesis para una voluntad ética que se siente ocasionalmente inválida, cuya alegría flaquea en frecuente desconcierto.

Porque la desesperación seguirá estando siempre también en nosotros, como la muerte misma a partir de la cual comienza nuestro pensamiento y cuyas lecciones sólo relativamente podemos desoír. No hay ética pura, sino intento de recordar racionalmente la alegría frente al entristecimiento desesperado que enloquece ante la muerte y contra ese otro enloquecimiento, a veces más amable, de la esperanza supersticiosa a la que no basta el haber derrotado ya a la muerte naciendo y quiere vencerla también no muriendo. Sostenerse en la alegría es el equilibrio más arduo, pero el único capaz de conseguir que todas las penas humanas merezcan efectivamente la pena. A eso llamamos ética: a penar alegremente.

Perplejidades éticas del siglo XX

1. A lo largo del siglo XX se han enfrentado dos tipos de reflexiones éticas, que podríamos llamar respectivamente *ética de la perspectiva restringida* y *ética de la perspectiva universal*. La primera de esas perspectivas parte de la base de que efectivamente no hay moral sino morales, las cuales dependen del grupo humano al que se pertenece; la segunda perspectiva opina que hay un hecho moral único tras la diversidad de morales efectivas (es decir, que existe no tanto una moralidad universal como unos *universales morales*, semejantes a los universales lingüísticos que subyacen a todas las lenguas) y que ese único hecho moral se funda en la común pertenencia a la humanidad. En una palabra, la primera perspectiva estudia los diversos razonamientos morales según la comprensión propiciada por su contexto y solamente desde ella, mientras la segunda considera que existe una razón moral que puede ser percibida y justificada en cualquier contexto dado, pero aún más: que *debe* percibirse y justificarse en cualquier contexto moral. Por supuesto, tanto una como otra perspectiva no son inventos de nuestro siglo, sino que prolongan reflexiones tradicionales de signo divergente que se debaten desde hace mucho tiempo.

2. La perspectiva ética que denomino restringida asigna la eficacia moral a la pertenencia a tal

o cual grupo humano. Dichos grupos se caracterizan por compartir determinadas condiciones étnicas, sociales o incluso biológicas, determinadas ideologías o determinadas creencias.

Algunos de esos grupos son *excluyentes*, es decir, se definen como cerrados y por oposición tajante a quienes no pertenecen a ellos. Por ejemplo, la moral racista, la moral nacionalista —«con la patria con razón o sin ella»—, la moral de cierto feminismo radical (que los varones no pueden asumir por su propia estructura psicológica varonil), la moral de clase (tal como la expone León Trotski en *Su moral y la nuestra*), la moral según la versión *heavy* del comunitarismo (las pautas y juicios morales sólo tienen sentido pleno dentro de una determinada comunidad), la moral religiosa de la gracia (los infieles sólo pueden ser aparentemente morales pues les falta lo fundamental, la fe, «las virtudes de los paganos son vicios magníficos» según san Agustín, etcétera).

Otros grupos, en cambio, son tendencialmente *inclusivos*, es decir que ofrecen una posibilidad de acogida a quienes no pertenecen a ellos para que lleguen a merecer compartir sus valores: así se constituye la moral existencialista de la situación y la autenticidad, la moral del esteticismo vitalista, la actitud antitotalitaria, el ecologismo razonable, etcétera. Digamos que en estos grupos inclusivos de la perspectiva ética restringida los trámites de afiliación no son imposibles o están bloqueados, como resultan estarlo en los grupos excluyentes.

3. La perspectiva ética universalista considera que la ética consiste en un reconocimiento de la humanidad ajena desde la humanidad propia y que

lo específicamente moral es colocar ese reconocimiento por encima de cualquier otro concepto diferenciador, como la raza, el sexo, la posición social, las ideologías, las religiones, la nacionalidad, etcétera. Según este punto de vista, la ética ha de buscar lo que los humanos tenemos en común, no lo que nos diferencia y singulariza. Desde luego el respeto a la diferencia es también parte de esta moral, pero en cuanto reconocimiento de que todos somos diferentes y por tanto nuestras peculiaridades irreductibles forman parte de lo que cimienta nuestra común condición. Tener diferencias es lo que nos hace parecidos... Hay un derecho moral a la diferencia, pero no una diferencia de derechos morales.

La ética universalista no es universal porque se empeña en imponer su criterio al universo entero en cuanto norma externa general, sino porque actúa como la regla privada del sujeto moral consistente en el compromiso de tratar a todos los humanos de acuerdo con el mismo baremo de dignidad. Es decir, es universal aquella moral que en sus pautas de trato al prójimo ni quiere ni puede hacer excepciones. Al contrario: obtiene su fuerza regulativa de la ausencia de excepciones.

La ética universalista se ha constituido a lo largo de nuestro siglo en la busca de valores compartidos sin exclusiones ni más requisitos que la pertenencia a la especie humana: el rechazo de la guerra como medio de resolver las disputas internacionales, la aspiración a instituciones políticas de alcance mundial, el reconocimiento y defensa de los derechos humanos (es decir, de todo hombre como sujeto de un mínimo común denominador de demandas razonables a los demás hombres), la ética comunicacional

y dialógica de Habermas y Apel (apoyada en la universalidad del lenguaje, lo que reformula el planteamiento universalista kantiano), la búsqueda de un código moral común a las principales religiones (la propuesta de Hans Küng, aunque ésta excluye por lo visto a quienes no pertenecen a ninguna religión y quizá sería más propio situarla en el grupo inclusivo del apartado anterior), el humanitarismo sin fronteras de las Organizaciones No Gubernamentales, etcétera. La perspectiva ética universalista se sostiene siempre en la primacía moral del individuo sobre cualquiera de los grupos de afiliación de los que forma parte. Opta por la civilización (esfuerzo único de la humanidad por salir de las pautas meramente naturales) frente a las culturas, cada una de las cuales pretende ser idiosincrásica. La ética universal consiste en el reconocimiento de que la problemática humana nos hace a todos más *semejantes* de lo que las divergencias de nuestras culturas están dispuestas a reconocer. Por decirlo de otro modo: reconoce las pertenencias culturales, pero como características *solubles* en la humanidad común cuando llega el caso de ponerlas a prueba, no como determinaciones *insolubles* que hacen a los humanos de un colectivo incomprensibles e inasimilables para quienes no pertenecen a él.

4. Las éticas de la perspectiva, incluso las más razonables, encierran un principio de división y enfrentamiento dentro de lo humano, difícilmente compatible con otras formas de globalización técnica, económica y científica alcanzadas en múltiples aspectos a escala ya planetaria. La pregunta es si resulta posible establecer una *razón práctica* universal y cuánta.

les serían sus criterios de convicción no ya en la mera teoría, sino en relación con los problemas históricos de la humanidad a finales de siglo. La principal oposición a esta razón práctica universal proviene de quienes sostienen que los valores de cada grupo humano son inconmensurables con los de los demás colectivos, puesto que no se comparten los mismos paradigmas axiológicos: lo que Karl Popper llamó «el mito del marco común».

A esto cabe responder, en primer lugar, que *la fuerza* coercitiva de cualquier razonamiento ético nunca es como la de un axioma matemático ni tampoco como la coacción legal establecida por las penas de la ley. La ética no intenta promulgar un dogma que permita separar en todo caso el bien del mal, sino una perspectiva desde la que pueda debatirse qué es lo preferible en el campo siempre abierto y único de cada ocasión; tampoco pretende suscitar una conducta estratégicamente razonable, sino una *intención* humanamente racional. En segundo lugar, no es cierto que falte entre los hombres un marco común de razonamiento práctico, aunque para hallarlo sea preciso aplicar la capacidad filosófica de abstracción a la gran diversidad de las respuestas culturales (lo cual quizá suponga en cierto modo la opción por una respuesta cultural determinada): los humanos no compartimos supuestos ideológicos comunes, pero sí problemas vitales comunes. Las costumbres valorativas de una comunidad pueden diferir sustancialmente de las de otra (es decir, hay diversas morales), pero la legitimación ética de todas las morales puede referirse al propósito único de aliviar los problemas vitales que compartimos, ya deriven de nuestro destino mortal o de la relación con los demás. En el esfuer-

zo característicamente humano por hacer comprensible la vida y el mundo, Popper señala dos componentes: el primero es la inventiva poética que da lugar a los diversos mitos que estilizan en cada caso las circunstancias antropológicas de una cultura determinada; el segundo es la invención de la discusión crítica que argumentativamente pone en cuestión los mitos y pretende transformarlos hacia una mayor extensión y plenitud de los valores que de ellos se deducen. De modo muy grosero, podríamos decir que las morales provienen del primer componente, mientras que la ética deriva del segundo.

5. Pues bien, quizá lo que revela aplicar la abstracción de la razón práctica a las diversas morales culturales es el descubrimiento de una *ética común de la hospitalidad*. Como ha señalado Jacques Derrida en un texto reciente (*Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, discurso pronunciado ante el Parlamento Internacional de Escritores en Estrasburgo, el 21 de marzo de 1996) «la hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras. En la medida en que atañe al *ethos*, a saber, a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o con extraños, la ética es hospitalidad, es toda ella coextensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modelo en que la abramos o la limitemos». Lo que está en juego, en este fin de siglo marcado por las exclusiones, los exilios, los destierros y las inmigraciones masivas en busca de hogar y protección, es cómo lograr dar el paso desde una hospitalidad del *nosotros* entendida como *no-a-otros*

(según el atinado *pun* de Xavier Rubert de Ventos)
a la hospitalidad de un *nosotros* sin requisitos previos
ni exclusiones, un *nosotros* al que —según sentenció
el clásico— nada humano le resulte ajeno.

Hacia una ciudadanía caopolita

«... la hermosa libertad de los seres racionales...» (I.
KANT, *La paz perpetua*)

Si sé me preguntase por una proposición estrictamente filosófica, altamente significativa (es decir, susceptible de dar paso a muchas otras y de orientar la práctica vital), la cual me atreviese a suscribir con toda la certeza de que me considero capaz, sólo se me vendría a las mientes una candidata, atribuida no a un filósofo sino a un poeta, Meleagro de Gádara, que vivió en Siria cien años antes de Cristo, compuso elegantes epigramas eróticos y compiló una *Guirnalda* de poetas que constituye el primer embrión de la Antología Palatina. La cita pertenece al epitafio que Meleagro compuso para sí mismo y dice más o menos así: «La única patria, extranjero, es el mundo en que vivimos; un único caos produjo a todos los mortales». Desde que la leí por primera vez (mencionada por Julia Kristeva en su bello libro *Extranjeros para nosotros mismos*) no he dejado de dar vueltas a este dictamen asombroso a la par que obvio, asombrosamente obvio. Más adelante volveremos sobre el contexto en que se inscribe, la invocación póstuma con la que un muerto se dirige al vivo, los versos que la preceden y la prolongan. También sobre su tono interrogativo y su matiz irónico, indiscernibles en la versión abreviada ofrecida por Kristeva y que es la primera que yo conocí. De ésta, ignorando todo lo demás, me gustó el tono apodíctico, imperioso, como una noticia urgente —mejor dicho, *dos* noti-

cias urgentes, indisolublemente conectadas— que es-
cupe sin miramientos el teletipo de la realidad que
nos concierne.

Es un aviso pero también tiene algo de de-
creto; como quien proporciona dos datos de un pro-
blema a partir de los cuales el examinando debe ob-
tener el resto de las respuestas. En primer lugar, lo
negativo («la única patria es el mundo en que vivi-
mos»). No se funda una nueva patria, sino que quedan
abolidas, o al menos relativizadas, todas las vigen-
tes. Segundo, la revelación positiva («un único caos
produjo a todos los mortales»). Volvemos a compar-
tir algo, pero no acogedor ni hogareño, sino más bien
disgregador, errabundo, inquietante. Y lo que resulta
más notable es que ambas llamadas de atención le
son hechas a alguien designado como *extranjero*, con-
dición que según la primera de ellas resulta imposi-
ble y que a partir de la segunda viene a ser punto me-
nos que inevitable. Con ese vocativo cifra Meleagro
la paradoja encerrada en las dos partes de su adver-
tencia: «¡Oh tú, que te crees extranjero por aquello
mismo que nos hace compatriotas, pero que ignoras
lo verdaderamente extraño y foráneo de tu condi-
ción, que es lo que nos convierte en hermanos...!».

Puede resultar interesante reflexionar sobre
este dictamen de Meleagro contrastándolo con lo que
dice Kant en dos de los opúsculos más hermosos,
sugestivos y radicalmente *civilizadores* de la moder-
nidad: *Idea de una historia universal en sentido cosmopo-
lita* (1784) y *La paz perpetua* (1795). En el primero
de ellos, Kant plantea la posibilidad y aun la conve-
niencia de estudiar el conjunto de la historia huma-
na como el desarrollo de un plan de la Naturaleza
para que todas las capacidades humanas alcancen su

sazón, si no en el nivel individual al menos en el colectivo. En otras especies animales, las disposiciones se van desarrollando de manera automática aunque gradual porque sería contradictorio que los órganos y las facultades existieran de un modo meramente latente que nunca llegase a su manifestación eficaz. Para el filósofo de Königsberg, que escribe ochenta años antes de la publicación por Charles Darwin de *El origen de las especies*, «en la ciencia natural teleológica un órgano que no ha de ser empleado, una disposición que no ha de alcanzar su fin, representa una contradicción. Porque si renunciamos a este principio ya no nos encontramos con una Naturaleza regular, sino con un juego arbitrario». Pues bien, el propósito que para el hombre ha concebido la Naturaleza es el pleno desarrollo de todas aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de la razón, de modo que logre sobrepasar el ordenamiento mecánico de su existencia animal y llegue a participar de la feliz perfección que él mismo, libre del instinto, pueda procurarse por la vía racional. Dada la brevedad de la existencia humana individual, este proyecto sólo puede llevarse a cabo en el plano de la especie, por medio de sucesivos tanteos, ejercicios y acumulación de aprendizajes a lo largo de un trayecto que merecerá ser llamado —al menos cuando llegue a su inequívoca culminación— *progreso*. «De lo contrario —advierte Kant— habría que considerar las disposiciones naturales en su mayor parte como ociosas y sin finalidad, lo cual cancelaría todos los principios prácticos y de este modo la Naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar el resto de las cosas, sólo por lo que respecta al hombre se haría sospechosa de estar desarrollando un juego

infantil». Por supuesto el ilustrado, una vez comprendido este propósito natural del despliegue histórico de la idea de hombre, colaborará cuanto pueda en su consecución poniendo las potencias educativas y políticas bajo la égida de este programa de la Naturaleza y rigiéndose de acuerdo con él.

En tal camino, los humanos contamos con un instrumento privilegiado aunque sin duda paradójico: el patente antagonismo de las diferentes disposiciones humanas, la hostilidad pugnaz entre nuestras pasiones y fantasías; en una palabra, la *insociable sociabilidad* de los hombres que a la vez los inclina a formar una sociedad y amenaza permanentemente con disolverla. Así Kant subraya algo que ya había marcado en su momento Spinoza, a saber, que es precisamente lo mismo que enfrenta a los humanos —el *interés*, aquello que se interpone entre ellos— lo que también los une y los hace cómplices sociales. Cada ser humano quiere *lo que quieren los demás*, en el doble sentido de esta rica expresión: comparte el querer de los otros y gracias a ello puede convivir en sociedad, pero también compite con sus semejantes para obtener los mismos bienes que los demás apetecen tanto como él... y que en demasiadas ocasiones no pueden tener más que un solo dueño. Gracias a este discordante concierto la especie humana va desplegando todas sus capacidades racionales de institucionalizarse como sociedad civil, tan alejada de la brutal batalla de todos contra todos como de la no menos animal monotonía del rebaño uniformizado por la ausencia de esa libertad, que es lo único que podría personalizar a sus miembros.

Según Kant, el proyecto de la Naturaleza es precisamente esa obra de arte suprema de la insocia-

ble sociabilidad humana, la sociedad civil, que debe sostener una conciliación *animada* entre lo que mantiene a la humanidad despierta y lo que impide que tanta animación pugnaz la despedace. Es decir, que somete la pluralidad de los planes de vida personales a la comunidad de la ley pero sin desactivarlos. Logrado ya este objetivo más o menos plausiblemente en los países ordenados *more republicano*, el siguiente paso del plan natural es conseguir «un estado mundial civil o cosmopolita», dentro del cual pueda desarrollarse el tipo de ciudadanía que permitirá desplegar todas las originarias potencialidades humanas. En una palabra, el plan de la Naturaleza —según el cual puede ser considerada toda la historia universal— desembocará en «la asociación ciudadana completa de la especie humana», o sea, «una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución perfectamente justa». En la actualidad —en la actualidad de Kant, pero también en la nuestra todavía— la divergencia y antagonismo de los diferentes Estados obstaculiza este objetivo final, que sin embargo antes o después ha de conducirnos para que se cumpla nuestro destino natural a «esa gran federación de naciones... que forzará a los Estados a tomar la resolución (por muy duro que ello se les haga) que también el individuo adopta tan a desgana, a saber: a hacer dejación de su brutal libertad y a buscar tranquilidad y seguridad en una constitución legal».

El segundo opúsculo kantiano mencionado, *La paz perpetua*, intenta vislumbrar precisamente los pasos esenciales del camino que nos llevará a tal consumación desde el derecho nacional que articula la

libertad en cada país y el derecho internacional, el cual esboza cierto orden entre los países aún enfrentados y potencialmente sometidos al dictamen de la guerra, hasta el verdadero *tus gentium*, el derecho cosmopolita que propone una constitución suprema para todas las colectividades tras la renuncia de éstas al uso de la fuerza armada entre sí. Este último sería un derecho de gentes que tendría por sujetos a las personas concretas fueran de donde fuesen y no a las colectividades nacionales, como ocurre en el derecho internacional que conocemos. Para este derecho cosmopolita propone el viejo filósofo una fórmula que aún nos conmueve por su noble sencillez: se tratará de establecer «las condiciones de la hospitalidad universal». Emociona y entristece leerlas a finales de este siglo atrozmente inhóspito, rodeados de campos de refugiados, de crueles exilios, de implacables exclusiones...

No imagina Kant esa conciliación legal bajo un Estado único o mundial en sentido estricto, pues este Leviatán produciría un despotismo abrumador y/o una perpetua sed de sublevaciones de las comunidades así abolidas bajo el poder total, sino una permanente federación de naciones que conservan su independencia, pero saben doblegarla racionalmente al objetivo de la concordia. De este modo se moralizará finalmente la organización política de los pueblos y quedará probado que la inmoralidad privada, al contradecirse y destruir sus propios propósitos en el enfrentamiento con otros malvados, deja paso, por lentamente que sea, a la instauración del principio moral del bien. Este designio de la Naturaleza debe ser hecho explícito y asumido por los hombres fieles a la razón, para colaborar a su más pron-

to advenimiento y aminorar los sufrimientos colectivos que a la majestuosa Naturaleza poco preocupan. Tal ha de ser, precisamente, el sentido final de la Ilustración.

El segundo centenario de la publicación de *La paz perpetua* ha propiciado la aparición de numerosos estudios y puestas al día de las justamente célebres reflexiones kantianas, firmadas por pensadores tan capaces como John Rawls, Jurgen Habermas y muchos otros. Quien desee ponerse al tanto de lo más esencial de este debate puede consultar el número 16 de la revista *hegoría* (editada por el Instituto de Filosofía del CSIC) o la obra colectiva *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (compilada por Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldan para la editorial Tecnos). Lo único que se me ocurre echar de menos en tantos trabajos excelentes es el cuestionamiento del término mismo de *cosmopolitismo* o *cosmópolis* que subyace en el planteamiento de Kant... por contraposición a lo que dice Meleagro de Gádara en su apotegma antes citado. Mis obras de consulta favoritas fallan a la hora de ilustrarme sobre esos términos comprometidos. Ni la voz *cosmos* ni la voz *cosmopolita* figuran en el imprescindible diccionario de Ferrater Mora, aunque sí *cosmogonía*; tampoco las encuentro en la *Enciclopedia Británica* ni siquiera en la *Enciclopedia del pensamiento político* de David Miller; en cuanto a mi venerada y casi nunca filosóficamente decepcionante *Encyclopaedia Universalis*, compruebo que pasa con absoluta desenvoltura de *cosmonáutica* a *Costa Rica*. Recorro pues a recuerdos imprecisos de mis años escolares, según cuyo testimonio nada fiable *cosmos* es el orden y la aseada composición de la realidad en que vivimos (de donde

proviene obviamente *cosmética*, arte de aderezar y organizar del mejor modo posible nuestra propia apariencia física) y que me trae a las mentes al viejo Demócrito, según el cual el sabio es ante todo un ciudadano del mundo bien ordenado, es decir, un cosmopolita (también el cínico Diógenes se declaró *cosmopolita* y dijo, según Laercio, que el único orden público que le parecía respetable era el de la Naturaleza). En esta última aseveración subyace la idea de que el mundo bien ordenado, el cosmos, es ya en sí mismo *la polis* primigenia, la ciudad humana por excelencia. Es decir, que *todo es polis*, puesto que antes y más allá de que los humanos constituyeran sus ciudades según normas transitorias, perecederas, el universo mismo está todo él constituido como una megalópolis de la cual cuantos somos humanos deberíamos sabernos ciudadanos, aunque sólo el sabio sea capaz de advertirlo en un primer momento. ¿No hay también algo de esta convicción en Kant cuando nos habla del designio que la Naturaleza tiene para nosotros, con la única pero importante diferencia de que sitúa como proyecto a largo plazo —con el cual deberíamos cooperar racional y voluntariamente aunque de un modo inconsciente acabaremos siempre por hacerlo, a trancas y barrancas— eso mismo que Demócrito parece plantear como dato originario y ya consumado?

Sea por ordenamiento divino o designio de la Naturaleza —que es la primera forma conocida de la divinidad y la última a la cual la modernidad supuestamente laica parece estar decidida a renunciar— el cosmopolita cree vivir en una realidad *mundial*, es decir, ordenada, con límites bien establecidos, con un sentido y un *telos*, un fin último hacia el que enca-

minarse. Pero ese cosmos es además *polis*, ciudad trascendental, paradigma de sistema político humanamente suprahumano y rigurosamente extrahistórico con cuyo patrón pueden medirse las ciudades contingentes, siempre indebidamente selladas por mutuos antagonismos a la vez creativos y destructores, que los hombres levantan día tras día. El cosmos es una gran *polis*, de acuerdo con lo cual el destino de cada *polis* es tender generosamente hacia lo cósmico. El cosmopolita es la avanzadilla política de quienes desean que cuanto antes la Ciudad del origen se convierta en ideal práctico de la federación final de las ciudades históricas. Pero en cambio Meleagro de Gádara —cuya actitud histórica también puede calificarse de *cosmopolita* en cierto sentido— parece referirse a algo distinto cuando nos afilia a ese *caos* que ahora debemos considerar más de cerca.

En primer lugar completemos el contexto de la cita, según la versión de Manuel Fernández-Galiano (*Antología Palatina*, tomo I, 777, Biblioteca Clásica Gredos):

*La isla de Tiro me crió, fue mi tierra materna el
Ática de Asiría, Gádara, y nací de Éucrates yo,
Meleagro, a quien dieron antaño las Musas el poder
cultivar las Gracias menipeas. Sirio soy. ¿Qué te
asombra, extranjero, si el mundo
es la patria en que todos vivimos,
paridos por el Caos?*

Así traducidos, los versos han perdido algunos de los rasgos que me impactaron cuando los leí en francés en el libro de Kristeva, pero ganan otros que tampoco me desagradan. El poeta comienza este

autoepitafio mencionando con cierto orgullo su lugar de origen, pues Gádara es nada menos que «la Ática de Asiria» (un poco como el Edimburgo dieciochesco fue llamado «la Atenas del Norte»), pero sospecha que su lector de la metrópoli —el *extranjero* que pasa sobre su tumba de versos— mirará con cierto menosprecio este origen provinciano. Pues sí, dice Meleagro, soy sirio y a mucha honra: ¿acaso es imposible que un servidor de las Musas nazca lejos de la urbe? Y entonces, con un punto de dolido ironía, es cuando plantea como pregunta y en cierto modo como desafío —«¡atrévete a decirme que no!»— lo que yo había tomado por una aserción perentoria. La patria en la que todos vivimos es la misma aquí o allá, en la periferia o en el centro, en la urbe o en la campiña, siempre la misma y única tierra, el mismo mundo del que nadie puede escapar ni en el que nadie puede sentirse mejor *localizado* que sus semejantes (recuérdese la observación de Kant en *La paz perpetua* sobre la redondez de la tierra, la cual impide a los humanos alejarse indefinidamente unos de otros). Y nuestro origen común es el Caos, el Abismo, lo informe e impenetrable, lo por siempre desconocido. Evidentemente Meleagro se pone al hacer esta grandiosa afirmación bajo la tutela de Hesíodo, que comienza su *Teogonia* estableciendo que «antes de todo existió el Caos» y a partir de ahí va obteniendo la progenie de los dioses y la de los mortales (porque para Hesíodo el principal parentesco entre unos y otros es su idéntico origen caótico, es decir, ininteligible). Pero Meleagro no pretende hacer metafísica, ni siquiera metafísica mitológica, es decir, lo que suele llamarse *religión*. El mensaje que intenta transmitir desde el sepulcro, si no le comprendo mal,

viene a ser más o menos el siguiente: «Mira, extranjero, no te equivoques, no creas que la poesía ni nada de lo que para los humanos cuenta, depende de haber nacido en uno u otro lugar. La cuestión relevante es haber nacido y haber nacido *humano*, es decir, consciente de la muerte y dotado de lenguaje para expresar el miedo y el deseo. A tales efectos, cualquier lugar es patria y todas las patrias vienen a ser lo mismo, la misma. Tampoco te fíes de la genealogía, porque mi padre fue Éucrates, pero podría haber sido cualquier otro, en el fondo todos venimos de lo desconocido, de lo aún no constituido ni ordenado, y volvemos a ello. Lo único que cuenta es lo que logramos ordenar y constituir nosotros entre lo uno y lo otro, durante la vida fugazmente frágil. Por lo demás, no reniego de mi padre y Gádara me parece una ciudad estupenda».

¿Qué tiene que ver esto con lo razonado por el también provinciano y periférico Kant de Königsberg? En aspectos fundamentales, sin duda ambos deben estar de acuerdo. Los humanos somos todos por igual huéspedes unos de otros y no tenemos derecho racional a menospreciarnos o maltratarnos por cuestiones de procedencia, sino que debemos atender solamente a nuestro parentesco esencial y juzgar a cada cual de acuerdo con sus méritos o deméritos demostrados en la liza de la vida. Pero también salta a la vista que no puede ser lo mismo creerse engendrado por una Naturaleza cósmica, dotada de un proyecto y ordenadora de lo real incluso a través del aparente desorden, que proclamarse parido por el Caos. En el primer caso, la existencia humana tiene que acomodarse en su despliegue al orden que la preexiste, del cual proviene; en el segundo, a ningun-

na ordenación previa podemos referirnos ni tomarla como supuesto o guía, sino que debemos con nuestra solas fuerzas instituir aliño y norma sobre el pozo abismal, ignoto, del que todos por igual hemos brotado. Es curioso, pero tengo la impresión de que el supuesto ontológico de Meleagro nos resulta a fin de cuentas más *contemporáneo* que la propia modernidad kantiana...

Se me responderá que el planteamiento de Kant tiene la inconveniencia práctica de ofrecer un fundamento para esa ciudadanía no excluyente a escala planetaria que bastantes —muchos, me atrevo a decir— consideramos la culminación imprescindible de la modernidad revolucionaria. Pero supongamos que se dé justamente el caso de que quienes apetecemos racionalmente tal ciudadanía no creamos —también por motivos racionales— en esa Naturaleza gobernadora cuyo plan transcurriría históricamente y que tanto se parece al Dios ordenador que ideológicamente la precede... ¡y que en el mismo Kant aún la acompaña! Es más, puede que los acontecimientos del pavoroso siglo XX ni siquiera nos permitan ya creer en esa otra advocación moderna de la divinidad, la Historia, cuyo despliegue majestuoso desde lo nacional a lo universal en ciertas épocas doradas por el optimismo fue denominado *progreso*. Y es que la filosofía contemporánea es ante todo una filosofía *atea*, no sólo nacida bajo el sello al principio dubitativo y luego indeleble del «¡Dios ha muerto!» nietzscheano, sino crecientemente despojada de todo lo teológicamente absoluto —valga la redundancia— en el campo del sentido. Las ideologías contemporáneas —como las de otras épocas, porque nada se acopla mejor a lo atávico que las ideologías— siguen teniendo

dioses justicieros, protectores, intervencionistas, ávidos de pureza y de sacrificios humanos, incluso ecológicamente victimistas o humanitariamente benefactores; pero la filosofía contemporánea no tiene *ninguno*: aun más, se define por negarlos todos y por ir borrando cada vez más de su discurso la nostalgia o la queja por su ausencia. Los *creyentes* y los *pensadores* cada vez están más escindidos, de lo cual son precisamente buena prueba las actitudes filosóficas, digamos, posmodernas que tratan de convencernos ideológicamente de que el debilitamiento de las razones pro teístas y antiteístas nos permite ya optar por la creencia fideísta, siempre que nos sea socialmente *favorable* —es decir, favorable al desarrollo de nuestra identidad social—, sin padecer remordimientos especulativos. Una divinidad eclesial, naturalista, comunitaria, humanitaria o como fuere que se apoya en sus efectos sociales y se nutre por igual de la inconveniencia de negarla o de pretender fundarla racionalmente conserva intactas sus virtudes ideológicas, pero filosóficamente me temo que no tiene ya ninguna.

En resumen, al ciudadano filosóficamente contemporáneo que concibe hoy su condición ética y política como búsqueda de una realización cosmopolita le falta, para empezar, nada menos que el cosmos mismo, el ámbito ordenado y ordenador *en principio*, originario, a partir del cual comprender su proyecto planetario y universalista. Lo cual es un serio inconveniente, que nos remite otra vez al evidentemente antiguo pero quizá secretamente muy contemporáneo dictamen de Meleagro. Los ciudadanos de este final de siglo pasablemente convulso (¡pero nada comparado a lo que hemos conocido ha-

ce cincuenta u ochenta años!) podemos reconocer mucho más como hijos del caos que como herederos de ningún tipo de cosmos. Caos, desde luego, en el plano *exterior* o más superficialmente histórico: el imperio bipolar del mundo ya no tiene curso, por lo que se ha roto la sosegada versión maniquea de los proyectos de sociedad que estuvo vigente durante décadas; las ideologías omnicomprendivas que con igual soltura resolvían las dudas políticas que las estéticas o las económicas (los «grandes relatos» en terminología de Lyotard) han dado paso a *puzzles* idiosincrásicos según los cuales cada cual intenta hacer casar según fórmula personal la psicología con la ecología, los derechos humanos con las identidades culturales, el liberalismo económico y el Estado de bienestar, el laicismo estatal y la tolerancia a todo tipo de creencias religiosas, el feminismo, el humanitarismo, la protección de la infancia, la permisividad sexual, etcétera; el desarrollo del capitalismo sin enemigo externo visible empuja hacia una globalización reforzada por la extensión planetaria de los medios de comunicación y transporte, con la consiguiente obsolescencia de formas de producción y distribución locales que hasta hace no mucho parecían *naturales*; los individuos viajan, emigran o se exilian a través de un mundo en el que podemos tropezar con cualquier peculiaridad gastronómica o indumentaria en el lugar menos apropiado, porque todo está *descentrado y diseminado*, mientras a través de comunicaciones novísimas —Internet y lo que venga después— se cultiva un nuevo tipo de mestizaje entre lo remoto y lo próximo, trabándose insólitas afinidades electivas. En suma, todos sabemos que estamos *navegando* —la necesidad de navegar es ya idéntica

a la necesidad de vivir—, pero sin un punto de partida ni mucho menos un destino sólida y *cósmicamente* determinados.

Tampoco en el plano *interior*, digamos ontológico, las cosas están ordenadas de manera más estable. Nadie puede atreverse a fundar creíblemente pautas para enraizar el Bien o la Belleza de un modo que resulte sin apelación universalmente válido. El análisis de nuestros condicionamientos naturales ofrece regularidades necesarias, pero no valores distintos a simples constataciones de una eficacia determinada en el marco de ciertas circunstancias, las cuales van estando crecientemente comprometidas por las transformaciones del medio ambiente tal como lo hemos conocido hasta la fecha y por las posibilidades de intervenir con ánimo manipulador en los núcleos genéticos de todo lo viviente. Tal como dijo perfectamente Cioran de la historia, también la Naturaleza tiene sólo «curso», pero no «sentido». Encontramos cada vez más el azar y lo aleatorio tanto cuando buceamos hacia los orígenes como cuando sopesamos posibles desenlaces a nuestras actuales condiciones. Incluso el propio nombre de *Caos* ha hecho acto de presencia para caracterizar —con una analogía quizá no del todo filosóficamente apropiada, pero sin duda muy significativa— ciertos desarrollos científicos de la teoría más reciente. ¿Somos aún herederos del Cosmos, como un día se supuso, o debemos despertar de esa ilusión y volver a la doctrina más antigua que nos hace hijos del Caos y hermanos por tanto en la ausencia de sentido inaugural y de destino?

Podríamos en cualquier caso decir con cautela que, estando muy bien volver la mirada al cos-

mopolita Kant, tampoco conviene olvidar del todo al poeta Meleagro. Porque lo significativo de éste es que también sostuvo una única patria común para todos los hombres y por lo tanto un único derecho de ciudadanía, el cual no habría de provenir de un cosmos engendrador—sea religioso, natural, social...—, sino del caos, es decir, de la indeterminación azarosa en la cual no hay más orden humanamente relevante que el que los propios humanos decidamos y seamos capaces de instaurar. A partir de este planteamiento ¿podríamos hablar de una ciudadanía *caopolita*, en lugar de *cosmopolita*, una ciudadanía que buscara la superación de los distingos y barreras nacionales en lo tocante a los derechos de la persona, pero no proclamándolos desde un cosmos previo, sino desde la urgencia de salir fraternalmente de lo imprevisto, de abandonar en la medida de nuestras fuerzas el caos? A mi juicio, este caopolitismo responde mejor a su designio que el cosmopolitismo a que estamos acostumbrados.

Unir en una misma fórmula *cosmos* y *polis* es reduplicar la invocación del orden, haciendo que lo humanamente ordenado provenga de un ordenamiento extrahumano o lo remede. Se refuerza la garantía del ordenamiento, pero se debilita su cualidad propiamente humana, su carácter abierto, pactado e inventivo. También nuestra capacidad de revocarlo o de ampliarlo para que acoja a los desconocidos. En cambio avecinar *caos* con *polis* nos obliga a «fundar nuestra causa en nada», según la notable expresión acuñada a otro efecto por Max Stirner, pero certifica que el orden político es un producto típica e irremediamente humano, nacido de la pugna contra lo que no lo exige, ni lo facilita y quizá hasta lo desa-

conseja. Me refiero a un ordenamiento político universal, es decir, aquel que reconoce ciudadanía —o sea, libertad e igualdad políticas, ya se sabe— a todas las personas en cuanto tales y no en cuanto miembros de ciertos grupos o comunidades. Porque puede sostenerse con argumentos de cosmología naturalista que el hombre es un animal social, pero nada menos evidente que la pretensión de que sea un animal *universalmente* social, dado que una de las primeras eficacias de las sociedades es proteger a sus miembros de los elementos antisociales —que deben ser exterminados sin garantías sociales de ninguna especie— y de los miembros de las otras sociedades diferentes que de hecho existen. Si el hombre es sociable de modo preestablecido, lo será frente a los humanos socializados en otros grupos o los mal socializados: suponer que debe ser sociable y social *a favor de todos* exige una reflexión suplementaria que quizá el planteamiento cósmico no sea capaz (o no sea *ya* capaz) de ofrecer.

Porque, en efecto, a escala humana todo cosmos se reduce para efectos prácticos a *microcosmos*. Las modalidades cósmicas de relevancia política que conocemos son tan inclusivas como excluyentes: cada una aparta no menos de lo que integra y al ordenar jerarquiza, somete, enfrenta. Si cada uno de esos microcosmos se presenta como heredero de un orden cósmico fundador, parece inevitable que su norma descarte de antemano una libertad y una igualdad completas para todos los humanos a priori, pues tal libertad e igualdad le parecerán a justo título *caóticas*. Quizá ése es precisamente el rasgo que a todo espíritu ordenado, cosmológico, siempre ha desasegado en el proyecto democrático. Ya que la esencia

de la democracia, que desde luego en Solón o Clístenes y otros padres fundadores se apoya al principio en un fundamento religioso y por tanto cósmico, se revela más tarde a través del disolvente racionalismo ilustrado de los sofistas como un sistema político de núcleo propiamente vacío, abierto a todo y a todos, abismal, caótico, sin otra sustancia legal que los acuerdos permanentemente revocables y discutibles de los humanos que se incorporan desde lo indeterminado a ella. Con acierto ha llamado Giacomo Marramao a la democracia moderna, acosmista o caótica, «la comunidad de los desarraigados», es decir, la comunidad de los que no provienen de una comunidad *previa*, la comunidad de los que ponen en común sus decisiones porque no pueden remitirse (o porque renuncian a remitirse) a la comunidad de sus orígenes. Cada uno de los microcosmos que quiere sostenerse cosmopolitamente exige del orden que tenga raíces ya ordenadas, que provenga *genealógicamente* de un orden inamovible preexistente, sea el de la tierra, el de la sangre, el de la religión, el de los dotes genéticos, el del decurso histórico dotado de sentido, etcétera. En una palabra, el orden político de base cósmica pretende que todo debe ser como tiene que ser y no tal como vamos a discutir y proyectar que sea. Por eso el ordenamiento democrático siempre parece cosa de *arribistas*, de quienes llegan de fuera, del caos exterior. La democracia es un orden político sin linaje, es el cosmos permanentemente proyectado hacia el futuro de aquellos que provienen del caos y a los que sólo el caos empuja hacia delante...

Algo parecido podemos detectar en la incomodidad y las paradojas que suscitan los intentos de pensar desde un punto de vista cósmico o cosmopo-

lita los derechos humanos. En tales derechos lo que se intenta reconocer y resguardar es la actualidad de lo humano manifiesto en cada persona, más allá (o más acá) de las raíces genealógicas de cada cual. Los derechos humanos son tales porque no ponen *requisitos*, es decir, porque han de actualizarse ante la simple presencia del semejante, venga de donde venga..., dado que ya sabemos de dónde viene, de la matriz caótica que con él compartimos. En cambio todos los mitificadores de un cosmos histórico, racial o nacional originario supeditan tales derechos al linaje compartido, a cierto parentesco étnico o religioso, incluso al sufrimiento simbólico de los ultrajes del pasado que se intentan paliar con discriminaciones actuales de signo inverso. Marca para ellos más a la sociedad actual el pasado ineluctable que el futuro aún abierto, impredecible. Curiosamente suelen considerar *abstracto* al individuo real de carne y sangre, al que no conceden otra cualidad concreta que la que pueda recibir de su pertenencia a uno u otro cosmos diferencial originario. El cosmos es lo concreto y fuera de ese cosmos comunitario el individuo es residuo caótico...

Esa diversificación de orígenes hace a las personas compatibles sólo con quienes visten el mismo uniforme étnico, racial o nacional: con los demás se puede estar respetuosamente yuxtapuesto, pero nunca íntimamente mezclado. Y de aquí también el grave malentendido (en el que han incurrido organismos internacionales e incluso teóricos de altura) de considerar que puede haber derechos humanos *colectivos* y no sólo individuales. Esta posición encierra un contrasentido, porque los derechos *humanos* colectivos exigen el reconocimiento de una peculiaridad, mien-

tras que los derechos humanos individuales lo que reconocen es una comunidad básica sin restricciones ni condiciones. Precisamente lo que expresan los derechos humanos, a su modo quizá retórico, pero que se ha revelado más eficaz de lo que hace unas décadas se supuso, son las demandas de libertades públicas y de amparo igualitario que *cualquier* persona está legitimada para reclamar a cualquier Estado, lo que no le puede ser negado en nombre de la sacralización de ninguna colectividad so pena de abuso tiránico. A fin de cuentas, hay una profunda oposición entre esa ciudadanía sin fronteras cuyos derechos humanamente genéricos se reclaman y la insistencia en la *autoctonía* como fuente de legalidad ciudadana. Frente a quienes insisten en cuestionar al forastero por el cosmos autóctono del que proviene y del que depende su reconocimiento ciudadano, sigue sin haber otra respuesta que la hermosa de Meleagro ya tantas veces referida, la que menciona como autoctonía común para todos los hombres una única patria y el impreciso caos.

Los humanos no somos hijos de lo fijo, lo estable, lo ordenado, lo lleno de propósito, sino que tratamos de fijar, de estabilizar, de ordenar y de introducir proyectos allí donde todo es azaroso; precisamente porque todo es azaroso, insondable. Bailamos sobre el abismo, pero cogidos de la mano. El corro debe hacerse más y más amplio, no excluir a nadie. Lo que importa no es el lugar de donde venimos, ni siquiera el lugar en que estamos, sino el *vay-ven*. Lo que legitima nuestra ciudadanía humana es el ir y venir, no el brotar ni el permanecer. Abajo Heidegger y sus émulo comunitaristas. Amamos los lugares donde hemos crecido o disfrutado o su-

frido, pero todos son lugares de paso: la *polis* es otra cosa, es el lugar ideal de quienes perdieron su sitio o llegan de lejos. También quien nunca se ha movido de su hogar natal, como Kant de Königsberg, es un forastero venido de no se sabe dónde y que no cesa de viajar, de transcurrir: como observó Plutarco, «también nacer es arribar a un país extranjero». La *polis* quiere ser el lugar permanentemente humano que nos acoge, edificado sobre el bostezo caótico de la impermanencia que nos expulsa: *cosmos noetós*, orden pensado e ideado por la cofradía de los hombres (al que todo ser racional ha de tener acceso por el solo hecho de serlo) con la mira puesta en el futuro impredecible y no en ese origen perpetuamente reinventado por los arbitristas de la exclusión.

¿Cuáles serían las cláusulas de la ciudadanía caopolita cuyo reconocimiento aquí propongo? Son bien sabidas: *dignidad de* cada persona, es decir, que sea tratada de acuerdo con sus propios méritos o transgresiones y no según aquellos factores constitutivos —caóticos— que no puede controlar: raza, lugar natal, lengua materna, sexo, clase social...; *autonomía* de cada persona, es decir, libertad para sus planes de vida y excelencia siempre que no colisionen de manera intersubjetivamente injustificable con los de otros (las pautas de lo justificable no las puede establecer más que el acuerdo mismo entre los humanos y deben ser tanto respetadas mientras están en vigencia como revisadas o debatidas según lo pida el ágil paso del tiempo); *inviolabilidad* a cada persona, que no puede ser sacrificada en su dignidad ni en su autonomía —ni mucho menos en su integridad física— sólo por la suposición de que tal inmolación beneficiará a una colectividad determi-

nada; *auxilio* social a cada persona en tanto que padece los males propios de nuestra condición, los accidentes de la miseria y de la biología, la invalidez de nacer y morir débiles, la necesidad de aprender cuando no se sabe —cuando ni siquiera se sabe que no se sabe o se ignora que es importante saber— y de poder atender, por torpe que se sea, las exigencias del alimento, del vestido, del cobijo, de la procreación, de la participación sin humillaciones ni discriminaciones caprichosas en la vida común de la colectividad... A este último respecto, creer que la mano ciegamente providente del mercado podrá encauzarlo todo es un definitivo y nefasto acto de fe en una suerte de cosmos económico capaz de reparar o paliar automáticamente los azares que sólo la deliberación cooperativa humana puede en realidad afrontar. Admitir cualquier forma de *exclusión* en nombre de una tara originaria, una ineptitud sobrevenida o un percance del devenir histórico es incompatible con la ciudadanía caopolita, porque sólo se excluye desde algún cosmos asumido como incontrovertible, mientras que el inabarcable caos a todos acoge en sus atómicas diferencias. Las instituciones de la ciudadanía son herramientas para integrar lo aparentemente inconciliable, no para acorazar las semejanzas en identidades contrapuestas. El lema de la ciudadanía que proviene del caos dice así: cada hombre no debe contentarse con reconocer la humanidad de los otros, sino que ha de aprender a reconocer *su* propia humanidad en la de los otros, pues se parece más a ellos que al hipostasiado fantasma de sí mismo.

A fin de cuentas, la ciudadanía caopolita se basa en el designio de que lo que a los hombres conviene no es producir más cosas, sino más humani-

dad. No estriba en fabricar objetos cerrados sobre la identidad de lo que son, sino reconocer sujetos abiertos a la indeterminación de lo que quieren ser y de lo que pueden llegar a ser. Porque la oscuridad nos empuja queremos llegar a la luz o al menos a la penumbra civilizada, aun a sabiendas de que lo que nos hermana allá en el fondo de los fondos sin fondo es —como descubrió demasiado tarde para su bien Macbeth— «the season of all natures —sleep».

Actualidad del humanismo

(Discurso de agradecimiento al recibir el Premio Van Praag 1997, otorgado por la Humanistisch Verbond de Holanda.)

Tengo el gozoso deber de comenzar mis palabras expresando un sentimiento que, si bien no es específicamente humano pues los animales también lo conocen, nunca puede faltar a la cita del humanismo: me refiero al *agradecimiento*. Agradezco al jurado el honor que me ha conferido y a todos ustedes la generosa amabilidad de su compañía esta tarde, en un lugar (el Palacio de la Música de Amsterdam, el Concertgebouw) cuyo nombre tiene para mí notables connotaciones armónicas, a pesar de que hoy estoy en él por primera vez. En efecto, cuando comencé a comprar discos de música clásica hace más de treinta años, muchas de mis primeras adquisiciones fueron grabaciones de la orquesta del Concertgebouw dirigida por Bernard Haitink. ¡Qué curioso resulta que yo haya debido tanto tiempo después conocer esta sala prestigiosa no como público de un concierto, sino como homenajeado por una entidad cultural! Y por una entidad cultural además cuyos propósitos fundacionales resumen muy bien lo que el nombre de Holanda ha significado siempre para mí, como para muchos europeos desde hace más de tres siglos: libertad de conciencia, ilustración, laicismo, tolerancia. En una palabra, *espíritu espinozista*, lo que a mi juicio representa el mayor elogio que puede hacerse de una comunidad o de una persona.

Recibo este galardón de una Liga Humanista. En efecto, creo que el humanismo sigue siendo

algo importante en nuestro mundo actual, no sólo como tradición venerable a partir de Erasmo —el primer gran europeo con *vocación* de serlo—, sino también como fundamento de valores para los europeos de hoy mismo. La perspectiva humanista nos resulta imprescindible para comprender mejor los valores esenciales que he mencionado antes como ingredientes del espíritu espinozista: libertad de conciencia entendida como respeto público a la autonomía racional privada, no como ausencia insolidaria de espíritu público; ilustración entendida como investigación, búsqueda, audacia y también como prudencia intelectual, no como dogmatismo suicida; laicismo entendido como defensa de los intereses civiles de la sociedad comunes a creyentes y no creyentes, no como negación o persecución de las creencias religiosas; tolerancia entendida como aceptación de la pluralidad vital de la democracia y capacidad de convivir con lo que nos disgusta o desaprobamos, no como indiferencia ante lo que pone en peligro el mismo sistema democrático que compartimos. El humanismo descarta la desconfianza oscurantista en lo humano, aunque también la confianza ciega en lo que es humano, pero a veces —como diría Nietzsche— *demiado* humano: busca apreciar, elegir y sobre todo comprender.

Para quienes nos hemos dedicado a cuestiones de reflexión ética, el tema de la religión es particularmente importante. No es imposible mantener una visión meramente naturalista y humanista del mito religioso, sin por ello negar su gran importancia simbólica dentro de nuestra cultura. Creo que fue André Gide quien mejor resumió la doble imagen que se presenta desde esta perspectiva: «Bajo el

nombre de Dios, me guardo muy mucho de confundir dos cosas muy diferentes; diferentes hasta lo opuesto: por una parte, el conjunto del cosmos y de las leyes naturales que lo rigen; materia y fuerzas, energías. Este es el lado Zeus y se le puede llamar Dios, pero suprimiendo toda significación personal y moral. Por otra parte, el conjunto de todos los esfuerzos humanos hacia el bien, hacia lo bello, el lento dominio de esas fuerzas brutales y su puesta al servicio del bien y de lo bello sobre la tierra; éste es el lado Prometeo y también el lado Cristo, es la ampliación del hombre y de todas las fuerzas que en él concurren. Pero este Dios no habita de ningún modo en la naturaleza; no existe más que en el hombre y para el hombre; ha sido creado por el hombre o, si lo preferís, se crea a través del hombre; y es vano todo esfuerzo para exteriorizarlo por medio de oraciones». El proyecto ético que pretende la filosofía es como una prolongación laica de esta segunda divinidad. No se opone al símbolo religioso ni a la buena voluntad de quienes lo practican, sino a la pretensión de unos cuantos clérigos de imponer (mediante amenazas terrenales o ultraterrenales) sus supersticiones privadas a todo el conjunto de la sociedad.

Conviene recordar que esta actitud de injerencia eclesial en asuntos civiles no es cosa del pasado ni exclusiva hoy de teocracias como las islámicas: en gran parte de Estados Unidos, por ejemplo, el adulterio o la sodomía son considerados delitos penados con la cárcel. La cruzada contra ciertas drogas también encabezada por Estados Unidos, que tan desastrosos efectos tiene a escala mundial como motor económico del narcogangsterismo, se originó en las primeras décadas de nuestro siglo a partir del fun-

damentalismo religioso, y no con base en estudios médicos. Aunque quizá hoy la farmacocracia sea también una nueva iglesia, para la cual la salud obligatoria del cuerpo haya sustituido a la salud obligatoria del alma de los antiguos inquisidores... Me alegra pues especialmente que este galardón me lo conceda una Liga Humanista, porque el humanismo no tiene demasiado *glamour* en nuestra época. Lo que hoy está en alza, merced al trabajo de las ONG y a la difusión mediática de las grandes tragedias colectivas que ocurren en países del Tercer Mundo y a veces del primero, es el humanitarismo. Pero el humanismo no es la misma cosa que el humanitarismo. No niego ni mucho menos la importancia de las empresas humanitarias en su asistencia a los hambrientos, heridos, enfermos y desterrados del mundo atroz en que vivimos. Pero creo que el mejor destino de este planeta no es convertirse solamente en hospital o en asilo: debe llegar a ser ciudad de los hombres, la casa y la empresa de todos. Para este objetivo es imprescindible recuperar el aliento humanista, que lucha no sólo por proteger las vidas sino por instituir las libertades, por educar en valores universales, por administrar los asuntos humanos de una manera no tribal, sino supranacional. Sobre todo la educación me parece algo fundamental: si queremos ayudar a los países en desarrollo no basta con enviarles alimentos o medicinas, es necesario también proporcionarles maestros. En el siglo venidero, las grandes desigualdades no serán tanto las económicas en el sentido tradicional del término, sino las que distancien a los dueños de la información de los privados de ella...

Por tanto no me parece suficiente con aspirar a una ética humanitaria, ni siquiera con preten-

der una ética humanista: hace falta reclamar *una política* humanista a escala planetaria que persiga corregir la raíz de los males y no sólo atenuar sus efectos. Ya Spinoza estableció que «no es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino por el contrario que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. Pues el fin del Estado es verdaderamente la libertad» (*Tractatus theologico-politicus*, XX, 12). Tal es precisamente el programa del humanismo político, al que no debemos renunciar por ambicioso o ideal que parezca. Me alegra poderlo recordar hoy ante ustedes, queridos amigos, en este país y en esta ciudad de Amsterdam que el mismo filósofo, pocas líneas después del párrafo citado, calificó como «florecente república y ciudad eminente en donde viven en la mayor concordia todos los hombres de cualquier secta y de cualquier opinión que sean» (*ibidem*, 40). Muchas gracias por la distinción que me confieren y por su generosa compañía en este acto.

Imaginación o barbarie

El año 1997 se las arregló para darme malas noticias hasta el último minuto: la postrera fue la muerte de Cornelius Castoriadis, filósofo, economista, psicoanalista, uno de los maestros imprescindibles de la segunda mitad de nuestro siglo, a quien el movimiento francés de mayo del 68 debe algunas de sus mejores claves intelectuales y quizá la inspiración de su lema más famoso: la imaginación al poder. Además de formidable cabeza, Castoriadis fue un tipo simpático... al menos para aquellos, como Rafael Sánchez Ferlosio, a quienes caigan simpáticos los aparentemente antipáticos. Su amigo Edgar Morin —uno de los más veteranos, junto a Claude Lefort y Jean-Francois Lyotard, que fueron compañeros suyos en aquella interesante aventura teórica llamada *Socialismo o barbarie*— le caracterizó una vez como un «Aristóteles acalorado». No lo fue por fidelidad a la ortodoxia aristotélica —Castoriadis no aceptaba ninguna que coartase su libérrimo, orgulloso y exigente pensamiento propio, ni siquiera la de aquel a quien Dante llamó «maestro de todos los que saben»—, sino por lo vasto de su campo teórico y por una pujanza especulativa que demasiadas veces incurría en quisquillosa vehemencia.

También por su condición de ilustre meteco, que compartía con el estagirita. Nacido en Estambul de padres griegos, cumplió su meritaje doctri-

nal y político en Atenas para luego ejercer su magisterio intelectual en París, en lengua francesa. Fue un verdadero cosmopolita europeo o quizá un *caopolita*, si debemos pensar como él lo hacía que todo cosmos es sólo parcial y que los humanos brotamos del caos. En tal sentido, *cosmopolita* no es quien por pedante ingenuidad pseudoilustrada renuncia a cualquier forma de identidad, sino quien concibe ésta como una aventura personal, biográfica, creadora y se niega a dejarla administrar por ninguna burocracia nacionalista.

En esta época en que cierta imbecilidad reinante ha llegado a establecer que sólo las figuras intelectuales de la derecha son complejas e interesantes, es importante señalar que el complejo e interesantísimo Castoriadis siempre se encuadró en el pensamiento de la izquierda. Criticó a Marx a partir de un conocimiento exhaustivo de sus textos, pero sin renunciar nunca del todo a su legado teórico, se opuso desde siempre al autoritarismo colectivista bolchevique o maoísta sin dejar de reclamar la autogestión revolucionaria de la sociedad, reivindicó el mercado, pero *en contra* del capitalismo que según él lo imposibilita, denunció que las hoy llamadas democracias son todo lo más oligarquías liberales donde el espacio público está secuestrado por empresas e intereses particulares nunca transparentes y cultivó un admirable fundamentalismo democrático que rechaza la división del trabajo político entre gobernantes especialistas en mandar y gobernados destinados a obedecer... tras haber elegido a los primeros según menú previamente establecido. A la tramposa opción de hace unos años entre Mrs. Thatcher y el Gulag (hoy las expectativas se han estrechado para

muchos a decidir entre la *dama de hierro* y Helmut Kohl) respondió con un mismo y clarividente reproche, tan válido para los integristas del comunismo como del neoliberalismo: convertir lo económico en factor central (único, a fin de cuentas) de la vida social es incompatible con la libertad.

Cuando mi hijo me informó por teléfono de la muerte de Castoriadis tenía yo delante el Duomo de Milán, esa fantástica orfebrería pétreo que congela en mil símbolos la imaginación de varios siglos. Era algo así como una alegoría monumental de ese concepto central en el pensamiento de Castoriadis, el de imaginación instituyente cuya capacidad creadora regula y transforma las sociedades humanas. Cuando colgué el teléfono, lo primero que me vino a la memoria fue una de las ocasiones en que hice el ridículo ante el gran hombre. Estábamos en el congreso de intelectuales que tuvo lugar en Valencia como conmemoración medio siglo después de aquel otro de intelectuales antifascistas realizado en la España y la Europa convulsa de los treinta. Yo moderaba una mesa en la que debía intervenir Castoriadis y con mi despiste habitual le presenté como promotor de la revista *Socialismo y barbarie*. Su rugido de protesta por esa «y» perversa aún estremece mis culpables pesadillas. Es la misma legítima indignación que sintió siempre cuando ante él se intentó hacer equivalente el proyecto emancipador del socialismo imaginativo cuyo objetivo es radicalizar la autonomía democrática y el despotismo inepto de Lenin, Stalin, Ceaucescu y *tutti quanti*.

Ese concepto social de imaginación al que Castoriadis dedicó su obra más importante (*La institución imaginaria de la sociedad*) establece su ruptu-

ra con cualquier determinismo que, de Platón a Marx, aplique su esencialismo al proceso histórico de las comunidades humanas. Las sociedades no son el mero resultado de la conjunción de procesos necesarios, sino una permanente autoinvención que establece y deroga sus normas a partir de una realidad cuyo decurso simbólico nunca es irrevocable. No parece arriesgado señalar que esa permanente institucionalización y autoalteración pasa hoy por horas decididamente bajas. Al mecanicismo esencialista de los totalitarismos le ha sustituido un pariente próximo de sello boboliberal, según el cual la única forma de despertar del sueño utópico que pretendía construir el paraíso en la tierra es aceptar que la mercantilización especulativa sin fronteras, pero con víctimas, es ya el paraíso antes inútilmente buscado. Lo irremediable no se flexibiliza por mucho que hable de flexibilización ni se hace más competente por más que predique el dogma de la competitividad...

La exigencia de avivar la imaginación adormecida no es ahora patrimonio exclusivo de pensadores radicales como Castoriadis. En un reciente y muy interesante ensayo (*La cuadratura del círculo*, editado por Fondo de Cultura Económica), alguien tan poco visionario y tan excelentemente informado como Ralf Dahrendorf habla en este tono: «Mientras algunos países sean pobres y, lo que es peor, mientras estén condenados a permanecer así —por vivir totalmente al margen del mercado mundial—, la prosperidad seguirá siendo una injusta ventaja. Mientras existan individuos que carezcan de derechos de participación social y política, no podrán considerarse legítimos los derechos de los pocos que gozan de ellos». El círculo que hay que intentar imaginativamente

cuadrar, según Dahrendorf, es el de hacer compatibles bienestar económico, cohesión social y libertades políticas. Todas las latitudes están lejos de alcanzar este desiderátum, pues los países que han alcanzado dos de estos requisitos lo han hecho siempre a costa del tercero. Y ningún automatismo economicista resolverá la situación, dado que en el sistema actual hay personas que desde el punto de vista meramente económico *sobran*, es decir, que representan un costo y no un beneficio. Son ciudadanos superfluos, cada vez más numerosos y más excluidos de esa base social de acceso a bienes imprescindibles que funda desde Atenas la verdadera ciudadanía. Por eso Robert Castel ha hablado de un individualismo *negativo*, es decir, no el de los individuos libres y emprendedores, sino el de aquellos confinados en su marginación personal por la ausencia de oportunidades y por el debilitamiento de formas públicas de protección que les permitan esperar otras nuevas. Poco a poco van renunciando incluso a reclamar políticamente su deuda con el sistema que los rechaza. Sólo una suprema falta de imaginación puede creer que tales excluidos preferirán los valores de la ciudadanía de la que no gozan a las opciones siniestras del terrorismo, el integrismo o nuevas demagogias redentoras.

De Cornelius Castoriadis, pensador irreductible de la imaginación en marcha, ya no volveremos a saber nada más. Lo único que podemos tener por seguro es que a la puerta de lo oscuro, si se le ha planteado la pregunta ritual de los misterios órficos —«¿quién eres? ¿de dónde vienes?»—, habrá respondido también ritualmente con pleno merecimiento: «Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado».

Groethuysen: el antropólogo como historiador

Una de las más desventuradas confusiones teóricas de nuestra época es la que ha llevado a identificar *antropología* con *etnografía*. La tarea que hoy ocupa a los llamados comúnmente antropólogos —de Frazer a Clifford Geertz, pasando por la mayoría de las obras de Lévi-Strauss— es investigación etnográfica, cosa desde luego muy sugestiva, pero distinta a la antropología. De modo que hoy, cuando alguien quiere hacer propiamente antropología, debe advertir que va a dedicarse a la *antropología filosófica*, lo cual es una redundancia semejante a si dijera *antropología antropológica o filosofía filosófica*. Porque la antropología es precisamente uno de los campos del pensamiento filosófico y quizá el más característicamente filosófico de todos ellos. En cierto modo, el núcleo de la filosofía —lo que podríamos llamar en la jerga de hoy su *disco duro*— es la antropología, la cuestión del hombre: es decir, la cuestión que el hombre se plantea a sí mismo y sobre sí mismo.

Todos los *¿qué es?* o *¿por qué es?* de la filosofía llevan implícito un recóndito *¿qué soy?* o *¿por qué y para qué soy?*: en esta pregunta sobrentendida, a la que en último término remiten todas las demás, consiste la diferencia entre el pensamiento filosófico y el pensamiento científico. Aquél no trata de captar los objetos en su desnudez misma, para describirlos y entenderlos mejor, sino que los considera en cuan-

to se refieren a una búsqueda más urgente, la de cuál sea la condición del hombre y su destino. El objeto propio de la filosofía es indagar sobre la posición del sujeto capaz de filosofar.

El hombre necesita vivir en un mundo: no le basta el simple latido de su pulso, los apremios de la supervivencia, la lluvia de las apariencias, lo evidente, lo fugaz. Tiene que convertir todo eso en problema, tras haberlo convertido en enigma durante la edad en que regían los mitos. Y la respuesta a ese problema es un mundo, un ordenamiento suficiente aunque nunca completo y desde luego jamás definitivo de lo que pasa y lo que queda, de lo que dura y lo que se desvanece. En castellano decimos *hacerse un mundo de tal o cual cosa* cuando alguien magnifica exageradamente un obstáculo o una contrariedad. Pues bien, el hombre —el sujeto humano convertido en problema para sí mismo— se hace todo un mundo de ese obstáculo, de esa contrariedad insalvable que es el conjunto de la *realidad*. En este punto el hombre se convierte en el émulo y la réplica de los dioses que él mismo ha propugnado con tanta fecundidad a su imagen y semejanza: esos dioses o Dios crean el mundo como realidad, y el hombre lo hace suyo —es decir, humanamente habitable, aunque sea en el terror y la perplejidad— como trama simbólica inteligible, como concepción mental. Así lo señala Bernard Groethuysen en el prólogo de su obra cimera (*La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, traducida al castellano por José Gaos para el Fondo de Cultura Económica): «La visión del mundo es, en este sentido, siempre y ante todo creación del mundo, modelación del mundo». Algo parecido aseguró Hannah Arendt res-

pecto al conocimiento (en *El pensar y las reflexiones morales*): «La actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas». El conocimiento global construye el mundo en el paso mismo de comprenderlo: y lo hace habitable.

Esta concepción del mundo entra una y otra vez en crisis por causa de la inadecuación de los materiales con los que se teje. No sabemos de qué está hecho el mundo, aunque quisiéramos que estuviese compuesto de voluntad divina deliberada para que de ese modo se nos pareciera un poco más. Cierta personaje de Shakespeare en *La tempestad* señala que los humanos estamos hechos «del mismo material del que se hacen los sueños»; resultaría oportuno y cómodo que la realidad compartiese tal sustancia, pero todo parece indicar que no es así. Nuestras concepciones del mundo, esos mundos simbólicos creados y modelados por los hombres para que resulten humanamente habitables, tienen una textura distinta a la del mundo mismo que tratan de aprehender. Concebir el mundo con ideas y palabras es algo así como tratar de reproducir con lápiz y papel en forma de dibujo la sinfonía que estamos escuchando. ¿Puede dibujarse la música? ¿Puede pensarse el mundo? El resultado, en ambos casos, será mediocre o por lo menos notablemente arbitrario. En suma, revisable.

La música sigue sonando, misteriosa, y el dibujo que ha satisfecho a una comunidad durante una época es corregido, retocado, borrado, rehecho. Así una y otra vez. En cada uno de esos bosquejos aparece el semblante de quien dibuja con mayor nitidez que el rostro inabarcable de lo real. Creo recordar que cierto poema de Borges propone una alternativa plau-

sible a las doctrinas tradicionales acerca de las recompensas y castigos del Más Allá. Dice el poeta que los pasos de cada uno de los hombres a lo largo de la vida trazan con sus meandros laberínticos un retrato, quizá el propio de ese individuo o el de la múltiple divinidad: contemplado tras la muerte para siempre, ese rostro será para unos hombres infierno y para otros paraíso. Pues bien, las concepciones del mundo también provienen del deambular polémico y afanoso de la mente humana de cada época, cuya imagen antropológica representan con sus miedos y sus anhelos. Pero no son eternas, sino que se interrumpen, se solapan y se sustituyen unas a otras. Huéspedes siempre del incesante universo, para el que no existe alternativa posible, los hombres mudamos al menos de concepción simbólica de lo real... ya que no podemos mudar de realidad.

Siguiendo este planteamiento, la tarea del filósofo es doble: por una parte, contribuye a acuñar y estilizar la concepción del mundo que estará durante cierto lapso de tiempo vigente; por otra, estudia el tránsito de esas sucesivas concepciones, sus transformaciones graduales o radicales, los elementos nuevos que se incorporan al diseño y los que perduran, más o menos modificados, como rastro duradero de las anteriores. Según señala Groethuysen en el mismo prólogo de la obra antes citada, «lo que el filósofo ve, lo que interpreta, no es, en efecto, el mundo sin más, sino justo ese mundo de que él y todos los demás hombres de su tiempo son nativos: el mundo del espíritu, patria de todos ellos». Pero ese mundo del espíritu, a su vez, revela antes que nada el perfil de los hombres que allí habitan. También señala este aspecto Groethuysen, ahora en la intro-

ducción a su *Antropología filosófica* y lo emparenta con la tarea de la literatura: «La filosofía de la vida crea una imagen del hombre. Su esfuerzo por representar el hombre y la vida del hombre le emparenta con el poeta, incluso le asegura un lugar importante en el desarrollo de la literatura mundial. Ciertamente que lo que es sólo imagen no podría bastarle. Una vinculación muy particular liga en él la representación a la cosa vivida. Quiere comprender su vida y la de los demás hombres. Su representación es siempre de algún modo una respuesta a la pregunta: *¿Quién soy?* y *¿qué es en general la vida?* Es precisamente eso lo que le convierte en filósofo. Y sin embargo toda su filosofía no cesa de referirse únicamente a la figura humana bajo cuyos rasgos se representa a sí mismo o al hombre. Esa filosofía no existe más que en su relación con la vida».

Tal fue la tarea que aprendió Groethuysen de su maestro Dilthey, quien conceptualizó en la *Erlebnis* esa aprehensión característica de la vivencia humana cuya expresión y comprensión constituye el asunto de las llamadas ciencias del espíritu. Se trata sin duda de una antropología a medio camino entre la imaginación literaria y el rigor científico o, más bien, deudora de las aportaciones de ambas, pero creadora de una perspectiva propia. En esta línea, Groethuysen no se limita simplemente a repetir la lección ilustre de Dilthey, sino que aporta un estilo propio que, por un lado, refuerza y destaca aún más la vertiente expresiva —literaria, por tanto— de la construcción antropológica y por otro refuerza su enlace con la objetividad histórica.

En primer lugar, Groethuysen es más existencialista que su maestro. Como él mismo señala: «Lo

que importa no puede ser en todo caso más que el punto de vista de quien interroga, la pregunta que el hombre se plantea a sí mismo, y no la forma de responderla». Su antropología nunca quiso ser un mero catálogo de soluciones mejor o peor articuladas, sino la crónica de las inquietudes que las convocan. En las palabras introductorias del apéndice de su obra principal, donde reúne los sermones religiosos que han sido su principal material de trabajo para llevarla a cabo, señala su método y su propósito: «Debe dejarse la palabra todo lo posible a los hombres mismos de aquel tiempo, a fin de tener constantemente presente en la conciencia la relación de su pensar y sentir con su vida individual y social y escapar al peligro de pretender reducir lo variable y múltiple de una manifestación social, multitudinaria, del espíritu, al esquema de una sucesión de ideas susceptible de ser considerada objetivamente». Lo que cuenta desde el punto de vista humano es la vida como problema, la perpetua problematización de la vida que ninguna respuesta zanja definitivamente de una vez por todas. Tener la última palabra que todo lo aclara es propósito de la religión, mientras que la filosofía se empeña más bien en mantener siempre abierta la indagación acuciante. Esta perspectiva vital, existencial, le da a todos los estudios de Groethuysen su peculiar tono narrativo: la suya es una antropología escrita en primera persona, en la que toman la palabra uno tras otro Platón y san Agustín, Petrarca y Nicolás de Cusa, etcétera, siempre con su voz propia, ligada a la perplejidad, al sufrimiento o a la acción política. Hay mucho de poético en estas expresiones que no reniegan de la subjetividad de la que brotan.

Pero junto a este refuerzo del elemento existencial y literario frente al más abstracto esquematismo diltheyano, también hay en la antropología de Groethuysen un renovado anclaje en la objetividad científica. Le viene de su conciencia histórica, a la que no son ajenas ni las aportaciones de Marx (que merecieron a Dilthey menos consideración teórica) ni las de Max Weber. En particular es interesante comparar a la caza de semejanzas y divergencias *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de este último con *La formación de la conciencia burguesa* de Groethuysen, sobre cuyo proyecto tuvo evidente influencia. Mientras que Weber alcanza sin duda un vuelo especulativo más alto y audaz, el admirable estudio de Groethuysen se atiene paso a paso a lo concreto, a lo testimonial, en un magistral ejemplo de historia de las mentalidades. Si Weber es el clarividente y polémico profeta del fundamento ideológico del capitalismo en la conciencia religiosa, Groethuysen es el minucioso cronista de las raíces antropológicas del nuevo tipo de hombre que había de culminar históricamente en la Revolución Francesa. En su obra se combina la investigación acerca del hombre como estudio de su proceso simbólico con una aguda conciencia de la temporalidad social sin cuya noticia ese proceso resulta ininteligible. Para comprender la nueva burguesía ilustrada recurrió a las arengas ideológicas que le dirigían los pastores de almas, cada vez más desazonados por la rebelión incipiente que desembocó en revolución; en nuestros días quizá hubiese estudiado el contenido de los concursos televisivos o de la publicidad para mostrar la evolución que aleja de los ideales ilustrados al sujeto de la nueva sociedad de masas..., proceso que desembocará aún no sabemos dónde.

Ahora se cumplen cincuenta años de la muerte de Bernard Groethuysen, nacido en Berlín de padre holandés y madre rusa, que estudió en Alemania con Dilthey y fue condiscípulo de Heidegger y Jaspers hasta que la llegada de Hitler al poder le hizo instalarse definitivamente en Francia, donde fue maestro de Malraux, de Jean Paulhan, de Francis Ponge y de otros no menos ilustres. A quienes hoy vivimos en una época donde se suceden vertiginosamente los relatos microhistóricos y casi nadie se atreve a proponer paradigmas de mayor calado, su obra nos resulta a la vez nostálgicamente lejana y ejemplarmente necesaria.

Los caracteres del espectáculo

Por lo que se desprende de la lectura de su único libro y de los escasos apuntes biográficos que conocemos sobre él, Jean de La Bruyère —de cuya muerte se cumplieron trescientos años el mes de mayo de 1996— padeció una dolencia poco frecuente entre los maestros literarios de la sátira, en cuya nómina más bien acerba figura sin disputa: debió de ser muy buena persona. No se percibe en sus páginas la presunción del sabio contrariado, al que parece ofender personalmente la patente imperfección del género humano, ni el regodeo certeramente resentido de quien se venga del mundo y sus desdenes por medio de la pluma, ni la turbulencia concupiscente de los que castigan en los demás las debilidades que torturan su propia carne o humillan su espíritu. Tampoco sabemos que hiciera ningún esfuerzo por ganarse gracias a la admiración, el temor o el respeto que pudiesen inspirar sus sátiras la primacía social que se le negaba por falta de linaje o de riqueza. Como señala Pierre Sipriot, «La Bruyère es uno de los raros polemistas que no pretende hacerse más poderoso que los poderosos maldiciéndoles». Un detalle simpático, contado por uno de sus contemporáneos, le retrata: durante años estuvo al servicio de los príncipes de Conde en Chantilly, primero como preceptor, luego como bibliotecario y finalmente como huésped de buen consejo, pero se

las arregló para hacerse impopular ante valedores tan influyentes por sus constantes esfuerzos por evitar toda pedantería. Insistía en restar originalidad o énfasis a su obra diciendo que «sólo se trata de pensar y hablar como es debido (*juste*)». Le rodeó el escándalo, desde luego, pero sin que él condescendiera a hacerlo rentable ni negociara provechosamente con su mordacidad.

Y sin embargo *Los caracteres*, el libro que aumentó y pulió durante toda su vida, es cualquier cosa menos una obra plácida o complaciente: encierra en una de las prosas francesas más perfectas y variadas del Gran Siglo un contenido vendaval de indignación contra la injusta ridiculez de la sociedad en que vivía. Denuncia tanto más eficaz por apoyarse en atinadísimas descripciones concretas de modos, modas y actitudes. El moralismo de su coetáneo La Rochefoucauld se basa en un presupuesto teológico, de raigambre agustiniana pasada por Jansenius: el de que cada ser humano *se prefiere* siempre a sí mismo incluso cuando parece sacrificarse por otro y ese pecado original de amor propio corrompe cualquier esfuerzo virtuoso. La historia y la sociedad son consecuencias de tal grieta perversa en nuestra condición, no sus causantes. En cambio La Bruyère, cuyo pesimismo es menos quietista, considera que el devenir de la sociedad ha causado la corrupción de costumbres en la que vive. Nuestra mala índole no proviene de una caída prístina, sino que vamos poco a poco cayendo, aunque cada vez más aceleradamente. Y no todo el mundo cae del mismo modo, ni siquiera es forzoso que todo el mundo caiga: los artesanos honrados, la gente modesta y caritativa, los que rechazan filosóficamente las ilusiones

monstruosas de la sociedad actual resisten en la pendiente.

Mientras La Rochefoucauld va directamente a la íntima motivación de las personas y desdeña entretenerse en lo circunstancial de los gestos que la revelan, La Bruyère es un excelente pintor de las *apariencias*. Porque ahí está precisamente el pecado en que nos movemos, el primado de la apariencia sobre la sustancia, pues son apariencias la riqueza y la pobreza, la virtud y el vicio, la grandeza y el mérito intelectual. La sociedad entera se nutre de apariencias, las persigue, las aplaude y se pavonea en perpetua representación: todo es espectáculo social, tal como trescientos años más tarde proclamará famosamente Guy Debord. Por eso la crítica moral no puede ser meramente abstracta e íntima como la de La Rochefoucauld, sino que debe concretarse en paradigmas reconocibles. La Bruyère retrata con destreza los principales títeres de la farsa, los prototipos que se barajan una y otra vez en el escenario de los salones encarnados por actores que se creen inconfundiblemente originales... Crea auténticos personajes y algunos de ellos, como el distraído Menalco, son verdaderos clásicos del humorismo universal. Por eso hay algo de *teatral* en el moralismo de este contemporáneo de Moliere, aunque sea un parentesco de estilo y no de fondo: nada menos moralista, incluso más inmoralista a veces, que la óptica aristocratizante y sólo por ello antiburguesa del burlón dramaturgo.

Lo curioso para el lector actual es repasar los caracteres viciosos amonestados por La Bruyère. Uno los habría imaginado distanciados por un costumbrismo cronológicamente remoto y de pronto com-

prueba que son demasiado familiares. En el terreno social, La Bruyère denuncia a los individuos alienados por el dinero, que sustituye a todos los demás valores respetables y puede comprar la carrera política, la estima pública y la benevolencia de los poderosos, mientras corrompe el matrimonio o el afecto familiar. En ese clima en que sólo cuenta lo pecuniario, el rico y el pobre —representados por Gitón y Fedón— son cómplices de la misma degradación de la relación humana, el uno con su satisfacción ostentosa y el otro con su inseguridad envidiosa, mezquina. Prevalece la ambición de ser más porque se tiene más, de destacar por la moda indumentaria («si el mérito de Filemón son sus vestidos, que me manden los trajes y que se queden con él»), la hipocresía domesticada de los cortesanos arribistas. En el campo intelectual, arremete La Bruyère contra el literato moderno, que escribe sobre cualquier cosa a toda prisa y sin competencia real, deteriorando el buen gusto con su artificiosidad efectista, contra el reseñista, que se cree capacitado para juzgar críticamente obras que no entiende, y contra el panfletero satírico, que vive de chismes, de calumnias y de denuncias partidistas supuestamente justicieras. ¿No les suenan a ustedes todos estos prototipos? En tiempos de La Bruyère corrieron diversas *claves* que ponían nombre y apellido a cada personaje caracterizado: pero también hoy mismo podríamos jugar a identificar en nuestro entorno estas caricaturas censoras... de hace tres siglos. La vigencia de la tipología y sobre todo de *Informa de mirar* de La Bruyère ha despertado la admiración y hasta el plagio de excelsos costumbristas posteriores como Flaubert o Proust y neomoralistas como André Gide.

En ciertos aspectos, La Bruyère fue conservador, incluso reaccionario si se quiere. Su discurso de entrada en la Academia fue un provocador encomio de la literatura del pasado, que soliviantó las burlas del partido de *los modernos* como Fontenelle o Thomas Corneille, originando una larga y recurrente polémica. Defendió las creencias religiosas tradicionales y atacó a los *esprits forts* que preludiaban las irreverencias enciclopedistas futuras, con argumentos doctrinales que hicieron comentar a Voltaire «cuando habla de teología, La Bruyère está por debajo incluso de los propios teólogos». Fue monárquico ferviente y escamoteó a su príncipe de toda crítica, convirtiéndole en una advocación melancólicamente impune de una providencia cuyo reino no es de este mundo. Y sin embargo, en muchas ocasiones no sólo se adelantó a los ilustrados, sino que fue más allá que la mayoría de ellos en sinceridad humana socialmente dolorida. Por ejemplo, su repulsión ante los procedimientos brutales de la ley («dejando aparte la justicia, las leyes y demás necesidades, se me hace siempre cosa nueva contemplar con qué ferocidad unos hombres tratan a otros hombres»), su apunte del gran señor que al salir de una espléndida comida bien regada firma un decreto que podría arruinar a toda una provincia («¿cómo va uno a concebir, en la primera hora de la digestión, que haya gente muriéndose de hambre en algún sitio?»), su convicción cosmopolita («la prevención del país, unida al orgullo de la nación, nos hace olvidar que la razón es cosa de todos los climas y que se piensa como es debido en todas partes donde hay hombres»).

También escribió estas líneas, que resumen la perspectiva de su mirada implacable y justa:

«El pueblo no tiene ingenio y los grandes no tienen alma: aquél tiene buen fondo y no tiene apariencias, éstos no tienen más que apariencias y simple superficie. ¿Hay que optar? Pues no vacilo: quiero ser pueblo». Es el primer trueno, grave y sobrio, de la tormenta revolucionaria que tardará un siglo en estallar.

Cándido: el individuo sale de la historia

«I have a Garden of my own»

(ANDREW MARVELL)

Autor de una obra inmensa —algunos dirán *desmesurada*—, Voltaire es sin embargo uno de los clásicos cuya creación literaria es menos releída fuera de los circuitos académicos. Se vuelve de vez en cuando sobre sus panfletos malintencionados y nerviosos, a veces irresistiblemente cómicos; se recupera su *Diccionario filosófico*, su extenso y conmovido alegato en favor de la tolerancia, sus diatribas contra los fanáticos religiosos, contra las guerras, contra la tortura o el racismo: es natural, porque sus enemigos siguen siendo los nuestros aunque los siglos hayan cambiado algunos nombres y muchas direcciones de quienes fueron destinatarios de sus dardos. Los aficionados a la historia continúan frecuentando *El siglo de Luis XIV* o el *Ensayo sobre las costumbres* y sobre todo su correspondencia monumental, porque constituye el mejor fresco posible —a la vez ambicioso en su contorno y detallista hasta la minucia— de la vida cotidiana en el que mereció ser llamado *siglo de las luces*. Por encima de todo, volvemos una y otra vez sobre la figura misma de Voltaire, el primer intelectual, combativo y pacífico, rencoroso y noble, cáustico y compasivo, presa de las pasiones y enamorado del razonamiento: un paradigma de la modernidad más que su mentor, a la par inquietante y necesario. Lo dejó muy bien dicho en pocas líneas Heinrich Mann: «Voltaire, como la esperanza de la

humanidad, se hunde en los estratos profundos de su pueblo, que no saben nada acerca de su cultura, que nada saben tampoco acerca de sus carencias y de sus límites, y para los cuales él es siempre la libertad misma».

Pero ¿dónde ha quedado toda la producción teatral y narrativa de Voltaire, sus poemas, sus ficciones didácticas, en suma: el grueso de su obra y lo que le conquistó antes que nada el aprecio de sus contemporáneos? En su inmensa mayor parte, todo eso está ya olvidado salvo por los especialistas; un puñado de obras breves, sin embargo, o de fragmentos de obras, siguen siendo estudiadas habitualmente en los cursos medios y superiores de lengua francesa. Por último hay tres o cuatro cuentos o novelitas breves que los aficionados a la lectura sin blasón académico aún degustan por puro placer: *Candide*, *Zadig*, *Micromégas* y alguna otra. ¿Nada más? Nada más. En su estruendoso canon occidental, Harold Bloom sólo incluye los dos primeros cuentos citados, junto a las *Cartas desde Inglaterra* y el poema sobre el terremoto de Lisboa. Por cierto que Bloom no cita más que dos veces a Voltaire y en ambas ocasiones como crítico de Shakespeare, aunque sin mencionar que fue su primer introductor en Francia. En cualquier caso, ya sabemos que la especialidad del crítico americano suele ser subrayar obviedades a cañonazos...

No creo que este decantamiento del juicio de la posteridad sea fundamentalmente equivocado. Voltaire es un gran escritor aunque no un gran autor de ficciones. Le gusta crear personajes, incluso demasiados (¡Occam le reprocharía multiplicar los entes sin necesidad!), pero rara vez logra dotarlos de un espesor psicológico mínimamente convincente.

Las anécdotas y los incidentes argumentales de sus piezas también son variadísimos y con frecuencia muy ingeniosos, aunque dan cierta impresión de deliberación excesiva y traslucen cierto abuso de cálculo pedagógico o retórico: Voltaire es siempre demasiado *intencionado* para resultar buen narrador. Su mundo es por demás ordenado incluso cuando trata de reproducir lo caótico y apasionado de la existencia humana. Sus personajes y sus tramas son constantemente ejemplos de algo, carecen de altibajos fortuitos y siempre *dicen*, pero nunca logran *sugerir*. Walter Benjamin señaló la ambigüedad como característica de la buena narración y Borges apostilla que los mejores autores del género logran contar sus historias como si no las entendiesen del todo. Ninguno de estos dos criterios corresponde a la invención volterriana, perceptiblemente dueña de sí misma en todos sus detalles y clara tanto en planteamientos como en consecuencias... aunque la consecuencia obtenida sea la confusión del mundo. Además, la búsqueda permanente de elegancia y buen gusto según criterios neoclásicos prohíbe a Voltaire ese *dejarse ir* que constituye el atractivo de Shakespeare o de Sterne en sus mejores obras.

Sin embargo, aunque cada una de las obras de ficción de Voltaire en la gran mayoría de los casos no acaben de convencernos literariamente y proporcionen hoy al lector eventual un placer menos que moderado, su *conjunto* no puede dejar de suscitar admiración. Como ha dicho Rene Pomeau, máxima autoridad en la materia, se trata de una auténtica comedia humana en la que se pasa revista a todos los países, todas las épocas y todas las costumbres imaginables. Es increíble lo vasta y punzante que fue la

curiosidad de Voltaire. Pese a compartir con la mayoría de su siglo un eurocentrismo básico, su interés por conocer lo remoto en el tiempo y en el espacio no se agota jamás. Su deseo hubiera sido pintar a todos los hombres y mujeres, sus gustos, sus caprichos, sus raciocinios y supersticiones, sus costumbres. A otros les fascina lo exótico como parte de lo insólito; a Voltaire lo que le interesa mostrar es que nosotros nos admiramos con sorpresa de lo que es rutina de muchos. Aún más: de lo que en el fondo coincide con la rutina de pasiones, codicias y temores que también nosotros practicamos. Simplificando al máximo, Voltaire llega a la conclusión cosmopolita por excelencia, la de que *en todas partes cuecen habas...* incluso donde no hay habas o está prohibido comerlas. Pero esa convicción final no mitiga su interés por conocer los detalles peculiares y los múltiples escenarios que rodean, como él mismo dice, a la representación en todas partes de la misma tragedia. Sus dramas y sus relatos pueden carecer de profundidad en los análisis, pero nunca les falta inquietud por la variedad circunstancial de la peripecia humana ni el propósito de abarcarla del modo más completo posible. A veces peca por abigarrado y reductor, pero no sabe ser localista. Los siglos, nuestro planeta, incluso las estrellas y mundos más lejanos, todo se queda pequeño o todo resulta próximo para su impaciente vivacidad peregrina. No hay nadie menos pueblerino que Voltaire porque, si bien creyó ocupar el centro del mundo como nos suele pasar a todos, al menos estuvo seguro de que dicho centro podía *desplazarse* junto con él.

Solamente en un punto Voltaire consiguió que la posteridad haya sido unánime respecto a él:

Cándido o el optimismo es su logro literario supremo en el campo de la ficción. Se trata de una obra de madurez puesto que la escribió en 1758, habiendo rebasado ya los sesenta y cinco años de edad, y no dejó de retocarla prácticamente hasta el final de su vida. En *Cándide* no sólo se da la plenitud de su estilo —uno de los más depurados y también inconfundibles de su tiempo—, sino la quintaesencia intelectual de la experiencia de una vida singularmente rica en peripecias y conocimientos. También el género del cuento filosófico corresponde particularmente bien al arte volteriano, que exige brevedad —requisito de la malicia— y moraleja intelectual (a Voltaire le gusta escribir siempre para *actuar*, para intervenir en la organización social). Pero sobre todo *Cándide* goza de un especial estado de gracia, de una animación jubilosa y feroz, de una fuerza sublevada que finalmente se resigna a resignarse, pero sólo —como diría el lobo del cuento— para rebelarse mejor... Es tradición que el relato se escribió en pocos días y yo no lo pongo en duda porque hay en él tanta endiablada velocidad —como bien señaló Ítalo Calvino— que resulta inimaginable una elaboración tediosamente prolongada. Hay escritores que tienen prisa por demostrar que son geniales, pero Voltaire demostraba que era genial sólo cuando tenía prisa.

La segunda parte del título dice ... *o el optimismo*. Suele señalarse siempre como uno de los rasgos característicos de la Ilustración su optimismo metafísico y sobre todo social, lo que dos siglos y muchas conflagraciones sanguinarias más tarde se ha prestado a todo tipo de reproches burlones o doloridos. Sin embargo el optimismo ilustrado, al menos el de los más notables representantes de la bata-

lla de las luces (como Voltaire, Diderot y no digamos Rousseau), no es beato ni ingenuo sino crítico, hasta suspicaz y más orientado a tonificar la militancia que a repantigarse en el conformismo. Particularmente Voltaire no puede ser adscrito sin reservas a ningún triunfalismo optimista, ni en lo tocante a los poderes de la razón, ni en lo referente a los límites de la perfectibilidad humana —a su juicio bastante estrechos— ni desde luego en cuanto a su cosmología. Basta para comprobarlo releer su poema sobre el terremoto de Lisboa, su *Zadig o Los viajes de Scarméntado*. Y por supuesto *Candide*: precisamente uno de los textos más emblemáticos de la Ilustración es una sátira del optimismo. Cuando Cacambo le pregunta a Cándido qué es el optimismo, obtiene la siguiente respuesta: «Es la manía, ay, de sostener que todo está bien cuando se está mal». Voltaire no puede ser honradamente acusado de haberse dejado llevar por dicha manía, entre otras cosas porque hubiera paralizado su afán combativo y regeneracionista. Lo único que puede decirse de Voltaire es que estuvo aún más lejos de la desesperación que de la beatería que todo lo encuentra bien o en vías de llegar a estarlo.

La mayoría de los cuentos filosóficos volterianos confrontan las doctrinas librescas con los conocimientos que aporta la experiencia vital. Los protagonistas, sean *Zadig* o *Memnon*, se decepcionan más bien antes que después de las grandes teorías tradicionales que glorifican la secreta armonía universal. Incluso aunque sea un ángel quien se les aparece para intentar convencerles de lo positivo del rumbo cósmico, como sucede a los dos antes citados, ellos se fían mejor de las dolorosas lecciones empíricas brindadas por la vida. Aquí radica una diferen-

cia fundamental entre Voltaire y pensadores de su época más conservadores, como Pope. Según el poeta inglés, es el orgullo lo que impulsa al hombre a razonar contra dogmas de fe oscuros pero en parte necesarios; para Voltaire, en cambio, los motores del raciocinio son el dolor y la *dirá necessitas*, la cruel necesidad que sólo puede ser compensada por la clara comprensión de sus leyes nada indulgentes. Lejos de una manifestación de soberbia, el aprendizaje racional que descrea de la tranquilizadora mitología de nuestros mayores proviene de la escarmentada humildad ante lo real. A fin de cuentas, es en este punto donde Voltaire zanjará la disputa entre los antiguos y los modernos, porque el verdadero debate se plantea entre los modernos que piensan como los antiguos y los modernos que han aprendido a pensar por sí mismos, a partir de su concreta experiencia histórica.

De todos los protagonistas de relatos volterianos, Cándido es el más imperturbablemente fiel a la lección aprendida en su adolescencia. Como ha sido adiestrado para no pensar nunca por sí mismo, se asombra de quienes lo hacen, pero también siente fascinación por ellos. De aquí su vinculación a Martín y la atención, no por escandalizada menos atenta, que muestra en cada lugar a los denostadores del orden universal. Sin embargo Cándido no va a sustituir el sistema de la teodicea leibniziana que le enseñó Pangloss por otra doctrina omnicomprendiva más acorde con las revelaciones despiadadas que le van haciendo los acontecimientos de su vida. Sencillamente irá relegando el optimismo filosófico al limbo que corresponde a toda teoría demasiado ambiciosa que pretende conocer la clave oculta del devenir

universal. Conservará en cambio un cierto optimismo mitigado, ligado directamente al ejercicio abaricable de las tareas cotidianas. No es posible justificar todo lo que ocurre, pero es posible y aconsejable legitimar racionalmente lo que hacemos día a día para conservarnos, evitando con prudencia los males más evidentes. En una ocasión, ya a finales del relato, Cándido pregunta a Martín: «¿Pero entonces con qué fin ha sido creado el mundo?». Y Martín le responde: «Para hacernos rabiar». Cándido no replica, pero en silencio decide que tampoco rabiará, porque rabiar es tan inconsistente como loar la armonía universal.

Quizá la verdadera originalidad de *Candide* es mostrar por primera vez a un individuo humano que se sustrae a la obligación avasalladora de la historia. Los protagonistas de los relatos del pasado, fuesen héroes o príncipes, actuaban como agentes destacados del decurso histórico y de sus altos designios, encarnado en sus figuras. Los personajes de la narración picaresca, por su parte, maniobraban en los intersticios de la historia, sin confirmarla ni dementirla, como parásitos astutos de su proceso grandilocuente. Pero pudiera ser Cándido la primera criatura literaria que comienza su peripecia convencido de que debe *sostener* ideológicamente el devenir de los sucesos mundiales y la armonía que coordina el cosmos natural y el social, para después irse poco a poco desvinculando de tan ambiciosa pretensión. Cándido padece guerras, sufre inquisiciones, fatiga los países y los mares, causa muertes y recibe heridas: incluso es huésped y beneficiario eventual de Eldorado, es decir, de la utopía (un lugar entre los demás, porque la imaginación anhelante contribuye

también a la cartografía irónica del mundo que habitamos). En todo momento se esfuerza por conservar el entramado dogmático que absuelve a los acontecimientos y los bendice contra toda evidencia. Pero paulatinamente, con lágrimas y sobresaltos, va perdiendo... ¿la inocencia o la candidez? No: la arrogancia historicista que quisiera coordinar en una única trama inteligible, basada en la ponderación o el denuesto, el caos azaroso de sucesos en que nos movemos y somos. Al final del relato, Cándido no abandona la acción que mejora y aprovecha lo que está a nuestro alcance —como Voltaire, conoce la ingenuidad del optimismo juvenil, pero no esa otra ingenuidad peor y senil: la desesperación—, sino la presunción teórica que vincula cada acto individual con la voracidad del delirio justificador que no deja cabos sueltos. De antemano, Cándido deserta de la vocación unánime hegeliana que prolongará la teodicea leibniziana pocas décadas más tarde. Y se resigna al ideal casero y descaecido, Cunegunda, pertinaz Dulcinea retrasada y dudosamente límpida de este discreto don Quijote que no necesita morir para volverse definitivamente cuerdo.

Expediente Wells

Unos científicos americanos acaban de descubrir indicios de vida en Marte precisamente cuando se cumplen cincuenta años de la muerte de Herbert George Wells, que introdujo la sombra amenazadora de los marcianos en la imaginación universal. Poco antes, a comienzos de verano, se estrenó con enorme éxito *Independence Day* en todas las pantallas grandes, pequeñas y medianas de los EE UU. La película, dotada de un guión políticamente correcto y patrióticamente entusiasta de imbecilidad modélica, narra el catastrófico asalto de los marcianos al planeta tierra —representado por su antonomasia, Estados Unidos— y su derrota final a manos del audaz líder que pernocta en la Casa Blanca. En la historia original, los invasores doblegaban todas las defensas humanas para perecer finalmente por obra de los humildes microbios que protegen nuestra atmósfera; *Independence Day* sustituye a los virus mefíticos por el presidente y los muchachos del Pentágono, con acierto irónico sin duda involuntario. Está visto que los yankis, más infantilmente autoafirmativos cuanto más civilmente retrógrados, se han empeñado en reforzar el peor diagnóstico crítico de Vicente Verdú en su ensayo *El planeta americano...*

He mencionado la historia original y será justo recordarla de nuevo. Los exégetas filmicos de *Independence Day* han señalado como precedente *La*

guerra de los mundos de George Pal (1953), por lo común sin decir que es abrumadoramente superior en emoción humana y originalidad visual a la película de hoy. Los más eruditos se han remontado al serial radiofónico del mismo título que causó un pánico famoso a finales de los años treinta y comenzó la merecida celebridad de Orson Welles. Pero no fue Welles sino Wells quien patentó esta fábula aterradora y el origen no está en una película ni en un guión radiofónico, sino en una novela genial publicada en 1897. Bertrand Russell elogió la maestría con que Wells describe en ella las reacciones de la multitud aterrada por el ataque de un enemigo aparentemente invulnerable dotado de armas de destrucción masiva: la huida ciega, el desesperado heroísmo, la quiebra de los valores convencionales y la rutina social, el refugio en la oración o la orgía, etcétera. ¡Todo esto, escrito a las puertas del siglo en el que había de escenificarse demasiadas veces esa tragedia aún inédita!

La guerra de los mundos pertenece a la primera hornada literaria de H. G. Wells, cuando con apenas treinta años escribió una rápida sucesión de maravillas que fascinó al público de la época: *La máquina del tiempo*, *La isla del doctor Moreau*, *El hombre invisible* (ensalzada por alguien tan reacio al encomio como Vladimir Nabokov), *Los primeros hombres en la luna*, *Cuando el durmiente despierta...* No son ni mucho menos simple literatura de entretenimiento, aunque es difícil encontrar nada más entretenido. Para calibrar su rango basta compararlas con las novelas de Julio Verne, como hicieron los contemporáneos: el simpático romanticismo del francés inventa expediciones y aparatos que amplían las posibilidades de la aventura individual, mientras que

Wells dedica su imaginación a pergeñar parábolas sociales complejas y temibles. A Verne le apasiona lo que los hombres pueden llegar a hacer con las cosas; Wells se interesa por lo que, a través de su dominio de las cosas, pueden hacerse unos a otros. Sea el viaje a la luna, por ejemplo: el escritor francés dedica muchas ingeniosas páginas en *De la tierra a la luna* a describir el cañón gigante que disparará el proyectil tripulado hacia nuestro satélite y calcular su trayectoria, los efectos de la pérdida de la gravedad terrestre, etcétera, mientras que los protagonistas deben contentarse con diseños arquetípicos y psicológicamente planos; en *Los primeros hombres en la luna*, Wells no pierde el tiempo con minucias técnicas (postula una sustancia que repele la gravedad, la *caavorita*, tal como Cyrano dotó a su viajero de botellas llenas de rocío, que antaño se creía atraído por la luna) para centrarse en un sombrío alegato antiimperialista y en la cruel traición de una amistad. La generación que hoy se deleita con *Expediente X* debe saber que las fábulas críticas de Mulder y Scully provienen directamente del estilo con el que H. G. Wells abordó la ciencia-ficción.

Wells fue un gran novelista, a mi juicio uno de los mayores de la historia del género, y no sólo destacó en lo fantástico, sino también por sus excelentes retratos de personajes de clase baja y media luchando por hallar acomodo modestamente feliz en la sociedad implacable que conocemos demasiado bien (*Kipps*, *Mr. Polly*, *El amor y el Sr. Levisham*, *Tono Bungay...*), así como en intentos de la siempre vidriosa novela *de ideas*, algunos tan logrados como *La investigación sublime*. En uno de sus relatos más curiosos y menos conocidos, *Star Begotten* (*Progenie este-*

lar), una serie de personas concibe una idea fantástica —la de que supuestos marcianos estén alterando los genes de recién nacidos con rayos cósmicos— y tal conjetura acaba por alterar de hecho su realidad vital. Pero él quería ser *algo más* que un novelista: un reformador social, un guía ideológico para la nueva era tecnológica y masificada que los hombres abordaban. En una palabra, un utopista. Como todos los miembros de este gremio enérgicamente pedagógico, sentía viva impaciencia por la abulia desordenada de los humanos, su cortedad de miras y la obtusa sumisión ante prejuicios del pasado. Provenía de un medio familiar muy humilde, era prácticamente autodidacto y estaba convencido de que la determinación personal, ilustrada por la ciencia y animada por el tesón, puede derrotar a las convenciones gregarias. De ahí que acometiese una serie de relatos ensayísticos sobre la organización deseable de la sociedad venidera. El primero de ellos y el que mejor resume el espinazo ideológico de toda su obra fue *Anticipaciones*, que apareció en 1901.

Según Wells, los reinos y democracias tradicionales estaban ya moribundos y era preciso trazar el perfil de la Nueva República que los sustituiría a escala mundial. Iba a estar dirigida por una nueva raza de hombres, unos samurais (así los llamó luego, supongo que para deleite del general Galindo) sin escrúpulos burgueses, dispuestos a limitar las libertades públicas y acabar con el desorden reinante. La educación controlada dirigiría las mentes y la ingeniería social reforzando la homogeneidad racial para hacer desaparecer las criaturas débiles, feas, perezosas o ineptas. Las razas inferiores —negros, amarillos y «esas termitas del mundo civilizado», los judíos—

tendrían que dejar de procrear, por las buenas o por las malas. El suicidio de las personas presas de incurable melancolía o cualquier otra grave disfunción debería ser considerado como un gesto de altruismo social. «El mundo —subraya innecesariamente Wells— no es una institución caritativa»: para que lo mejor de la civilización se salve y progrese, hay que sacrificar sin contemplaciones el resto. *Anticipaciones* fue acogido por el pensamiento avanzado de la época con entusiasmo o al menos reverencia. El fundador del socialismo fabiano, Sidney Webb, lo proclamó su libro favorito del año y Arnold Bennett lo saludó con admiración levemente estremecida. Sólo algunos reaccionarios se atrevieron a disentir: el joven Chesterton consideró la obra «aterradora, incluso horripilante» y Conan Doyle, hablando por una vez también como médico, dijo que «cualquiera que sepa algo de ciencia y medicina sabe que ese libro es basura mental; cualquiera que tenga humanidad sabe que es horrible». Décadas más tarde, Aldous Huxley escribió *Un mundo feliz* directamente contra otro de los proyectos futuristas de Wells, *El alimento de los dioses*. Quienes hoy deploran sentidamente el hundimiento de todas las utopías deberían recordar de vez en cuando la urdimbre inhumana con la que se tejieron los sueños *radicales* de este siglo...

En el cóctel ideológico de Wells se mezcla el marxismo elemental con el darwinismo y la eugenesia, pero probablemente lo que le hizo irresistible para tantos paladares de su tiempo fue otro ingrediente: la anticipación del impacto político y social de inventos apenas esbozados. Cuando el auto era poco más que una atracción de feria, Wells escribió sobre

anchas autopistas por las que circulaban enormes camiones transportando mercancías; antes de que los primeros aviones fueran una realidad efectiva, habló de la importancia de la aviación e hizo a sus samurais aviadores como antaño otros dirigentes de élite fueron jinetes; en *El mundo liberado*, publicado en 1914, describe el colapso del orden social a causa del uso de bombas atómicas en una guerra que comienza con la invasión de Francia por Alemania a través de Bélgica y también que la invención de un motor atómico aumentará el paro de forma catastrófica allá por 1956. Años después, en *La forma de las cosas que vendrán* (1933), predice una guerra mundial que comenzará en 1939 y en la que Alemania e Italia conquistarán Europa occidental, mientras que la oriental se hace toda comunista; Japón seguirá intentando apoderarse de China y por ello se enfrentará a Estados Unidos en una batalla que perderá, etcétera. Paradójicamente, H. G. Wells tuvo a menudo más visión para el futuro que para el presente. De su visita a Stalin para hacerle una entrevista (publicada hace poco por el dominical de *El País*), sacó esta impresión: «Nunca he hallado un hombre más cándido, limpio y honrado y son estas cualidades, no algo oculto y siniestro, lo que le garantiza su tremenda ascendencia indiscutida sobre Rusia».

En los años cuarenta, su magisterio ideológico había ya terminado. Desde tiempo atrás padecía ya la dolencia que él mismo había diagnosticado: «El hombre de letras lleva consigo, en su cabeza, una colección de útiles cortantes: su vocabulario. Y a veces le sucede que se corta él mismo». Durante los bombardeos alemanes se negó a abandonar su casa en el centro de Londres y desafió al

destino en Hanover Terrace, tomando té y leyendo los periódicos. Pero estaba poseído por un pesimismo atroz. Sus últimos pensamientos aseguran que «nuestro universo está en total bancarrota: no deja ningún dividendo... Cualquier intento de trazar una línea de conducta es absolutamente fútil... Otras especies han acabado su historia con dignidad, amable y generosamente, no como borrachos cobardes en un laberinto o como ratas en un saco. Pero es cuestión de predilección individual que cada cual debe resolver por sí mismo». El territorio del futuro, que tanto exploró, cerraba por derribo. Se le diagnosticó un cáncer. El 13 de agosto de 1946, sentado en la cama, pidió a la criada un pijama limpio. Cuando ella le preguntó si necesitaba algo más, repuso: «No, siga usted, tengo ya de todo». Media hora más tarde Herbert George Wells, primer cronista de la guerra de los mundos, había pasado definitivamente a engrosar el parte de bajas.

La derrota de Julien Benda

De cuantos intelectuales han ejercido un magisterio influyente en la Europa de nuestro siglo, quizá no haya ninguno cuyas enseñanzas hayan sido tan conspicuamente abandonadas hoy como las de Julien Benda. Y sin embargo, según hizo constar su lúcido admirador José Bianco, «durante veinte años Julien Benda ejerció un verdadero episcopado en la *Nouvelle Revue Française*, junto a Gide, Valéry, Claudel, Alain, Suarés». Fue en el período de entreguerras; después de la segunda gran contienda mundial su prestigio comenzó a difuminarse, pero todavía con ocasión de su muerte —en 1956, casi nonagenario— Sartre le elogió desde la cima crítica que entonces ocupaba: «Vamos a echar en falta su vigilancia». Lo cierto es que ya estaba prácticamente olvidado y sólo el título del más célebre de sus libros, *La trahison des clercs* (que con cierta inexactitud puede traducirse como *La traición de los intelectuales*), flota aún por catálogos y bibliografías tras el naufragio del resto de su obra.

Benda siempre fue no sólo polémico, sino también particularmente *incómodo*: sus adversarios tuvieron que admirar la vivacidad de su estilo y su imaginación dialéctica, mientras que sus partidarios nunca pudieron aceptar del todo la radicalidad paradójica de las ideas que exponía. Fue maestro en el arte delicado de suscitar antagonismos. Su propia

figura los encierra y no pequeños: paladín de un intelectual históricamente desencarnado y abstracto, por encima de toda toma de partido sectaria, batalló con denuedo en las grandes confrontaciones que dividieron a la época, desde el asunto Dreyfuss al Congreso de Intelectuales Antifascistas, adoptando incluso posiciones tan controvertibles como su apoyo en 1949 a la farsa de los procesos de Moscú. Quiso ser frío, exacto y científico en sus argumentaciones, pero lo más memorable de ellas es el apasionamiento sabiamente retórico con que las razonó y lo desconcertante y a menudo caprichoso de la erudición que adujo en su apoyo. Una vez comentó que su sueño sería llevar una vida espiritualmente ascética en un medio confortable: «Leer la *Imitación de Cristo* en un buen cuarto del Ritz». Pero no hizo ninguna concesión a lo populista o trivial a fin de recabar fondos con los que financiar ese ideal. Se consideraba a sí mismo un intelectual de izquierdas y en cierta ocasión comentó con razón las desventajas que para el día a día de la notoriedad supone esa adscripción: «El escritor de derecha no es sólo aprobado por sus pares con los ojos cerrados; por poco mérito que tenga, es exaltado por ellos con una atención y constancia de que el escritor de izquierda, con el mismo valor, está lejos de encontrar su equivalente cerca de sí (...). Así podrá Bainville, durante veinte años más, repetir lugares comunes sin perder un solo lector, mientras que yo estoy condenado hasta el fin de mis días, si quiero guardar los míos, a tener ideas». Escribió estas líneas en 1930: a partir de entonces hemos llegado a familiarizarnos con un tipo de escritor de izquierdas al que se le puede aplicar el mismo comentario que el honrado Benda reserva aquí para su adversario... a no

ser que semejante modelo literario y el público que reiterativamente le alaba pertenezcan a la derecha eterna de la que habla Benda, aunque episódicamente travestida de izquierda.

En realidad careció de discípulos y de interlocutores (aunque no de imitadores: forman legión quienes han querido o aún quieren reinventar el éxito de *La trahison des clercs* aplicando la fórmula censora a uno u otro gremio) y quizá en eso mismo estriba la fascinación que ejerció sobre varios de sus más distinguidos contemporáneos. El último número de la excelente revista valenciana *Debuts* le dedica un dossier donde pueden leerse testimonios agrídulces de André Gide, Walter Benjamin o Norberto Bobbio. Y no es del todo descabellado imaginar que si alguno de sus libros pudiera ser encontrado ahora fuera de las librerías de viejo, quizá alcanzase una relativa notoriedad: la de sostener las ideas más desvergonzadamente opuestas a las hoy mayoritarias que quipa concebir. No me refiero a que Julien Benda sea políticamente incorrecto, sino a que resulta políticamente incomprensible, que es un pecado mucho más grave y la derrota definitiva ante el espíritu de este siglo. Un fracaso que Benda previó y del que se enorgullecía, a juzgar por la carta que escribió en sus últimos años a un par de directores de revistas literarias: «Mi sombra le quedará infinitamente grata si puede usted conseguir que mis colegas no me dediquen artículos necrológicos. Sólo he conocido, de casi todos ellos, hostilidad, malevolencia sistemática. Deseo que continúe ese tratamiento de favor y no quiero sufrir los miramientos hipócritas, hasta los pequeños elogios que las conveniencias les impondrían necesariamente».

Me hago estas consideraciones releendo su *Discurso a la nación europea*, respuesta en parte a los dedicados el siglo anterior por Fichte a la nación alemana. El librito fue publicado en 1933 —no necesito subrayar la importancia de la fecha— y responde a una vocación europeísta ligada a su propia idea del intelectual: el retrato de Erasmo siempre presidió sus diversos cuartos de trabajo. Sin embargo ¡qué remota y casi fantástica nos resulta la Europa que reclama Julien Benda! Algunos de nosotros podemos simpatizar bastante con su antinacionalismo, expresado con virulencia casi profética: «Intelectuales de todos los países, debéis recordar a vuestras naciones que están perpetuamente en el mal por el simple hecho de que son naciones... Plotino se avergonzaba de tener un cuerpo; vosotros debéis avergonzaros de tener una nación... Atraed con todas vuestras fuerzas el ridículo sobre la pasión nacionalista». Pero sólo los muy audaces le seguirán por aquí hasta las consecuencias que le parecen evidentes. Nada reverencia tanto nuestra época como las diferencias entre culturas (o más bien, entre simples costumbres) y la diversidad de sacrosantas identidades, cada una de las cuales cuenta con celosos adalides y administradores que defienden el *distinguo* porque en ello les va el poder; pues bien, Julien Benda previene contra esta proliferación de interesados narcisismos: «Constructores de Europa, no os engañéis: todos los sectarios de lo pintoresco están contra vosotros». ¡Pero es que un mundo del que se desvanece el pintoresquismo multiforme será mortalmente monótono! Mejor, dice Benda: «Europa será seria o no será. Será mucho menos *divertida* que las naciones, las cuales lo son ya menos que las provincias». ¿No perderemos en-

tonces la calidez de lo entrañable, de lo hogareño y nutricio? Necesariamente, concluye implacable: «Ahora tenéis hogares, esposas, hijos, bienes, rentas, colocaciones. Estas cosas... os ligan a vuestras naciones, os hacen solidarios con su suerte. No es así como haréis Europa. Europa es una idea. La harán los devotos de la Idea, no los hombres que tienen hogar». Toma ya.

Para ser justos, hagamos notar que Benda no se opone a la diversidad misma de lo pintoresco (que, como cualquier persona sensata, considera inevitable y perpetua), sino a la *complacencia* en ella, a su beatificación como la expresión más alta de lo humano. Porque en cambio para él la más alta cota de lo humano es el concepto, cuya inmaterialidad abarca las diferencias en la unidad que las trasciende, no la sensibilidad que se regodea en el polimorfismo material de las apariencias. La ciencia se sitúa así por encima de la literatura: «El espíritu científico, como se ha dicho excelentemente, es la identificación de lo diverso. Podría añadirse que, simétricamente, el espíritu literario (al menos moderno) es la diversificación de lo idéntico». La conclusión no puede dejar lugar a dudas: «Europa será más científica que literaria, más intelectual que artística, más filosófica que pintoresca». Y los grandes genios del espíritu literario son los que se pusieron al servicio de lo universal, no de lo nacional. La objeción salta de inmediato: esos talentos universales lo fueron desde el enraizamiento en lo nacional. ¿Quién más inglés que Shakespeare, más italiano que Dante, más español que Cervantes, más francés que Voltaire? Julien Benda no lo cree así. No está claro que otros autores mucho menores no hayan sido más *nacionales* que

ellos, aunque nos produzcan menor orgullo colectivo. Los grandes escritores han predicado lo universal, no lo nacional, fueran de donde fuesen: «Treischke y Barres eran eminentemente nacionales; no sirvieron a lo universal. Erasmo y Spinoza lo sirvieron y no tenían nación. Haréis Europa con lo que digáis, no con lo que seáis». Porque Europa provendrá del espíritu, que es voluntad libre, y no del ser, que es adscripción necesaria: «No hay un *Ser* europeo». Y también por eso Europa no debe ser concebida según límites e intereses materiales, sino desde un principio espiritual permanentemente expansivo: recordemos el ejemplo del imperio romano, que se hundió cuando negó a los bárbaros el derecho tanto tiempo vigente de acogerse en su órbita...

Fiel a estos criterios, Benda añora el latín como lengua común de cultura y deplora el momento en que hasta la oración se hizo nacional. La Europa proyectada deberá tener también una lengua común, un lenguaje racional y preciso que sea más apto para expresar la clara objetividad del espíritu que la confusa diversidad de los subjetivismos sentimentales. Y esa lengua, afirma ufano Julien Benda, ya existe, no hay que inventarla: es el francés. ¡Ay, con lo bien que iba! ¡Después de habernos prevenido tan adecuadamente contra «la mala fe y la injusticia inherentes al nacionalismo»! El literato puede desprenderse de todos los parentescos carnales que le esclavizan a lo particular, menos de la mística de su lengua. Pero quizá esta contradicción final es la que nos hace más próxima la altivez de su discurso derrotado en favor de una Europa imposible.

Ferlosio en comprimidos

*Caminito de Elea va
una tortuga...*

El más inmediato reproche que al lector impaciente —yo mismo, sin duda: ¡hay tanto que leer!— se le viene a las mientes ante la mayoría de los artículos y ensayos de Rafael Sánchez Ferlosio es el de *prolijidad*. Voltaire aseguró que el secreto de ser aburrido es decirlo todo y según Oscar Wilde sólo los mediocres se empeñan en *desarrollar* cuanto tocan (ideas, tramas, etcétera), pero ni uno ni otro figuran entre los santos patrones del estilo ferlosiano. Cuando le interesa un tema o una perspectiva la persigue incansable por todos los meandros imaginables, divagando sin pudor, pero volviendo siempre a poner el morro sobre el rastro de la pieza por la que inquiere, acumulando precisiones y testimonios, exprimiendo argumentos, embebido momentáneamente en trifulcas que le salen al paso, rehaciendo de pronto con un respingo cuatro párrafos después la argumentación extraviada... Retóricamente, carece de cualquier malicia. No exige un lector, sino un cómplice infatigable, a la par interesado por los devaneos intelectuales y sin urgencias prácticas, alarmado por el universo, pero dispuesto a explorarlo por completo y en todas las direcciones a la vez, sin apremios, sin reloj. Oscar Wilde o Voltaire escriben para seducir, dirigiéndose a remisos con cuya inquietud atención sólo se cuenta mientras están encandilados; Ferlosio escribe para los ya seducidos, para quienes

comparten no sus razonamientos, sino su entusiasmo por razonar. Vulgarmente hablando, nunca está dispuesto a *cortar el rollo*. Sobre todo en las colaboraciones periodísticas esto suele ser excluyente y fatal. Se lo indiqué cariñosamente un día, pero me repuso con honrada contundencia: «A mí lo que me gusta es tejer, no hacer jerséis».

Esta prolijidad es pues un método, una derivación de la pasión teórica, pero no debe tomarse como síntoma de incapacidad para la expresividad fulgurante que condensa a la vez fuerza y hondura en una breve fórmula. Casi todo lo que proviene del telar raciocinante de Ferlosio, por informe o agobiante que sea en su conjunto, alcanza en algún momento ese tino feliz, aunque sea en una simple divagación a pie de página. A veces se trata solamente de un adjetivo, en otras una imagen, quizá una a modo de jaculatoria reflexiva que invierte el ritual estéril de la rutina. Nunca olvidaré aquel pasaje de un artículo... del cual he olvidado todo lo demás. Ferlosio comentaba allí las palabras de un parlamentario vasco que pretendía atenuar la inquina del asesinato de unos guardias civiles por etarras diciendo que los terroristas iban contra el uniforme, pero que no tenían nada personal contra sus víctimas. Rafael señaló: «Lo grave es que no tuvieran nada impersonal a favor». Es imposible señalar con mayor lucidez y concisión lo específico de la perspectiva ética frente a las coartadas del fanatismo político. Sobran *fárragos*, vamos a la quintaesencia. Raro es que aun en el más indigesto y enroscado texto de Ferlosio, cuando el lector comienza ya a maldecir de confusa impaciencia, no tropiece con alguna joya como ésta —sea el acierto teórico o mera y nunca desdeñable diana

verbal, ambas cosas juntas las más de las veces— que le compense su esfuerzo de atención.

Pero también en ocasiones Ferlosio sabe ser voluntaria y hasta voluntariosamente breve. Son estos comprimidos de su maestría —que él suele llamar *pecios*— los que algunos de sus lectores impacientes pero devotos preferimos de él. ¿Pecios? Quizá porque cada uno de ellos es lo que queda del naufragio de un texto más largo que no llegó a ser y en el que debían haberse desarrollado hasta quedar exhaustos, vastamente perplejos. Buena parte de ellos (aunque creo que en su mayoría anteriores al nombre mismo de *pecios* con que luego los designó) están reunidos en el libro *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, junto a varios poemas y alguna parábola. Es superfluo decir que este libro de Ferlosio es muy *personal*, quizá el más personal de todos los suyos. Superfluo porque Ferlosio sólo sabe ser personal cuando escribe: ignora dichosamente lo que es una página de compromiso o cuanto dicta la impersonalidad adocenada, el formalismo de los géneros, de la imitación dictada por la moda. Excelente, bueno o regular, siempre lleva sobre sus propios hombros el mérito o la culpa de sí mismo. Cada obra de Ferlosio es inevitablemente ferlosiana, lo mismo que todo lo escrito por su coetáneo Agustín García Calvo es siempre inevitablemente garciacalvista: la única diferencia es que quizá a Ferlosio le gustaría de vez en cuando que fuese de otro modo y a García Calvo ciertamente no. De modo que ni más ni menos personal que los otros, lo único que cabe decir es que este libro de Sánchez Ferlosio es uno de los más hermosos, inquietantes y profundos que se han publicado durante el último cuarto de siglo en lengua castellana.

Releo *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. Sería una traición directa a la obra (semejante a la de quienes acaban convirtiendo a Montaigne o a Nietzsche en discurso académico) intentar obtener una doctrina unitaria de estos apuntes episódicos. Equivaldría a convertir un puñado de ideas en ideología, contra lo cual nos previene el mismo autor: «Tener ideología es no tener ideas. Éstas no son como las cerezas, sino que vienen sueltas, hasta el punto de que una misma persona puede juntar varias que se hallan en conflicto unas con otras. Las ideologías son, en cambio, como paquetes de ideas preestablecidos, conjuntos de tics fisonómicamente coherentes, como rasgos clasificatorios que se copertenecen en una taxonomía o tipología personal socialmente congelada». Y sin embargo no falta en esta silva de varia lección algo común, coherente, que proviene de un mismo talante o, mejor, de una misma *forma de pensar*. Dejo de lado la obvia unidad del estilo literario, cuya fuerza no está solamente en la siempre jugosa y rica perspicacia verbal, sino también en el espléndido acuñamiento de imágenes difíciles de olvidar, como esa cabeza cortada que rueda desmonte abajo, rebotando, mientras anhela gritar al menos por última vez el nombre de la amada. Digamos que no existe una ideología ferlosiana, pero ciertamente sí una perspectiva propia y reconocible desde la que avistar las ideas. Y esa atalaya garantiza un *air defamille* a todas ellas que si bien no las engarza como cerezas unas con otras tampoco las deja tan inocentemente libres como parece suponer su autor. Desde su perspectiva, Ferlosio alcanza a ver muchas cosas diversas y aun contradictorias en el plano superficial, pero *nunca mira hacia otro lado*, no gira el ángu-

lo intelectual, que sería lo único capaz de garantizar ideas de calidad totalmente distinta.

¿En qué consiste esa forma de pensar? Podríamos decir que en un pensar *a la contra*, en una permanente vocación negativa más que negadora cuyo manifiesto inmejorable es el precioso *Villancico* que cierra el libro (el cual, de paso, condensa también de modo ágil y atractivo lo más propio de la tarea que ha llevado a cabo durante años Agustín García Calvo). Pero esa disposición antagonista contra las afirmaciones positivas de nuestro mundo tiene en Ferlosio su propio sesgo peculiar. No hay en él, por ejemplo, ni rastro de ese narcisismo lúgubre —y en el fondo bastante estulto— que lleva a algunos prebostes culturales de cierta edad a presentar su enmienda a la totalidad de la contemporaneidad en que viven, sea desde posiciones de derecha (por ejemplo Sábato) o desde la izquierda, como Haro Tecglen o el tedioso Saramago. Por el contrario, en Ferlosio siempre bulle ese ímpetu juvenil que no se guarda las espaldas apuntándose insustancialmente al más irrelevante de todos los partidos, el de los ideales traicionados. Sus objeciones no son las del que posa de amargado por haber perdido una partida ética imaginaria con la chusma inferior y a partir de esa catástrofe augura o denuncia grandes males, sino la del que se resiste a jugar en ninguno de los tableros *ontológicamente* establecidos. En una palabra, su rebelión es contra la *eficacia*, llámese ésta con el nombre prestigioso de virtud o con el de verdad. Acepta Ferlosio la traducción más animosamente adolescente del *non serviam* luciferino, la que convierte el *no serviré en no serviré para nada*, no seré útil. Aunque esta versión del grito rebelde la sabe, claro,

imposible, es decir necesariamente ineficaz (¡después de todo, a Satán no le bastaba con no obedecer, sino que quería reinar!): por eso señala que quizá también el niño que denuncia la desnudez del emperador es a fin de cuentas un funcionario imperial. Pero es esa misma imposibilidad, incluso la sospecha de colusión en última instancia con el príncipe positivo de este mundo, lo que certifica para él la limpieza de su actitud: «Si tan poco aristocrática condición como la que expresa un lema semejante me hiciese acreedor a tener mi propio blasón, ese lema sería LADRO PERO NO MUERDO. Volverse el justo tan eficaz como el injusto es volverse tan injusto como él».

La ineficacia como blasón detiene todas las críticas anticipándose a ellas. Se apresura a renunciar a lo único que el censor puede echarle en cara como deficiencia, al admitir que no pretende colaborar a que lo bueno se abra paso. Y es que también la virtud misma, como la verdad, resultan sospechosas de positividad afirmativa. Ferlosio se enorgullece modestamente de no haber abogado nunca por la virtud, cuyo fundamento ontológico no puede derivar más que de la petulancia narcisista y a veces fari-saica de sus paladines, y ni siquiera tampoco por la verdad, perversión de la palabra puesto que ésta había nacido sólo para expresar la ficción. Los *motivos* que convierten a la virtud en virtud y a la verdad en verdad las anclan en el reino de este mundo, emparentándolas irremisiblemente con los motivos del vicio y de la falsedad o la mentira: no caen del cielo, como parecen pretender, sino que brotan del cieno como todo lo demás. Esta contaminación es decisiva para Ferlosio, como antes que él para tantos acerbos

denunciantes de lo real: se empieza afirmando el bien y se acaba asumiendo el mal como corolario imprescindible, aún más, se afirma el mal *desde que se empieza a afirmar el bien*.

La llamada virtud, el llamado vicio, la llamada verdad, la denominada mentira, todo proviene del mismo pozo: del soborno de lo existente, de la confirmación apasionada y sin miramientos de lo que es y sigue queriéndose a sí mismo, del impío amor propio que a veces se ciega sobre lo que le conviene, pero nunca renuncia a su conveniencia, caiga quien caiga. Quizá fue La Rochefoucauld el primer dispensador de comprimidos aforísticos que denunció claramente esta complicidad entre lo alto y lo bajo, ya presente en el repudio de san Agustín a las virtudes paganas que sustentaban la Jerusalén terrestre como *vicios magníficos*. El eco producido por esta denuncia jansenista lo recoge muy bien Saint-Beuve: «Los que habitan el primer piso en la casa del amor propio pretenden no tener ninguna relación con los que ocupan el bajo. No le perdonan a La Rochefoucauld haber demostrado que hay una escalera secreta de comunicación». Debería haber añadido que el mismo La Rochefoucauld nunca perdonó a la realidad humana por ser lo que es, tras haber hecho ese descubrimiento. Ferlosio comparte el diagnóstico y la desolación, aunque su mirada nunca es altiva como la del duque —todo lo contrario— y su tono es más cordial, frecuentemente compasivo, con un agri-dulce pero excelente sentido del humor, teñido a ratos por esa orientación progresista que sella la crítica en nuestro siglo: siendo como son los hombres y sus símbolos, tienen más culpa los que mandan que los que obedecen, porque ellos representan el triun-

fo de la eficacia mejor que los otros. No falta tampoco el matiz antiprogresista, paradójico pero tan necesariamente moderno como el otro: lo de ayer no era bueno, pero sí menos malo que lo de hoy por menos asentado y perfilado, más frágil. Sin duda lo presente es siempre mayor reo de eficacia que lo pasado, porque lo pasado ya ha perdido —se ha perdido— y lo presente aún no.

De la letanía fúnebre de agravios contra la existencia y del nihilismo como *pose* pedantemente metafísica que todo lo iguala en su derogación (de la primera apenas se libra ni Cioran, del segundo frecuentemente no se libra García Calvo) escapa sin cesar Ferlosio por el milagro de una escritura demasiado sabrosa para no ser constantemente cómplice de la vida y por una reflexión demasiado atenta a la minucia de lo que pocos saben ver como para contentarse con esquemas de refutación universal. Todas sus requisitorias aciertan en lo literario y muchas también en la denuncia concreta de peligrosas rutinas tiranizantes (verbigracia: la insuperable página sobre el «merecido descanso» y la «sana alegría»). Sin embargo, tan intelectualmente perversa es la mera negatividad que hasta él finalmente comete un comprimido literalmente *imperdonable*, una concesión de este gran debelador de tópicos al más viejo, más ocioso, más insincero de todos ellos: «(*Al Creador*). Señor, ¡tan uniforme, tan impasible, tan lisa, tan blanca, tan vacía, tan silenciosa, como era la nada, y tuvo que ocurrírsete organizar este tinglado horrendo, estrepitoso, incomprensible y lleno de dolor!». Tantas páginas contra el engaño impío de la eficacia no evitan esta triste zalema traidora a la única eficacia universal que todo lo tritura, contra la cual alienta

—en el gozo dolorido de lo infructuoso— nuestro empeño finito. Por una vez, pero cuan significativa, vemos a Ferlosio del lado de lo más fuerte y de lo más cruel.

Regreso a Erich Fromm

Siempre tiembla uno un poco al volver a leer décadas después los libros que nos inspiraron arrebatos en la primera juventud: tememos no reconocernos, vernos ridículos en el espejo de tales preferencias, incluso detestarnos. Cuando se trata de novelas o poemas aún vale la excusa de que cada edad de la vida requiere sus propios clásicos, pero esto alivia poco si los amores tempranos que nos repelen pertenecen al campo de la filosofía o la teoría social. Los entusiasmos literarios abandonados nos hacen sentir ingenuos, pero los doctrinales nos denuncian como estúpidos. Y ello pese a que la terrible velocidad ideológica de cruce de este siglo ofrece una aceptable coartada hasta para los desvaríos más sonrojantes, con tal de que hayan pasado unos cuantos años desde aquel obsoleto fervor.

De modo que releo hoy con cierta aprensión *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, el libro que significó tanto para mí y para otros muchachos de mi generación en vísperas del 68 (antes de que el epílogo de *Eros y civilización* de Herbert Marcuse nos lo pusiera en entredicho). Pues bien, creo que en líneas generales soporta la prueba con notable gallardía. Sigue siendo un diagnóstico preciso y nítido del conflicto que enfrenta al individuo moderno con las exigencias de la sociedad que lo posibilita, en el que se indica la raíz originaria de algunos de los peores

males del siglo que acaba..., los cuales todo parece indicar que no acabarán con él. Ciertos méritos del libro deben ser recordados previamente para aliviar comentarios críticos más injustos que inmisericordes: en primer lugar, lo temprano del análisis, pues la obra fue escrita *antes* de finalizar la segunda contienda mundial y conserva su vigencia gracias a la amplitud de un enfoque que sabe trascender el terrible momento en que fue escrita. Pero también cuenta su inteligente corrección del punto de vista freudiano, no sólo al reprocharle justificadamente que infravalora la importancia de la posición sociohistórica en la génesis de los caracteres psíquicos, sino también cuando hace una observación profunda y menos atendida: «Los actos libres —o espontáneos— son siempre fenómenos de abundancia. Y la de Freud es una psicología de la escasez». La analítica freudiana utiliza siempre como principio explicativo el afán de aliviar tensiones y sosegar inquietudes, pero quizá se pierde así la dimensión *pletórica* sin la cual aquello que denominamos libertad deja de merecer ese nombre. Tiene Fromm en su contra ser un autor de lo que podríamos considerar *la línea clara* del ensayismo contemporáneo y, para agravar las cosas, evidentemente bienintencionado. No hay en él tenebrismo, ni truculencia ni esa global desesperación titánica ante la modernidad que tan picante excitación propicia en el plano siempre confortable de nuestras academias. Son serios inconvenientes porque el enigma verboso y la enmienda a la totalidad han tenido sin cesar premio de consolación en el clima ideológico de la posguerra. Y hoy también, sin duda: mucho hemos hablado recientemente de los desvaríos racistas y reaccionarios de algunos profesores carcas,

pero yo conozco prédicas universitarias no menos antidemocráticas ni más sabias que como dicen apoyarse en Foucault o Alain Badiou son tenidas en alta estima progresista. Desde luego Erich Fromm denuncia también gran parte de los embelecos ideológicos vigentes, pero resulta obvio que está más interesado en animar a la gente que en desolarla o abrumarla. Es inteligible, cautelosamente edificante..., ¿qué más hace falta para que los pedantes atrabiliarios le vuelvan la espalda con un gesto de conmiseración? Y a veces resulta sin duda insuficiente o se envuelve en piadosas brumas, como en la parte final de *El miedo a la libertad*, cuando propone una «espontaneidad» cuyas calidades resultan difíciles de precisar para luego enredarse en un tibio elogio de la economía planificada que no parece de modo inmediato compatible con ella ni aun advirtiéndolo que «una de las tareas principales de la sociedad es... la forma de combinar la centralización con la descentralización». No debemos olvidar entonces que escribe a finales de los años cuarenta y nosotros le leemos después de la caída del muro de Berlín.

El gran mérito de Fromm estriba en comprender el individualismo no como el vicio insuperable de la modernidad, sino como su mayor *innovación social*, pero señalando también que potenciar al individuo exige un reforzamiento de las estructuras integradoras de la sociedad y no su abandono en provecho exclusivo de la ley del más fuerte. El problema de la sociedad contemporánea no es el exceso de individualismo, sino los cortocircuitos que lo bloquean aprovechándose del miedo a la soledad y a la responsabilidad que el uso de la libertad suscita en el convivir de la muchedumbre. Entonces la tentación es renunciar

a ella para aferrarse a la colectivización forzosa o a la jerarquía fascista: en el primer caso se aspira a suprimir coactivamente las desigualdades y en el segundo se las consagra como resultado de una mítica biología de los pueblos. Tanto la publicidad comercial como la propaganda de los grandes partidos políticos contribuyen a automatizar las reacciones individuales, con promesas paradisíacas cuyo auténtico mensaje oculto es el reposo en la uniformidad.

El ciudadano de las sociedades inundadas por la información abrumadora —cuyos albores no le pasan inadvertidos a Fromm— se debate en una masa caótica de datos a la espera del especialista que los dote del sentido que aceptará con más alivio que espíritu crítico. Nace así esa complicidad característica de nuestro tiempo entre el escepticismo que no se cree nada de lo que lee o escucha y el cinismo que acepta siempre el puñetazo en la mesa autoritario, mientras todas las opiniones se hacen *respectables* porque cada cual renuncia a argumentar las propias o a examinar racionalmente las del vecino. Contra este conformismo refunfuñante previene Fromm, así como contra los supuestos rebeldes —encabezados en su día por Hitler— en quienes se mezcla el resentimiento de una clase media que sustituye la conciencia política por la búsqueda de chivos expiatorios con el oportunismo al servicio de la demagogia populista. En fin, lo de sobra sabido entonces y ahora, principalmente ahora, aquí: basta con escuchar el discurso gubernamental vigente en nuestro país y sobre todo el periodismo *insobornable* que le ofrece las coartadas.

Sin duda esta valoración ha sido ya repetida y ampliada muchas veces desde que se publicó *El*

miedo a la libertad, por lo que hoy no suena con tan brillante eficacia como cuando la leímos por primera vez, hace varias décadas. El mismo Erich Fromm profundizó sus planteamientos teóricos en obras posteriores, sobre todo en *Manfor Himself* (en español *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica), que me parece su mejor libro. Considero, sin embargo, que leer o releer estas páginas sigue siendo un ejercicio que instruye, estimula y sugiere: lo cual no es botín desdeñable en un mercado editorial en el que tanta letra caduca aparece diariamente. Si por una vez la buena moneda expulsara a la mala y no al revés —como la lúgubre economía enseña que sucede— *El miedo a la libertad* debería de nuevo abrirse paso, sobre todo entre los jóvenes. Pues son ellos los más interesados en buscar respuesta urgente a las preguntas aparentemente ingenuas que en él se plantean: «¿*Independencia y libertad* son inseparables de *aislamiento y miedo*? ¿O existe, por el contrario, un estado de libertad positiva en el que el individuo vive como un yo independiente sin hallarse aislado, sino unido al mundo, a los demás hombres, a la naturaleza?».

Un puritano libertino

Históricamente lo de los filósofos y el sexo tiene ya poco arreglo, al menos hasta el siglo XX. Mas las vibraciones. Los poetas se enamoran, los pintores y escultores se deleitan en el desnudo, los novelistas analizan los dramas del adulterio o la promiscuidad, incluso los curas contribuyen a la voluptuosidad de la especie con su morbo de confesionario. Los filósofos miran hacia otro lado y no hablan del asunto. Se atrincheran en el celibato, no por virtud, sino por distracción: son anoréxicos eróticos. En vano Alcibíades se mete bajo la misma manta que Sócrates, porque saldrá tan intacto como entró. De la tumultuosa vida doméstica de Sócrates y Jantipa, para qué añadir nada a lo ya señalado por Nietzsche: que un filósofo casado es un personaje de comedia bufá. Supongo que por eso prefirieron no casarse la mayoría de los demás y el propio Nietzsche, que propuso matrimonio a Lou Andreas Salomé, obtuvo profilácticas calabazas. Al amor que sublima su deseo hasta el punto de no tocar la carne amada se le llama (con bastante inexactitud, justo es decirlo) amor platónico. Los pocos sabios que se salen de ese austero guión pueden acabar castigados por do más pecado habían, al modo del reputado Abelardo. De modo que resulta lógico que los pensadores suelen ser tan poco prolíficos como los mulos, aunque por distintas razones. ¡Para uno que procrea varios hijos, el llamado

Juan Jacobo Rousseau, y los abandona a la puerta de una iglesia! En fin, que de la mayoría de los integrantes del gremio puede decirse lo que Madame du Deffand comentó del filósofo D'Alambert (que vivió durante años en casta pareja de hecho con Julie de Lespinasse): «Da la impresión de ser un alma que se ha encontrado en un cuerpo por casualidad y se las arregla como puede».

Si la biografía erótica y matrimonial de los filósofos es desoladora, tampoco sus teorías rebosan sexo que digamos. Por lo general previenen de la concupiscencia por el simple expediente de desconocerla. Las excepciones a la regla suelen venir de francotiradores de la filosofía: un poeta como Lucrecio, un diletante como Montaigne, un literato como Diderot se atrevieron a decir cosas notables sobre el escabroso asunto. En cuanto consejeros conyugales, los filósofos tampoco valen mucho más. Si alguien insiste en casarse tras leer la definición kantiana del matrimonio como «mutuo arrendamiento de los órganos genitales», no cabe duda de que tiene auténtica vocación... Hasta Schopenhauer no se produce una auténtica reflexión filosófica en profundidad sobre la dimensión sexual de lo humano, desde un punto de vista realmente perspicaz, desprejuiciado y *adulto*. Con Schopenhauer la filosofía abandona por fin su larga adolescencia griega y su infantilismo cristianoide a fin de convertirse en un ejercicio «para mayores formados» (como antes se decía en la clasificación moral de las películas) donde la muerte y el sexo tienen un puesto condigno. Falta, ay, la alegría, que aportará luego Nietzsche, buen lector de Spinoza. Más tarde aún la reflexión sobre la sexualidad será el tema central del gran pensador que unirá am-

bos siglos, Sigmund Freud. Y después, en su traza, Bataille, Foucault...

Bertrand Russell no se ocupó de la ontología de la sexualidad, sino de la moral y de las instituciones políticas que regulan ese poderoso instinto. A diferencia de la generalidad de sus colegas, en la vida de Russell la sexualidad sin duda ocupó un lugar predominante hasta una edad muy avanzada (murió con noventa y ocho años de edad, lúcido y combativo). Se casó cuatro veces y tuvo numerosos amoríos, uno de los cuales con su propia nuera si el *gossip* póstumo no miente. Nada verdaderamente insólito si se le compara con personajes del cine, el deporte o la literatura, pero todo un récord en el ámbito filosófico. En cualquier caso, el mundillo académico —siempre tan fácil de escandalizar con cualquier muestra de *vitalidad* que parezca comprometer por contraste su gestión mortecina— le consideró siempre un auténtico libertino. Y no sólo la Academia: su nombramiento como profesor en el City College de Nueva York fue impugnado por una dama iracunda cuya hija iba a estudiar en ese centro y que temía verla seducida por semejante sátiro. En el juicio sobre el caso, el fiscal arguyó que los libros de Russell eran «libidinosos, salaces, venéreos, erotomaniacos, afrodisíacos, ateos, irreverentes, de miras estrechas, fanáticos falsos... y carentes de fibra moral». El lector o la lectora que cojan hoy en sus manos *Vieja y nueva moral sexual*, uno de los títulos de Russell que en su día fueron más provocativos, quedará probablemente muy confundido si se toma esa retahila de dicterios literalmente y los compara con lo que está leyendo. Sea como fuere, el juez americano falló contra Russell y su nombramiento fue revocado.

Sin embargo Bertrand Russell no fue en modo alguno un simple libertino, si entendemos por tal alguien dedicado a obtener placer sexual a toda costa y caiga quien caiga. Los libertinos de verdad no suelen teorizar sobre sus hazañas eróticas: todo lo más se jactan de ellas o las rememoran en su vejez con el bendito candor de un Casanova. Las cosas son de tal modo que en cuanto alguien justifica teóricamente su llamada inmoralidad la convierte de inmediato en moral, como le ocurrió al marqués de Sade, a André Gide o a Bataille, auténticos puritanos del exceso y la transgresión. También hay en Russell cierto puritanismo de género mucho más tradicional —del que suele ser consciente— que proviene sin duda de una educación rigorista en la que se mezclaron la Biblia y Stuart Mill. En modo alguno creyó nunca que cualquier comportamiento sexual fuese igualmente aceptable por la sociedad o que sea irrelevante la perspectiva moral en tales asuntos pasionales. El supuesto libertinaje de Russell se basa en un principio subversivo que sostuvo toda su vida con característica obstinación: sólo la más triste de las supersticiones puede considerar *malo* que dos adultos consientan en darse mutuo placer sin pedir permiso al clero ni a las fuerzas de orden público. Lo que él quería no era la inmoralidad sexual, sino una moral nueva que partiese de este principio y razonase consecuentemente otro código de conducta.

Ese código es ya, más o menos, el nuestro. Me refiero a los europeos menos fanáticos, porque en muchas zonas de Estados Unidos o en la mayoría de los países islámicos las cosas siguen funcionando de acuerdo con supersticiones acrisoladas. De modo que el lector español actual de *Vieja y nueva moral*

sexual, en la hermosa traducción de Manuel Azaña ahora editada en Sevilla por Abelardo Linares, corre el riesgo de encontrar el libro algo obvio e incluso obsoleto en algunos aspectos. Le será difícil hacerse cargo —sobre todo si es dichosamente joven— del coraje y la honradez intelectual que hicieron falta en su día para publicarlo, así como le costará comprender por qué fue una de las pocas obras de Russell (junto a *Matrimonio y moral* o *Por qué no soy cristiano*) que era imposible encontrar en las librerías durante la dictadura franquista. Créame si le digo que su afortunada perplejidad se debe a que finalmente Bertrand Russell y unos cuantos más como él ganaron la más difícil de las batallas, la que lucha por hacer respetable lo evidente. No muchos filósofos de este siglo se rebajaron a llevar a cabo una tarea tan *trivial* y tan emancipadora. Ahora se habla con frecuencia de educación sexual y, confidencialmente, debo susurrarles que no me gusta demasiado ese nombre. Naturalmente creo muy oportuno que se informe a niños y adolescentes de ciertas verdades fisiológicas e higiénicas tan imprescindibles para una vida cuerda como saber que el fuego quema o el agua calma la sed. Pero no creo que haga falta una especial *educación* para disfrutar del sexo: cualquiera puede lograrlo de un modo u otro siempre que no viva ensombrecido por el temor a inquisidores celestiales o perseguido por la policía. Lo importante, lo urgente, no es educar para el sexo, sino educar para el amor. Tarea mucho más difícil hoy lo mismo que ayer, amenazados como estamos por nuevas supersticiones eróticas (el sexo como primer producto del gran bazar consumista), distintas de las que combatió valientemente Russell, pero no menos tristemente dañinas.

La verdadera historia de Gonzalo Guerrero

La conquista de América por los españoles (pues de conquista se trató sin duda, atrevámonos a llamar a las cosas por su nombre y dejémonos de *encuentro*, *descubrimiento* y otros eufemismos) fue una empresa en la que se mezclaron unos cuantos elementos del espíritu medieval (el intransigente afán de propagar la fe católica, el fervor por localizar *físicamente* el Jardín del Edén, el vasallaje leal a la corona de España —salvo excepciones tan aisladas como la de Lope de Aguirre— y el sueño caballeresco de ganar gloria a sablazos) con otros muchos de sello inequívocamente renacentista: el ansia de lucro económico, la vocación por viajes y descubrimientos, la impía curiosidad por lo desconocido, la afición a las novedades, el individualismo emprendedor y a menudo depredador, la utilización sin escrúpulos de la *técnica* en las artes de la guerra y en el dominio de los vencidos, la consagración política del *éxito* como legitimación de los medios empleados para conseguirlo, etcétera.

Si el hombre medieval se caracteriza en conjunto por su fe y el hombre del Renacimiento por su inventiva y atrevimiento, ¿cómo juzgaremos a Gonzalo Guerrero? Fue capaz de romper con su pasado, con sus fidelidades y creencias como cualquier renacentista, pero reinventó una nueva lealtad a una forma de vida arcaica y sin las posibilidades eviden-

tes de medro personal que le presentaban otras alternativas más acordes con los nuevos tiempos. Su adaptación a una sociedad completamente diferente a la que conocía y su apego a la nueva familia que allí se había creado le convierten en una figura realmente distinta tanto de sus compañeros europeos como de sus nuevos compatriotas mayas: algo así como el protomártir de la futura América mestiza... Pero lo más gracioso es que con seguridad (o *casi* con seguridad) él no tuvo ningún atisbo de lo insólitamente fructuoso que había de resultar el precedente así establecido: es muy probable que no se tuviera a sí mismo sino por alguien que se adapta más bien que mal a las irremediables circunstancias...

¿El comienzo? Todo empezó con un naufragio, como en tantas historias desde Homero hasta Salgari, pasando por Shakespeare. O quizá antes aún, en uno de los muchos enfrentamientos que solía haber entre los conquistadores, gentes de fuerte carácter, dados al exceso de orgullo y sobre todo al de codicia. En el istmo de Darién las cosas estaban en 1511 sumamente revueltas (el «desbarato» de Darién llama al conflicto fray Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*, que tanto tendremos que consultar de ahora en adelante) a causa de la enorme trifulca que se traían don Diego de Nicuesa y don Vasco Núñez de Balboa. El funcionario Valdivia salió de Darién hacia Santo Domingo para informar al Almirante y al gobernador de lo que pasaba, así como para traer veinte mil ducados del rey. Al menos ésta es la versión que da de ese viaje fray Diego de Landa, porque Andrés de Tapia —que recoge el testimonio de Jerónimo de Aguilar, un personaje importante en este verídico cuento y del que pronto tendremos

también que ocuparnos— dice que el trayecto seguido por Valdivia en el momento de su naufragio era el inverso, es decir, de vuelta a Darién.

Sea como fuere, Valdivia y su tripulación cruzaban allá por el año de nuestro Señor de mil quinientos once las aguas frecuentemente traicioneras de un mar que aún no se llamaba el Caribe. Viajaban en una pequeña carabela. Detengámonos un momento en este modelo de barco, auténtico *fórmula uno* de la navegación de la época, sin el cual la travesía del Atlántico habría seguido siendo una empresa de duración prohibitiva. Las primeras carabelas aparecen en Lisboa en la segunda mitad del siglo XV. Su nombre deriva probablemente del de un barquito árabe mucho menor, el cáрабо, que fue utilizado en un comienzo durante el siglo XIII exclusivamente para labores de pesca. Es un barco de tres palos, con un solo puente, que desplaza aproximadamente unas cincuenta toneladas. La mayor originalidad de su concepción es que duplica la superficie total de velamen que suelen llevar barcos de su mismo tamaño, lo que le permite remontar el viento y navegar velozmente por alta mar en lugar de limitarse a bordear las costas. La travesía de los océanos se hace así imaginable: *sólo* se trata de echarle inmenso valor al asunto... A partir de sus inicios en Lisboa y durante todo el siglo, la carabela sigue perfeccionándose y extendiéndose por toda Europa. Se le añade un palo más y se la utiliza especialmente para viajes en los que cuenta más la rapidez que el volumen de las mercancías transportadas. Pronto le saldrá un hermano mayor, el galeón, de un formato más robusto y con mayor capacidad de carga. La carabela no tiene más que un punto débil, lo que podríamos llamar una inevitable deuda con

su rapidez y ligereza: resiste mal las tormentas. Lo cual nos devuelve de nuevo a la historia que habíamos comenzado a narrar.

Vaya de Darién a Santo Domingo, como parece lo más probable, o regrese de Santo Domingo a Darién, como afirma el cronista informado por Jerónimo de Aguilar, lo cierto es que la nave de Valdivia, esa pequeña carabela especialmente apta para llevar *información* (la mercancía moderna por antonomasia, cuya primacía comenzaba precisamente en la época renacentista), naufragó en las proximidades de Jamaica, al tropezar con unos bajíos que en la época llamaban de Víboras. Sólo veinte hombres lograron salvarse, entre los cuales figuraban el propio Valdivia, el ya varias veces mencionado Jerónimo de Aguilar y un marino natural de Palos del que seguiremos ocupándonos: Gonzalo Guerrero.

Los náufragos se resguardan malamente de los rigores del mar en un batel sin velas «y con unos ruines remos y sin mantenimiento alguno anduvieron trece días por la mar», según cuenta el puntual fray Diego de Landa. Durante esa travesía de pesadilla casi la mitad de ellos murieron de hambre. Por fin arribaron a tierras de Yucatán y con toda seguridad su mayor ansia, tras pisar tierra firme, debió de ser encontrar algo con lo que llenar sus maltrechos estómagos. Pero su destino iba a ser más cruel, porque lo que les esperaba a la mayoría de ellos en esa península continental que sin saberlo estaban descubriendo no era precisamente comer, sino más bien todo lo contrario: ser comidos.

Los náufragos arribaron en su frágil salvavidas a algún punto de las costas orientales de Yucatán, no muy lejos de la isla de Zazil-Ha (a la que más tarde,

como después contaremos, se le dio el nombre engañosamente sugestivo de isla de las Mujeres o isla Mujeres, que hoy todavía contribuye a realzar en la imaginación de los turistas los encantos de esta muy grata estación de recreo caribeña). Fray Diego de Landa comenta que llegaron a una provincia llamada de la Maya, de la cual recibe su nombre de *mayathan*, la lengua maya que hablaban los yucatecos y su propio grupo étnico. A comienzos del siglo XVI, los mayas se hallaban ya en franca decadencia respecto a la grandeza de que habían disfrutado más de seis siglos atrás, en el período clásico de su esplendor. Algunas grandes ciudades o lugares sagrados (Chichén Itzá, Uxmal...) estaban prácticamente abandonados y eran contemplados con el mismo reverente asombro por los tataranietos de sus constructores como hoy lo son por los curiosos aficionados a la antropología que los visitamos. La sociedad maya era sumamente conservadora, un poco al modo egipcio, y la decadencia había probablemente contribuido a anquilosarla aún más. Los diversos linajes o castas sociales permanecían impermeables unos a otros, como en la cultura de los verdaderos indios, esos nativos del Indostán a los que Colón no llegó a encontrar jamás (pero ¿se propuso buscarlos alguna vez de veras?). Todo el sistema maya descansaba sobre tres pilares fundamentales: la monarquía más absoluta que pueda imaginarse, de derecho divino, las estrictamente codificadas relaciones de parentesco y el culto a los antepasados. El estudioso mexicano Miguel León Portilla ha llegado a la conclusión de que la vida entera de los mayas estaba orientada por un patrón cultural fraguado esencialmente sobre el tema del tiempo, lo que explica la enorme impor-

tancia que la muerte merecía en su ideología (aunque la verdad es que la muerte es idea fundamental en toda cultura humana, tendencia que se agudiza al extremo en períodos de decadencia). Su ciencia incluía conocimientos astronómicos bastante desarrollados, pero orientados fundamentalmente, en un sentido religioso, pues imaginaban los acaeceres del tiempo sometidos a la dictadura impasible y cíclica de las estrellas.

Por la época en la que Valdivia y sus restantes colegas náufragos fueron arrojados a esas costas yucatecas, la gran península estaba repartida en quince señoríos, cada uno con su correspondiente cacique al frente. Ese cacique era señor con derecho absoluto de muerte y vida sobre sus súbditos, como emisario del orden celeste que representaba y jefatura suprema tanto en el terreno militar como religioso: uno de los títulos que recibía era el de Halach Uinic, el hombre verdadero (lo que revelaba que la humanidad de los demás quedaba sometida a ciertas notables limitaciones...). El canibalismo, por desgracia para los recién llegados, no era práctica infrecuente en esos señoríos mayas. Los enemigos capturados (¡o los náufragos rescatados!) tenían muchas probabilidades de ser sacrificados a los dioses y luego su carne cocinada y devorada en un gran banquete ritual. Nuestra prohibición cultural de la antropofagia está tan acendrada que apenas comprendemos cómo prácticas semejantes podían formar parte de una religión institucionalizada (aunque los cristianos deberíamos ser un poco más comprensivos, pues el simbolismo canibal de la eucaristía tiene gran importancia entre nuestros misterios sagrados). Como hasta que los españoles llevaron a ese continente caballos, ovejas, cer-

dos, vacas, perros, cabras, etcétera, no abundaban en él los mamíferos comestibles de buen tamaño, antropólogos como Marvin Harris explican la antropofagia masiva de los aztecas y otros pueblos precolombinos como una forma más bien cruel y expeditiva de conseguir las proteínas animales necesarias para su nutrición. Se diría que esta explicación, no demasiado convincente, encubre un intento de convertir en racionalmente tolerable una práctica social que nos resulta demasiado repugnante...

Desde un punto de vista mitológico, los mayas tenían ciertas leyendas que podían haberles predispuesto a favor de los náufragos españoles. Conservaban la memoria de un rey ancestral, Kukulkán, de grandes virtudes y poder, que había reinado en una época dorada del pasado y que luego partió hacia oriente por el gran mar con algunos de sus leales. Antes o después el gran Kukulkán debía volver y quizá rescatar a los mayas del marasmo decadente en el que por entonces vivían. Esta leyenda tiene evidente parecido con la de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada de los aztecas, de la que se predicaba una partida y un regreso triunfal semejantes. En ambos casos se hacía especial mención de las barbas que debían diferenciar a las huestes del rey retornante de los lampiños mayas o aztecas actuales, lo que jugaba en favor de los hirsutos hispánicos. Esta referencia a las barbas ha hecho pensar a algunos estudiosos si tales mitos serán noticias muy deformadas del paso por esas tierras de antiguos viajeros nórdicos, pues sin duda fueron los vikingos los primeros navegantes europeos que llegaron al continente americano aunque, como eran gente de pocas palabras, no hicieron demasiada alharaca sobre el asunto. Tam-

bien se suponía que las huestes de Quetzalcóatl y/o Kukulcán debían ir apoyadas por animales y adimículos asombrosos, creencia de la que no dejó de sacar provecho luego Cortés con sus caballos y arcabuces, pero que de poco servía a los náufragos de Valdivia. Resumiendo, todos estos relatos míticos podrían haber contribuido a una recepción favorable e incluso entusiasta de los españoles en Yucatán, pero el mecanismo no funcionó así. Quizá el peso de tales leyendas no era muy grande y formaban parte más bien de un saber casi esotérico de los chilanes mayas, que más tarde empezó a difundirse poco a poco al ver los éxitos de los invasores, pero que en principio no influyó para ganarles un trato especialmente deferente.

En cualquier caso, Valdivia y sus compañeros tuvieron escaso tiempo para hacer trabajo antropológico de campo cuando cayeron en manos de uno de los caciques mayas particularmente poco hospitalario. De inmediato sacrificó a los dioses al probo funcionario y a otros cuatro españoles, cuyos restos sirvieron de jubiloso pasto a la tribu, dejando al resto de los supervivientes como reserva *en la caponera, para engordarlos*, según lo cuenta el propio Jerónimo de Aguilar con cierto humor negro. El grupo de prisioneros, cumplida su hora de comer con intención de engorde para el posterior consumo, no esperaron a la de ser comidos y se escaparon de sus peligrosos huéspedes, juiciosa determinación que nadie podría reprocharles. De seis o siete de ellos perdemos entonces todo rastro y es lógico suponer que su suerte no fue mucho mejor que la de Valdivia y restantes protomártires. En cambio los otros dos, Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, se las arreglan mucho

mejor y son adoptados por grupos mayas de costumbres alimenticias menos ominosas que los anteriormente conocidos.

Aguilar era natural de Erija y persona de cierta instrucción, porque en su mocedad había estudiado para sacerdote y hasta recibió las órdenes menores. Quedó como esclavo en la tribu que le acogió, pero sin recibir maltrato y hasta especialmente querido por su cacique en razón de su notable castidad. Sin embargo, una vez salvado el pellejo, Aguilar no piensa más que en volver con los suyos, como demostrará en cuanto los españoles mandados por Hernán Cortés lleguen a la península y le brinden oportunidad de unirse a ellos. Su caso es parecido al de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que vivió entre nativos de norteamérica e incluso ejerció como chamán de la tribu, pero sin renunciar nunca al objetivo de volver antes o después a reintegrarse entre sus compatriotas originarios.

A su compañero Gonzalo Guerrero, protagonista de esta breve crónica, las cosas le van de modo diferente y sin duda mucho más favorable. También es amistosamente acogido por el cacique Nachancán, pero no se integra al grupo como simple esclavo (a pesar de que luego se presentará como tal ante Montejo cuando éste le reclame para que abandone a los mayas y se les una en la conquista de la península), sino que llega nada menos que a casarse con la hija de Nachancán y adquiere un rango importante en la tribu, sobre todo en el terreno militar. Guerrero era natural de Palos y sin duda había intervenido activamente en los enfrentamientos civiles de Darién, aunque los especialistas no se ponen de acuerdo sobre si era hombre de Vasco Núñez de Balboa o de Fran-

cisco Niño. Lo que parece claro es que hacía honor a su apellido y que fue persona de armas tomar o, mejor, de armas tomadas. Probablemente se sometió a todos los rituales de iniciación de los varones mayas antes de casarse con la hija de Nachancán. Según cuenta fray Diego de Landa, comenzaban con una ceremonia de sentido parecido a la del bautismo, llamada *caputzihil* o *nuevo nacimiento*, a partir de la cual se consideraba al iniciado apto para formar parte provechosamente de la comunidad. Pero Gonzalo Guerrero no se contentó con ese primer rito de integración en el grupo, sino que también se dejó largo cabello al modo maya, tatuó su cuerpo según la dolorosa exigencia con la que los guerreros yucatecos mostraban su fiereza viril y agujereó profundamente sus orejas para poder llevar zarcillos como el resto de sus nuevos convecinos. Fray Diego añade escandalizado que «incluso es creíble que fuese idólatra como ellos», problema teológico que no sabríamos dilucidar. En cambio no puede formularse sospecha semejante respecto al piadoso Aguilar, que se las arregló para conservar su libro de horas, guardar más o menos las fiestas y cumplir las restantes obligaciones cristianas a su alcance en tan desfavorables circunstancias.

Nachancán debía de ser un cacique más inteligentemente flexible que otros, más *moderno*. En lugar de zamparse a Guerrero, sin obtener mayor provecho de él, prefirió utilizar sus conocimientos militares: es curioso que incluso en las sociedades más estólicas y menos amigas de las innovaciones siempre hay cierto interés por los progresos de las artes de la guerra... También es posible que los chilanes (chamanes o sacerdotes entre los mayas) de ese señorío

tuviesen particularmente presente la leyenda de Kulkán que antes hemos mencionado... Lo cierto es que Gonzalo Guerrero se convirtió en algo así como el *arma secreta* del cacique maya: el ejército rudimentario y decadente de Nachancán se vio reforzado por un hombre del renacimiento europeo, que les enseñó a fabricar fuertes y bastiones, así como la disciplina operativa de los movimientos de tropas. Los quince señoríos mayas se hallaban en permanente estado de hostilidad unos contra otros: pronto la utilidad de las enseñanzas de Guerrero se reveló en los cotidianos enfrentamientos y el encantado Nachancán pudo enorgullecerse de resonantes victorias sobre los jefecillos vecinos. Pero la auténtica prueba de fuego de Guerrero llegó poco después, cuando le tocó dirigir a sus huestes no contra otros caciques, sino contra sus antiguos compadres, los invasores venidos de más allá de los mares...

En el año del Señor de 1517, cuando Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar llevaban ya viviendo aproximadamente un lustro entre los mayas (caso admirable de supervivencia que no hubiese dejado de ser consignado en el Libro Guinness de los récords si tan educativa publicación hubiese existido en aquellos tiempos), don Francisco Hernández de Córdoba salió con tres navios de Santiago de Cuba hacia Yucatán. Aunque los bienpensados dicen que quizá saliese a descubrir nuevas tierras, vocación muy del momento, los más realistas apuntan que su objetivo era reclutar por la fuerza nuevos esclavos para las minas porque su número «se iba apocando», como reconoce fray Diego de Landa, queriendo decir que los trabajos agotadores y los malos tratos iban acabando masivamente con aquellos desdichados na-

tivos obligados a procurar la grandeza del imperio español (cada imperio tiene su propia forma de *canibalismo*, como puede verse, y según dijo el guasón de Montaigne la elección está entre quienes matan a la gente para comérsela o se la van comiendo viva hasta que se muere...) Para saber lo que *apocaba* el número de mineros forzosos entre los nativos sometidos a los rigores de aquel capitalismo naciente puede consultarse la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* del obispo Bartolomé de Las Casas, crónica a veces exagerada de hechos demasiado ciertos y que defiende principios de dignidad humana universal que honran tanto a la persona que se atrevió a sostenerlos como a la cultura innovadora que los fue poniendo a punto. Hernández de Córdoba con sus tres navios llegó a la isla de Mujeres y a él se debe, si Landa no miente, el *glamuroso* nombre de la misma, fundado en las grandes estatuas de diosas pétreas que halló en los templos del enorme peñasco marino. Por cierto que tales edificaciones «le espantaron», siempre según fray Diego de Landa, pero también halló algunas cosas de oro y se las llevó, lo cual revela que sabía conservar la cabeza fría aun dentro del espanto frente a los desmanes de la idolatría...

Prosiguieron viaje y llegaron a la península, para ser más precisos a Campeche, donde al principio fueron bien recibidos por los indios, que se admiraban de sus trajes y de sus barbas (el asombro por las barbas de los conquistadores españoles es una constante en todos los encuentros con los nativos americanos, de norte a sur del nuevo mundo y se daba a leyendas como la de Kukulkán o a la rareza fisiológica del hecho en sí mismo). Continuaron avanzando y los indios se volvieron menos amistosos: aun-

que no muy entusiasmado con la obligación de entablar combate, vista la obvia desproporción de número, Francisco Hernández terminó peleando y pese a recurrir a la artillería de las naves y a los arcabuces (espantables ingenios bélicos que por aquellas tierras desde luego debieron parecer armas horribles como las que los marcianos de las novelas de ciencia-ficción contemporáneas suelen utilizar contra los pobres terrestres) no logró doblegar a los mayas. Tuvo numerosas bajas, él mismo fue herido y hubo de retirarse otra vez a sus cuarteles de Cuba, donde murió a consecuencia de las heridas sufridas en la refriega, no sin proclamar que aquellas tierras eran muy buenas y que en ellas podía encontrarse el codiciado oro que tanto encandilaba a los invasores europeos. Una segunda expedición poco después, en la que iba el futuro Adelantado don Francisco de Montejo no alcanzó mejor fin que la primera. En ambos casos, si hemos de creer al acusica de Jerónimo de Aguilar (empeñado en que no le confundiesen con el renegado de su ex compañero) la culpa de estas derrotas españolas la tuvo la destreza bélica que Gonzalo Guerrero desplegaba a la cabeza de las tropas yucatecas. Quizá se trate de una exageración interesada, pero lo cierto es que así comenzó a fraguarse la leyenda de Guerrero.

Pasan unos pocos años más. En 1519, comienza unos de los episodios cruciales de toda la gran epopeya de la conquista de América, tan llena de fechorías como de hazañas (o de hazañas que en el fondo fueron *además* fechorías): Hernán Cortés zanja su larga querrela con el gobernador Diego Velázquez y —mitad engañándole, mitad desobediéndole— parte de Cuba hacia Yucatán (que en-

tonces aún era considerada una isla) con once naves, quinientos hombres, varios caballos, todo bajo una enseña de colores blancos y azules en honor de Nuestra Señora y sellada con una cruz escarlata rodeada de la siguiente inscripción: «*Amia sequamur crucen, & si nos habuerimus fidem in hoc signo vincemus*». Así empezaba la toma de Tenochtitlán, el final del imperio azteca representado por Moctezuma y la historia moderna de ese gran país deslumbrante y dramático que primero se llamó Nueva España y ahora se llama México. De la expedición de Cortés formaban también parte algunos veteranos de los viajes anteriores a Yucatán: el piloto Alaminos, que lo había sido con Francisco Hernández de Córdoba y en el viaje siguiente, Francisco de Montejo (cuyo protagonismo en la toma de Yucatán será fundamental más adelante) y el indio Melchor, un intérprete que también los había acompañado en ambas ocasiones. La primera estación de su viaje fue la isla de Cozumel, donde desembarcaron los expedicionarios y saquearon un poblado, para después hacerse amigos de la señora y los hijos del cacique del lugar y devolverles todo lo expoliado. Ya iniciaba Cortés su habitual táctica de dureza y flexibilidad que tan buenos resultados había de reportarle más adelante en su increíble tarea de demolición de todo un mundo. Al ver las barbas de los invasores, los nativos comentaban con reverente asombro «¡castillán, castillán!», por lo cual coligió Cortés de inmediato que debía haber españoles viviendo en los señoríos de Yucatán. Nada podía serle más útil al ambicioso extremeño que compatriotas que conociesen bien la lengua de los pueblos a los que iban a enfrentarse, así como sus costumbres y añagazas. Decide pues en-

viarles una carta con los propios indios a los que ya se había camelado para pedirles (ordenarles, más bien) que se incorporasen inmediatamente a su pequeño ejército. De la carta hay varias versiones según los cronistas; la que sigue es la de nuestro informador habitual, fray Diego de Landa: «Nobles señores: yo partí de Cuba con once navios de armada y quinientos españoles, y llegué aquí, a *Cozumil*, de donde os escribo esta carta. Los de esta isla me han certificado que hay en esa tierra cinco o seis hombres barbados y en todo a nosotros muy semejables. No me saben decir otras señas, mas por éstas conjeturo y tengo por cierto que sois españoles. Yo y estos hidalgos que conmigo vienen a poblar y descubrir estas tierras, os rogamos mucho que dentro de seis días que recibiereis ésta, os vengáis para nosotros sin poner otra dilación ni excusa. Si viniereis, conoceremos y gratificaremos la buena obra que de vosotros recibirá esta armada. Un bergantín envío para que vengáis en él, y dos naos para seguridad». Otras transcripciones del mensaje aluden a la condición de «prisioneros» de algún cacique que padecían Aguilar y Guerrero, pero tal mención se compadece mal con el ruego —casi orden— de incorporarse con la mayor brevedad posible a sus filas que constituye el núcleo de la llamada de Cortés. En cualquier caso, el tono dominante y a la par seductor del conquistador extremeño —escritor nada mediocre y retórico habilísimo de un pragmatismo político poco escrupuloso— está bien presente en el texto que ofrece Landa.

Los mensajeros llevaron esta misiva envuelta en su propio cabello a través del estrecho verdaderamente estrecho que separa Cozumel de la península yucateca. Desde nuestra óptica matasellada

por la agonía definitiva del correo (que da las boqueadas entre las empresas privadas de mensajería y el fax), es sorprendente comprobar lo bien que marchaba la correspondencia en sus asilvestrados inicios: a Felipe II le llegaron sin duda las epístolas desafiantes de Lope de Aguirre y Jerónimo de Aguilar recibió en su momento con toda certeza la proclama reclutadora de Cortés. Pero el audaz capitán era hombre del Renacimiento y por tanto estaba ya inventando la más moderna de las pasiones, la *prisa*. Como los misteriosos barbudos no se presentaban a filas, los dio por muertos y ordenó levar anclas. Afortunadamente una de las naves se accidentó y tuvo que volver a puerto para ser reparada, lo cual permitió a Aguilar alcanzarla. Cruzó el estrecho de Cozumel en canoa y acompañado por varios remeros indios; al principio, todos le tomaron por un nativo más, pues iba aderezado como cualquiera de ellos, hasta que lloroso y en un español «mal mascado y peor pronunciado» (según cuenta Bernal Díaz del Castillo) exclamó: «¡Dios y Santa María y Sevilla!». Entonces fue acogido con todo el ceremonial reservado para los hijos pródigos.

Según fray Diego de Landa transcribe, Jerónimo de Aguilar contó, en el relato de todas sus peripecias que incluían el fin de Valdivia y los demás compañeros, que no le había dado tiempo para avisar a Guerrero, pues se encontraba a más de ochenta leguas de él. Sin embargo, Bernal Díaz y otros cronistas atestiguan que Aguilar se encontró con Guerrero e intentó convencerle para que volviese con él al redil de sus compatriotas. La respuesta negativa de Gonzalo Guerrero es uno de los documentos más significativos de esta insólita historia: «Hermano

Aguilar: yo soy casado y tengo tres hijos, y tiéname aquí por cacique y capitán cuando hay guerras; idos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. ¡Qué dirán de mí desde que me vean esos españoles ir de esta manera! Y ya veis estos mis hijitos cuan bonicos son. Por vida vuestra que me deis de esas cuentas verdes que traéis y diré a mis hermanos que me las envían de mi tierra». La mujer india de Guerrero intervino también en la discusión, apostrofando al tentador Aguilar con un vigor que confirma su principesco origen y la importancia que estaba segura de tener en los afectos del renegado de Palos: «Mira con qué viene ese esclavo a llamar a mi marido; idos vos y no curéis de más pláticas». El asombrado Aguilar, incapaz de comprender cómo su compañero de trajines rechazaba esta pintiparada ocasión de regresar a la *normalidad*, insistió con argumentos religiosos —«repara que eres cristiano, etcétera»— e incluso le dijo que si el problema eran su mujer y sus hijos podía llevárselos consigo en buena hora. Pero por más que le dijo y amonestó, Guerrero siguió negándose a acompañarle.

Lo más interesante de todo este coloquio, del cual puede decirse que *se non e vero, é ben trovato*, es que representa el choque de una concepción pública de la vida con la noción *privada* de la misma. Para Aguilar (igual en esta perspectiva tradicionalista probablemente a los propios mayas que despreciaba) el individuo no puede lógicamente querer vivir más que entre quienes comparten su lugar de nacimiento y en el ámbito de la cultura a la que por tal origen pertenece, de la que recibe —según el detestable dogma tan repetido— su *identidad*. Nada puede advenirle posteriormente al sujeto como para borrar-

le esta impronta primordial, ni mucho menos nada puede éste hacer con su vida para extirpársela. Pero Guerrero piensa de otro modo. Si las razones para negarse a acompañarle hubieran sido (como quizá quisieran los ideólogos actuales del indigenismo) las de que prefiere la forma de vida de los mayas a la de los españoles o que considera que éstos cometen un injustificable atropello invadiendo tierras ajenas, seguiría en el mismo terreno de la vida pública que Aguilar y no haría sino optar por una identidad colectiva frente a otra. Sus argumentos, en cambio, son de índole exclusivamente privada: el afecto a su mujer y a sus hijos, la adopción de señales externas de incorporación a un grupo que le harían presumiblemente insoportable la vida en otro a causa de los habituales prejuicios, el propio estatus alcanzado en la nueva comunidad de la que quiere formar parte, etcétera. Razones como las que daría cualquier ciudadano moderno para no dejar su actual empresa y la ciudad en la que vive a gusto por la exigencia de volver al trabajo en la villa natal que hace tiempo abandonó. Hasta solicita baratijas que puedan ayudarle a mejorar su posición entre su nuevo grupo, lo que revela que lo conocía bien sin haber olvidado los usos de aquel al que perteneció anteriormente. Si la capacidad de romper con los vínculos del pasado y emprender individualmente una nueva andadura, por chocante que pueda parecerle a los inmovilistas, es uno de los rasgos característicamente modernos del Renacimiento, no cabe duda de que Guerrero —tatuado y emplumado como cualquier indio— representa la modernidad mejor que el ex seminarista Aguilar empeñado a toda costa en volver a casita con *los suyos*...

De modo que a fin de cuentas Jerónimo de Aguilar marchó solo con Cortés a la desafortunada empresa de descalabrar el imperio azteca. Y su papel en los acontecimientos no fue nada pequeño. En Tabasco le hicieron los nativos a Cortés el mejor de los regalos: una india de noble cuna y naturalmente despejada inteligencia, llamada Malinche y que luego se convirtió en doña Marina. Malinche conocía la lengua maya de Yucatán, que también dominaba por obvias razones Jerónimo de Aguilar. Se estableció así el círculo de intérpretes que permitieron desde un comienzo al conquistador extremeño la comunicación con los pueblos que invadía: Malinche traducía del azteca al yucateco y Aguilar de éste al castellano. Según Tzvetan Todorov, en su excelente libro *La conquista de América*, la clave del éxito de Hernán Cortés fue su flexible dominio de las comunicaciones, que le permitió descifrar a sus enemigos, argumentar con ellos, formular amenazas o hábiles engaños, en una palabra, dominarlos también y sobre todo *desde dentro*. En esa tarea, la aportación del naufrago Jerónimo de Aguilar fue sin duda decisiva por lo que una vez más el destino de grandes instituciones y millones de personas fue decidido por incidentes aparentemente menores, como una disputa intestina entre ambiciosos, un tormenta marina y la terca capacidad de supervivencia de un solo personaje, en sí mismo quizá nada grandioso.

Partió pues Hernán Cortés con su pequeño ejército hacia el interior del continente, no sin haber quedado convencido de que Gonzalo Guerrero era un peligroso traidor, causante de las dificultades que los españoles habían encontrado en la conquista de Yucatán y previendo incluso el papel de astuto

jefe militar entre los mayas que podría seguir desempeñando en el futuro. Bernal Díaz del Castillo señala inequívocamente que Guerrero «fue el inventor de que diesen la guerra que nos dieron» y el propio Cortés dictaminó ominosamente sobre el renegado: «En verdad que le querría haber a las manos porque jamás será bueno». Más tarde, en efecto, la actividad de Gonzalo Guerrero confirmará con creces estas prevenciones de los conquistadores sobre la potencial amenaza que representaba para sus planes. Cuantos intenten dominar Yucatán han de saber a partir de entonces que lo primero es conseguir el apoyo de Guerrero o destruirlo para que no siga dificultando su tarea.

Durante seis años, Gonzalo Guerrero continúa viviendo sin interferencias en el señorío de Nachancán. Tiempo sobrado para familiarizarse con su complejo calendario y para adquirir algunas nociones de su astronomía, que era más bien astrología, porque para los mayas, como hemos dicho, los cuerpos celestes determinaban férreamente todos los incidentes de las vidas humanas. Es muy probable que durante ese tiempo asistiese a más de un sacrificio humano y también que participase para no desentonar en banquetes caníbales rituales. Entre tanto, Cortés ultimaba la derrota y expolio de Tenochtitlán, fundando lo que por un largo tiempo debía llamarse Nueva España. En 1527, Francisco de Montejo, nombrado Adelantado de Yucatán, desembarca en la península con cuatrocientos hombres y ciento cincuenta caballos cerca de Tulum, que por entonces aún tenía el nombre de Zama. Imitando a su destacado mentor extremeño, quema sus naves y se aventura tierra adentro. Las enfermedades y las emboscadas van

mermando el número de sus fuerzas de forma alarmanante. Por fin se decide a dividir sus ya escasas tropas en dos grupos: uno, encabezado por su lugarteniente Alonso Dávila, marcha hacia Chetumal, mientras que el segundo, mandado por el propio Montejo, se encamina hacia el sur. De nuevo recuerda Montejo al español renegado que vive entre los indios y envía a Guerrero una misiva exhortándole a reunirse con él. La carta es zalamera, su encabezamiento califica a Guerrero de «hermano e amigo especial», y en ella le promete el más deferente de los tratos y la exculpación de toda posible represalia por sus acciones anteriores. Como es de rigor, le recuerda su condición de cristiano y los restantes vínculos de lealtad que le unen con las zarandeadas cohortes expedicionarias. Pero Guerrero vuelve a excusarse, con palabras sumisas en las que late cierta doblez irónica: «Señor, yo beso las manos de vuestra merced; e como soy esclavo, no tengo libertad, aunque soy casado e tengo mujer e hijos e me acuerdo de Dios; e vos, señor, e los españoles tenéis buen amigo en mí...». Con amigos como éste, debió pensar Montejo, ya no hacen falta enemigos...; ¡el jefe militar de los mayas, yerno dilectísimo de su cacique, tenía la desfachatez de presentarse como un simple esclavo!, ¡el mayor enemigo de los invasores españoles pretendía ofrecerse a éstos como un amigo sincero, casi un hermano extraviado por las circunstancias!

El cronista Fernández de Oviedo relata la trampa urdida por Guerrero para desconcertar y debilitar a los españoles: tras fortificar Chetumal, hizo creer a Montejo que su lugarteniente había sido derrotado con todas sus tropas y de lo mismo respecto

al Adelantado logró convencer a Alonso Dávila. Desesperados ambos, iniciaron cada cual por su lado una retirada a lo *sálvese el que pueda*. Fue Dávila el primero que se dio cuenta del engaño, por lo que siguió avanzando con mil penalidades y llegó hasta Chetumal, pero sólo para encontrar la ciudad abandonada y sin provisiones, lo que convirtió de nuevo su retirada en una pesadilla de hambre y hostigamiento. Como dice indignado González de Oviedo, Gonzalo Guerrero «estaba ya convertido en un indio y muy peor que un indio...».

Montejo decidió prudentemente que era mejor iniciar la consolidación del poder hispánico sobre Yucatán por Veracruz y Campeche, a partir del golfo de México. Su avance se hizo mucho más lento y más cauto, aunque nunca cedió en un empeño en el que a largo plazo llevaba todas las de ganar. Años más tarde, en 1536, llegamos al desenlace de esta historia. Como los mayas de Higueiras, en la bahía de Honduras, estaban siendo atacados por los españoles, Gonzalo Guerrero organizó toda una flotilla de canoas para ir en su ayuda. Fue su última batalla. Andrés de Cereceda, en su informe fechado el 14 de agosto de ese año, da el siguiente parte: «El cacique Cicumba declaró que durante el combate que había tenido lugar dentro de la albarrada del día anterior, un cristiano español llamado Gonzalo Aroca Guerrero había sido muerto de un arcabuzazo. Es el que vivía entre los indios de la provincia de Yucatán por veinte años o más. Es el que dicen que arruinó al Adelantado Montejo. Este español que fue muerto estaba desnudo, pintado su cuerpo y con apariencia de indio».

Así acaba la biografía oficial de Gonzalo Guerrero. De sus hijos y nietos nada sabemos, salvo

que los tuvo; unidos y enfrentados a los hijos y nietos de sus matadores, heredaron lo que hoy llamamos Hispanoamérica.

BIBLIOGRAFÍA

- CHAMBERLAIN, ROBERT S.: *Conquista y colonización de Yucatán*, Porrúa, México.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B.: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, col. Historia 16, Madrid.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, G.: *Historia General y Natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1959.
- LANDA, DIEGO DE: *Relación de las cosas de Yucatán*, col. Historia 16, Madrid, 1985.
- LÓPEZ DE GOMARA, E.: *Historia de la conquista de México*, Porrúa, México.
- THOMPSON, J. E.: *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México.
- TODOROV, T.: *La conquista de América*, Siglo XXI, México.

Ángeles decapitados

Una de las ventajas indudables de las dictaduras es que convierten la cultura en algo sumamente importante para todo el mundo: para las autoridades del régimen, que la controlan, reprimen y censuran como si de las opiniones vertidas en tal libro o de las escenas de tal película dependiera la estabilidad del sistema; para los escritores y artistas, que calculan el peso de cada pincelada o cada palabra como asunto de vida o muerte, de prisión o libertad; y para el público en general, que busca con denuedo en las manifestaciones culturales la voz que políticamente se le niega o la rebelión contra lo impuesto que necesita para respirar. Gracias a la dictadura, cada cual descubre que las artes plásticas, la literatura y hasta la música no son simples recreos para ociosos, sino potencias daimónicas, cargadas de vigor público positivo o negativo: escuelas inevitables de domesticación, pero también de arrojo emancipador. Lo malo —todo tiene su lado malo, incluso las dictaduras— es que convierten la cultura en algo forzosamente *militante* y la cargan con un suplemento heroico que sólo raras veces la beneficia. Descubrir las implicaciones sociales y políticas de la cultura, su trascendencia comunitaria, es cosa altamente beneficiosa que propician los tiranos; la cruz fatal de la moneda es que gobernantes, creadores y usuarios acaben por medir los valores culturales con el único

criterio de la excitación política y social que pueden avivar. Tanto de ese reverso como de su anverso hemos tenido experiencia los que crecimos bajo el franquismo.

Los que no vivieron la dictadura pueden comprender, si tienen imaginación y sensibilidad política, los aspectos *dramáticos* de la pérdida de esas libertades básicas que hoy se dan en España por descontadas, pero difícilmente logran hacerse cargo de sus aspectos *ridículos*. Hace poco, con motivo de una caricatura del rey Juan Carlos aparecida en un periódico, comenté a mi hijo que yo vi mi primera caricatura de Franco cuando estaba a punto de cumplir los diecisiete años: fue en la revista francesa *Paris Match*, que mi madre compraba en Biarritz todos los fines de semana cuando *pasábamos a Francia* desde San Sebastián. Mi hijo, que aún no tenía un año al morir el dictador, se quedó extrañado: ¿cómo puede vivirse tanto tiempo sin ver dibujos satíricos contra las autoridades, piensa él, que prácticamente no ve otra cosa en cuanto abre un periódico? Le conté que una simple caricatura podía llevar al cierre de una publicación y al encarcelamiento de su autor; el chico me miró con un poco de escepticismo, convencido de que yo exageraba. Y es que, en efecto, hay algo de inverosímil, de ridículamente increíble, en que un poder que cuenta con el ejército, la policía y todo el resto de la parafernalia represiva se dedique a perseguir caricaturas o a prohibir un párrafo en un artículo de periódico. Sin embargo, la tiranía no sólo busca obediencia, sino también unanimidad aparente y aun fervor entusiasta entre sus víctimas: desea no sólo ser temida, sino también respetada y aun amada, por lo que cualquier indicio de desafección despier-

ta sus iras. Como el amante celoso, ve en cualquier fruncimiento de ceño o cualquier guiño el comienzo de la traición abosoluta...

El régimen franquista debió ser en sus inicios tan fascista y tonante como su primo italiano, aunque cuando yo alcancé cierto uso de razón ya había sido desbastado por el tiempo y la necesidad de acomodarse a un contexto europeo que no marchaba al paso de la oca. En la cultura oficial todavía quedaban sin embargo resabios del antiguo estilo y no faltaban los que Borges llamó «gritadores» y definió como «hechos de espuma y patriotería y de insondable nada» (*Inquisiciones*), cuyos representantes en la televisión de finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta pudieron ser un Jesús Suevos o un Adolfo Muñoz Alonso. La prosa periodística nutrida por la retórica falangista abundaba también en tales especímenes, descendiendo hacia lo canalla por efecto de una evolución inversa —del hombre hacia el mono de imitación— desde talentos indudables pero políticamente repulsivos como César González-Ruano, Eugenio Montes o Rafael García Serrano hasta niveles ínfimos, de los cuales puede hoy dar idea el superviviente Jaime Capmany, sorprendente *maestro* actual de columnistas papanatas que quizá le merecen como tal.

Hablar de la cultura *oficial* sirve para recordarnos que la dictadura quería extirpar las manifestaciones culturales críticas o comprometedoras para su hegemonía (la mayor parte de las más activas en aquella época), pero no renunciaba a establecer las suyas propias. En efecto, el franquismo convirtió a España en un *desierto* cultural, es decir, en un páramo unánime, estéril y monótono por el que aparen-

temente no circulaban más que los graves y adormilados dromedarios de la propaganda del régimen, algunos de los cuales jugaban a prudentemente *críticos* dentro de la lealtad inquebrantable y que diferían de los más conformistas no en su garbo o en su perfil general, sino en que tenían dos jorobas en lugar de una sola. Pero, como en todo desierto que se precie, en el Sahara cultural del franquismo existía mucha más vida de lo que cabía vislumbrar a simple vista: pequeños seres que se escondían entre la arena, que se camuflaban como podían al paso de los dromedarios de la censura o que sólo salían al aire libre durante las horas oscuras de la noche. Aún más: algunos de estos animalillos huidizos pero tenaces vivían como parásitos en las gibas de los camellos fascistoïdes, aprovechando sus descuidos o malinterpretando voluntariamente sus dictados. De este modo, culturalmente el franquismo fue un desierto, sin duda, pero un desierto *viviente*, como el de aquella película de Walt Disney que me gustó tanto de pequeño cuando la vi, en plenos años desérticos precisamente.

Cuando alcancé la adolescencia, la política cultural del régimen franquista era más prohibitiva que doctrinaria. Como queda indicado, durante los primeros años de la dictadura no fue así y quien desee conocer su faceta de imposición escolar a modo de lavado de cerebro habrá de consultar *El florido pensil* de Andrés Sopena, un justamente celebrado florilegio de las barbaridades nacionalistas, del catolicismo integrista, de la fobia antiliberal y anticomunista, que fueron inculcadas durante aquellos años a quienes menos podían defenderse contra ellas. Por esta vía se pretendió crear la reserva espiritual de occidente, entendiendo la palabra *reserva* en su sentido más zoo-

lógico: un espacio acotado donde vivieran en falsa libertad formas de vida artificialmente segregadas de la contaminación de la modernidad. Porque, en resumidas cuentas, el franquismo fue ante todo y sobre todo *antimoderno*, a diferencia del nazismo y del fascismo mussoliniano que representaban una forma aciaga de la modernidad, pero moderna al fin y al cabo. La ideología franquista era un conservadurismo patriotero, militarista, gazmoño y clerical que odiaba cuanto olía a modernidad, desde el individualismo a la emancipación sexual, desde los partidos políticos a la impiedad científica, desde la libertad de conciencia religiosa hasta las formas estéticas o simplemente indumentarias que disentían de lo tradicional. El franquismo fue *reaccionario* en el sentido más estricto y literal del término: quería impedir algo mucho más que proponer algo. En su última década, el desarrollo económico y la llegada de los tecnócratas del Opus Dei al gobierno, así como el beneficioso contagio del turismo europeo y sus *corruptores* ejemplos, disolvieron o aliviaron lo más estrepitosamente antimoderno de este conglomerado ideológico. Y no quedó nada después, porque nada más había. De aquí la facilidad con que a la muerte de Franco los rasgos externos del franquismo desaparecieron de la vida pública y hasta de la memoria de la casi totalidad de los españoles. Por cierto, que algunos rasgos de ese antimodernismo van renaciendo ahora y no siempre desde la derecha conservadora, sino también con pretextos antiyankis, neoespiritualistas, ecologistas, nacionalistas, etcétera. Hay algunos a los que no les molestaría hoy reinventar una especie de franquismo... sin Franco, incluso un franquismo *de izquierdas*.

De modo que el franquismo de mi adolescencia proponía ya pocas cosas en el campo cultural, pero en cambio prohibía muchas. Tomaré como ejemplo el terreno de la lectura, que es el que siempre me ha interesado prioritariamente. Durante el franquismo había dos censuras, la eclesiástica y la política, que se complementaban mutuamente, pero no siempre se superponían. Por razones eclesiales se prohibían los libros críticos con la religión cristiana y sobre todo con la Iglesia católica, así como las obras licenciosas (¡qué paradoja semántica, prohibir la licencia!). El famoso *índice* de libros prohibidos, residuo del Santo Oficio, continuaba tan vigente como la Bula de la Santa Cruzada: cuando yo cursé la carrera de Filosofía en la entonces llamada Universidad Central y hoy la Universidad Complutense de Madrid (en la segunda mitad de los años sesenta), los alumnos católicos aún tenían que pedir en la capilla dispensa por estudios para leer obras tan escandalosas como, por ejemplo, el *Discurso del método* de Descartes. Publicar en aquella época una edición del *Diccionario filosófico* de Voltaire era una hazaña de audacia casi inimaginable, pues difícilmente hubiera alcanzado el *nihil obstat*. Y para qué hablar de Albert Camus o Jean-Paul Sartre... La Iglesia católica, hoy tan celosamente preocupada por la libertad de conciencia, padecía entonces una curiosa amnesia al respecto. La censura política perseguía ante todo a los *rojos* hispanos de cualquiera de las tendencias, desde simples republicanos o nacionalistas conservadores hasta la extrema izquierda (era más fácil encontrar un libro de Trotski que de Azaña), a los historiadores extranjeros que daban una versión de la guerra civil contraria a Franco o simplemente neutral

y a los clásicos del anarquismo y del marxismo. Las obras de autores españoles analizando la realidad sociopolítica de nuestro país no fueron tibia y vacilantemente permitidas hasta los últimos años del franquismo, aunque se limitasen a explicar los fundamentos del Estado de derecho o en qué consisten los partidos políticos. Cuando por fin obtuvieron más que permiso una saludable vista gorda, en los estertores de Franco y del régimen, se produjeron *best sellers* casi milagrosos, improbables en cualquier otro país: he conocido amigos que llegaron a comprar hasta tres ediciones distintas de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, quiero suponer que sólo por pura revancha histórica...

La censura nos vedaba el acceso a muchos libros, pero también servía para revelarnos *a contrario* con sus interdictos los autores más dignos de ser buscados. Una guía insustituible en este sentido fue para mí y para un grupo de amiguetes el anuario de lecturas buenas y malas que publicaban los jesuitas de Deusto bajo la dirección sagaz del padre Garmendia de Otaola. La obra heredaba el inquisitorial empeño de otra anterior a la guerra civil del padre Ladrón de Guevara, que titulaba a la suya *Lecturas malas y buenas*, especificando que ese rótulo se debía a que abundaban mucho más las primeras que las segundas. El padre Ladrón de Guevara no retrocedía en su repertorio alfabético a poner entradas tan rutilantes como ésta: «Galdós: búsquese en Pérez cuan malo es este autor». La versión *aggiornatta* de Garmendia de Otaola tenía de bueno que resultaba completísima y que incluía la mención de libros o autores que sólo podían ser alcanzados gracias al contrabando cultural. Las desviaciones religiosas, políticas o eróticas

de los autores eran detalladas con tal minuciosidad que al grupo de perversos alevines que lo manejábamos en conciliábulo nos brindó algunas inestimables cartas de recomendación. Gracias a ese prontuario de herejías me enteré por ejemplo de la existencia de André Gide, cuya producción era despachada con dictamen tan rotundo y argumentación tan oscuramente sugestiva de lo nefando que el hallazgo de *Si la semilla no muere* en la edición argentina de Losada supuso una de mis mayores emociones preuniversitarias. Y es que el perverso viejo topo de la rebelión siempre sabe abrirse paso, alimentándose sobre todo de la inquina de sus perseguidores...

En ese contexto poco propicio, pero por ello mismo culturalmente estimulante, algunos aprendimos a sobrevivir gracias al conocimiento del idioma francés (el inglés no se había inventado todavía en lo bibliográfico, aunque amanecía en el terreno musical que yo no frecuentaba) y a las editoriales hispanoamericanas. El francés era útilísimo sobre todo si uno, como era mi caso, vivía cerca de la frontera y podía visitar con relativa frecuencia librerías cercanas en lo geográfico, pero separadas por subversivos años luz de las españolas; también me resultó indispensable más tarde en las librerías de Madrid que vendían libros extranjeros, como las alemanas Bucholtz o Miessner o la francesa Henri Avellan, donde se conseguían obras foráneas que jamás hubieran podido exhibirse en lengua castellana. Pero la deuda más profunda e imborrable la tenemos los que entonces fuimos jóvenes con las ediciones de los países hermanos del otro lado del Atlántico. Sin el Fondo de Cultura Económica, lo hubiéramos ignorado casi todo en el campo de la sociología, la antropología, la

economía y buena parte de lo más importante de la filosofía (*Ser y tiempo*, *La fenomenología del espíritu*, etcétera); sin la editorial Losada muchos nos habríamos quedado sin Sartre, Gide, Kafka, Pasolini y un largo y estimulante etcétera; gracias a Sur leímos la *Dialéctica del iluminismo* de Adorno y Horkheimer, los primeros ensayos de Walter Benjamin y otros pensadores alemanes relevantes, en las traducciones de H. Murena: ¿qué habría sido de nosotros sin ellas, y sin Joaquín Mortiz, Sudamericana, Emecé o sin lo publicado en Argentina y México por Aguilar...? La llegada de algunos títulos de esas colecciones a España era irregular, no siempre por razones de censura, y en algunas librerías nos los reservaban a los iniciados con gesticulación semiclandestina que encandilaba mi ánimo adolescente. A mí me los guardaba en la librería Aguilar de la calle Goya de Madrid un dependiente llamado Ángel (¡bendito sea donde quiera que esté!), que me consiguió el tomo encuadernado en piel de las obras completas de Baudelaire y el volumen de André Gide en la colección de premios Nobel, ambos editados en ultramar por Aguilar y prohibidos en España. También me guardaba los libros de Borges editados por Emecé, que llegaban con cuentas o no llegaban. La parsimonia con la que me veía obligado a leer a quien desde el primer momento se convirtió en mi mayor pasión literaria —y sigue siéndolo— me desesperaba, literalmente. Por tanto aproveché una de mis visitas a Biarritz con mis padres para conseguir en francés *Historia de la infamia* e *Historia de la eternidad* en las traducciones de Roger Caillois. Cuando le conté a Borges que el original de algunos de sus libros para mí estaba en francés se lo tomó con su habitual sorpresa irónica...

Pero también algunas editoriales españolas nos proporcionaban pábulo para el vicio a quienes no sabíamos hacer otra cosa que leer. En las novelas baratas de kiosko de la colección Plaza y más tarde de la colección Reno se hallaban maravillas junto a plúmbeos *best sellers* de la época. Por nada del mundo quisiera verme obligado a releer a Pearl S. Buck, Lajos Zilahy, Cecil Roberts o Louis Bromfield, aun a sabiendas de que soy tan injusto con sus méritos como quien deja de comer macarrones toda su vida porque es lo único que le ponían en el internado. Sin embargo sigo releiendo a Chesterton, a Somerset Maugham, a Stefan Zweig y hasta puede que disfrutase leyendo otra vez *Sinuhé, el egipcio* de Mika Waltari. Como lo subversivo de la cultura rara vez está en la obra y casi siempre en la mirada del oprimido, devoré obras no poco indigestas de autores que mi madre, la gran lectora de la casa, me había señalado como *demasiado fuertes*. Así por ejemplo algunas de Maxence Van der Meersch, cargadas de una sombría problemática social afrontada desde la perspectiva más bien penitencial del catolicismo progresista: en especial *La máscara de carne*, cuyo tratamiento de la vida y desdichas de un joven homosexual no me alejó desde luego de Gide ni de Oscar Wilde. Otra de estas drogas duras era Vicki Baum, prolífica y tediosa pero de enorme éxito en la época, cuyos libros hojeaba a toda velocidad intentando encontrar las escenas eróticas con mejores posibilidades masturbatorias. Me parece recordar que una de sus novelas se llamaba *El ángel sin cabeza* y de ahí el título que he puesto a estas notas, porque me parece que expresa bien lo que querían conseguir las autoridades culturales franquistas de la po-

blación sometida: un rebaño de dóciles ángeles decapitados.

En la prensa los escritores hacían filigranas para sobrevivir: recuerdo brumosamente un artículo de Azorín dedicado a comentar las excelencias literarias del Caudillo. Sólo retengo una frase, de esas que convierten a un autor en parodia forzada de sí mismo: «La prosa del Caudillo es parca en adjetivos». El periódico que contaba con el mejor plantel de colaboradores culturales era *ABC*, que en las postrimerías del franquismo fue desbancado por los bastante más avanzados *Informaciones* y *Madrid*. Al adolescente que fui le encantaban los artículos de César González-Ruano y me interesaban las *rigorosas* críticas de obras ensayísticas perpetradas por Gonzalo Fernández de la Mora, que me orientaban *a contrario* sobre lo que debía leer según el mecanismo antes indicado para el padre Garmendia de Otaola. En cuanto periódico, el *ABC* condensaba entonces a mi juicio todas las esencias pomposamente retrógradas, hipócritamente liberales y llenas de unción curil y castrense que representaban, ay, la faz más *humana* del régimen. En sus páginas, aun antes de llegar a campañas tan abyectas como la que encubrió el asesinato de Enrique Ruano por la policía, aprendimos algunos a detestar el *empaquetado* y aristocrático *señorío* que se resuelve en insidias, complicidad y mojigatería libidinosilla. Sin embargo y pese a que no parecía fácil, a partir de la muerte de Franco ese periódico ha empeorado políticamente mucho. En semejante contexto, es difícil exagerar lo que en las postrimerías del franquismo supusieron revistas como *Cuadernos para el diálogo* o *Triunfo* y no sólo por sus análisis políticos semiembozados para tratar

de evitar los frecuentes secuestros, sino también porque allí se hablaba con encomio liberador de escritores, pintores, cineastas o pensadores que sólo habíamos oído mencionar —¡sí es que se los mencionaba!— entre tergiversaciones y anatemas.

Pero, como indiqué al comienzo, la aportación positiva de la dictadura fue despertar un fervor cultural de oposición que algunos de los que lo vivimos no podemos menos de echar de menos... aunque desde luego no sentimos la menor nostalgia por las circunstancias políticas que lo provocaron. Si no hubiera sido por la censura dictatorial a tantos autores y tantas obras teatrales, no habiéramos conocido escalofríos tan deliciosos de transgresión emancipadora al asistir a un estreno de Buero Vallejo o al *Marat-Sade* de Peter Weiss en versión de Alfonso Sastre y dirección de Adolfo Marsillach (¡el público aplaudía con emoción las soflamas de Marat y hasta lanzaba octavillas en su favor, mientras la policía vigilaba los accesos del teatro!). Sólo la censura cinematográfica, que convertía a la pareja de *Mogambo* en hermanos para evitar el adulterio y lo agravaba así en incesto, justifica nuestras colas devotas a la puerta de los cines de Arte y Ensayo, donde nos tragábamos luego bodrios aburridísimos pero también podíamos descubrir *To be or not to be* o *Repulsión*. Gracias a la fastidiosa esterilidad de la universidad oficial, de la que fueron expulsados los representantes más críticos como Aranguren, García Calvo, Tierno Galván o Aguilar Navarro, descubrimos la magia de espacios alternativos de expresión y debate como el Instituto Alemán de Madrid. A su director, Herr Plinke, le estaremos algunos siempre agradecidos por habernos abierto las puertas de la docta casa cuando

éramos algo así como *hooligans* juveniles de la filosofía, más dados al exabrupto y al etilismo que a sobrias meditaciones. Hasta un humilde recital de poesía podía convertirse en una aventura subversiva más exaltante entonces de lo que hoy puede ser asistir a la más radical de las manifestaciones antigubernamentales. Y no hablemos de los recitales de cantautores como Raimon, Luis Llach o Pi de la Serra, algunos de los cuales (el celebérrimo de Raimon en la Facultad de Económicas de Madrid, por ejemplo) alcanzaron auténtica relevancia *histórica*, aunque la historia no fuese por aquellos tiempos más que la suma de esfuerzos que hacíamos algunos no tanto por derribar a la dictadura como por no dejarnos del todo derribar por ella.

El franquismo, como todas las dictaduras, temía a la cultura. Y es que las dictaduras —sea el dictador Franco, Pinochet o Castro, tanto da— son una cultura en sí mismas, una cultura de la unanimidad inocua, de la autocelebración, de la antimodernidad, del recelo ante la *conspiración extranjera*, del gregarismo patriótico, del puritanismo sexual, del entrometimiento estatal en lo que piensan, sueñan o desean los ciudadanos amordazados. Y esta cultura dictatorial nos sirve para dibujar al trasluz el perfil de la cultura libre: una cultura de la discordancia y aun de la cacofonía, crítica y autocrítica, defensora del presente y promotora del futuro, internacionalista e incluso extranjerizante (todo menos la tribu, todo menos lo castizo, todo menos las *esencias*), individualista, libertina, a la vez íntima y pública, pero nunca oficial. Yo añadiría por mi cuenta y riesgo un rasgo más: democrática. Porque frente a la cultura de la dictadura o la dictadura como cultura no puede

haber más que la cultura de la democracia, la democracia como máximo logro cultural. La precisión es importante puesto que, bajo Franco, había en el mundo semiclandestino de la cultura muchos antifranquistas, pero relativamente pocos demócratas; tras la muerte del dictador, bastantes antifranquistas comprendieron la importancia cultural de la democracia, pero otros se reciclaron en simples antigubernamentales... o en progubernamentales de la razón de Estado (aplicando éstos una máxima izquierdista acrisolada: todo es puro si lo hace el puro en nombre del partido, aunque se manche las manos). Las consecuencias a la vista están. Por ello el empeño emancipador y en su caso follonero de la cultura sigue siendo tan importante hoy como ayer. Pero que nadie se confunda ni confunda a los demás: los males del hoy no son homologables con los del ayer y la peor democracia es mejor —políticamente mejor, pero también culturalmente mejor— que la mejor dictadura. Quien lo probó, lo sabe.

INTERMEDIO
CARIÑOS CINEMATOGRAFICOS

El rapto de la bestia

El sabio Spinoza razonó que no existen el Mal y el Bien en términos absolutos, sólo lo malo y lo bueno según cada cual. ¿Qué es, entonces, lo malo? Aquello que le sienta a uno mal. Las setas venenosas, por ejemplo, no son malas en sí mismas, pero las llamamos así porque pueden causar trastornos y hasta la muerte a quien las come. Para el que no pretende comérselas, son unas setas tan *buenas* como todas las demás. Cómo no recordar a este respecto, ya que estamos en una revista para cinefilos*, la lección de micología ética que les da Fernando Fernán Gómez a las niñas en *El espíritu de la colmena*...

Y entonces ¿por qué son *malas* las mujeres malas, a las que no hay que confundir con las malas mujeres, las cuales sólo son malas porque no pueden ser otra cosa? Pues son malas porque sientan mal. ¿A quién? Al que las quiere. Para el que no las quiere, las mujeres malas son tan buenas, regulares o indiferentes como cualesquiera otras. Pero ¡ay de quien las quiere! A ése se le indigestarán y hasta pueden llegar a resultarle fatales. Ellas no tienen la culpa, claro está: son inocentes y letales, como las setas venenosas que se ofrecen en los bosques del Señor. ¡No tocar, no llevárselas a la boca, no besar, no acariciar!

* *Nosferatu*, editada por el Donostiako Udal Patronatua. (N. del A.)

La culpa, si es que donde hay dolor siempre debe haber alguna culpa, será del que las quiso, del enamorado. Y no es que este buen hombre opere entre tinieblas, sin vislumbrar lo que le espera: todo lo contrario. La mujer le sienta mal porque la quiere, pero él, aquí está la gracia, la quiere porque *sabe* que le sienta mal. Al final de *Los tres mosqueteros*, cuando Milady de Winter (Lana Turner) ve acercarse el hacha del verdugo, intenta conmovier a su traicionado marido Athos (Van Heflin) recordándole que un día la quiso: «Sí, te he querido —responde el mosquetero—. Te he amado como he amado la guerra, como he amado el vino, como he amado todo lo que me ha hecho daño». Amar para algunos (¿para todo el que ama de veras, quizá?) significa que uno ha decidido no poder vivir sin aquello que más le duele.

Para no andarnos por las ramas tomemos el ejemplo de *King Kong*, el mono que por razones de peso más dificultades tuvo siempre para subirse a los árboles. El rey de los gorilas vivía respetado y temido en su isla, como un auténtico pacha. No padecía carestía de doncellas: en lugar de tener una novia en cada puerto, como ciertos marinos salaces de la mar salada, él mismo se había convertido en el puerto final de las más exquisitas novias de la tribu que le veneraba. Todas morenas, ay. Como bien observó alguien, en aquella isla no abundaban mucho las rubias... hasta que llegó Fay Wray. La verdad es que no abundaron ni siquiera cuando llegó Fay Wray, porque entonces la única rubia de los alrededores fue ella. Pero para King Kong eso resultó suficiente: se le inauguraba un mundo nuevo, el paraíso imposible del deseo de lo insólito que luego siempre se convierte en infierno de lo inasequible. Puede que ina-

sequible, debió decirse el animoso Kong, y sin embargo también yo soy inasequible al desaliento.

Pero ¿por qué una rubia resultó tan infinitamente preferible a las infinitas morenas de la ofrenda anual (o mensual: ignoro la frecuencia del débito conyugal de Kong, pero le supondremos sometido a la luna llena del mes, hasta el punto de que sus novias, al verse arrastradas al poste del sacrificio, se lo explicaban a sí mismas diciendo: «Estoy con la *monstruación*»)? Tranquilicemos a los irritables vigilantes de lo políticamente correcto: King Kong no era racista. Para él todas las mujeres pertenecían a la misma raza y esa raza era la raza de lo que le gustaba, precisamente porque no era la suya. Pero como a todo buen salvaje, diga lo que diga el moralista Rousseau, a Kong le apetecía lo nunca visto ni palpado, lo exótico, lo inédito. Si hubiese vivido en Escandinavia, se habría ido detrás de la única negraza que rompiera la monotonía blanca del paisaje. En los anuncios eróticos de los periódicos suelen ofrecerse jugosas compañías cuyo atractivo es regional: *¡galllega cachonda!*, *asturiana madurita*, etcétera. Según parece se dirigen a nostálgicos que más que mal de amores padecen el mal de su país. Pues bien, nuestro Kong nunca hubiera picado. Leería *gorila sumisa* y diría *para otro*; *¿morena ardiente? de eso ya tengo*; pero si se le ofrece una rubia... a esa llamada desde su selva no podía dejar de responder.

¡Pobre Kong, mi semejante, mi hermano! Creyó que la preciosa novedad era para él y que era para siempre. Probablemente incluso estaba dispuesto a convertirse en un mono monógamo, no monógamo sucesivo, como había sido hasta entonces, sino monógamo definitivo y monoteísta de una nueva

divinidad por la que estaba dispuesto gustosamente a renunciar a la suya. Creyó que para conservar a una rubia bastaban los mismos ejercicios atléticos que con tanto éxito utilizaba para apropiarse de sus morenas: ajusticiar a un tiranosaurio, estrangular a una serpiente gigante o aporrear concienzudamente a un pterodáctilo. Simples pero insuficientes monerías. Las rubias vienen de lejos y las carga el diablo. ¡Con qué dulce torpeza de su enorme índice fálico la fue desnudando en su mano, como quien va pelando una cebolla que pronto te hará llorar! Y ella mientras gritaba, gritaba irresistiblemente la muy mala, para ponerle aún más a punto. En el disparadero.

Tras la dama perdida, perdida desde que la vio porque el que estaba perdido era él, King Kong viajó drogado y cubierto de cadenas —¿podía ser de otro modo?— hacia la otra jungla, la del asfalto, donde ya no le correspondía ser el rey. Sólo viajó una vez en su vida, pero hizo el único viaje que cuenta: no el del turista ni el del explorador, sino el que tiene como meta reunirnos con lo que amamos. De ese viaje no suele volverse, pero eso es lo que menos importa. Frente a la multitud de mirones que rugía él también rugió su deseo inmenso y rompió sus cadenas: para que ella, sin cadenas de otros, le encadenase mejor... Hizo descarrilar los trenes de cercanías que transitan de la rutina al hastío, fracturó las ventanas tras las que se esconde lo que más nos tienta, desafió a los aviones asesinos y todo lo hizo con brío y sin queja, como los machos que no pueden ganar. Por fin allá arriba descubrió que ningún rascacielos, por alto que sea, llega hasta el cielo: sólo se sube a ellos para que la caída sea aún más dura, más solitaria. Entonces la dejó delicadamente en lugar seguro y la

miró por última vez, como si la viera por primera vez. Tan rubia, tan chiquitina, tan mala, tan de todos los demás. Fue su único suspiro: ¡ay de mi hay! Después, la guerra desigual y la muerte que todo lo iguala. Al final de su ensayo *El mito de Sísifo*, Albert Camus asegura que debemos imaginarnos a Sísifo feliz en su condena eterna. También yo imagino feliz a King Kong mientras caía desde el Empire State, porque esos malvados amores que matan son los únicos que hacen de veras vivir.

La dignidad de lo frágil

Como otras pasiones menos confesables, el amor por John Carradine tiene junto a jubilosas grandezas, no pocas servidumbres. Durante años mi devoción por él me ha llevado a tragarme las más disparatadas series sub-Z tanto europeas como americanas, en las que el viejo actor —sabedor del próximo final no ya de su carrera, sino de su vida— aceptaba aparecer casi gratuitamente. Digo *aparecer* (no *trabajar* o *interpretar*) porque Carradine se limitaba a insinuarse brevemente como un fantasma, a veces sólo pocos segundos, en la cinta —que para mayor fantasmagoría solía ser de género terrorífico— con el fin de que su nombre pudiese aparecer en los títulos de crédito y así se promocionase algo más el bodrio. Que conste que no lo cuento como un reproche, al contrario. Me parece muy simpática esta disposición nunca desmentida y generosa en exceso del viejo John a echarle una mano a los principiantes. Es como si dijese: «A fin de cuentas, a mí que más me da ya: ¡adelante, chicos!». En cierto modo, se parece a la anécdota más traviesa que conozco de Michel Foucault: recibía invitaciones de todos los continentes por lo que su agenda era la más repleta y complicada del mundo, pero cuando supo que iba a morir envió cartas aceptando todos los compromisos *a la vez*. Como ya no iba a cumplir con nadie, por lo menos quiso dar una última satisfacción a los organiza-

dores y figurar en todos los programas: «¡Adelante, chicos, buena suerte!». Por cierto, John Carradine murió mientras asistía como estrella invitada a un pequeño festival europeo de cine fantástico...

En cine, el amor a algunas grandes actrices y actores se funda en la predilección por inolvidables papeles protagonistas que han interpretado; pero el amor verdaderamente sublime en el sentido cinematográfico del término, que es el amor a los secundarios, se apoya ante todo en su *estilo* personal de hacer el que les tocase en suerte, por pequeño que fuera. Hay actores imborrables sobre los que siempre nos cabrá una pequeña —pequeñísima, si prefieren— sospecha de que quizá fueron inferiores a los personajes que representaron (verbigracia: Humphrey Bogart). En cambio los buenos secundarios siempre son mayores que sus papeles y alguno como Claude Rains ha sido capaz de mostrar su estilo propio incluso haciendo de hombre invisible.

El secreto de John Carradine —es decir, la clave de su estilo— fue potenciar al máximo el coraje y también la amenaza que encierra la fragilidad. Delgado y alto, un poco encorvado, constantemente parece a punto de romperse contra el oleaje de la realidad circundante. Sus personajes siempre son eminentemente *vulnerables*, por eso tantas veces fue capaz de morirse inolvidablemente en escena. Si interpreta a alguien bondadoso, el espectador se identifica angustiadamente con él porque presente que a cada paso se está jugando la vida; si su papel es maligno, los espectadores sentimos pánico porque está tan próximo a desintegrarse que no ha de tener reparo en llevarse a cualquiera con él a la tumba; y si su personaje es cómico, nos mata de la risa porque se diría desde

que sale a escena que la risa de todos nosotros está a punto de matarle a él. Cabe recordar, por supuesto, que este escuálido moribundo vivió más de ochenta años y enterró a la mayoría de sus mejores compañeros de reparto...

Como sucede con la Virgen Santísima, que es una sola, pero cada devoto reza a la advocación que le resulta más entrañable, también yo cultivo mi propio John Carradine preferido de los muchos posibles. Es el elegante jugador sureño, probablemente pistolero y sin duda ventajista pero depositario de una peculiar nobleza, que viaja en aquella inolvidable *Diligencia* de John Ford y que muere defendiéndola. Aquí se me cruzan dos idolatrías, la cinematográfica con la literaria, porque John Carradine en esa película se parece enormemente a los mejores daguerrotipos que conozco de otro de mis grandes amores, Robert Louis Stevenson: el rostro afilado y enérgico, con un leve toque soñador en los ojos, el bigote y la perilla, el cabello largo... Se trata de mera chaladura mía, pero cada vez que vuelvo a ver *La diligencia* —lo que por motivos de higiene mental procuro hacer al menos una vez al año— me gusta suponer que el valiente RLS viaja en esa carroza épica y pelea a su favor contra la horda que la amenaza. Estoy seguro de que si el propio RLS hubiera podido cambiar su destino por otro habría elegido algo muy parecido...

Después de ese Carradine stevensoniano, le sigue en mis preferencias otro también de John Ford (¡qué casualidad, ejem!), el politicastro que lanza su arenga al final de *El hombre que mató a Liberty Valance* apoyándose en un puñado de hojas en blanco: «Traía un discurso preparado...». Nunca he podido ver a nin-

gún hombre público sacar su mazo de hojas para soltar la consabida soflama —y he aguantado varias— sin recordar la magistral truculencia de Carradine en aquella película... y añorar sus hojas en blanco. Por cierto, ¡qué estupendos actores de comedia, incluso qué grandes cómicos fueron los mejores intérpretes del cine de terror clásico: Carradine, Vincent Price, Boris Karloff, Peter Lorre...! El más entrañable homenaje que se les ha dedicado es la preciosa *Ed Wood* de Tim Burton.

En otra de sus muertes memorables, en *Johnny Guitar*, también Carradine cae defendiendo a su dama, de la que es discreto y abnegado paladín. Durante la agonía mira a su alrededor y nota que todos los protagonistas se inclinan pendientes sobre él: «Por fin todos se fijan en mí», suspira con más ironía que vanidad. Estas líneas también han sido escritas para que nos fijemos por un momento todos otra vez en él, tan frágil, tan digno de admiración y cariño. Suerte para siempre, John.

Tiburón: veinte años después

Hace muchos años, a raíz de una ruptura amorosa, me compré mi primer vídeo. Siempre he creído que a través de las puertas dolorosas de la frustración puede uno salir a explorar deseos inéditos que cuando estamos satisfechos no tienen fuerza para tentarnos. Fernando Trueba me orientó sobre el modelo a comprar: Betamax, orientación parcialmente desorientada porque el vídeo Beta era excelente pero sin futuro (a diferencia del propio Fernando, que tenía y tiene un futuro excelente). También a través suyo conseguí las tres primeras películas de mi videoteca: *King Kong*, *El hombre que mató a Liberty Valance* y *Tiburón*. Ya está, pensé, nuevo plan de vida: desechado el error de creer que la felicidad era estar con ella, ahora he hallado una más habitable provincia de la dicha. Encerrado en casa, noche tras noche viajaré del oeste al mar y del mar a la selva, del pistolero al arponero y del arponero al gorila, pasaré de John Wayne a Bruce Cabot y luego me encontraré con Robert Shaw. Así lo tendré todo seguro e imperdible y ya no necesitaré a nadie jamás. Craso error, porque para empezar no paré en casa ni una noche atormentada y tormentosa, luego descubrí que necesitaba muchas más películas que las tres iniciales y finalmente vine a parar en que la felicidad no era estar con ella, pero sí estar con otra. Me equivoqué en todo, de acuerdo, hasta en seguir el con-

sejo de Fernando y comprar un Beta. Pero aquellas tres primeras películas, eso sí que me enorgullece. Un acierto magistral.

El inagotable atractivo del mar no sólo es-triba en que es enorme y peligroso, sino también en que oculta bajo la ubicuidad suntuosa de su piel azul seres enormes y peligrosos. Dadle lápiz y papel a un niño para que dibuje el mar: hará primero la rayita ondulada que separa cielos y tierra. Si es japonés, hasta puede que pinte una ola. Luego el ineludible barquito: *tá güeno*. Enseguida, el lomo redondeado de una ballena coronado por su bífido surtidor. Y después, inmediatamente después, o quizá antes, la aleta triangular del tiburón. Si es de los míos, incluirá en el fondo también un pulpo gigante. Y ya está el mar listo para todos los sueños, para las pesadillas: ¡ay del descuidado nadador! En *Moby Dick*, en *Veinte mil leguas de viaje submarino*, en *El mundo silencioso*, en *Viaje al fondo del mar* y en muchas otras se levanta un poco la piel del mar, como hace la niña en el cuadro de Dalí, para que podamos verles la cara a las sombras que se deslizan sin tregua bajo ella. La sombra de *Tiburón* es una fiera tremendamente vigorosa y tenaz, una fiera dedicada a cazar hombres como tantos hombres se han dedicado a lo largo de los siglos a cazar fieras.

Es una tentación casi irresistible comparar la historia de *Tiburón* con la de *Moby Dick*. Desde el punto de vista literario, no hay parangón posible. La epopeya que escribió Hermann Melville es una de las más altas cimas de la cultura moderna, mientras que el *best seller* de Peter Benchley es una simplísima manufactura funcional que desarrolla sin alardes su eficaz esquema narrativo. Ni siquiera se

trata de una obra maestra del género popular de aventuras, como *Parque jurásico* de Michael Crichton, cuya perfección resiste ventajosamente en su terreno a la estupenda película edificada a partir de ella. Benchley se enreda además a lo largo de demasiadas páginas en una peripecia erótica entre la esposa insatisfecha del jefe Brody (¡quién lo diría, viéndola tan abnegada y maternal en la pantalla!) y el ictiólogo Hooper, al que más tarde devora el tiburón como castigo por su adulterio. Ray Bradbury, cuando escribió el guión de la versión de *Moby Dick* dirigida por John Huston (antes hubo otras varias, una de ellas muda y creo que con John Barrymore haciendo de Ahab), se las vio y se las deseó para reducir tantas cosas como hay en el libro de Melville a un razonable formato cinematográfico; en cambio, el mérito de la película de Spielberg es lograr una historia intensa, compacta y rica a partir de algo poco mejor que la habitual quincalla de quiosco.

Pero si la novela de Benchley no resiste la comparación con Melville (pese a algunos guiños obvios, como la caza en tres jornadas al final de la obra o la muerte de Quint, arrastrado por la cuerda de un arpón), en cambio la película de Spielberg sí tiene más de un parentesco con la saga de Ahab e Ismael. Lo que en *Moby Dick* era contienda metafísica (la voluntad prometeica del hombre luchando contra la resistencia de lo natural) en *Tiburón* es algo menos sublime pero no menos dramático: la rutinaria avidez del ciudadano actual en un país desarrollado enfrentada a una ciega voracidad aún mayor que la suya. El apetito incansable de la gran bestia marina es la metáfora de ese otro apetito de lucro y notoriedad que caracteriza al alcalde de Amity, a los

reporteros que le acosan y a todos los cazadores espontáneos que se lanzan a lo loco en persecución del tiburón. El excelente secundario Murray Hamilton personifica al *yuppie* playero encargado de la alcaldía, mientras el inolvidable Robert Shaw es ya para siempre Quint, intransigente y encallecido, que intenta rentabilizar a lo macho el miedo de los otros puesto que ha sido brutalmente entrenado para ello. Una gesta épica protagonizada por individuos comunes y corrientes, con un final feliz quizá porque sólo para los verdaderos héroes no hay salvación. Pero Spielberg se encarga de contar magistralmente la aventura, sin añadirle estas consideraciones que propongo y que a lo peor resultan ser ociosas. Cuando se estrenó, algunos críticos americanos de esos que quieren parecer europeos a fuerza de pedanterías dijeron que *Tiburón* no era más que «un intento trivial de recuperar aquellos sustos modestos de las películas de monstruos de los años cincuenta» ... como si tan excelente programa fuese algo desdeñable. Pero en ese desdén lo importante es la palabra *modestia* pues sólo a partir de esa modestia puede narrarse bien: el director nunca debería ponerse por encima de la historia que cuenta añadiéndole sus propios guiños hermenéuticos, como hace Coppola en la ampulosa brillantez de su *Drácula* o Kenneth Brannagh en su a veces un poquito fastidioso *Frankenstein*. Estos últimos filmes gustan a quienes creen que todos los géneros mejoran cuando se los trascendentaliza, como hay quien cree que Plácido Domingo es el mejor intérprete para tangos y rancheras. Los que cuando preparan una película de terror o una película de aventuras especifican que será *algo más* que una película de terror o de aventu-

ras siempre terminan cortando la mayonesa por batir los huevos con demasiados aspavientos. Afortunadamente de ello se salvó Steven Spielberg en *Tiburón*, logrando la que a mi juicio sigue siendo la más alta y redonda de sus obras. Fue hace veinte años y ya ven: no me resigno a que ustedes lo olviden.

Groucho y sus hermanos

Si la anticipación con la que debo preparar esta página —que es de ustedes— no me induce a error, calculo que cuando tengan la bondad de leerla estará a punto de cumplirse el ciento cinco aniversario de Groucho Marx, nacido en octubre de 1890. ¡Groucho, centenario! Con lo invulnerablemente joven que sigue resultando... Nadie puede saber con certeza qué figuras representarán en la imaginación de nuestros descendientes este siglo que hemos vivido y que ya comenzamos a despedir. ¿Proust, Kafka, Picasso? ¿Orson Welles, Bertrand Russell, Einstein? ¿Hitler y Stalin, con una mención a pie de página para Gandhi? En cualquier caso, si a mí me preguntaran desde el futuro con quién quedarse (consulta que no parece probable) yo les aconsejaría que optasen por Groucho y lo demás se lo dejaran a los especialistas. *El siglo de Groucho Marx*: con eso basta, realmente. Pero no tendremos tanta suerte... (En efecto, no parece que vayamos a tenerla. Aunque probablemente sea mejor así. Un año después de escribir estas líneas coincidieron el mismo verano el vigésimo aniversario de la muerte de Groucho y la de Elvis Presley. En torno a la tumba del segundo se acumularon las más horrendas romerías, acompañadas de la venta de reliquias y estampitas. Para el primero no hubo flores, ni arpegios: por sus frutos los conoceréis. Claro que cualquiera se atreve a enflorar

una lápida cuyo epitafio es una simple excusa: «Perdone que no me levante».)

Sin pretensión doctoral, porque eso también constituye mal síntoma, Groucho diagnosticó como nadie la peor plaga que hace estragos a nuestro alrededor y en cada uno de nosotros: tomarse demasiado en serio a sí mismo. El arrogante que sólo se reafirma humillando al vecino, el vanidoso que quiere que todo el universo esté pendiente de su capricho o de su *look*, el violento que está dispuesto a matar por su manía favorita (lo que él llama su *derecho, identidad, patria, proyecto de futuro*, etcétera), el rapaz convencido de que la menor de sus comodidades merece pagarse con una montaña de privaciones ajenas, el que se considera sabio porque tiene cien títulos y una oratoria pomposa o sublime...; todos ellos son casos terminales de seriedad letal, una seriedad centrada en la idolatría del propio ego. Y lo malo del que se toma en serio a sí mismo es que ya no tiene ganas ni tiempo para tomar un poquito en serio a nadie más. Porque lo único verdaderamente serio es que nada puede ser absolutamente serio, que todo monopolio de la seriedad es perverso, que la seriedad bien entendida empieza por cualquiera menos por uno mismo.

No hay seriedad autosuficiente que resista la cercanía de Groucho: su figura agachada y veloz de patinador loco funciona primero como detector de esa grave dolencia para luego servir de antídoto contra ella. Las personas que se toman a sí mismas con perfecta seriedad van muy erguidas, inflexiblemente tiesas... por fuera y por dentro. En cambio Groucho se desliza doblado entre los rígidos, como una alca yata sarcástica donde cada cual puede colgar el gorro

de carnaval de su falsa cordura. En este mundo lleno de agitación y trajín, pero en el fondo desoladoramente *pasivo* porque cada cual no hace más que imitar los deseos ajenos, Groucho es una fiera *dinámica* que produce sin cesar cortocircuitos en todas las rutinas con las que se enfrenta, sea en unos grandes almacenes o en un trasatlántico, en plena guerra o en una despiadada escena de amor. Su lenguaje irreverente, inconsecuente e imprudente puede que no sea un arma cargada de futuro, pero desde luego hace volar en confeti cualquier presente vigente y decente. A lo que más se parece es a ese tren del Far West que alimenta sus calderas con la sustancia de sus propios vagones y que corre fuera de las vías libremente, a través del campo. ¡Más madera y menos martirio!

Groucho Marx es el único personaje del mundo moderno con el que hubiese simpatizado Diógenes, que también debía de andar algo encorvado de tanto habitar en un tonel; Groucho es Oscar Wilde, pero sin darle importancia ni siquiera a llamarse Ernesto, es el Newton que descubrió la ley de la falta universal de gravedad y luego se comió la manzana, es como Proust pero sin tiempo que perder, es Marx aunque sin renunciar a ser Groucho.

Para llorar puedes esconderte en un rincón donde nadie te vea, pero reír necesita cómplices. O, lágrimas aparte, recordemos lo indicado por R. L. Stevenson: «Si lo deseas, puedes leer a Kant tú solo; pero una broma tienes que compartirla con alguien más». Groucho compartió las suyas con sus muchos hermanos: con Chico, Harpo y Zeppo, con la incombustible Margaret Dumont, con Louis Calhern (el hombre que se perdió en *la jungla del asfalto* por culpa de Marilyn Monroe y en Roma por culpa de

los idus de marzo), con niños negros o tenores italianos, con los espectadores presentes y venideros. Desde hace más de un siglo, todos formamos parte de los hermanos Marx.

Buenas noches, doctor Phibes

La primera película que *no* vi de Vincent Price fue *Los crímenes del museo de cera*. La proyectaban en el hoy desaparecido cine Novedades de San Sebastián, junto al portal de mi casa, pero no era tolerada. Suplicio de Tántalo, pasar cada mañana y cada tarde frente al anuncio sobrecogedor, escrutar mil veces los seis fotogramas que en el vestíbulo del cine anunciaban la sombría maravilla, ver que los días pasaban, que iban a quitarla y que yo me quedaría sin verla... La película era en relieve y mi madre me guardó las gafas de cartón, un cristal rojo y otro azul, que le habían dado cuando asistió a la función. Yo me las ponía por casa y miraba los objetos familiares teñidos, desenfocados, esperando quizá que cobrasen el gótico esplendor que me estaba vedado contemplar en la pantalla. Como propaganda, se ofrecían mil pesetas de las de entonces a quien se atreviese a presenciar completamente solo la proyección del *Museo de cera*. Rumores colegiales aseguraban que un espectador temerario lo intentó y pereció de un ataque de espanto, roto el corazón al escuchar en el pasillo sombrío del cine lo que tomó por los crujidos de una silla de ruedas avanzando lentamente. Unos situaban este trágico suceso en Murcia, pero los más en Zaragoza. Yo tanteé con mis padres la posibilidad de prestarme voluntario al experimento, suponiendo que sacrificio tan dramático

no estaría sometido a ninguna restricción de edad. El riesgo de morir de pánico me parecía mucho menor que el de que quitaran la película sin poder verla. ¡Hasta estaba dispuesto a renunciar a las mil pesetas si salía con vida del cine! Nada, heroísmo inútil: tuve que esperar diez años antes de contemplar la sombra amenazadora —chambergó, capa negra, paso tras-tabillante— persiguiendo a la joven aterrada por las brumas de Londres.

A Vincent Price le llamaban en Hollywood una de esas cosas que sólo suenan bien en inglés: *the Merchant of Menace*. En efecto, nadie ha sabido enarcar una ceja o respingar un poco tan *ominosamente* como él. Sus personajes solían ser crueles, altaneros, apasionados por la corrupción ferviente de la carne, pero también presas de la repulsión que suscita. Y solitarios, como el protagonista de *El último hombre sobre la tierra*, una curiosa película filmada en Italia a comienzos de los sesenta sobre la novela de Richard Matheson *Soy leyenda* y que es un precedente directo de *La noche de los muertos vivientes*. Además, desde luego, en su trabajo siempre estuvo presente el humor. Cuando rodaba con Boris Karloff una de las joyas de Roger Corman, *El cuervo*, ambos jugaban a hacerse reír uno a otro en las escenas más truculentas para desesperación del director, nunca sobrado de días de filmación... En una de las escenas más famosas de *La mosca*, Herbert Marshall y Vincent Price tienen que inclinarse al unísono sobre una telaraña en la que una mosca con cabeza y brazo humanos espera al monstruo que va a devorarlo gritando: «Help me!». En el rodaje no había por supuesto ninguna mosca humana en la telaraña, de modo que cada vez que Marshall y Price juntaban sus ca-

ras con expresión de susto se partían de risa; después de varios intentos fallidos tuvieron que rodar la escena ¡espalda contra espalda, para no verse! El punto risueño del sobresalto a lo Price se manifestó abiertamente en *La comedia del terror*, la deliciosa comedia de Jacques Tourner en la que fue acompañado nada menos que por Boris Karloff, Peter Lorre, Basil Rathbone y Joe E. Brown (aquel tolerante millonario al que no le importaba casarse con Jack Lemmon aunque no fuese mujer, pues «nadie es perfecto»). Lo mejor de lo mejor.

Karloff, Rathbone, Peter Lorre, John Carradine, Vincent Price... Sin duda grandes actores: algunos de ellos se sintieron frustrados por verse *desperdiciados* en películas de miedo, cuando habían demostrado ser capaces de empeños académicamente más respetables. Pero no los amaríamos más ni los recordáramos mejor en otro caso. Todos han ido cayendo: fueron los últimos hombres de una cierta tierra en la que viví mi adolescencia. Ahora ha muerto Vincent Price, *the Price of Fear*, con sólo ochenta y dos años. ¡Dios! ¿Es que no hay cosa buena en este mundo que sepa durar cuanto es debido?

El ocaso de los héroes

Fue a comienzos de este verano cuando murieron, pero yo prefiero recordarlos ahora que llega septiembre, el mes durante el cual tienen lugar los festivales cinematográficos de Venecia y San Sebastián. Precisamente en el festival donostiarra vi por primera y última vez en carne mortal, ay, a Robert Mitchum. Al otro, a Jimmy Stewart, mi actor favorito desde la niñez, nunca le encontré en esta tierra, sino siempre en la gloria, es decir, en la pantalla. No hace falta recordar que fueron héroes para muchos, entre los que me cuento, y que su muerte nos deja una incómoda sensación de orfandad, como si ahora debiéramos morirnos también para seguir siendo dignos de ellos. Pero claro, como nosotros no somos héroes nadie nos hará después retrospectivas...

A los doce años yo quería ser como Jimmy Stewart. Anhelaba francamente difícil de satisfacer, porque él era muy alto y muy delgado mientras que yo era —y soy— más bien rechoncho, él tenía agudos ojos azules de piloto y yo soy un miope estrábico, a él se le rendían Grace Kelly o Vera Miles mientras que a mí..., pero para qué seguir. Ni el más caprichoso de los Plutarcos se hubiera atrevido a convertirnos en figuras paralelas. Además lo que yo apetecía conseguir iba más allá de su inalcanzable físico y resultaba quizá aún menos alcanzable para mí: la ingenua rectitud que derrota los turbios manejos del cinismo, la

energía de una fuerza que no se complace en la violencia, el humor algo desvalido del benevolente larguirucho, su justa cólera alejada de cualquier brutalidad pero intransigente con los brutos. Ser ecuánime, sincero, apasionado, valiente... y que finalmente alguien se encargase de matar a Liberty Valance en mi lugar. ¿Imposible? Desde luego, pero los héroes sirven para anhelar lo imposible.

También los otros me brindaron ideales y no me hubiese disgustado conseguir la mirada soñolienta de borracho digno que enarbolaba Robert Mitchum, saber estar con el aplomo de Henry Fonda, llegar a tiempo a grandes zancadas como John Wayne o irme al trote hacia el horizonte como Alan Ladd, renunciando al fácil gozo de la victoria. Pero ya digo, mi ideal fue Jimmy Stewart, al que siempre le sentó bien ese diminutivo que denota fragilidad y camaradería (nadie se atrevería a hablar *de Johnny Wayne...*). La oferta de los héroes es múltiple, contradictoria, luminosa a veces y otras sombría, porque la vida requiere muy distintos modelos. Pero es inevitable que de todos los santos patronos alguno se apodere mejor que los demás de nuestros sueños y nos sea más propicio, es decir: *más propio*. El mío fue aquel caballero sin espada que ahora echo en falta.

Cuando muere uno de nuestros héroes cinematográficos repetimos compungidos que era el penúltimo de los grandes y que ya no hay actores así. No es cierto. Hoy están entre nosotros los héroes que la nostalgia mitómana de nuestros nietos añorará, llámense Harrison Ford, Harvey Keitel, Robert de Niro o Kevin Kostner. Aún recuerdo cuánto se burlaron de mí cariñosamente los amigos hace veinte años cuando escribí en una revista de cine que

Sean Connery sería tan venerado por las generaciones futuras como Humphrey Bogart... Que esta veneración continúe no es sólo mérito de los actores (comparables, por otra parte, a los mejores del pasado: en el cine actual faltan directores y sobre todo guionistas, no buenos actores), sino milagro debido al cine mismo, gran abastecedor de esas leyendas sin las que el alma humana languidece. Corresponde a los intérpretes poner rostro y gesto a un ideal que les trasciende, como antaño cualquier simple oasis en el desierto fue capaz de evocar en las imaginaciones el eterno paraíso que aspiramos a merecer.

Jasón y los Argonautas

Pese a beneméritos esfuerzos divulgadores como el programa televisivo *El desafío de los dioses*, la ignorancia juvenil en cuestiones mitológicas es tan grande que no me extrañaría si algún adolescente, al ver el título de esta película, la toma por la enésima secuela de *Viernes 13*. En realidad, tampoco el film plantea una aproximación a la mitología griega demasiado seria o profunda, por lo que un hipotético profesor de lenguas clásicas que vaya a verla puede sentirse tan decepcionado como el adolescente que buscara en él asesinatos de colegialas chillonas. Sin embargo, también los profesores suelen equivocarse. Estoy convencido de que la mayoría de los ciudadanos griegos contemporáneos de Pericles consideraban las leyendas mitológicas como una sarta de cuentos amables o terroríficos, confundían los héroes unos con otros y mezclaban o trastocaban sus aventuras. Creo que al griego corriente y moliente le hubiera resultado más familiar la mitología vista según *Jasón y los Argonautas* que a través de las páginas preciosas pero demasiado sutiles de *Las bodas de Cadmo y Armonía*, el magnífico libro de Roberto Calasso.

De las quince películas fantásticas en las que ha colaborado con sus inolvidables criaturas, *Jasón y los Argonautas* es la preferida de Ray Harryhausen. Algunos de sus humildes *fans* discrepamos de nuestro mago favorito (para mí la mejor de todas será

siempre *Simbad y la princesa*), pero es preciso admitir que varios de los *hijos* de Harryhausen que aparecen en esta película son de lo más logrado: las rapaces y sucias arpías, la bronceínea estatua animada de Talos, el dragón que guarda el vellocino de oro... Y sobre todo el ejército de esqueletos que acosa a Jasón y sus amigos hasta arrojarlos al mar. Cuando Harryhausen visitó hace poco Donosti, trajo su esqueleto en un pequeño ataúd. Entiéndanme bien: Ray llevaba puesto su propio e intransferible esqueleto, pero el otro (su *hijo* cinematográfico) lo trajo en una cajita para enseñarlo a sus hechizados admiradores donostiarras. Demostró así su preferencia por esta delicada pero también maligna criatura.

Para acabar, un último cotilleo. Gran parte del rodaje de este film se realizó en Palinuro, un pequeño pueblo costero al sur de Nápoles (cercano también a Paestum, en las ruinas de uno de cuyos templos se rodó la impresionante escena de las arpías). Pues bien, Palinuro era el nombre del piloto de la nave de Eneas, un gran navegante que tuvo que sacrificar su vida al dios del mar —quizá celoso de su destreza— para que respetara después al resto de los tripulantes de la expedición (tomando como eje mítico esa desaparición escribió Cyril Connolly uno de los libros más extraños y hermosos del siglo xx: *La tumba sin sosiego*). ¿Veis cómo todo es mitología, cinematográfica o literaria, en el viejo Mediterráneo de nuestra cultura?

Nostalgia de la fiera

Se puede hacer toda una tipología de la estulticia cinematográfica sólo con las opiniones que cosechó en su día *Parque jurásico*, esa obra maestra perfecta del cine para adolescentes. Los pontífices se indignaron ante su sencillez y su eficacia, lamentando no encontrar en ella todas las complejidades psicológicas o las denuncias sociales que la hubieran hecho complicada y fallida, pero digna. Algunos deploaron que no fuese más que un simple homenaje a las películas de monstruos de los años cincuenta, cuando en realidad no sólo es un homenaje, sino la continuación con medios actuales de lo que entonces se hizo con simpática artesanía. Otros precisamente censuraron esa pérdida de torpe inocencia tecnológica, olvidando que intentar repetir cuarenta años más tarde la inocencia deliberadamente hubiera sido una vulgar chapuza.

Hubo alguno que la descartó como una idiotez «sólo apta para niños de doce años». Admito que los adultos a los que nos gustan las películas aptas para los niños de doce años seamos idiotas, pero no tanto como esos otros que se indignan cuando las películas para niños de doce años gustan mucho a los niños de doce años... que no por tener doce años son idiotas. La prueba de esto último es que no todas las películas que se les destinan les gustan del mismo modo ni en el mismo grado. Y no minimicemos la

importancia de ese tipo de cine: una de las razones de la perpetua minusvalía de la industria cinematográfica europea frente a la norteamericana es su incapacidad crónica para hacer un cine destinado a niños y adolescentes reales o vocacionales. Por eso la afición al cine se nutre siempre en origen con películas norteamericanas, fidelidad a la que luego nunca se renuncia del todo, con los resultados comerciales sobradamente conocidos.

No contentos con haberse equivocado una vez, algunos críticos españoles adelantaron sus lúgubres vaticinios al estreno de la segunda parte de *Parque jurásico*. Mucho se temían, ay, que ahora tampoco lograra Spielberg trazar inolvidables caracteres humanos que le rescataran de la vulgaridad comercial... Además ¿por qué volver a los dinosaurios después de *La lista de Schindler*? Y sobre todo se indignaron virtuosamente del alto costo de *El mundo perdido*, como si los millones invertidos hubiesen sido sustraídos a una organización benéfica. De hecho, lo único que podía asegurarse de antemano respecto a *El mundo perdido* —aparte de la impiedad de su título— es que se trata de una de las películas más baratas de la historia del cine. En efecto, tras el estreno en EE UU ha recuperado su presupuesto en un par de fines de semana y a partir de ese momento no ha hecho más que ganar dinero, parte del cual será sin duda empleado en buenas obras. Las películas realmente caras son las que, cuesten lo que cuesten, no logran cubrir gastos... y no dan ni para limosnas.

Como era de esperar, las opiniones de los críticos al estrenarse *El mundo perdido* prolongaron en la mayoría de los casos la línea de desconocimiento dogmático del género que los maliciosos suponíamos.

Por tomar el asunto en su más alto nivel, alguien tan justificadamente estimado como Ángel Fernández-Santos iniciaba su crítica en *El País* deplorando que Spielberg no hubiese sabido o querido redimir en esta segunda parte con buen cine «el olvido —en tres años se ha convertido en una antigualla— que envuelve aquella rentabilísima mediocridad» que fue *Parque jurásico*. ¿De dónde se habrá sacado el ilustre comentarista dicho olvido y dicha antigüedad de una película a la que todos los aficionados y no pocos de los que en su día la menospreciaron (repitiendo el célebre caso de *Tiburón* del mismo director) tienen ya por un clásico indisputable? Sin duda del empeño contra viento y marea de «sostenella y no enmendalla». Claro que unas líneas después Fernández-Santos atribuye este efímero éxito a una de esas «erupciones de patología colectiva aplicada al entretenimiento disfrazado de película». Por lo visto considera imposible que el entretenimiento y las películas vayan juntas, estableciendo que si el primero está presente la creación cinematográfica debe ser espuria. Este criterio explica mejor los agobios patéticos del cine europeo que varios volúmenes dedicados al mecanismo perverso de las grandes multinacionales. Completa ignorancia de que el cine es ante todo *distracción*, en el sentido señalado a otro respecto por Octavio Paz en *El arco y la lira*, o sea: atracción por el reverso de este mundo, por lo que hay detrás de la vigilia y la razón.

A pesar de su displicencia, *El mundo perdido* parece haber gustado más que *Parque jurásico* a los críticos a los que aquí estamos jubilosamente criticando. Cosa muy lógica, puesto que es bastante peor. Precisamente a esta segunda entrega le cuadran al-

gunos de los reproches que se le hicieron injustamente a la primera: personajes de entidad borrosa o estereotipada, debilísimo argumento confuso y repetitivo, exclusivo énfasis en la perfección realista de las bestias prehistóricas. En una palabra, tiene demasiado de juego de ordenador, y no sólo por la utilización de este instrumento para revivir fabulosamente a los dinosaurios, sino también por la concepción narrativa de la pieza. Pero como resulta superficialmente más tenebrista y los despistados pueden tomarla por más *adulta* que la otra (cuando en realidad es mucho más *blanda* en todos los sentidos que la primera), le han dado a regañadientes un plácet condicional que confirma con mayor nitidez si cabe su extravío. De lo cual no debe deducirse, ni mucho menos, que *El mundo perdido* sea un entretenimiento desdeñable, es decir, una mala película. Pero se nota que los momentos geniales que atesora son sólo eso: momentos discontinuos. La completa perfección está lejos, esa cima que Spielberg ha alcanzado sólo (¡y nada menos!) tres veces: con *Tiburón*, *ET* y *Parque jurásico*.

¿Por qué nos atraen los dinosaurios? Según Bruce Chatwin, la sociedad humana nació como una alianza contra las grandes fieras que tenían a nuestros ancestros por presa favorita. Llevamos en la memoria genética la nostalgia por la Bestia frente a la que nos unimos y vivimos nuestra primera aventura juntos. Ahora que todos los animales parecen domesticados, soñamos con criaturas *realmente* feroces, previas a cualquier domesticación y al señorío que hemos logrado sobre las demás. No nos resignamos a la pérdida definitiva de ese archienemigo que despertó y dio su primer —¿su único?— sentido a la

comunidad que a partir de entonces formamos. Quizá tememos que ahora nuestro destino de civilizados se resuma en aquellos versos de Borges:

*Nada esperes, ni siquiera en el
negro crepúsculo la fiera.*

SEGUNDA PARTE
QUE CORRA LA VOZ

Boswell, el curioso impertinente

Con notable ingratitud, los suplementos culturales de los periódicos hispanos no se han ocupado nada o muy poco —seré cauteloso— del centenario de James Boswell (1740-1795). Olvido injusto, porque Boswell fue algo así como el padre del periodismo cultural y desde luego el inventor de ese género literario tan apasionante, superfluo e inexacto: la entrevista. No fueron éstos sus únicos pecados. Como otros protagonistas del siglo XVIII (Voltaire a la cabeza), lo estupendo de Boswell es el contraste entre sus indudables vicios y sus irrefutables logros. Según señala con tino malicioso Lytton Strachey, la biografía de Boswell es un rotundo mentís a las pautas del moralismo barato: «Uno de los éxitos más notables de la historia de la civilización lo consiguió una persona que era un vago, un lascivo, un borracho y un esnob» (lo dice en sus *Retratos en miniatura*, magníficamente traducidos por Dámaso López García para Valdemar). Nada más edificante que comprobar cómo personas indecentes fueron capaces de algo mejor que la decencia.

Además de las características señaladas por Strachey, de un confuso anhelo de sobresalir a toda costa quizá derivado de su pertenencia a la pequeña nobleza escocesa y del gusto por los viajes educativos, Boswell poseyó otros dos rasgos afortunados de carácter: la curiosidad y la impertinencia. Con tales

mimbres se fabricó el primer reportero. Y el gran reportaje que le ha ganado fama mientras no desaparezcan por completo los aficionados a la literatura se titula *La vida del doctor Samuel Johnson*. Recuerdo que hace años, paseando por Cérisy cuando asistíamos a un seminario sobre Diderot, me instó a que lo leyera Félix de Azúa (¡qué delicia mordaz y profunda su reciente *Diccionario de las artes!*). Como casi siempre, le hice caso y recurrí a la edición abreviada de la obra preparada por Antonio Dorta para la vieja e insustituible colección Austral. He vuelto frecuentemente a ella desde entonces y nunca sin gozo.

A los veintidós años Boswell conoció al doctor Johnson, ya reputado filólogo, autor de un excelente diccionario de la lengua inglesa, de algunas biografías de poetas y de divagaciones moralizantes que en su día tuvieron éxito. También fue crítico literario, el mejor de todos los tiempos en lengua inglesa si hemos de creer (pero no hemos de creer) a Harold Bloom. Durante otros veintidós años, Boswell se convirtió en su sombra y en el cronista de su círculo de amigos: Oliver Goldsmith, Sheridan, Wilkes, el actor David Garrick, etcétera. Tras la muerte de Johnson y poco antes de la suya propia publicó su *Vida de Johnson*, escrita a partir de las anotaciones minuciosas de su diario y de su portentosa memoria. Lo más admirable de este libro admirable es la notable insignificancia de casi todo lo que Johnson dijo o hizo en su vida. En una época de ingenios libertinos y subversivos, los comentarios del bueno de Johnson son los de un cascarrabias conservador y xenófobo, monógamo, infaliblemente filisteo (sólo detesta a los mejores: Lawrence Sterne, Adam Smith, David Hume, los revolucionarios americanos...) aunque a ve-

es capaz de sentido común: «no hay nada de lo ideal hasta ahora por los hombres que produzca tanta felicidad como una taberna», «el patriotismo es el último refugio de los bribones», etcétera. Pero Boswell consigue el arrobó del lector a base de una imperturbable acumulación de minucias. Nada escapa a su recensión detallista, ni la dieta de Jonhson, ni la apariencia y calidad de su peluca, ni sus momentos joviales o enfurruñados, ni la cháchara venial con sus amigos, ni el trayecto de sus paseos, ni sus relaciones con la servidumbre, ni sus indigestiones, ni... Pegado a los talones del insoportable erudito, Boswell todo lo ve, todo lo oye y todo lo cuenta en su prosa cristalinamente exacta, como un omnisciente dios cotilla. Cuando le falta material, azuca a su vigilado con preguntas triviales o desconcertantes («si le encerraran a usted en un castillo con un recién nacido ¿qué haría?») a las que hoy sus herederos nos tienen ya acostumbrados. El resultado es tal apoteosis de la indiscreción irrelevante que el lector se sume en una especie de éxtasis, como cuando lees de cabo a rabo cinco periódicos seguidos y se te va toda la mañana sin notarlos.

Pero Johnson no fue el único paciente al que dedicó sus pesquisas el insaciable escocés. En Môtiers entrevistó a Rousseau, tras preparar un memorándum con las cuestiones que pensaba plantearle («Suicidio. Hipocondría. ¿Es hoy practicable el *Emilio*?, ¿podría vivir en nuestro mundo actual? ¿Qué piensa de Mahoma?», etcétera). Le espetó al ginebrino la definición de los innovadores dada por Johnson: «Son esos que cuando se le acaba la leche a la vaca se empeñan en ordeñar al toro». Con melancolía, Rousseau admitió: «Pues si me conociese a mí me

tendría por un corruptor, porque soy de los que han intentado ordeñar al toro». También entrevistó a Voltaire y jugó al ajedrez con él, anotando sin escrupulo todas las procacidades joviales que profirió en inglés el gran hombre al perder la partida. A ninguno de ellos le regateó Boswell su admiración, que quizá fue aún mayor por otro de sus interrogados, el general Paoli, héroe del independentismo corso, de quien obtuvo el siguiente comentario: «Si lograrse hacer feliz a este pueblo no me importaría ser olvidado. Soy de un orgullo indecible: me basta con la aprobación de mi corazón». También mosconeó en torno al moribundo Hume, acosándole con preguntas sobre la inmortalidad y sorprendido por la imperturbable serenidad con que el filósofo afrontó la nada de la que estaba cierto. «Pero —insistió el reportero— ¿no le gustaría a usted hallar a Fulano y Zutano, sus buenos amigos, en una vida futura?». Y Hume repuso tranquilamente: «Me sorprendería hallarlos allí, porque ninguno creía en ella».

Algunos, entre los que no me cuento, han llegado a la conclusión de que el secreto de Boswell estriba en que era imbécil. De ahí su impudicia y la extraña diafanidad de su trato con grandes y pequeños. En cambio nadie duda de que fue sin duda toda la vida un auténtico salido. Sus diarios suelen repetir con variantes la misma peripecia: en casa de amigos respetables Boswell se extralimita con el oportuno; sale a la calle enardecido («no puedo contener mi ardor» anota el pobrecillo) y dando tumbos, para liarse con una o varias putas; días después se descubre poseedor de una hermosa blenorragia. Eso le aleja por un tiempo *dei female sport*, como él lo llama. Acude entonces a Child's, se sienta junto a Johnson y otros

caballeros, anota cuanto dicen y los cuestiona para que digan más. Un dibujo humorístico publicado en un periódico británico con motivo de su centenario recoge la escena: los caballeros empelucados pontificando en torno a la mesa y el camarero que grita «¡más cerveza para el doctor Johnson y más tinta para Boswell!». Así marchan ambos, caricaturescos y sublimes, rumbo a la eternidad.

El emboscado de Vinogrado

Tengo una relación bastante acomplejada con la poesía. Me gusta mucho, pero no me gusta que tanto me guste. Me siento casi *humillado* por la facilidad con que un verso me emociona, me riega los ojos de lágrimas o me hace trepidar de euforia. Soy un hombre demasiado fácil para la poesía (y desde luego tengo por muy poéticas a las mujeres demasiado fáciles). A veces me da rabia estar siempre tan pronto a renegar de la primogenitura crítica y racional por un plato de lentejuelas versificadas. De modo que me busco coartadas para hacer quedar bien a mi ego y poder decirle paternalmente: «Ego, anda, te absolvo».

Lo explicó muy bien explicado Montherlant, aunque a respecto relativamente otro: «No amamos á tal o cual persona por su belleza, sino que deseamos que tal o cual persona sea bella para justificar así nuestro amor». Y yo, que sin duda no me emociono con tal o cual poeta porque sea inteligente, cáustico, desgarrado o irónicamente metafísico, deseo vehementemente que mis poetas preferidos tengan tales atributos (y como todo atributo, de Spinoza al porno duro, cuanto más grandes mejor) para legitimar así mi emoción. Pequeñas miserias de no querer nunca sentirse pequeño ni miserable...

De mis poetas actuales favoritos, aquel con quien disfruto más a conciencia y con mejor con-

ciencia es Jon Juaristi. Dejo que me emocione sin sentir escrúpulo ninguno en tal abandono, porque se le notan agradablemente mucho esos atributos exculpatorios (inteligencia, sarcasmo, desgarró, metafísica con guiño: ¡abultados atributos!) que convierten la entrega irracional en algo más racional que no entregarse. Sobre todo, me congratulo de la amplitud de registros que tiene su *ironía*. Porque no sólo es irónico en cuanto a los contenidos mismos del poema (jugando a ignorar lo que muy bien sabe, a venerar lo que desprecia, a menospreciar lo que más estima y a refutar aquello en lo que cree, dado que si no se cree no se crea); es que también ironiza con las formas cuando versifica, jugando con todos los metros de modo ora patente, ora subterráneo (ésta es la mejor forma de jugar con cualquier metro) y sin duda *ora pro nobis*. Por no hablar de sus juegos con el léxico, que es de lo que voy a hablar ahora: palabras que se retrucan en sonidos para desconcertarte mejor, cultismos que se avasallan, vulgaridades que obtienen exquisita licencia de armas y se visten para matar... Sólo quien ha leído prácticamente todo lo que importa en la *res poética* puede ser cuatrero tan eficaz y marcar sus propias reses con tantos hierros falsos, sin falsearse jamás. Pues ni siquiera Jon Juaristi es capaz de serlo todo para todos (como el dúctil san Pablo): no sabe ser tonto —*la betise n'est pas sonfort*, ni ñoño, ni pedante. Servidumbres del talento, para el que lo más fácil resulta imposible.

Claro que estoy hablando de meras coartadas. A mí me emociona Jon Juaristi por poeta y no por inteligente, sarcástico, irónico, etcétera. Le agradezco, desde luego, que sepa emocionarme con el mínimo de humillaciones necesarias. A veces, pienso que

a él cuando escribe poesía le pasa lo mismo que a mí cuando la leo: se emociona tan hondamente que para salvar la cara racional y desenfadada del hombre de mundo (aunque sea de este mundo, qué le vamos a hacer) ironiza y juega y guiña los dos ojos para verte mejor. Hipócrita escritor, mi semejante, mi hermano...

Guiño final, esta vez por mi parte. Veo a Jon Juaristi —ahora que no le veo desde hace mucho y que debo evocarle en esta página como si le estuviese viendo— subido en la trainera de Ahab, el último día de la caza del gran cachalote blanco. ¿Recordáis la escena? «¡Remad más deprisa! ¡Remad, remad!» Las palas de los remos se hundían con febril revoleo en las aguas trastornadas mientras enormes tiburones nadaban a sus flancos, arrancando a dentelladas grandes pedazos de madera. Los remos se hacían más y más pequeños, pero la velocidad no disminuía y la caza continuaba. Continúa, maldita sea: no tiene otro fin que el fin.

Los ensueños de Hitler Rousseau

En las recientes elecciones municipales colombianas, uno de los candidatos a la alcaldía de Bogotá se llamaba Hitler Rousseau. Su propaganda electoral mostraba la foto de un morenito adusto bajo el nombre asombroso y luego un lema que encerraba guiño: «Me suena». A mí también me ha sonado bastante en la memoria el nombre de ese político en oferta, que desde luego a alcalde no llegó, mientras leía el deslumbrante ensayo de Jon Juaristi ganador este año del premio Espasa Hoy. Porque en cualquier nacionalismo —y sin duda en el nacionalismo vasco, a cuyo desentrañamiento mítico-político dedica Juaristi su libro— hay mucho del oxímoron encerrado en esos dos apellidos superpuestos. Algo de prístino, igualitario y esencialmente bondadoso, acompañado de algo persecutorio y excluyente; la utopía originaria de lo mejor como coartada para la actualización lamentable de lo peor; la nostalgia de una intención que se vuelve históricamente mala a fuerza de añorar su derecho genealógico a la bondad indiscutible. Una melancolía verdaderamente incurable, la que echa de menos lo que nunca fue, y se venga entonces exigiendo insaciable todo lo demás. El candidato Hitler Rousseau, como otro que podría llamarse Stalin Kant si los caprichos onomásticos nos fueran favorables, nunca ha faltado a los comicios trágicos de este siglo. Porque el nacionalismo no sólo es

atávico, sino también desesperadamente moderno y por lo visto va a ser contemporáneo hasta la extenuación...

Jon Juaristi pertenece al gremio de los excelentes poetas actuales que también son magníficos ensayistas, como Félix de Azúa, Octavio Paz o Josif Brodsky. Especialmente con Azúa le une, amén de la proximidad generacional, un humor despiadado y lúcido que puede desembocar igual en la comicidad esperpéntica que en lo más inesperadamente conmovedor, así como el simpático gusto algo adolescente por la *henorrrmidad* provocativa. Todo ello servido en una prosa envidiablemente suculenta y reforzado por una erudición literaria que no consiente referencias ociosas o fallidas. Aunque ya Juaristi había demostrado ampliamente estas cualidades en sus ensayos anteriores (*El linaje de Aitor*, *Vestigios de Babel*, *El Chimbo expiatorio*, todos ellos centrados más o menos en la construcción ideológica de los nacionalismos), es quizá en este *bucle melancólico* donde alcanza su mejor logro hasta la fecha.

La obra no propone una historia del nacionalismo vasco sino que, como explicita su subtítulo, en ella se brindan *historias de nacionalistas vascos*. Este planteamiento es ya una consideración teórica sobre el tema tratado, porque Juaristi parte de que la historia del nacionalismo está precisamente construida a base de historias o biografías de nacionalistas. Así debe entenderse su tono peculiarmente genealógico y hagiográfico, oscilando siempre desde la depresión del agravio hasta la exaltación de la gesta heroica y vuelta a empezar, lo mismo que su gloriosa invulnerabilidad al razonamiento crítico: «En rigor, el núcleo del discurso nacionalista es inmune a la crí-

tica porque se trata de una *historia*, no de una argumentación: una historia que prolifera, que vive en variantes, que se multiplica en historias generacionales y, sobre todo, individuales: en biografías, es decir, en *historias de nacionalistas*». De aquí proviene, digámoslo al paso, el conflicto de la enseñanza de la historia en el bachillerato que actualmente levanta tanta polémica en este país de múltiples nacionalismos contrapuestos en que vivimos.

Las historias contadas por Juaristi resultan realmente apasionantes por su esfuerzo en aunar los rasgos personales y el discurso político de los protagonistas. Unas veces revela aspectos poco o mal conocidos de figuras consagradas como Sabino Arana o el mismo Unamuno —cuya contribución al incipiente nacionalismo vasco ha sido mucho menos estudiada que la que luego hizo al nacionalismo español— y en otras ocasiones descubre personajes notables mayoritariamente ignorados como Jon Mirande, atribulado y sulfúreo autor de una modesta *Lolita* en salsa vasca. Este sesgo biográfico no impide a Juaristi consideraciones teóricas de orden más general, como su discutible y por tanto interesante suposición de que el nacionalismo vasco nace como reacción directa frente a la disolución noventayochista del imperio español en vez de, como suele creerse, frente a la industrialización que pone en jaque la sociedad tradicional. También son estupendas —y no menos sugestivamente discutibles— sus *deconstrucciones* filológicas de textos literarios significativos de la tradición nacionalista vasca, que sabe vincular a otros relevantes en contextos diferentes de la poética contemporánea.

Las historias de *El bucle melancólico* llegan hasta los primeros tiempos de ETA —en la cual militó el

propio Jon Juaristi, cuya autobiografía también está presente al menos en filigrana desde la primera página— y hasta la actual línea oficial del PNV, personificada por Xabier Arzallus, para concluir con un inolvidable capítulo sobre el asesinato de Miguel Ángel Blanco, el concejal de Ermua. A juzgar por las primeras reacciones enfurecidas de los nacionalistas vascos, este gremio tan irascible como poco sutil ha decidido descalificar sin rodeos al libro y a su autor. En especial Xabier Arzallus, cuya respuesta en *Deia* a algo que evidentemente ni siquiera aún ha leído confirma como retrato lo que hubiera podido ser tenido por caricatura. Pero hacen mal los nacionalistas en tomarse a la tremenda una obra en la que se les afronta tan en serio y con una comprensión visceral, aunque a menudo maliciosa, que nunca reniega de su parentesco con ellos. En primer lugar, porque Juaristi no regatea el reconocimiento de lo positivo en las actitudes nacionalistas, como cuando dice que ni siquiera en Sabino Arana ha estado nunca el discurso *abertzale* desprovisto por completo de ingredientes progresistas o que ni un solo *gudari* cometió actos de saqueos o venganzas en los tiempos atroces de la contienda civil. En segundo lugar y sobre todo, porque a través de esta radiografía histórica del nacionalismo vasco, Juaristi se pregunta por algo de mucho mayor alcance y generalidad. «Hay una herida melancólica irrestañable en todos los humanos —establece hacia el final— porque la vida es pérdida y conduce a la nada». Para luego cuestionarnos o cuestionarse así: «Ideología burguesa. De acuerdo, camarada. Y ahora, dime por qué, después de treinta años de marxismo, de estructuralismo, de psicoanálisis, de deconstrucción, dime por qué no

se han callado las voces ancestrales». Apuesto a que la respuesta a este enigma no se atreve a darla ni monseñor Setién.

BIBLIOGRAFÍA

JON JUARISTI: *El bucle melancólico*, Espasa Calpe, Madrid, 1997.

Con Borges, sin Borges

Este mes de junio los lectores cumplimos diez años sin Borges. Me refiero a la ausencia de la persona física: afortunadamente sus libros siguen con nosotros e incluso se han incrementado al rescatarse algunas obras primerizas que arrinconó por un excesivo celo autocrítico. Resulta duro sin embargo para quienes durante años hemos vivido acechándole saber que, salvo el hallazgo ocasional de unas pocas páginas, ya no habrá más Borges: la irrevocable muerte cercenó la posibilidad de un nuevo libro de cuentos o de otros poemas. Solemos resignarnos sin especial esfuerzo a esta mutilación cuando se trata de autores a quienes comenzamos a leer después de su muerte, como un episodio glorioso pero cerrado del acervo literario. Sólo retóricamente deploramos los dramas conjeturales que Shakespeare hubiera podido *también* escribir o el silencio temprano de Rimbaud. Pero a los escritores que hemos conocido y amado cuando aún creaban nos cuesta imaginarlos como parte de la memoria, no del futuro. Hemos esperado tanto de ellos que nos desespera no poder ya esperar...

De ciertos autores nos gusta tal o cual de sus obras: han acertado a emocionarnos literariamente una, dos o diez veces y no les pedimos más. A veces hasta nos sorprende que hayan sido capaces de escribir algo tan bueno junto a mucho que no nos intere-

sa. En cambio hay otros a los que amamos no por alguno de sus logros, sino por la totalidad de su empeño: nos gusta cómo han escrito cada una de sus páginas, hasta las páginas que menos nos gustan. Cuando desaparecen, es su voz lo que echamos en falta, no sus libros futuros. Sé que la buena novela de mañana renovará el arrobó de la que hoy he concluido con un suspiro satisfecho; pero ninguna voz sustituirá para mí la de Cioran, la de Thomas Bernhard ni la de Borges. Sobre todo la de Borges.

¿Por qué? El amor lo explica todo, pero no sabe explicarse a sí mismo. Aventuraré empero una breve tentativa aclaratoria. En la mejor de las prosas, a veces hasta en la mejor de las poesías, se cuele de vez en cuando algo de *inerte*. Es la grasa o el serrín de relleno, lo que hace bulto, lo que infla el muñeco y hay que pagar al peso con lo demás, por la misma razón que no podemos exigir a quien nos vende una chuleta o un pescado que renuncie a cobrarnos en la báscula los desperdicios que no queremos y a veces hasta el papel que todo lo envuelve. El propio Borges señaló muy bien que hay pasajes en Proust (digamos que también en Balzac, en Dostoievski o en Pablo Neruda) a los que nos resignamos como a lo insulso y rutinario de cada día, a la espera del momento de éxtasis brioso que los rescatará. No diré que Borges carece totalmente de esas flojas estaciones, pero considero que su escritura es quizá la menos inerte que conozco, de donde proviene sin duda la necesidad y también mágica concisión de sus textos.

Hay más: el raro encanto de un aventurero que ha explorado las bibliotecas con el ingenuo arrojo y la curtida astucia con la que otros han frecuentado las selvas, los mares, los enredos políticos, las bata-

llas o los lechos del amor. Y que desde los libros, con desesperada nostalgia y lucidez, habla de mares y selvas, de la muerte en la guerra y de la agonía enamorada. Pocos escritores exigen tanta *complicidad* en el lector como Borges: ninguno le recompensa mejor cuando se la concede. Los entusiastas que rehusamos acatar del todo su pérdida podemos prolongar nuestro coloquio con él a través del excelente *Borges total* (Temas de Hoy) en que revive cordialmente su trayectoria Marcos Barnatán y del testimonio personal, a menudo indiscreto, que aporta en su también reciente biografía de Borges María Esther Vázquez (Tusquets).

Vuelta a mi primer Cioran

Debo admitir, no sin sonrojo, que hace un cuarto de siglo yo era más que nada suscriptor de *Le Monde*. Tan característico de mi personalidad debió llegar a ser este rasgo que, en el interrogatorio subsiguiente a alguna detención, el acusador de la brigada político-social lo mencionó como uno de los principales cargos de mi abultado dossier. Dado que la policía suele ser en las dictaduras (e incluso en las democracias) la más directa encargada de precisar la identidad verdadera de cada quien, debo asumir que hace venticinco años yo era nada menos (pero desde luego muy poco más) que un suscriptor de *Le Monde* ante los ojos del Altísimo.

El gran diario parisino me proporcionaba regularmente dos motivos de contento: casi a diario, la crónica de los sucesos de España, firmada por José Antonio Nováis, en la que se recensionaban con gratificante énfasis los diminutos incordios que obreros, intelectuales, estudiantes y otras gentes de mal vivir intentábamos causarle al régimen franquista; y una vez a la semana, la doble página dedicada a los libros. Soy uno de los últimos ejemplares vivos de un malentendido en extinción: para mí, la palabra cultura es un bendito galicismo y el río Sena lleva un fluido mágico que hace pensar y escribir bien a los hombres, sobre todo a los de su orilla izquierda... El caso es que cierto jueves (puede que fuese un

viernes, porque no estoy seguro del día de la semana en que aparecía el suplemento literario) leí un titular insoslayable: *¿Acaso Cioran es el diablo?* El artículo lo firmaba el filósofo cristiano-existencialista Gabriel Marcel y venía motivado por la aparición de *El aciago demiurgo*, última obra de un para mí plenamente desconocido E. M. Cioran. De su lectura saqué en conclusión que Cioran no debía de ser precisamente diabólico, pero que en cambio Gabriel Marcel era un santo, el pobre.

Fundido en negro. Secuencia número dos. Una tarde, no mucho después de aquel jueves (¡o viernes!) me encontraba en la casi recién inaugurada librería Miessner, sita en la madrileña calle de Ortega y Gasset, provista con irregularidad pero abundancia de novedades editoriales francesas. Por aquel entonces las autoridades habían tenido a bien privarme de pasaporte, por lo que la sección francófona de Miessner era la única librería del Barrio Latino que me resultaba accesible. Tomándome mi tiempo para leer solapas y hojear, rebuscaba en los estantes. De pronto tropecé con la rugosa cubierta gris de un volumen de la colección de ensayo de Gallimard, titulado *Le Mauvais Demiurgue*. ¡Vaya, pero si era el libro escrito por el candidato a diablo según Marcel! Cualquiera capaz de parecerle Satanás a un cristiano de París se ganaba por aquellos años mi atención, aunque fuese con reservas. De modo que compré el libro y así pude leer por primera vez a Cioran.

Fue el flechazo del amor a primera página. Encontré a un gnóstico contemporáneo, el archimandrita desesperado e irónico de la inviabilidad de nuestra existencia, nostálgico del decadentismo pagano, debelador de las legitimaciones que apuntalan la buena concien-

cia metafísica, obsesionado por la *pirueta* definitiva del suicidio, pero estilísticamente todo vivacidad, la negación misma de lo mortecino: deambulando desde los rigores trascendentales a la susceptibilidad más irritable de lo intrascendente cotidiano. Truculento y sagaz, irreconciliable, caprichoso, contundente, lo menos parecido que pueda imaginarse a la filosofía que se empeñaban en asestarme en la facultad a la que por mis pecados asistía cada mañana. Me enamoré de él, ya digo, decidí que tenía que conseguir cuanto antes todos sus restantes libros, empecé a *cioranizar* en mis ratos libres de palabra y por escrito, lo elegí ya no como maestro ni siquiera sólo como modelo, sino más bien como mi *daimon*, como mi demonio interior... no en el sentido cristiano de Gabriel Marcel, claro está, sino en el socrático. La voz que pone el implacable *no* en la boca y sobre todo en el alma cuando la tentación de asentir y de aceptar se nos hace demasiado fuerte. ¿He mencionado antes que yo tenía por entonces muy poco más de veinte años?

Mi onda ha sido siempre expansiva, como la de las explosiones. Quiero decir que ni lo que me gusta ni lo que me disgusta soy capaz de guardármelo para mí. Otro menos estruendoso que yo hubiese preferido continuar manteniendo en secreto el descubrimiento de este escritor que tanto se presta a la cita encubierta o la paráfrasis. En un país en el que por así decirlo nadie le había leído (salvo Ricardo Guillón, según supe después) pude quedarme con Cioran como con una mina privadísima e ir gastándomelo poco a poco, sin contar a nadie de dónde provenían las pepitas de oro que ponía sobre la mesa. ¡Pude ser Cioran en España, al menos durante unos cuantos

años! En cierto modo, como luego contaré, incluso se me acusó de serlo... Pero nada, imposible: no estoy hecho para la discreción. Tengo vocación de hombre anuncio, de heraldo, de voceador, de Juan el Bautista: en una palabra, tengo mala cabeza. De inmediato me puse a pregonar la buena nueva, no sin tropezar con ciertas dificultades.

Comencé por proponer a la editorial Taurus un librito sobre el pensamiento de mi rumano favorito. Con sobrado sentido común, el director literario de la casa —Jesús Aguirre— me indicó que el interés que podía despertar un estudio sobre un rumano desconocido escrito por un inédito joven español tenía que ser forzosamente bastante reducido. Me propuso la generosa alternativa de publicarme un libro sobre otro tema y también alguna traducción de Cioran: así iríamos saliendo ambos de las tinieblas estigias que nos ninguneaban. En quince días escribí *Nihilismo y acción* (aunque entonces se lo ofrecí a Jesús como si ya estuviera concluido y sólo necesitara un último repaso), en el que por supuesto aparecía abundante y elogiosamente citado *mi* Cioran. A la par conseguí su dirección y le escribí para preguntarle si autorizaba que yo seleccionara y tradujera una selección de textos suyos, tomados de todos sus libros. Cioran me contestó con mucha amabilidad que eso no era posible porque Gallimard no permitía tales antologías de libros que aún no habían sido traducidos en toda su extensión. Con esa carta comenzamos una correspondencia que ha durado ya más de dos décadas y una amistad de igual duración, que no cambio por ninguna otra.

Decidí empezar por el principio, que es un comienzo tan bueno como cualquier otro, y elegí co-

mo víctima de la primera traducción de mi vida *Précis de décomposition*, el libro con el que Cioran comenzó su carrera de escritor en Francia. Los títulos de Cioran siempre me han dado quebraderos de cabeza y en ese caso resolví traducirlo como *Breviario de podredumbre*: de ese modo evitaba el sonido demasiado intestinal de *descomposición* en castellano y aprovechaba en cambio el blasfemo relente eclesiástico de *breviario*... Luego, animado por el sorprendente eco público de esa primera traducción (que culminó cuando un camarero del bar de la facultad de filosofía me preguntó si pensaba traducir algún otro libro de Cioran, anécdota que encantó al autor), me dediqué al que había sido mi primer contacto con su obra: *Le mauvais demiurgue*. ¿*Mauvais*? Tras darle muchas vueltas, opté por convertirlo en *aciago*. Cioran, que lee y comprende bastante bien español, no estaba muy convencido. ¿No sería una palabra demasiado rebuscada, demasiado *culta*? Para salir de dudas, interrogó a una *bonne* española que vivía en su mismo edificio: ¿emplearía ella alguna vez la palabra *aciago*? Claro que sí, señor, repuso la doméstica: para decir, por ejemplo, *un día aciago*. Cioran me escribió de inmediato para dar su visto bueno a la traducción.

De este modo logré que aparecieran en castellano y en una editorial de primera fila varias obras de mi mentor. Al descubrirle, me descubrí. Como por aquel entonces solía imitarle sin rebozo en mis propios escritos, los peor intencionados rugieron: «¡ Ah, de modo que de ahí lo has sacado todo! ». Otros, un poco más rebuscados o con más sentido del humor, lanzaron la especie (muy halagadora para mí) de que Cioran no existía y que se trataba ni más ni menos

que de un heterónimo que yo me había inventado, en la traza ilustre de Kierkegaard, Pessoa o Antonio Machado. ¡Qué más hubiese querido yo! Le escribí: «Cioran, por aquí dicen que usted no existe». Me repuso a vuelta de correo: «¡Por favor, no les desmienta!». Pero, siempre comprensivo, accedió a escribir la carta prefacio que encabezó mi tesis para disipar unas dudas que podían hacer peligrar la viabilidad del trabajo académico que le estaba dedicando.

Porque entonces yo acababa de emprender nada menos que toda una tesis doctoral sobre Cioran, paradójico cumplimiento de aquel propósito inicial —el primero de mi vida literaria— consistente en centrar sobre su obra el más personal y arrebatado de los libros. La decisión de escribir una tesis ya era en sí misma de rango heroico y a la vez humillante: se trataba de acatar el rito iniciático que podía resultarme más opuesto para tener derecho a formar parte de la tribu a la que menos deseaba pertenecer. Dicho sea de una vez por todas: me desagrada la seriedad académica de los profesores de filosofía y de sus alevines, la timorata y pretenciosa suficiencia de sus asideros bio-bibliográficos, sus notas a pie de página, sus incomprensibles rencillas de tarados, su enemistad gruñona con todo lo que reluce... Sigo pensando lo mismo hoy que ya soy uno de ellos (aunque nunca me han reconocido del todo como uno de los suyos, favor que me hacen, porque para mi vergüenza sé muy bien que lo soy) que cuando tenía dieciocho años y odiaba hasta el ridículo retintín bizantino de la palabra *catedrático*. Debe ser de las pocas cosas en que aún pienso *exactamente* lo mismo. Pero, como decía con mejor ocasión Valéry, «il faut tenter de vivre...».

En fin, vuelvo a la tesis: ¿cómo cumplir el rito y desmentirlo juntamente?, ¿cómo hacerles una reverencia y a la vez sacarles la lengua? El mejor medio era dedicar la tesis al estudio de Cioran: no se trataba de un filósofo *serio*, no le gustaba ni a los marxistas, ni a los analíticos, ni a los tomistas, ni a ninguna de las otras sectas vigentes, casi nadie había escrito antes sobre él (¡lo cual resolvía el tedioso problema de la bibliografía!) y además se le podía despachar en poco más de un centenar de páginas porque era ridículo dedicar tres mil a comentar a un escritor de aforismos, cuyos modelos lacónicos eran el juramento y el epitafio... Puse manos a la obra y del modo más impertinente de que fui capaz. Enseguida comenzaron las dificultades, aun antes de que el tribunal conociera el texto de mi soflama: ¡alguien había filtrado que Cioran era un invento mío para ridiculizar a la sacrosanta institución! Entonces le solicité la carta-prólogo, a modo de certificado de existencia. De las mil incidencias posteriores de la tesis, que tardó meses y meses en leerse, con episodios grotescos y macabros, puro franquismo filosófico...; de eso ya hablaremos en otra ocasión.

Un exquisito de la amargura

(En la muerte de E. M. Doran, junio de 1995)

Después de pronunciar cualquier certera enormidad contra el universo, Cioran entrecerraba los ojos vivaces y lanzaba una carcajada breve, afónica y triunfal. A la vez celebraba así la diana y le quitaba importancia a su sentencia. Digamos lo que digamos, todo va a seguir igual. Nadie fue menos lúgubre, nadie se rodeó de menos prosopopeya, nadie formuló diagnósticos más aterradores con un aire menos intimidatorio. ¿Podemos imaginar *amable* al ángel exterminador? Cioran lo era y, tal como cuentan los teólogos de los otros ángeles, su individualidad agotó la especie a la que pertenecía. No se le puede encasillar en ningún movimiento literario o filosófico, en ninguna escuela ni en ninguna moda. Es imposible imaginarle hablando de la *deconstrucción*, el *neobarroco*, la *posmodernidad* o el *retorno del sujeto*. Sólo le preocupaban los temas que podemos compartir con Montaigne o con Buda.

¿Por qué escribía? Quizá por ansia de componer «un libro ligero e irrespirable, que llegase al límite de todo y no se dirigiera a nadie». Insistió una y otra vez en las mismas cuestiones, hurgando de mil maneras en la estremecedora fragilidad de lo que somos y en el inabarcable delirio de lo que apetecemos, rezongando irónicamente contra su propio empeño, pero sin cansarse nunca de él ni aburrirnos con él. Hay que ser un estilista del mayor calibre para lo-

grar tal proeza «pues no hay progreso en la idea de la vanidad de todo, ni desenlace; y, por más lejos que nos arriesguemos en tal meditación, nuestro conocimiento no crece en modo alguno: es en su momento presente tan rico y tan nulo como lo era en un principio. Es un alto en lo incurable, una lepra del espíritu, una revelación por el estupor». Por su dominio de la abreviatura fulgurante en la cual se condensa no ya un tratado —que es poca cosa— sino toda una rama del saber que nadie ha explorado, sólo puede compararse en nuestro siglo con Elías Canetti. Cioran es un escritor literalmente *insustituible*: cuando uno se aficiona a su tono, no consiente reemplazarlo por ningún paliativo. Así logró la estima de algunos adictos no desdeñables (Octavio Paz, Susan Sontag, Paul Celan, Clément Rosset...) y también la reprobación de otros (Eduardo Subirats, Luis Racionero, Javier Sádaba...): la lista de sus cómplices y la de sus adversarios le honran por igual. ¿Tiene su obra alguna moraleja? Evidentemente ninguna y por tanto puedo proponer dos. La primera pertenece al campo ontológico: «Hemos perdido naciendo tanto como perderemos muriendo. Todo». La segunda es de orden práctico: «Somos y seguiremos siendo esclavos mientras no estemos curados de la manía de esperar».

Fuimos amigos durante más de cincuenta años. Nunca he conocido a un maestro menos solemne, a un compañero más acogedor y más ameno. Fue la única persona de alto rango intelectual totalmente carente de pedantería con la que he tratado. Su forma de vida era tan poco ostentosa que ni siquiera hacía ostentación de su falta de ostentación. Y es que no había renunciado a nada: simplemente sabía

lo que importaba y daba de lado el resto sin alharacas. Vivía a su modo, pero jamás hacía reproches a la forma de vivir de los demás: al contrario, celebraba sinceramente que un escritor al que apreciaba recibiera el premio que él había rechazado discretamente la semana anterior. Tenía una generosidad casi risible con todo, con su tiempo, con su hospitalidad, con ropas o comida o libros de segunda mano, con sus consejos, sorprendentemente atinados y llenos de sentido común. Por lo que yo sé, no carecía de ninguno de los tics de la santidad aunque para ser santo le faltaba la tara de la fe y le sobraba humor. Mantuvo inalterada su agilidad mental y física hasta un par de años antes de morir, cuando le demolió bruscamente el mal de Alzheimer: «¡Haber proferido más blasfemias que todos los demonios juntos y verse maltratado por los órganos, por los caprichos de un cuerpo, de un escombros!».

Alguna de aquellas noches de sábado a comienzos de octubre, cuando cada año solía ir a verle, tras la deliciosa velada con la incomparable Simone y con él, Cioran me escoltaba hasta el metro de la plaza del Odeón. Se inquietaba por mi seguridad en la jungla urbana: mire que aquí el metro es muy peligroso, no estamos en España, ¿de veras no quiere que le acompañe? Así le recuerdo ahora, su figurilla frágil envuelta en un abrigo gastado y cubierto con su gorro de piel de espía moscovita, despidiéndose de mí con una sonrisa preocupada mientras yo empezaba a descender las escaleras del metro. No, Emil, amigo mío, no puedes acompañarme ni yo puedo acompañarte ahora: a las tinieblas inferiores cada cual tiene que bajar solo.

Otra despedida

Simone Boué, profesora de liceo y compañera de E. M. Cioran durante más de cincuenta años, falleció ahogada en una playa francesa el pasado mes de septiembre (1997). Dice Stendhal que «hacen falta al menos diez líneas en francés para alabar a una mujer con delicadeza». Yo necesitaría muchas más en español para hacer medianamente justicia a Simone en esta despedida. Era inteligente, vivaz, irónica, discreta. Sobre todo era la elegancia misma, la encarnación de ese *chic* parisién que puede pasarse de pasarelas y que no se adquiere derrochando dinero en casa de los modistos. A ella le bastaba —tenía que bastarle, porque eran pobres— con un pañuelo, una sencilla rebeca, con cambiar de sitio una flor. En la casa minúscula de la Rué de l'Odeon todo era perfecto y humilde, como pintado por Vermeer. «¡Agáchese!», me decía Cioran al entrar, «¡cuidado con la cabeza, la puerta es muy baja!». Parte del gozo de su hospitalidad generosa y cordial era oírles contar las anécdotas a medias, lanzándose tiernas pullas, él criticando a Francia sin la cual no podía vivir, ella francesa a más no poder. Al final, cuando Cioran empezaba a perder la cabeza, ella completaba sin que se notara sus balbuceos y desempeñaba ambos papeles, el censor amable y la amable réplica. Entonces yo recordaba lo que una vez me dijo el filósofo Clément Rosset, también amigo de ambos: «Pongo a Simone incluso por encima de Cioran».

La vi por última vez en junio, en el segundo aniversario de la muerte de Cioran. «Por favor, cuidado con la cabeza», me dijo al entrar. Estaba terminando de transcribir para la editorial Gallimard los cuadernos inéditos de Cioran, que recogen cientos de páginas, entre borradores y textos aún no publicados. Era una tarea que sólo ella podía llevar a cabo, porque había mecanografiado *todos* los manuscritos de Cioran y nadie más podía entender del todo su difícil caligrafía. También me contó su amargura por una biografía reciente de Cioran, no tanto a causa de la insistencia escandalosa en sus veleidades fascistas juveniles como por la pedante bobada de compararle ¡con Wittgenstein! Luego nos despedimos y era para siempre. No sé quién será el próximo inquilino del pequeño apartamento en el corazón del Barrio Latino, no sé si sabrá que en esas tres habitaciones se vivió una tan larga y preciosa historia de amor. Por favor, agachen la cabeza. Y descúbranse.

Elogio del cuento de fantasmas

*¿Quién viene hacia mí desde allá lejos, a través de los árboles? Nadie.
¿Quién anda sobre las hojas? Almas sin cuerpo.*

(JULES RENARD)

Cada cual tiene su ideal de *momento perfecto*, ese breve lapso de tiempo en el que uno se imagina haciendo algo que realmente le gusta, no una actividad gloriosa o rentable o benéfica para la sociedad y la especie humana, sino un pasatiempo íntimamente satisfactorio. Mi ideal podría ser así: recién acostado una noche de invierno, aún con el calorcillo del último whisky en las venas, encender la luz de la mesilla y comenzar a saborear la lectura de un buen cuento de fantasmas. Me dirán ustedes que se trata de un capricho anticuado y anglosajón: admito ambos defectos, si es que lo son. En efecto, comparto con muchos anglosajones (ingleses, irlandeses y escoceses, sobre todo) la afición por las carreras de caballos y por los espectros. Y acepto que estos últimos pertenecen más bien a una época pretérita, decimonónica, cuando el ánimo científico del positivismo aún se debatía contra los estremeceadores residuos del mundo sobrenatural tantos siglos vigente, y que suelen aparecerse en viejos caserones alumbrados con candelabros o con picos de gas. Los fantasmas parecen refractarios a la electricidad, no digamos ya a la energía atómica o a los ordenadores portátiles. Y quizá en eso consiste parte de su fascinación. En los cuentos, el fantasma es alguien o algo que —a pesar de estar oficialmente muerto— vuelve desde el pasado, en la mayoría de los casos para amedrentar y castigar a los

vivos, a veces para ayudarlos. Bueno, pues eso es precisamente lo que hacen los propios relatos de fantasmas en el plano literario: parecen difuntos, olvidados, incompatibles con el gusto actual, pero insisten en volver. Los cuentos de fantasmas son los fantasmas de la literatura.

Un relato de fantasmas es como un truco de ilusionismo: o sale bien o deja en ridículo al prestidigitador. Y también como en el ilusionismo, cuando el juego tiene éxito, el espectador disfruta sin que por ello crea lo más mínimo en la intervención de fuerzas sobrenaturales. Por eso me ha sorprendido un poco saber, leyendo el boletín de la *Ghost Story Society* (un club literario al que me suscribió mi amigo fantasmólogo Javier Marías), que la mayoría de mis colegas de asociación —exactamente un 43%— creen en la existencia de fantasmas, contra un 26% de incrédulos y un 31% de indecisos. Lo más notable es que algunos de los descreídos confiesan que les gustaría creer en espectros sobrenaturales, mientras que varios creyentes afirman sin trepidar que los han visto personalmente...

Un buen cuento de fantasmas debe insinuar más de lo que afirma, debe sugerir sin apenas mostrar. Ha de acercarse a su climax por medio de pequeños sobresaltos inquietantes: el relato de fantasmas no pertenece exactamente al género del terror, sino al de la *aprensión*. Puede dejar abierto al final un pequeño resquicio para que todo lo ocurrido sea explicado sin recurrir al más allá, pero un resquicio muy estrecho, casi impracticable. Y tiene otra similitud con los juegos de manos: su efecto mejora si se le añade un poco de humor, lo justo para que el lector sonría mientras siente un escalofrío... Los miem-

bros de la *Ghost Story Society* estamos unánimes, como diría Guillermo Brown, en quiénes son los grandes maestros: por encima de todos, M. R. James, cuyos treinta y un cuentos son al género de fantasmas lo que los relatos de Sherlock Holmes al policíaco (están editados en castellano por Alianza y por Siruela, amén de figurar en todas las buenas antologías). Le siguen en nuestro común aprecio J. S. Le Fanu y E. F. Benson (publicados en España por la editorial Valdemar en su serie Gótica, junto a otros títulos imprescindibles). Por cierto, si no me equivoco aún no se han traducido a nuestra lengua los cuentos de A. N. L. Mumby, cuya colección —titulada *La mano de alabastro*— es también de lo mejorcito en cuanto a espectrales estremecimientos se refiere. Y aún hay mucho más donde elegir.

El cuento de fantasmas admite la miniatura. Les propongo dos de mis preferidas, la primera inspirada por M. R. James y la segunda por Arthur Conan Doyle y contadas a mi modo. Una: «¡Qué grato confort! Me arrellano en mi sillón, junto a la chimenea donde crepita el fuego, con la copa de coñac en la mano derecha y la izquierda caída descuidadamente, acariciando la cabeza peluda de mi perro... hasta que recuerdo que no tengo perro». Dos. «Despierto después del tremendo choque entre los restos retorcidos de mi coche. Sobre mí se inclina Frank, mi amigo de la infancia, tratando de reanimarme. "Pero Frank", murmuro débilmente, "si tú estás muerto...". Frank me responde, sonriendo con amable embarazo: "Y tú también".»

Coda para pesimistas (o simplemente para reflexivos): todas las historias humanas son historias de fantasmas, ¿no?

Una joya tenebrosa

Después de emplear gozosamente cerca de medio siglo en leer literatura fantástica, he llegado a una conclusión que quizá pueda servir de preceptiva a futuros autores: el secreto de las mejores narraciones fantásticas consiste en que no son *demasiado* fantásticas. Es decir, que no son constantemente fantásticas ni absolutamente fantásticas o, en otras palabras, que son fantásticas del modo más *realista* posible. Nada cansa antes que una fantasía permanentemente fantasiosa, sin ancla ni asidero en lo verosímil o lo familiar, que se prodiga en maravillas estentóreamente chocantes en lugar de dosificar lo milagroso sobre el cañamazo del más aparente respeto por lo real. Tal es la indudable superioridad literaria de la Biblia sobre el Libro de los Muertos egipcio o el tibetano Bardo Tohdol. Y también el acierto mayor de M. R. James, Lovecraft, Tolkien o Bradbury, que los eleva por encima de sus frondosos, incansables, prolijos y conspicuos imitadores.

A partir del éxito obtenido por *El señor de los anillos*, las novelas de espada y brujería suelen anegar a sus lectores con interminables sagas, copiosísimas en magos, hechiceros, dragones, entidades cuasidivinas malas o benéficas, etcétera. En fin, una lata. Los juegos de rol y los de ordenador han prolongado hasta la parodia esta agotadora proliferación de asombros, que por ser tantos ya ni asombran ni

mucho menos inquietan a casi nadie. De ahí que de vez en cuando convenga volver a épocas narrativas más austeras. *El agujero del infierno*, publicado por primera vez en 1914, es una de las obras de terror sobrenatural más perfectas que conozco, tanto por su tono como por la graduación de sus efectos y por su longitud. Ambientada impecablemente en la guerra civil inglesa del siglo XVII, logra una rara intensidad a la vez moral y carnal que la convierte en inolvidable pesadilla. En sus mejores momentos recuerda a un Shakespeare tal como podría haberlo filmado el Paul Verhoeven de *Los señores del acero*. Pese a la dedicación a M. R. James, se emparenta más bien con el imaginario de Lovecraft, Robert E. Howard y desde luego Tolkien, quien indudablemente conoció y apreció este relato.

Adrián Ross es el seudónimo de Arthur Reed Ropes, un catedrático de Cambridge cuya carrera literaria se sustentó en poemas líricos y libretos para comedias musicales que tengo el gusto de desconocer por completo. Esta novela es su única contribución al género fantástico, pero basta para declararle maestro indiscutible de lo sobrecogedor. No sé si es cierto que una sola buena obra puede salvar un alma, pero es seguro que basta para ganarse el agradecimiento de estos diossecillos secundarios —los lectores— que también tenemos nuestro propio santoral.

BIBLIOGRAFÍA

ADRIÁN ROSS: *El agujero del infierno*, trad. Javier Sánchez García-Gutiérrez, Valdemar, Madrid, 1997.

El caos y los dinosaurios

Como la cultura está formada tanto de prejuicios como de juicios, no voy a pretender discutir aquí la licitud de los suyos, hermano lector. Me limitaré a advertirle que si tiene usted animadversión por la literatura *popular* en general o contra la ciencia-ficción en particular, la lectura de esta nota —prescindible en todo caso— va a resultarle especialmente superflua. Pero si usted asume, como yo, que escritores que jamás ganarán el premio Nobel ni merecerán estudios de Harold Bloom o George Steiner pueden también componer auténticas obras maestras, permítame darle la buena noticia de que acabo de leer una joya de arte menor en el rango de la fantasía científica (*nota bene*: consiéntanme el pequeño orgullo de recordar aquí que esta reseña fue escrita antes de que Spielberg hiciera abrumadoramente célebre esta novela por medio de su magnífica versión cinematográfica).

Su autor es Michael Crichton, también estimable director de cine en sus ratos libres, que hace unos años escribió *Entre caníbales y vikingos*, historia de un educado moro del siglo IX raptado por los feroces guerreros escandinavos y que acaba peleando junto a Beowulf y sus compañeros contra el monstruo Grendel. Otra simpática preciosidad de esas que a los pedantes siempre se les escapan (¡oh, perdón, prometí no hablar contra los prejuicios de nadie!). Pero el libro que ahora les recomiendo, *Parque jurásico*, representa

sin duda un logro superior. Para empezar a elogiarlo, podríamos decir que se trata de la mejor novela con dinosaurios desde que Conan Doyle compuso inmortalmente *El mundo perdido*. Por supuesto las novelas con dinosaurios forman todo un subgénero propio y que cualquier paladar literario sano estima especialmente, de modo que si a ustedes les parece irrelevante que haya o no haya dinosaurios en una novela no sé qué diablos... (vaya, lo siento, les juro que me había impuesto parecer tolerante). El caso es que actualmente los dinosaurios y sus primos un poco más cursis, los dragones, saturan en exceso los productos mediocres de la novelería fantástica, quizá por culpa sin culpabilidad del propio Conan Doyle y de Tolkien, benditas sean sus almas trovadoras. Pero *Parque jurásico* nada tiene que ver con este adocenamiento mimético: desde su comienzo el lector avisado se da cuenta de que se le ofrece un auténtico tocino de cielo y, tras anular todos sus restantes compromisos inmediatos, corre a buscar su enciclopedia de dinosaurios para no perderse ni un detalle. Doy por hecho que ustedes cuentan en casa con una buena enciclopedia de dinosaurios, porque en caso contrario... nada, nada, perdón.

La hipótesis metacientífica que sustenta esta novela se presta peligrosamente al disparate: un millonario yanqui decide financiar las investigaciones genéticas sobre el ADN de los dinosaurios (conservado en el interior de los insectos prehistóricos que les picaron y que han llegado hasta nosotros dentro de sarcófagos de ámbar) con el fin de revivirlos clónicamente y crear con ellos un incomparable parque de atracciones, la más irresistible de las Disneylandias. No sabe uno qué merece mayor admiración, si la verosimilitud minuciosa que Crichton sabe ir dando al desarrollo asombroso de esta

idea o las posibilidades de la más pura estirpe del relato aventurero que logra sacar de ella. El caso es que el interés de la narración se mantiene sin decaer a través de un número más que respetable de páginas.

Pero queda el siempre raro más difícil todavía, porqué. *Parque jurásico* comprende también una limpia parábola sobre la perversión espuria (cuidado: no digo *la perversidad intrínseca*) de la ciencia moderna en sus aplicaciones técnico-comerciales. Alarmas farragosa-mente expresadas por Heidegger, Arnold Gehlen y tantas bellas almas del ecologismo literario que nunca ha faltado este siglo en la ciencia-ficción más sermo-neadora encuentran en la novela de Michael Crichton un eco suavemente irónico, nada empachoso. Su lección básica se refiere al delirio de control omnipotente y recuerda que cuanto más congestión dominante y planificadora se alcance, con más inevitable rigor hará su labor de zapa el desorden de lo imprevisto; utilizando una doctrina de moda, Crichton nos recomienda aplicarnos en la ciencia del caos si queremos saber dónde parará antes o después el caos de la ciencia. Escribir una buena novela de imaginación y aventuras es ya cosa muy notable, pero lograr que destile una moraleja razonable y que consiga ser apocalíptica sin oscurantismo es algo en verdad casi milagroso. En resumen y repitiendo a Lichtemberg: si usted tiene dos pares de pantalones, venda uno y cómprese este libro.

BIBLIOGRAFÍA

MICHAEL CRICHTON: *Parque jurásico*, trad. Daniel Yagolkows-ki, Plaza & Janes, Barcelona, 1991

Brevísima teoría de Michael Crichton

Los autores de *best sellers* populares prosperan acompañados por dos equívocos contrapuestos, uno de ellos sostenido por sus lectores más ingenuos y otro convertido en dogma por los altivos pedantes que se niegan a leerlos. El primero de ellos asegura que escriben muy bien y el segundo proclama que no saben escribir. La realidad, como a veces pasa, es algo más compleja de lo que dejan traslucir estos dictámenes. Resulta que *escribir* es la denominación genérica que reciben actividades literarias tan diversas como las de Agatha Christie y Franz Kafka. En cierto sentido —en el sentido de lograr lo que consigue Kafka— la señora Christie escribe muy mal, pero si nos ponemos en el punto de vista de la creadora de Poirot es el bueno de Kafka quien no sabe por dónde se anda.

Ocurre algo parecido en ciertas discusiones musicales entre padres e hijos: el chico sostiene que nadie canta como Kurt Cobain y el padre le opone triunfalmente un aria de Pavarotti. Puro malentendido. Como el que tuvo lugar entre Stendhal y un amigo suyo cuando paseaban por Roma. Se detuvieron frente a la basílica de San Pedro y Stendhal se extasió ante la cúpula diseñada por Miguel Ángel. Escéptico, el amigo comentó: «Bueno, pero eso ¿para qué sirve?». Y el escritor respondió: «Para conmover el corazón humano». Y de eso es de lo que se

trata, de conmover nuestro corazón como quien agita una botella de loción capilar antes de usarla. A veces el corazón necesita intriga y asombro, mientras que en otras ocasiones requiere perplejidad metafísica; hay momentos en que pide ritmo desgarrado y en otros exige armonía celestial; ahora quiere temor y temblor, luego carcajadas. A veces somos ingenuos como párvulos —¡cuéntame un cuento con dragones!— y más tarde, viejos como la historia, nos lanzamos a bucear en los recursos del lenguaje en busca de la palabra nunca dicha que nos aliviará de la muerte. ¿Por qué privarse de nada hasta que la nada nos prive de todo?

De modo que leamos a Michael Crichton, uno de los narradores de cuentos fantásticos más notables de los últimos años. Yo no me pierdo ninguno de sus libros desde aquel ya antiguo que primero se llamó en español *Entre caníbales y vikingos* y ahora *Decoradores de cadáveres*, una ingeniosa recreación de la gesta de Beowulf que encierra una parábola sobre la disparidad de las culturas y el coraje humano que a pesar de ella todos compartimos. También me parecen recomendables *Congo*, *Esfera*, *Acoso...* y sobre todo *Parque jurásico*, donde mezcla la anticipación científica, la aventura maravillosa y hasta la moralina contra los excesos de la técnica en una combinación de eficaz ingenuidad que no desmerece de la línea inaugurada por Julio Verne.

Esta novela y la película vibrante que sobre ella realizó Spielberg, captando muy bien su espíritu aunque no toda su complejidad, conectaron inmejorablemente con la ya antigua fascinación que muchos niños y bastantes adultos sentimos por los dinosaurios. No seré yo quien se queje por tanto de

que Crichton haya reincidido en el tema con una continuación de *Parque jurásico* ni mucho menos protestaré cuando Spielberg ruede la secuela de su propio film millonario. Para ser sincero he de observar, sin embargo, que esta última novela de Crichton es notablemente inferior a la precedente. Y no porque haya sido escrita pensando en su irremediable puesta en escena cinematográfica, sino porque la imaginación de Crichton se alimenta demasiado con la anterior película de Spielberg: el ojo del tiranosaurio en la ventana del vehículo, la garra del velociraptor atrapada por una puerta, la enorme pata que hace temblar el lodo junto al perseguido... Lo malo no es que la novela espere su película, sino que se inspire en una película.

Pero lo verdaderamente intolerable es su título: *El mundo perdido*. Por favor, un respeto. Llamar a una novela de dinosaurios así es como titular *Moby Dick* a un relato sobre ballenas o bautizar *La guerra de los mundos* a otra crónica de una invasión marciana. Porque *El mundo perdido* es la obra maestra fundacional del género y además el mejor relato de sir Arthur Conan Doyle. Y en cuestión de novela popular y cuentos de emoción aventurera, Conan Doyle es... el rey Arturo. Sus títulos no deben ser mencionados en vano ni siquiera por afán demasiado literal de homenaje. Como penitencia para Crichton propongo a los lectores que olviden su *Mundo perdido* y releen otra vez el de Conan Doyle. Le está bien empleado.

Otra brevería crichtoniana

El primer escritor que vendió en Europa más de un millón de ejemplares de sus libros fue Emilio Salgari, aquel entrañable novelista popular en cuyas sagas de piratas malayos y selvas amazónicas descubrimos los niños de varias generaciones (creo que la mía fue de las últimas) la hermosa geografía de la aventura. Naturalmente los críticos literarios de aquella época, ocupados con Tolstói y Rimbaud, sólo tuvieron frío desdén para Salgari... por no hablar de los subsalgaris que le imitaban, como Luigi Motta. ¡Literatura ínfima y para colmo sumamente comercial! Sin embargo en esos libros aprendimos algunos no sólo a leer, sino sobre todo a amar la lectura.

Si hubiera que elegir hoy un sustituto para hacer de Salgari entre nosotros, yo propondría a Michael Crichton. Las diferencias son obvias: para empezar, al viejo novelista turinés le engañaban sus editores, que se enriquecieron a su costa mientras él acabó suicidándose agobiado por las deudas y las desdichas familiares; en cambio parece que Crichton lleva sus negocios editoriales de modo mucho más eficaz. Salgari se documentaba con atlas y enciclopedias para dar a sus relatos el atractivo de paisajes exóticos de inédita flora y fauna; Crichton también prepara minuciosamente sus libros, pero no busca el exotismo en la geografía, sino en los avances científicos o los conflictos entre nuevas actitu-

des sociales. Su hasta hoy mejor novela, *Parque jurásico*, combina la experimentación genética con el tema de los límites de la técnica; *Congo* es más salgariana por su decorado y en ella se habla de la inteligencia de los antropoides frente a la imbecilidad bestial de algunos humanos. No menos entretenido que Salgari y más lúcido, Crichton es *capaz* de algo que nunca intentó aquél con sus lectores: crearnos desasosiego.

Pensar lo irremediable

El vínculo intrínseco que liga la filosofía con la muerte se establece desde el mismo origen de esa tradición intelectual característica de Occidente. Y no sólo porque Platón dijese que filosofar es prepararse para morir, ni porque la *meditatio mortis* haya ocupado a tantos de los mejores (con la excepción rebelde de Spinoza: «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría versa sobre la vida»), sino principalmente porque la *urgencia* misma que nos hace filosofar proviene de esa enormidad asombrosa, la convicción de nuestra muerte irremediable. No toda filosofía versa sobre el morir, pero no hay filosofía que no sepa que vamos a morir y que no *reaccione* ante tal provocación aunque sea pensándolo todo menos la propia muerte. Cioran reprochó con cierta razón a la mayoría de los grandes filósofos el haber «escamoteado el cadáver» en sus sistemas ocupados de lo imperecedero, como hábiles asesinos que hacen desaparecer el comprometedor despojo de su víctima. Y sin embargo es esa caducidad putrefacta la que les impelió a edificar eternidades especulativas...

La certidumbre de la muerte es la única que tenemos en el confuso mar de nuestras dudas y tanteos, pero ofrece nulo asidero intelectual a quien se esfuerza en pensar. Mala suerte. No queda otro remedio que recaer en la vida, sea para preocuparse ex-

elusivamente de ella como recomienda Spinoza o para proyectarla ilusoriamente más allá de la muerte, eternizando su rutinario ajeteo de premios y castigos, placeres y dolores. La muerte puede ser el límite, pero nunca la maestra de la vida ni su dueña. Es sano mantenerse escandalizados y no sólo asustados frente a ella. Me asombra que morir «sea una costumbre que sabe tener la gente», como apunta irónicamente Borges en una de sus milongas. A mi pobre juicio, acostumbrarse a la muerte es la peor de las traiciones o de las hipocresías, como supongo que ya vislumbra el paciente lector de estas páginas misceláneas (si aún no ha caído en ello será porque, a pesar del título del libro, ha comenzado a leer sin despertarse antes).

Volviendo a la reflexión sobre la muerte, quizá lo mejor sea *merodear* en torno a ella en vez de intentar afrontarla directamente. Es lo que hace Gabriel Albiac en este libro, utilizando como pistas de su deambular algunas de las mejores obras literarias y filosóficas de nuestra cultura. El criterio de Albiac es certero y lúcido no sólo en la elección de autores (Hegel, Borges, Keats, Conrad, Baudelaire, Yeats...), sino sobre todo en los textos elegidos y bien comentados. ¡Es tan corriente que esos nombres se mencionen en vano, aportando su cita más repetida o menos relevante! Paladeando este excelente itinerario confieso mi sorpresa por la ausencia de Elias Canetti, guerrillero perpetuo contra la muerte cuya obra desde luego no puede ignorar ese gran conocedor de la heterodoxia judaica europea que es Albiac. La exposición de documentos biográficos que recientemente dedicó el Centro Pompidou a Canetti se titulaba *El enemigo de la muerte*. Me parece el más hermoso blasón postumo porque morir sin resignarse a la muer-

te —sin beatificarla sumisamente como algo *natural*— es el punto de locura imprescindible para que la cordura no sea insípido fatalismo. En un libro sobre la muerte la voz antiestoica de Elias Canetti —al igual que la de Unamuno— no debería faltar como la oposición radical que presenta la imposible enmienda a la totalidad a un parlamento estremecido pero a veces demasiado aquiescente. En cuanto a los intérpretes de *rock* también mencionados por Albiac con sus letras a menudo sugestivas, desde la más perfecta indignancia en ese tema proclamo mi confianza en la selección ofrecida.

Voy a insinuar algunas quejas. En tiempos de tanta majadería ultramundana y esotérica me parece reconfortante que Albiac nunca ceda a la moda de consuelos nigrománticos, pero deploro que no nos tonifique más contra ella explorando el coraje de la vida o su alegría y no sólo la desesperación de la muerte. Si se establece que no hay vida después de la muerte pero que tampoco la hay antes, es la muerte la que gana y con ella —inevitablemente— la religión, en su faceta menos supersticiosa pero más tenebrosamente tentadora. El ateísmo no consiste sólo en rechazar lo superfluo o lo pueril, sino también en no echarlo de menos... Segunda objeción: la perfecta ausencia de humor de Albiac pudiera parecerle al lector una demostración de malhumor. Y nada estropea tanto el clamor trágico como proferirlo con ceño fruncido y enfurruñado. Degrada a dispepsia la queja existencial. Para convencernos de que su desolación no es *pose* —como estoy seguro de que no es— a Gabriel Albiac le hubiera bastado sonreír un poquito. A fin de cuentas nos enfrentamos con una colosal broma macabra a la que debemos pagar con

su misma moneda y muy conscientes de ello, tal como constató Paul Valéry:

*Qui ne connaît, et qui ni les refuse,
ce crâne vide et ce rire éternel!*

BIBLIOGRAFÍA

GABRIEL ALBIAC: *La muerte*, Biblioteca del Presente, Paidós, Barcelona, 1996.

Razones y pasiones de una dama

Fue Cioran quien me enseñó que los personajes verdaderamente representativos del ilustrado siglo XVIII francés son un puñado de mujeres, por encima incluso de los más claros varones. Cualquier lista de ellas, por corta que sea, no puede omitir a Gabriela-Emilia le Tonelier de Breteuil, marquesa de Châtelet. Esta señora tuvo la suerte de ser hija de un libertino acomodado que la educó sin prejuicios y no sólo permitió sino incluso fomentó su predisposición natural al estudio. Emilia obtuvo una notable formación en lenguas clásicas y en ciencias, que la década larga de amorosa amistad con Voltaire y la relación con otros sabios como Maupertuis, Bernoulli o Koenig contribuirían a ampliar. Tradujo excelentemente a Newton del latín (su versión ha sido la más útil en francés hasta hace pocos años), y escribió sobre física, filosofía y crítica de la religión. Pero además fue también una mujer apasionada, audaz en sus amores, madre, mundana y jugadora. Despertó admiraciones ilustres y hostilidades que no lo fueron menos; de ella tuvieron celos otras mujeres notables, como la corrosiva Madame du Deffand, Madame du Graffigny o Madame Staal-Delaunay, y un rey semifilósofo que le disputó el afecto de Voltaire: Federico de Prusia.

Madame du Châtelet quiso ser sabia. ¿Pedantería? No, porque «quien dice *sabio dice feliz*, al me-

nos en mi diccionario». El resultado de sus esfuerzos por conciliar sabiduría y dicha lo expone en las breves páginas del *Discurso sobre la felicidad* que escribió al final de su vida, poco antes de que su joven amante Saint-Lambert la dejase embarazada con más de cuarenta años, lo cual en aquella época equivalía casi con certeza a una condena a muerte. La concepción de la felicidad que tiene Emilia no es tanto hedonista como *antiestoica*: ansía sensaciones y sentimientos placenteros, desde luego, pero sobre todo intensos, aunque comporten incidencias dolorosas. El miedo y la esperanza, las dos cabezas de la hidra que el héroe estoico cree vencer, le parecen estímulos deliciosos de una vida que sin ellos sería insípida: «Nuestra alma desea ser conmovida por la esperanza o el temor; sólo es feliz con las cosas que le hacen sentir su existencia». Por eso ella, la racionalista convencida, defiende las pasiones, aunque suele decirse que producen más desdichados que personas felices. Señala oportunamente que ese cálculo imposible puede verse viciado porque los desgraciados se hacen notar más dado que necesitan a los otros, mientras que los felices permanecen ignorados (prefigura así la sentencia con que, un siglo después, Tolstói iniciará la historia de otra mujer apasionada).

También aboga por la ilusión, en lo cual se rebela contra Voltaire: puesto que debemos la mayoría de nuestros placeres al toque brillante con el que la ilusión barniza lo rutinario o lo inevitable, ¡ay del que la pierda! De modo que la tibieza desengañada de la amistad —que es lo único que recibía ya de su tanto tiempo querido Voltaire— le parece un sentimiento demasiado apacible y débil para colmar su corazón sensible: necesita un Saint-Lambert, aun-

que en ello le vaya la vida. Porque en ello le va la vida. Y confiesa que, si la oración fuese plausible, habríamos de pedir a Dios no sólo que nos dejase caer en la tentación, sino que nos ofreciese tentaciones nuevas. El estudio es sin duda una de ellas, y resulta particularmente injusto que los varones —que tienen otras vías para satisfacer su pasión de gloria, como la guerra o la política— priven de esta oportunidad de excelencia a la mitad femenina de la humanidad, que es quien más la necesita. La tentación del juego (que entusiasmaba a Voltaire poco más que al presidente de la Comunidad de Madrid que ha prohibido el poker para evitar *adicciones*) merece también su aprobación, aunque recomiende reservarla para la época otoñal de la vida, cuando ya escaseen otras vías más carnales de emoción...

Es sin duda un acierto que la siempre interesante colección *Feminismos* ofrezca al lector español esta característica reflexión dieciochesca sobre la buena gestión de la vida. En el discurso no sólo se encuentran las ideas, sino también la personalidad de la singular señora que lo escribió. La excelente traducción se debe a Alicia Martorell y la acompaña una larga y competente introducción de Isabel Morant Deusa sobre la dama y su época. Sólo un simpático lapsus: en la página 47 se dice que un libro de Algarotti de título casi posmoderno (*El newtonismo para las damas*) apareció ilustrado con *la fotografía* de Madame du Châtelet. Me parece que Emilia era una mujer avanzada para su tiempo, pero no tanto... La edición se completa con una amplia selección de su correspondencia, tan significativa por lo que dice como por lo que sólo insinúa. Una de sus cartas acaba: «No puedo creer que haya nacido para ser des-

graciada». Emociona leer esta ingenuidad tan sabia, tan valiente, primera voz de la modernidad que nos reclama pese a lo ya mustio y lo irreparable.

BIBLIOGRAFÍA

MADAME DU CHÂTELET: *Discurso sobre la felicidad*, Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 1996.

Para rescatar la intimidad

Hoy se derrochan proclamas y se hacen aspavientos supuestamente en favor de la intimidad: la reivindicación del *derecho a la intimidad*, las alarmas frente a los *atentados contra la intimidad*, las censuras contra quienes *venden su intimidad...* están a la orden del día. Recientemente la muerte de Diana de Gales en accidente ha despertado una colosal histeria colectiva contra los *paparazzi* que la hostigaban, como si no fueran esos mismos moscones los que convirtieron a tan prescindible dama en un icono casero para tantos papanatas. Se confunde casi siempre en tales ocasiones *intimidad con privacidad*, siendo esta última deudora necesaria (y a menudo rentable) de la publicidad, mientras que lo íntimo escapa por igual a la esfera de lo privado y a la de lo público. Es el primer equívoco sobre la intimidad que denuncia José Luis Pardo en este excelente libro, junto a otros no menos dañinos, como el que confunde lo íntimo con lo inefable e inexpressable —hurtándolo a lo lingüístico— o el que lo vincula a la soledad, dando por sentado que la intimidad es lo que nos desata de toda compañía en lugar de lo que nos ata a la que nos ha de resultar imprescindible.

Por el contrario, la intimidad es lo que quiere decirse o callarse *a través* del lenguaje, convirtiendo a éste en plenamente humano (así se distingue a la comunicación mecánica de la personal no por la

ausencia de razones, sino de intimidad). Y no excluye a los otros o a lo otro, sino que precisamente nos *inclina* hacia ellos, marcando los límites que perfilan nuestra vida y nos permiten saborearla con conciencia mortal. Tampoco es la intimidad equivalente a identidad —al yo constituido explícitamente, sea étnico, ideológico o como *mi verdad natural*— porque precisamente es la intimidad lo que nos impide ser idénticos y nos mantiene diferentes y a la vez vacantes: «Que mi nombre sea Nadie, como el de Ulises...», dijo Borges en uno de sus versos íntimamente afortunados. La raíz de la intimidad, explica Pardo, es el «tenerse a sí mismo» del hombre, lo cual no implica identidad, naturaleza o propiedad, sino el desequilibrio y la tensión de quien se esfuerza por mantenerse erguido. Recuerdo al leerlo que Schopenhauer comparó la vida humana con un paso en falso: penetramos en el mundo como dando un tropezón y nos esforzamos con bandazos y trompicones por guardar la vertical, hasta la inevitable caída final.

La brevedad de esta nota no puede hacer justicia a todos los meandros de este libro succulento, inusualmente bien escrito (no me refiero sólo a sus méritos literarios, sino a su prosa filosófica), incrustado de preciosos análisis tangenciales acerca de la complicidad actual entre lo privado y lo público en medios de comunicación, en espacios políticos y en actitudes morales. Sólo quisiera constatar una ausencia pero, eso sí, clamorosa: la del tema de la *libertad*. Si Pardo me permite la malicia, este déficit resulta muy *posheideggeriano*. Porque precisamente es en relación con las dificultades de la voluntad libre y el doblez de su mismidad («querer en parte y en parte no querer», dice san Agustín en el libro VIII

de sus *Confesiones*) donde a mi juicio nace la reflexión acerca de la intimidad. La sede de la libertad es lo íntimo, no la exterioridad de la Ley, tal como luego decreta la *politización* moderna de la conciencia ética que de pasada critica Pardo. Situar de nuevo el debate de la libertad en la esfera de lo íntimo habría sido un paso para rescatarla de los adversarios teóricos que comparte con la intimidad misma: «Los redentores de toda especie, aquellos que están dispuestos a cualquier precio a salvar al hombre del pecado de ser inocente». Pero sería una descortesía y una ingratitud menospreciar un libro que ofrece tanto con el reproche de lo que uno de sus lectores, quizá con arbitrariedad subjetiva, echa en falta.

BIBLIOGRAFÍA

JOSÉ LUIS PARDO: *La intimidad*, Pre-Textos, Valencia, 1996.

Cristianismo sin agonía

Cierto día, hace varios años, Gianni Vattimo sostuvo desde un teléfono público de una heladería milanesa una conversación con otro distinguido profesor de filosofía italiano, católico tomista. La charla debía versar sobre una oposición a cátedra de cuyo tribunal formaban parte ambos, pero el interlocutor se desvió del tema de los manejos académicos y le preguntó a Vattimo si todavía seguía creyendo en Dios. Cogido de improviso entre señoras acaloradas que degustaban sus helados y niños que bebían naranjada, Vattimo repuso que «creía creer». Ahora ha publicado un librito breve y sincero, razonando filosóficamente aquella respuesta a bote pronto.

Con sutileza y estudio penetrante, Gianni Vattimo ha sabido desde hace años obtener lecciones democráticamente moderadas de autores que en principio se prestan poco a este trato civilizado, como Nietzsche o Heidegger. Especialmente en el caso de este último, ha seguido con provecho las lecciones de su maestro Gadamer que se dedicó —según la celebrada ironía de Habermas— a urbanizar la telúrica boscosidad heideggeriana. Ahora se diría que en la parcela así desbrozada, Vattimo se encarga de levantar (un poco *tongue in cheek*, justo es decirlo) una discreta capilla, lo que contribuye a hacer el paisaje más acogedor. ¿Sus motivos? Vattimo no retrocede ante la mención pudorosa de razones biográficas en

este retorno al redil cristiano, como pueden ser la muerte de algún ser querido con quien esperaba compartir lo mejor de la vida o incluso la proximidad de la vejez. Pero también señala argumentos de índole no más filosófica —la pérdida de un ser amado o el envejecimiento son insuperables a este respecto—, sino más *técnicamente* filosóficos.

Según Vattimo, en el pasado reciente la creencia ontológicamente fuerte en una realidad material descrita suficientemente por la ciencia fue la causa del rechazo ilustrado de los dogmas cristianos. Pero la posmodernidad ha debilitado progresivamente la ontología materialista, de modo que la proposición «Dios existe» ya no puede ser rechazada sin más por su falta de respaldo empírico, sino que ha de someterse más bien a un debate hermenéutico entre interpretaciones sabiamente graduadas. En una palabra, cuando la ontoteología cristiana ya ha perdido su radicalismo metafísico, es absurdo que el ateísmo pretenda ocupar su puesto con otra metafísica fuerte, la del realismo científico. Quedan pues abiertos cautamente diversos caminos en vez del «todo o nada» de la apuesta pascaliana.

De hecho, la vía que prefiere Vattimo convierte el dogma central del cristianismo en alegoría de la ontología débil posmoderna: la divinidad se debilita al encarnar, dándonos a todos ejemplo de modestia metafísica. Y esa apuesta por la fragilidad es el verdadero contenido del cristianismo, cuyo núcleo intelectual es la exigencia de reducir la violencia y aumentar el amor: la caridad. Vattimo no oculta su aprecio estético por el ceremonial eclesiástico que custodia ese mensaje esencial, pero es muy consciente de que junto al oro evangélico se nos impo-

nen desde el pulpito auténticas supersticiones en cuestiones de filosofía y de moral que fundamentalistas como Juan Pablo II no contribuyen precisamente a suavizar. Recurriendo de nuevo a la experiencia biográfica, menciona Vattimo la agobiante actitud ortodoxa ante la homosexualidad o la irracionalidad de la condena del preservativo en los tiempos del sida. Concluye empero reivindicando su derecho a una nueva lectura del cristianismo evangélico desde el mandamiento supremo de la caridad, que rechaza las violencias inquisitoriales, pero acepta pese a todo *débilmente* el cobijo de la Iglesia católica.

Creer que se cree: este título le suena al lector español inevitablemente unamuniano, aunque el ferroz don Miguel fue más allá y habló de «crear lo que se cree». Nada más lejano, desde luego, que el agnosticismo trágico de Unamuno del sereno y tolerante catolicismo de Vattimo, que a veces duda, pero nunca ofende y explícitamente descarta como cosa superada la agonía existencial que antaño enturbió estas cuestiones. Y sin embargo... Sin embargo, el ateo —yo mismo— que simpatiza plenamente con el logro civilizador de la caridad, la tolerancia y la antiviolencia no deja de preguntarse si puede llamarse *religioso* a algo tan razonable. Unamuno, por volver a él, no quería morir: anhelaba la fe que promete la inmortalidad y la resurrección y de esa fe creía descreer. En la reflexión de Gianni Vattimo tal punto fundamental está curiosamente ausente, probablemente porque es más fácil urbanizar la parcela heideggeriana que convertir el ser-para-la-muerte en ser-para-la-inmortalidad. ¿Es demasiado fuerte esta agonía en nuestros claustros ontológicamente de-

bilitados, pero nostálgicos de estética espiritualista? Wojtyla sostiene que un Dios disparatadamente preocupado por la obstetricia condena a quienes usan condón para follar o lo hacen *contra natura*; pero también asegura que ese Dios increíble rescata para siempre de la muerte a sus fieles, contra toda inteligibilidad racional. Y el ateo, por una vez, simpatiza con el energúmeno: no por lo que cree, sino por creer que es eso y no otra cosa más débil lo que merece la pena de creerse... puestos a creer.

BIBLIOGRAFÍA

GIANNI VATTIMO: *Credere di credere*, Garzanti, Milán, 1996 (trad. esp. en Paidós).

Contra la cultura como identidad

¿Existe una cultura europea? La pregunta hace ya bostezar, por muy buena que sea la disposición con que se la afronte. Todos queremos creer que aún vive ese mítico unicornio y que antes o después vendrá a reclinar la blanca cabeza armada en el regazo de la doncella que le espera sin suerte. ¡Una cultura, a pesar de todo, *européa!* No me atrevería a decir cómo debe narrarse esa leyenda, pero creo dentro de mis posibilidades recomendarla por vía negativa, como siempre hicieron con sus dioses los teólogos prudentes.

La cultura europea no puede constituir el argumento ontológico destinado a refrendar ninguna identidad nacional, sea francesa o italiana, catalana o inglesa, polaca, vasca, croata o rusa... ¡ni siquiera una identidad *européa!* Ya sabemos, desde luego, que el uso y sobre todo abuso más común de las llamadas culturas nacionales es servir de pruebas ontológicas de tal ambición identitaria, pero ahí no hay nada de específicamente europeo: en todas partes cuecen ese género flatulento de habas. Si algo podría ser llamado propiamente europeo como empeño cultural, consistirá en la negación de la cultura reducida a mero soporte y legitimación de cualquier *identidad*. Y eso a despecho de que los administradores oficiales de las culturas europeas sigan viéndolas a través de semejante prisma deformador.

Porque lo que algunos europeos de ayer y de siempre atisbaron es que la cultura nunca puede ser un simple mecanismo de identificación étnica o nacional. La identidad, ese conjunto de ritos y mitos idolatrado por los gestores de la rutina, archivado por los burócratas esencialistas y ensalzado entre cañonazos por los padres de la patria, es lo más culturalmente antieuropeo que pueda imaginarse. La auténtica cultura no es la identidad que consagra nuestros parecidos gregarios, sino la desidentificación que nos permite cuestionarlos, desmentirlos y sobre todo entremezclarlos con lo que viene de fuera, con lo que se nos parece, pero nunca del todo. Cultura es la curiosidad por lo ajeno, no la celebración maniática de lo propio; es lo que ofrecemos a los demás y lo que buscamos en ellos, no la mera repetición de lo que hemos decretado como insolublemente *nuestro*. Nadie llama *culto* al que conoce su lengua, sino al que es capaz de hablar o leer en varias; ni al que lo sabe todo de su barrio, sino al que se interesa por conectarlo con el inabarcable universo. El verdadero *hecho diferencial* en materia de cultura es el que distingue a los buscadores de lo universal de los beatificadores de lo propio.

La peor agresión que hoy sufre el concepto europeo de cultura es la educación que en ocasiones cada vez más frecuentes pretende darse en ciertos países o en ciertas regiones aspirantes a países: formar a los jóvenes en el glorioso deber de parecerse a ultranza a lo que no tienen nacionalmente más remedio que ser, en lugar de emanciparlos de ello abriéndoles a lo remoto, a lo diverso, a lo cambiante. Ser un europeo culto es no conformarse con ser culto solamente como se es en casa o en Europa: es buscar la

razón común frente a la mera peculiaridad divergente del folklore. Lo demás se queda en simple *identidad*, efectivamente, eso que con tanto celo pretende verificar en todas partes la policía nativa...

Acabo de recibir un buen ejemplo de lo que yo considero la mejor cultura europea. Y no me llega de ningún punto de la geografía europea, sino desde América. Me lo envía mi amigo Josu Landa, hoy profesor en la Universidad Autónoma mexicana y a quien conocí hace muchos años en Venezuela, cuando era un joven licenciado contestatario que se rebelaba contra las limitaciones de la enseñanza académica y de la sociedad clasista, siguiendo la mejor tradición situacionista de mayo del 68. Josu Landa es poeta en euskera y en castellano: acaba de realizar una traducción que todos juzgan muy meritoria del gran poema de Octavio Paz *Piedra de sol*, una de las piezas capitales de la poesía de nuestro siglo.

Hojeo con emoción este cuaderno gris, bifronte: *Piedra de sol/Eguzki Harria*. En sus páginas se entrelazan y responden, desnudos como los cuerpos en el amor, los versos de las dos lenguas. En ellos se habla sin renunciar a nada de los mitos de las culturas mesoamericanas y de los dioses de Grecia, de la España renacentista y del Barroco, de la Ilustración y de las doctrinas revolucionarias del siglo XIX o del nuestro. También de las uvas de Bidart y de las gardenias de Perote. Pero sobre todo de la tragedia profana y sacra, racional y pasional, sensual y angélica que es la vida del hombre, de cualquier hombre, de todos los hombres. Veo aquí que caen «las máscaras podridas / que dividen al hombre de los hombres / al hombre de sí mismo, / se derrumban por un instante inmenso y vislumbramos / nuestra unidad perdida,

el desamparo / que es ser hombres, la gloria que es ser hombres / y compartir el pan, el sol, la muerte, / el olvidado asombro de estar vivos». ¿Cultura europea, americana? Cultura a secas: la que a través de la distancia de lenguas y países habla de lo que de veras importa.

¿Mundo homogéneo?

Dijo Albert Camus que hay dos tipos de inteligencia, la lista y la tonta. La lista sirve para comprender, prevenir y remediar; la tonta para deplorar lo que se entiende a medias y dar falsas alarmas. Uno de los tópicos más sobados de la inteligencia tonta actual (junto a la crisis de los valores y el retorno de lo sagrado) es el pánico ante la homogeneización universal. Por lo visto, el mundo pierde sus diferencias y pronto será todo idéntico, alternándose en cada trecho un McDonald's con un anuncio luminoso de Sanyo, seguidos por una oferta de Coca-Cola y un Pizza Hut. ¡Adiós a la diversidad de gustos e indumentarias, a lo exótico que a nada se parece, a los indígenas incorruptibles que rechazan la tarjeta de crédito porque no es comestible! Pobres viajeros: por muy lejos que vayan en pos de lo insólito, siempre deambularán de lo mismo a lo mismo.

Ahogo un sollozo y seco mis lágrimas a fin de intentar ver más claro. Para empezar, la supuesta uniformidad universal no implica desgraciadamente el fin de las desigualdades. Las perspectivas vitales del niño que nace en Guatemala siguen siendo bastante diversas de las del que nace en Suecia, por no hablar de las de la niña argelina frente a la niña francesa. El reparto de la asistencia médica, de la oferta educativa o de las libertades públicas se mantiene dispar no sólo a escala internacional, sino incluso

dentro de un mismo país: ¡hasta en una misma ciudad, a poco grande que sea! Por ese lado no hay miedo de que la monotonía nos agobie. Lástima, porque no todas las diferencias son buenas por el simple hecho de ser diferencias, ¿verdad?

Pero también es cierto que uno encuentra en los rincones más inesperados del planeta pantalones vaqueros o un transistor que inflige melodías de Julio Iglesias. Cualquier color local se ve contagiado por la lepra de colores foráneos, ninguna selva es ya del todo virgen, los indígenas del Matto Grosso preguntan por Butragueño a los españoles y en la convención demócrata se bailó al son de *Macarena*. En los pasados mundiales de fútbol en EE UU, un niño pakistaní intentó suicidarse al saber que habían expulsado a Maradona... Los ídolos y los fetiches se internacionalizan, gracias a la televisión por satélite y a las multinacionales discográficas. Los clérigos iraníes persiguen las antenas parabólicas como si fuesen los cuernos del nuevo Satán, pero seguro que antes o después perderán la partida. Ustedes o yo nos parecemos ya más a aquellos de nuestros antípodas que comparten nuestros vicios o aficiones que al vecino encastillado en su casticismo: esto es válido para los habitantes de la gran ciudad, pero también para el miembro de la remota tribu... Un personaje de Joseph Roth, el conde Morstin, aristócrata cosmopolita al que su creador atribuye una conjetura que toda mi experiencia personal me inclina a compartir («la teoría de Darwin me parece incompleta. Quizá el mono descienda de los nacionalistas, pues el mono significa un progreso»), ofrece el modelo ideal en el pasado que debería inspirarnos para lo porvenir: «Como cada austriaco de aquellos tiempos, Morstin

amaba lo permanente en constante variabilidad, lo habitual en el cambio y lo familiar en medio de lo inusual. Así, lo extranjero se le hacía más íntimo sin perder su colorido y el terruño tenía el encanto eterno de lo extraño» (*El busto del emperador*).

¿Creéis en la transmigración de las almas? Yo sí, pero no en el tiempo, sino en el espacio. En cuanto conocemos a alguien antes lejano nos convertimos un poco en él. La (relativa) uniformación planetaria no se debe a la conspiración imperialista de las multinacionales yankis, sino a la mundialización de las comunicaciones y a la moda (beata o atroz, tanto da) del turismo popular. Para desesperación de los puristas y de los amantes de las esencias, a los humanos nos encanta imitarnos unos a otros. Lo hemos hecho siempre que hemos podido, durante siglos: precisamente a esa manía debemos la civilización. Pero que nadie se preocupe por la diversidad, pues sabe reproducirse sola. Del muy homogeneizador imperio romano venimos españoles, franceses, ingleses, alemanes... ¡Hasta los vascos, si me apuran!

El mago de las semblanzas

Hay biografías notables por la información que aportan sobre el personaje estudiado, aunque como la documentación que existe sobre cualquier vida medianamente insigne siempre resulta susceptible de ampliación nunca son definitivas. Otros biógrafos optan por aprovechar su tema para hacer un estudio de la época histórica en que se movió su protagonista, convirtiéndolo en síntoma, en héroe, en víctima de las circunstancias, en villano prestigioso, etcétera. Cada una de esas perspectivas admite y a veces suscita un punto de vista contrario, de tal modo que todo hagiógrafo estimula a los no menos entusiastas detractores: tras los de «era más que un hombre» o «era todo un hombre» vienen los de «no era más que un hombre» e incluso «¡vaya, hombre!». Biografías exhaustivas, biografías a la contra o a favor, biografías historizantes... Los aficionados al género no rehusamos ninguna de estas modalidades.

Quedan aparte otros biógrafos: los capaces de convertir la narración de una vida en obra de arte literaria. No me refiero a los autores de biografías noveladas, sino a quienes son capaces de conseguir la emoción estética con el drama o la farsa de una existencia humana aunque sin dejar de atenerse al rigor de los datos de que sobre ella disponemos. En español ha escrito buenas biografías de este tipo Ramón Gómez de la Serna, pero las mejores a mi modo de

ver tienen autores ingleses: Chesterton o Lytton Strachey. Las de Chesterton son auténticos ensayos en los que, con motivo de la trayectoria del biografiado, reflexiona sobre ética o metafísica con su característico humor paradójico, nunca grave y casi siempre profundo. Lytton Strachey, al que muchos han llegado a conocer o vuelto a recordar gracias a la película *Carrington*, opta más bien por convertir cada una de sus semblanzas en un relato con los ingredientes de emoción, absurdo y enigma que buscamos en las obras maestras del género. En ambos casos sus obras nos interesan aunque los personajes de que tratan nos sean indiferentes (la biografía de Robert Browning que Chesterton compuso es memorable hasta para quienes nunca soportaron un verso de Browning, lo mismo que la del Cardenal Newman de Strachey no requiere para ser disfrutada la mínima curiosidad previa por la trayectoria de dicho prelado); en ambos casos también los estudiosos serios previenen contra una gozosa heterodoxia que no logran emular. Ambos autores, por último, saben poner en práctica lo que recomendaba otro gran biógrafo aunque éste de existencias imaginarias, el formidable Marcel Schowb: «La vida no está en lo general, sino en lo particular; el arte consiste en dar a lo particular la ilusión de lo general».

Pongamos reparos a lo admirable: puede que *Victorianos eminentes*, el primer libro de Strachey, propenda en demasía a la irreverencia caricaturesca y quizá sus deliciosos *Retratos en miniatura* acentúen ventajistamente lo pintoresco, mientras *Isabel y Essex* es tan psicológica que mereció el encomio sabio pero sospechoso de Freud. En cualquier caso es difícil oponer reservas a su retrato de la Reina Victoria, la

más equilibradamente madura de sus biografías que no por ello deja de ser también irreverente, pintoresca y psicológica. Los lectores ingleses de la época la acogieron con morbo y la leyeron con alivio, pues la desmitificación de esa dama ñoña pero eficaz que los pastoreó durante más de medio siglo no está exenta al fin y al cabo de condescendencia benevolente, a pesar de todos los pesares. También en ese cuento ácido y poético, como en las grandes películas de Hollywood, los secundarios roban a veces la escena a la protagonista: el príncipe Albert, Melbourne o Palmerston tienen un acabado tan intenso en el cuadro como la propia soberana. Es muy de agradecer el desvelo frecuentemente inspirado de Dámaso López García, al que debemos ésta y las demás traducciones de Lytton Strachey. La única objeción menor que se me ocurre es la utilización del término *constitución* para la carta de derechos en tiempos de Victoria: como Inglaterra carece de constitución propiamente dicha, quizá hubiera merecido una pequeña nota de las que con tino y discreción añade en otras ocasiones.

Strachey sin duda merece a su vez atención biográfica, como la que le ha prestado Michael Holyrod en el libro que ha dado origen a la película mencionada. El propio Lytton caracterizó sus años de Cambridge con dos palabras —*paradoja* y *pederastía*— que valen además para sintetizar su vida entera. Del lánguido y genial clan de Bloomsbury fue el más capaz de obtener un cierto éxito popular sin renunciar a su elitismo, lo que le valió la sátira en *Orlando* de Virginia Woolf, que le reprochaba su *estilo periodístico*. No se inmutó por ello este admirador señorial del elitista y popular Voltaire, a cuyo

reverenciado fantasma lega en su testamento «sus gafas, su mente y su retrete». El alma, en cambio, se la deja al diablo: a cada cual lo suyo. Cuenta su amigo Clive Bell que en cierta ocasión, al verle pasar amanerado y excéntrico, el portero del Trinity College le comentó: «Parece mentira que sea el hijo de un general».

BIBLIOGRAFÍA

LYTTON STRACHEY: *La reina Victoria*, trad. de Dámaso López García, Valdemar, Madrid, 1997.

Dioses y leyes de la hospitalidad

El inmigrante, el forastero, el otro, los que llegan de lejos y en manada, sin papeles, con identidades confusas o amenazadoras, la invasión de los bárbaros... Estos son los principales enemigos de una Europa que se va utopizando a sí misma como una especie de cámara acorazada, tal como las de los bancos ¡y por los mismos motivos! Francia en particular es planteada ya por muchos como una isla: la isla de Pasqua. Otros resisten, quieren por el contrario abrirla a todos los vientos, descerrajarla: entre ellos Rene Schérer, un veterano filósofo que ha dedicado magistrales estudios al pensamiento de Charles Fourier y también subversivos análisis al erotismo infantil y adolescente, como su estudio pedagógico provocativamente titulado *Emile pervertí*.

Por lo común, el problema de la extranjería se sitúa en el plano de los cupos de inmigración, los permisos laborales y otras cuestiones sin duda urgentes, pero quizá no las más fundamentales si de lo que se trata es de pensar a fondo la cuestión. ¿Por qué no comenzar por preguntarnos acerca de la hospitalidad? ¿No podríamos intentar comprender el devenir humanizador de la humanidad —cómo los hombres nos hemos ido autoinventando como humanos— desde un punto de vista *hospitalario*.

Encontramos los mitos y rituales de la hospitalidad en la *Odisea* y también en la parábola del

buen samaritano, en los pueblos llamados primitivos sometidos a la colonización (que fue sin duda un abuso de hospitalidad), entre los bárbaros de Atila y también en la obra de modernos como Kant o Fourier. La hospitalidad precede a los estados y las naciones: en cierto modo, los desafía. Su normativa es anterior a las legislaciones positivas y a la rigidez de los códigos; proviene más bien del prudente respeto ante lo sagrado, pues sabido es que los dioses gustan presentarse en figura de errantes forasteros, y de esa *ley del corazón* que nos compromete con una forma de reconocer lo humano más ambiciosa que la vigente bajo cualquier tutela estatal. Kant aspiró a convertir el imperativo hospitalario en el equivalente jurídico-político del imperativo categórico moral: «El derecho cosmopolítico debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal». Por su parte Fourier concibe su falansterio como el lugar de la hospitalidad absoluta en el que cualquier diferencia y apetencia tienen lugar, no a partir de rígidas armazones legales, sino por expansión de la voluptuosidad imaginativa.

Rene Schérer discurre a través de estas diferentes etapas con sutileza y brío a veces casi profético. Acude también a obras que figuran entre lo más inquietante del arte contemporáneo, como la trilogía novelesca *Las leyes de la hospitalidad* de Pierre Klossowski o *Teorema* de Pier Paolo Pasolini. En ellas, el juego de hospedaje rompe los estereotipos de la decencia y desmonta las ideas prefabricadas que el aposentado cultivaba sobre sí mismo. Y una hipótesis radical se va insinuando a través de sus análisis: la de que las identidades consolidadas, sean nacionales, familiares, sexuales, profesionales, etcétera, no son

más que defensas contra una hospitalidad que nos desnudaría plenamente ante el otro y transgrediría todos los límites con que cuidadosamente vamos amurallando nuestras vidas.

Se puede reprochar a este ensayo de Schérer el prestar poca atención a una importante serie de dificultades prácticas que hoy se plantean al pergeñar la nueva ciudadanía de una Europa tambaleante e insegura. Las sociedades de masas en las que vivimos no pueden ser hospitalarias del mismo modo que lo fueron los griegos clásicos o los pueblos bárbaros porque deben brindar a todos protección y dignidad ciudadana. Pero Schérer tiene razón en lo esencial: la hospitalidad no sólo es la tarea humana y humanizadora por excelencia, sino también la ocasión de las grandes metamorfosis históricas. En lugar de ver la extranjería como pura amenaza, quizá sea el momento de utilizarla para replantearnos las contradicciones de lo nacional y lo estatal, buscando nuevas vías de comunidad. Y para reflexionar también sobre el exilio en el que lo personal se constituye, según el dictamen de Empédocles: «El alma misma está exiliada, errante y viene de fuera. El nacimiento es un viaje al extranjero».

BIBLIOGRAFÍA

RENE SCHÉRER: *Zeus Hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Armand Colin, París, 1993.

Filosofía sin aspavientos

En el apartado de la filosofía digamos *pura* (la que no propone ninguna acción ni omisión, sino sólo la reconstrucción mental de lo que hay) me gusta un tipo de pensador actualmente en vías de extinción: conoce bien la tradición filosófica, pero habla más de las ideas que de sus avatares epistémicos; dice cosas sustanciales, pero de forma tan precisa y limpia de jerga académica que desanima a los glosadores y estrangula en la cuna a los discípulos; nunca hace aspavientos oraculares, sobre todo cuando reflexiona sobre temas cuya grandeza cuasiteológica se presta a ahuecar la voz; ilustra sus textos con referencias culturales que no desdeñan avvicinar a Tintin junto a Lord Chandos, a Schomberg junto a Sex Pistols; puede carecer de afán polémico o de ironía, pero nunca de cierta humorística *malicia*... a cuyo tónico arañazo se ofrece gustoso como primera víctima. Supongo que este tipo de filósofo se extingue falta de audiencia: la academia lo desdeña por su renuncia a pedantes meandros y los medios de comunicación nunca logran convertirle en cabeza de algún *movimiento* publicitable ni pueden atribuirle cualquier diagnóstico fatal sobre los sinsabores con fama de actuales.

Mi superviviente preferido de esta ya infrecuente escuela es el francés Clément Rosset, cuya obra sigo con deleitada fidelidad desde hace aproxi-

madamente un cuarto de siglo. Primero conocí de él dos preciosos estudios sobre Schopenhauer, *Schopenhauer, filósofo del absurdo* y *La estética de Schopenhauer*. Más tarde, *La filosofía trágica*, *El mundo y sus remedios* (que me sigue pareciendo una de las más perversas e inteligentes denegaciones de la presunción moral que se hayan escrito), *Lógica de lo peor*, *La antinaturalidad* (creo que éstos son los dos únicos traducidos, ya hace bastantes años, al castellano), *Lo real y su doble*, *La fuerza mayor* (donde se encuentran algunas de las mejores páginas sobre Nietzsche de la filosofía francesa reciente), *El filósofo y los sortilegios*, *El principio de crueldad...* Libros invariablemente parcos de extensión (pertenecen a lo que podríamos llamar el *formato cortés* de la filosofía), excelentemente escritos y ajenos por tanto a la fiebre por los neologismos y el culto a la filología germánica. ¿Su música de fondo? Los elementos de la posición trágica: azar, artificio, invulnerabilidad de lo real por la idea, rechazo de las palinodias edificantes, la alegría como fuerza mayor porque «su causa está basada en nada» (si se me consiente esta paráfrasis de Stirner). Cada una de sus obras establece la perspectiva general en unos cuantos trazos rápidos y profundos, para luego zambullirse en breves calas puntuales que a veces resultan algo caprichosas, pero otras son lo mejor del texto.

En su último libro, *Principios de sabiduría y de locura*, se atreve nada menos que con el tema oficialmente más sobrecogedor de la asignatura metafísica: la existencia. Toma como punto de partida a Parménides, de cuyo más célebre dictamen ofrece esta versión: «Es preciso decir y pensar que lo que es, es, pues lo que existe existe y lo que no existe no existe». Genial perogrullada que puso en marcha el talento

de una ilustre retahila de pensadores, empezando por Platón y Aristóteles, pasando entre otros muchos por Kant y llegando hasta Heidegger, Severino y los que vengan. La mayoría de ellos, sobre todo en la línea platónica, dieron en pensar que ese «lo que es o lo que existe» a que se refiere Parménides consiste en un ser *ontológico* de características inmutables y sempiternas, diferente a las diversas realidades mutables y perecederas que constatamos por medio de los sentidos. El Ser parmenídeo resulta así una suerte de esfera inmóvil, inengendrada, imperecedera, en todo opuesto a las *apariencias* transeúntes y transformistas que nos brinda el discurso de la común opinión. Pero Rosset afirma que nada en el poema de Parménides abona definitivamente esa lectura. El viejo griego habló de lo que hay, de las cosas reales tal como por medio de los sentidos las conocemos, y subrayó ese carácter de evidencia inamovible e irrefutable que tiene lo existente en cuanto que existe. Por muchas opiniones que podamos expresar acerca del devenir de lo que hay, siempre se asienta en su momento con una presencia invulnerable y, por ello mismo, sumamente perturbadora.

A partir de aquí, Rosset explora algunos de los rasgos que adquiere esta pertinacia de la existencia («la única cosa en el mundo a la que nunca puede uno acostumbrarse»), y los refugios antirreales que elegimos para esquivarla, sea la modificación temporal (pasado o futuro), sea la locura o sea la desvergüenza misma. Los temas quedan nada más esbozados, pero siempre de un modo sugerente y, sobre todo, carente de *unción*. No conozco pensador con menos resabios teológicos ni nostalgia perceptible por ellos. Los apéndices del libro también son muy jugosos, en espe-

cial *El espejo de la muerte* (una meditación sobre la calavera como retrato perfecto) o *Moral y crápula*, nota que hubiera encantado a aquel simpático gángster kantiano que sacaron los hermanos Coen en *Miller's Crossing...*

BIBLIOGRAFÍA

CLÉMENT ROSSET: *Principes de sagesse et de la folie*, Les Éditions de Minuit, París, 1991.

La terapia cartesiana

Rene Descartes se preocupaba mucho por su salud. En el *Discurso del método* asegura que la conservación de la salud «es el primer bien y el fundamento de todos los restantes bienes de esta vida». Al marqués de Newcastle le escribe: «La conservación de la salud ha sido en todo momento la principal meta de mis estudios». Y a Huygens le comunica que ya no es cosa de malgastar el tiempo escribiendo teorías para la imprenta, pues hay algo más urgente: «Las canas que me van apareciendo velozmente me advierten que no debo estudiar otra cosa que los medios de retrasarlas». Nacido de una madre que murió tuberculosa poco después de darle a luz, Descartes heredó de ella una tos seca y la tez pálida que conservó hasta los veinte años de modo que, según él mismo cuenta, todos los médicos que trató concluyeron que moriría joven. Sin embargo se sobrepuso a este diagnóstico poco esperanzador gracias a un método terapéutico que al principio comenzó a aplicar espontáneamente, como una consecuencia no reflexiva de su forma de ser, pero que luego teorizó con trazo leve en algunas de sus cartas. El caso es que este robustecimiento no hizo más que aumentar la preocupación por su salud, dada la promesa de longevidad que comportaba: «Nunca he tenido mayor preocupación de conservarme que ahora, pues antaño pensaba que la muerte no podría quitarme

sino treinta o cuarenta años todo lo más, pero ahora no me sorprendería que me quitase la esperanza de más de un siglo».

La terapia cartesiana incluía experimentos y estudios propiamente médicos, destinados a evitar «ciertas faltas que solemos cometer en el régimen de nuestra vida», pero sobre todo consideraciones de higiene moral. Para empezar, dos rasgos de su carácter tuvieron efectos sanadores: «Creo que la inclinación que siempre he tenido a mirar las cosas que se presentaban desde el ángulo que me las podía volver más agradables y a hacer que mi principal contento dependiese solamente de mí mismo fue la causa de que esta indisposición [su mala salud juvenil. F. S.], que parecía serme natural, se me haya pasado poco a poco enteramente». Convencido así por experiencia propia, Descartes convertirá en principios de su moral provisional estas dos tendencias salutíferas. A fin de que el principal contento venga de uno mismo, recomendará desarrollar el alcance y la firmeza de la razón como guías de la vida activa, renunciando a la permanente desazón de anhelar lo que por el orden natural de las cosas está fuera de nuestro alcance. Y para seguir considerándolo todo desde el ángulo más favorable, cuidará de no navegar contra el viento en los asuntos públicos, obedecerá a las leyes y costumbres de su país (o del país en que eventualmente se halle, acatando en caso de duda el criterio de los consejeros más moderados) y buscará en todo momento ese ánimo sereno que se satisface con cuanto le ocurre, sea mejor o peor, «así como las historias tristes y lamentables que vemos representar en el teatro nos producen a menudo tanto recreo como las alegres, a pesar de llenarnos los ojos de lágrimas».

Sus preferencias, sin embargo, se decantan netamente por la alegría, pues esta pasión amable del espíritu mejora la salud del cuerpo, hace que todo objeto presente parezca más agradable e incluso ayuda a vencer (o a creer que vencemos) al indomable azar: «Me atrevo a creer que la alegría interior tiene cierta fuerza secreta que hace a la fortuna más favorable», pues la experiencia a menudo le ha probado que «las cosas que hago con un corazón alegre y sin ninguna repugnancia exterior tienen la costumbre de sucederme felizmente, hasta tal punto que en los juegos de azar, donde sólo reina la fortuna, siempre la he tenido más favorable cuando me acompañaban motivos de alegría que de tristeza». Con esta última en cambio hay que tener cuidado: en una carta advierte a su querida princesa Elisabeth que la «fiebre lenta» que la dama padecía es producto de la tristeza.

Sin embargo, Descartes no llegó a centenario. Por obediencia a la reina Cristina de Suecia cruzó las heladas calles de Estocolmo a las cinco de la madrugada (hora quizá alegre para acostarse, pero triste para levantarse) hacia un máster filosófico de consecuencias fatales. Murió con sólo cincuenta y cuatro años. Quizá mientras patinaba rumbo al palacio de su real alumna se animaba recordando otro precepto de su moral fragmentaria, el único infaliblemente terapéutico aunque no añada ni un día a la duración de nuestra existencia: «Amar la vida sin temer a la muerte». A quienes así viven, el fin les llega siempre en la vía regia.

Insulto chespiriano

Sucede en el acto I, escena IV, de *El rey Lear*, esa insondable tragedia de tragedias que Tolstói se empeñó ostentosamente en despreciar (¡qué alivio para nosotros los segundones!, ¡ni siquiera escribiendo *King Lear* está uno a salvo de malas críticas!). Lo profiere Kent contra Oswald, cuando el innoble mayordomo se atreve a ofender a Lear: «¡Vil jugador de fútbol!» («*base Foot-ballplaier!*»). Ángel Luis Pujante, el muy competente traductor que edita la obra en la colección Austral, lo transforma en «¡vil plebeyo!», anotando que en aquella época el fútbol se consideraba un deporte para gente de baja estofa. No, amigo Pujante, permíteme que discrepe por una vez de tu vasto conocimiento y buena maña literaria: Shakespeare dice «vil jugador de fútbol» y yo quiero leer «vil jugador de fútbol» o, aún mejor: «¡Vil futbolista!». También me gustaría oír sobre el escenario ese insulto magnífico del gran especialista (cuando estuve en Stratford adquirí un diccionario de insultos chespirianos y lo repasó a veces para desahogarme contra mis enemigos: pero no los merecen): «¡Vil jugador de fútbol!». Debería montarse otra vez *El rey Lear* sólo para que ese bravo exabrupto estallase noche tras noche ante el público. Descodificado.

Por principio no tengo nada contra el fútbol, aunque la única vez que recuerdo haber pisado un estadio no fue para ver un partido, sino como parte

de aquella manifestación que solicitaba la libertad de un secuestrado por ETA. Debe haber cosas bellas en ese deporte: amigos cuyo criterio siempre respeto así me lo han asegurado y no acostumbro a dudar de su palabra. Creo recordar que en mi juventud me emocioné con los últimos minutos televisados de la final del campeonato del mundo entre Inglaterra y Alemania, pero es probable que mi anglofilia confundiese ese evento con la II Guerra Mundial. Lo mismo me pasó, aunque más razonablemente, con *Evasión o victoria* del entrañable John Huston... ¡y eso a pesar de Sylvester Stallone! Por cierto, los amigos aficionados me indican que el partido de la película es tan disparatado como otras formas de hermosura poética. En cualquier caso, siempre he simpatizado más con la masa que ruge cuando el delantero avanza que con el exquisito que tuerce el gesto y recurre a la esencia de violetas para no olfatear la peste a sobaquina de los entusiastas. Y aún me fastidian más, con perdón del maestro Sánchez Ferlosio, los teóricos de la enemistad contra todo deporte competitivo, por embrutecedor, despersonalizador, fomentador de la emulación predatoria y qué sé yo. A mi juicio, quienes desdeñan la fascinación competitiva centrada en el reto muscular del aquí y ahora se pierden un dato esencial del código genético democrático. Pero no hay que ensañarse con tales intransigentes, porque su número se ha reducido prodigiosamente en los últimos tiempos. A partir de la muerte de Franco, ni siquiera los intelectuales más progresistas se recatan a la hora de expresar sus pasiones deportivas. En especial la épica, la lírica y la geoestrategia del fútbol conforman ya un género literario políticamente correcto. Y a veces enigmático, como cuando

Bruce Chatwin asegura que «los jugadores de fútbol no saben que también ellos son peregrinos; la pelota que patean simboliza un ave migratoria». Quizá por eso se coticen tanto ciertos traspasos...

Sin embargo, me alegra visceralmente el insulto chespriano. Compensa un poco la tabarra nacionalista de los ultras futboleros, la más agresiva y descerebrada de las aficiones; la grosería de los presidentes de los clubs, entre quienes abundan mañosos cuyo trato habría suscitado escrúpulos al mismísimo Lucky Luciano; la sobredosis televisual de balompié, todos los días, en todos los canales, a cualquier hora; y el baile obsceno de millones que convierte al fútbol en un negocio parejo al tráfico de armas o el narcotráfico, probablemente por motivos no mucho mejores. Aunque estoy seguro de que ahora Shakespeare corregiría su dictionario, diciendo: «¡Vil espectador de fútbol!». Sí, así queda mejor. Gracias, dulce cisne, el mérito es todo tuyo.

Guillermo el Temerario

En mi vida de lector —no sé si debería decir en mi vida, sin más— han ocupado el trono tres Guillemos a lo largo de casi medio siglo. Los mencionaré por el orden cronológico del comienzo de su reinado sobre mí, aunque por suerte en la existencia de un lector no son forzosos los destronamientos ni celosos los monarcas, de modo que siguen coexistiendo en mí esas tres majestades junto con otros príncipes a los que soy no menos leal. El primero de todos fue Guillermo Brown, llamado el Proscrito, que promulga sus decretos filibusteros desde el cobertizo del jardín y tiene como cetro una botella de agua de regaliz. El segundo —siempre en mi cronología, porque de nadie puede ser segundo bajo otro criterio— es Guillermo Shakespeare, que merece ser llamado el Magno y a quien Víctor Hugo comparó con el mar. Al tercero comencé a leerle hace *sólo* treinta años y tengo además la suerte de poder llamarle amigo: es Guillermo Cabrera Infante, que merece ser exaltado como el Temerario y a quien acaban de conceder el premio Cervantes de literatura. Aunque este galardón proviene de sus méritos pero no puede aumentarlos, servirá de pretexto a mi homenaje.

¿Por qué ensalzar como *temerario* el principado literario de Cabrera Infante? Para empezar, ha elegido el registro de escritura más comprometido, el que enseguida hace culpable de trivialidad o gusto

plebeyo: el humor que juega con las palabras. Para los filósofos es malo que se los llame *brillantes* porque ese elogio letal significa que no tienen razón; a los narradores suele hundirlos que se les encomie como *ingeniosos* pues ello es dar por supuesto que sacrifican lo hondo y lo veraz a la pirotecnia. No aceptemos los límites establecidos por la incompetencia de los dómines o por el rencor. Guillermo Cabrera Infante es un narrador sumamente ingenioso y por ello mismo de una honda veracidad que no habría podido alcanzar por ningún otro medio. Escribe como en broma y entre bromas sobre verdades que son bromas terribles, las bromas de las que nadie se recupera y que sólo el ingenio literario puede en cierta medida *devolver*: las de la carne, del deseo y de la muerte, las del exilio, las de la tiranía, las del arte fugaz que nos rescata sin salvarnos. Son las verdades del otro gran Guillermo humorista, las verdades de Shakespeare. Ambos bromean porque comprenden el chascarrillo fatal y jubiloso en que nos debatimos: son ingeniosos en defensa propia.

Cabrera Infante no sólo es veraz sino que su temeridad sonriente —me refiero al efecto de su prosa en el lector: él permanece serio, es el valiente Buster Keaton de las letras actuales— logra el más auténtico realismo narrativo. Me atrevería a decir que es el único que merece ser llamado *realista mágico*, no porque condescienda a contar milagros entreverados de realidad, sino porque cuenta la realidad desde el consciente milagro de un lenguaje que conoce sus paradojas, sus equívocos y su desamparo. Por eso también este escritor que presume de frío sabe ser emocionante como pocos. Del estupendo Lichtemberg dijo Kant que debajo de cada uno de sus chistes siempre había

un problema. Bajo cada uno de los *calembours* de Cabrera Infante suele haber un anhelo reprimido que el solemne pasa por alto, sea lo que el amor no alcanza o la queja contrariada de la libertad. Allí donde pone el ingenio travieso y en apariencia gratuito está precisamente la llaga, y en la llaga el dedo de su pluma que señala, que hurga o que acaricia. En cuanto a conquista expresiva, sólo Borges se le puede comparar en el último medio siglo.

Otras temeridades ha cometido también Cabrera Infante, además de su opción estilística. Por ejemplo, su rutilante y mil veces explícita pasión tanto por el cinematógrafo como por las pasiones cinematográficas. Los remilgados siguen aún convencidos de que el cine es arte menor o que sólo puede ser aceptado por alguien intelectualmente adulto cuando viene firmado por Dreyer, Bresson y pocos más. Suelen ser los mismos convencidos de que la literatura se inventó para llegar a Proust y que a Conan Doyle hay que soportarlo como un mal inevitable. En lo tocante a escribir sobre cuestión cinematográfica, esta turba melindrosa aceptará como mucho las escarpadas cogitaciones de Deleuze, pero de ahí abajo, ninguno. Menospreciarán por tanto las maravilladas páginas que primero G. Caín y luego el propio Infante han dedicado a todas las películas grandes o chicas, para grandes o para chicos, que en el mundo han sido. ¡Qué sabrán ellos! Para nuestro temerario Cabrera, el cine no es epistemología ni deconstrucción sino una forma de vivir a pesar de la vida. Y quien ha escrito *Arcadia todas las noches*, aunque no hubiera escrito nada más ya podría dormir tranquilo.

Temeridad de temeridades: Cabrera Infante luchó primero contra Batista y luego se enfrentó

a Fidel Castro. Por razones muy parecidas además, pero que resultan ofensivas para quienes distinguen entre las dictaduras indignantes y las dictaduras que sostienen la dignidad popular. Durante mucho tiempo, Cabrera Infante ha sido un proscrito por aguafiestas: algo parecido a lo que ocurre hoy en el País Vasco, donde la diferencia entre ser un intelectual *distinguido* y un *sedicente* intelectual viene marcada por la proximidad o lejanía con el discurso nacionalista. Sin duda Cabrera Infante es visceral en esta cuestión, prodiga la mala leche y hasta la bilis negra, pero así es siempre el amor que no renuncia y que combate. ¡Qué fácil es ser ecuánime para quien sólo pretende adaptarse a lo que pinta, sean oros o bastos! Contra todos, Guillermo ha sostenido con su escritura la Cuba que le arrebataron, de la que ha exiliado sin misericordia a los que antes le exiliaron a él. Allí está, guardada en sus libros, y a ella volverán los cubanos antes o después, esperemos que ya sin exilios ni exclusiones de ninguna clase. Sea cual fuere el juicio político que merezca, no se olvidará su temeridad. Ni su literatura.

Instituciones devoradoras

«Hay una raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero autoglorificándose de la común execración: son los cristianos.» Con estas palabras se abre el *Discurso verdadero contra los cristianos* que escribió el filósofo platónico Celso en el siglo II de nuestra era. He vuelto a releerlo estos días, mientras la televisión pasaba una y otra vez las imágenes del suicidio en masa de la secta *Puerta del Paraíso* y los periódicos rebosaban de artículos sobre el caso. ¡Qué sensatez la de Celso, qué atinados son todos sus argumentos filosóficos o de sentido común contra la nueva peligrosa secta que amenazaba la estabilidad del imperio romano! Su esfuerzo por comprender al cristianismo es leal, el tono general de su diatriba es cortés y pocas veces le invade el malhumor ante el agresivo absurdo de sus oponentes. Está claro que el bueno de Celso y quienes razonaban como él no podían ganar en la contienda: les faltaba delirio y agresividad.

A quienes hoy se llevan las manos a la cabeza ante la autoinmolación de los miembros de la secta californiana se les ha recordado oportunamente el escándalo que levantó en su día la doctrina de los primeros cristianos. Ellos responden que el cristianis-

mo nunca ha predicado el suicidio, lo cual sólo es cierto a nivel individual: en el plano colectivo, la tendencia mayoritaria en los tiempos iniciales —que ha estudiado muy bien el historiador Peter Brown— era la plena renuncia a la sexualidad y sobre todo a la procreación. Las actuales asociaciones pro vida hubieran hecho pocos prosélitos en aquellos tiempos, cuando el sabio Orígenes llegó a castrarse en un exceso de entusiasmo. La creencia general de aquellos innovadores fue que se acercaba el fin de los tiempos y que cuanto acelerase la liquidación del viejo orden (no olvidemos que el derecho romano reposaba en la institución de la familia) había de ser bienvenido.

Los primeros cristianos esperaban el fin del mundo y la vuelta del Mesías: lo que llegó en cambio fue la Iglesia. Y entre una secta y una iglesia la diferencia es fundamental, porque la secta está diseñada para el arrebató y el rápido cumplimiento de las profecías mientras que el objetivo de las iglesias es *durar*. De modo que la perfecta castidad se convirtió en resignado matrimonio, el rechazo de todas las instituciones terrenales en alianza entre el trono y el altar, el César fue bautizado, etcétera. Las sectas pueden abominar de la procreación, la propiedad y recomendar el suicidio, pero las iglesias tienen que tener criterios menos estruendosos. Están comprometidas con el tiempo, no con la consumación de los tiempos. Y cuando el plazo se alarga, el instinto de vivir siempre es más fuerte que cualquier misticismo autodestructivo de los que exigen inmórlarse en aras de la perfección. Lo dijo muy bien el biólogo Jean Rostand: «El propio instinto de la vida aparta al incrédulo de la desesperación y al creyente de la santidad».

Es curioso y significativo el desdén con que los fieles de la iglesia establecida contemplan a los miembros de las sectas, como si todas las iglesias no fueran sectas envejecidas. Personas que creen seriamente en la resurrección de los muertos consideran disparatado suponer que por la vía del suicidio puede abandonarse la envoltura carnal para renacer en un cometa fugitivo; otros, muy sesudos, sostienen que todo es culpa de la pérdida de valores y les hacen ese reproche a los pobres sectarios, cuyos valores estaban tan claros como para dar la vida por ellos. A veces casi estaría uno a punto de simpatizar más con las sectas que con la iglesia, aunque evitando pertenecer ni a unas ni a la otra, claro está. Pero lo malo es que las sectas funcionan como lo que el sociólogo Lewis Coser llamó «instituciones voraces». Es decir, grupos que exigen un compromiso total de sus miembros y que pretenden acaparar en exclusiva su lealtad, proscribiendo fulminantemente los coqueteos del recluta con aquello que la secta anatematiza o no controla. La verdad es que resulta mejor ser comido a poquitos por una iglesia veterana, a la que los siglos han hecho perder los dientes, que padecer las impacientes dentelladas de una secta demasiado joven para tolerar escépticos.

De todos los violentos de este mundo, los suicidas son los menos peligrosos... al menos para los demás. Son preferibles quienes están dispuestos a matarse por ciertos desvarios que los capaces de matar por ellos. De modo que respetemos piadosamente a los sectarios que se suicidan para probarnos triunfalmente su sincero inconformismo y preocupémonos de los otros, los malos de verdad, los que asesinan para salvar al prójimo e imponer su fe.

Izquierda y derecha

El más distinguido maestro actual del pensamiento político italiano, Norberto Bobbio, ha escrito un breve libro titulado *Izquierda y derecha* que ha alcanzado un enorme éxito de ventas en su país y que acaba de ser traducido al castellano (ed. Taurus). La voz de Bobbio merece ser escuchada y meditada: son ochenta y cuatro años de compromiso político *racional*, progresista sin aspavientos, pesimista sin abandonismo. Como todos quienes durante mucho tiempo han estudiado los valores e instituciones políticas en el torbellino histórico de nuestro siglo, participando a la vez en sus luchas, Bobbio ha cometido errores: pero, a diferencia de tantos otros, no ha dicho ni hecho disparates. En el libro mencionado sostiene que la diferencia política entre izquierda y derecha aún sigue siendo significativa, en contra de tantos que la dan por obsoleta y la tienen por un mero residuo del pasado. El éxito popular de su obra (tanto más notable cuanto que Norberto Bobbio escribe claramente, pero del modo menos populista y más antidemagógico que pueda desearse) demuestra que acierta al menos en algo importante: los términos de *izquierda* y *derecha* continúan interesando a los ciudadanos, sobre todo en países donde la democracia se ve zarandeada por la corrupción, el desprestigio de los antiguos gerifaltes políticos y la aparición de sospechosos recambios procedentes de

los medios de comunicación o la judicatura, como en Italia... y en España.

Las reflexiones sobre esta *extraña pareja* de la topografía política nos tocan a muchos una fibra sensible de ese refugio interior, asediado y vacilante, que llamamos conciencia. Les cuento mi caso, no demasiado original. Como tantos de los que nos criamos y pasamos gran parte de la juventud bajo el franquismo, siempre me he considerado más bien *de izquierdas*. Hay que ser imbécil, abyecto o masoquista para vivir bajo una dictadura derechista y reaccionar de otro modo. Pero no por ello he sentido jamás la más mínima simpatía por las dictaduras de izquierda, fueran las de la Unión Soviética, China o Cuba. Conozco personas que vivieron o viven bajo tales regímenes y que me han confirmado lo obvio: que también en este caso hay que ser imbécil, abyecto o masoquista para haberlos padecido y sin embargo disculparlos. Lamentar el hundimiento de estos autoritarismos como el final de la *utopía* me parece tan poco cuerdo como tener nostalgia de las promesas radiantes del nazismo. Creo que una persona de izquierdas tiene que alegrarse tanto del final del franquismo como del final del estalinismo o del castrismo. Pero entonces ¿qué significa hoy ser políticamente *de izquierdas*?

Para Norberto Bobbio, la izquierda se distingue por su insistencia en la *igualdad*; su política pretende corregir, merced a la redistribución económica y la educación, los escandalosos privilegios y ventajas que una minoría de los humanos tienen sobre la gran mayoría: los dueños sobre sus empleados, los hijos de los ricos sobre los hijos de los pobres, los hombres sobre las mujeres, el Norte sobre

el Sur, etcétera. Sin rechazar este punto de vista, claro está, para mí ser de izquierdas es ante todo buscar la plena *libertad* política: pero una libertad que no sólo emancipe a los hombres de las tiranías de los dictadores de cualquier tipo, sino también de la tiranía de la miseria (que proviene de catástrofes de la historia o de la naturaleza), de la tiranía de la ignorancia, de la tiranía de los prejuicios raciales o nacionales, incluso de la tiranía de un mercado que —como otras fuerzas modernas: la energía nuclear, por ejemplo— resulta indispensable para el desarrollo de las democracias contemporáneas, pero cuando funciona sin control social primero las contamina y mañana quizá las pulverice.

Sobre todo, permítanme ser tendencioso: ser de izquierdas es no ser de derechas. Y la derecha, sea cual fuere la justificación partidista en que se ampare, consiste hoy —a finales del turbio siglo XX— en utilizar políticamente la brutalidad criminal y la mentira para lograr objetivos en sí mismos quizá loables; en alentar la discriminación social o étnica en nombre de razonamientos científicos, nacionalistas o religiosos; en fomentar el puritanismo paternalista en lugar de educar para la responsabilidad; en sacrificar cualquier miramiento o ternura humana al logro del máximo desarrollo económico, el triunfo de la propia identidad cultural, la extensión del reino de Dios sobre la tierra o cualquier otra gran causa. Es de derechas querer que los países sean homogéneos, invulnerables y ultraproductivos a cualquier precio; la izquierda se resigna a lo diverso, a lo incierto y a lo frágil, pero exige que ningún humano olvide nunca la *preocupación* por los humanos, clave de su humanidad misma.

Hermano animal

Un amable lector me escribe desde Soria para contarme un siniestro incidente ocurrido durante la celebración local de los carnavales. Un perro pastor alemán, aparentemente extraviado de su dueño, pasó toda la noche festiva correteando por la calle y buscando la amistad de los vecinos: a la mañana siguiente apareció ahorcado en una grúa. Mi correspondiente se pregunta (y me pregunta): «¿No es este acto una de las expresiones más claras de pura maldad, de maldad gratuita?; ¿por qué hay gente así, insensible ante el sufrimiento de un ser, mientras que otros sufren cuando ven sufrir?». Recibo esta carta el mismo día en que leo la noticia de que una niña ha muerto asfixiada en el incendio de su casa al tratar de rescatar a su hámster en lugar de ponerse a salvo. Los sucesos se las arreglan para formar parejas misteriosamente significativas en el poker vital de cada día...

Durante mi infancia y gran parte de mi adolescencia viví embobado en la fascinación por los animales *llamados salvajes* (como rezaba el título de un célebre libro de André Demaison que por entonces me gustaba mucho). No había colección de cromos con bichos que no se ganase mi devoción —mi álbum favorito fue *De la selva misteriosa a los abismos del mar*— y películas como *El desierto viviente* y *El mundo silencioso* tuvieron tanta culpa de mi educación sentimental como John Ford. Lo primero que

visitaba en una ciudad forastera era el zoo, que en Madrid tenía entonces el sugestivo nombre de *Casa de Fieras*. Hoy todavía me encanta ver documentales zoológicos en televisión, impecables en la mayoría de los casos pese a la manía de programarlos a la hora sagrada de la siesta. Con los animales domésticos, en cambio, siempre he sido más receloso, salvo si se trata de caballos de carreras (que no son propiamente domésticos, sino domesticados): nada me repugna más que el tono entre mandón y paternalista con que los amos suelen dirigirse a sus perros, a los cuales se empieza por insultar quizá merecidamente llamándolos *los mejores amigos del hombre*. Dentro de cada uno de nosotros dormita un sargento, una estricta gobernanta y la melosa tía solterona empeñada en atiborrar de dulces al niño inapetente, monstruos que despiertan en cuanto ven agitarse dócilmente el rabo de un perro, por poco faldero que sea.

Me parece que es precisamente esa fascinación antigua que siento por los animales lo que me pone en guardia contra la suposición de que poseen *derechos* morales semejantes a los humanos, tal como han defendido elocuentemente en nuestro país Jesús Mosterín y Jorge Riechmann (*Animales y ciudadanos*, Talasa ed., Madrid, 1995). No creo que los animales tengan derechos porque me niego a suponer que tengan deberes: son lo que son, no lo que deben ser. Lo que muestran a nuestra imaginación y a nuestra sensibilidad ética (también estética) es el ejemplo de una vitalidad que no legisla sobre sus propios límites —estableciendo la pauta de las transgresiones— sino que los asume por necesidad. Ya es suficiente razón para preocuparnos por ellos, para *atenderlos* en la medida de lo posible. La simple observación

de los seres naturales enriquece sin duda *filosóficamente* a quien la practica. Por eso Rilke recomendó a su joven poeta el ver «a los animales y a las plantas acoplarse, multiplicarse y crecer, con paciencia y docilidad, no para servir a la ley del placer y del sufrimiento, sino a una ley que va más allá del placer y del sufrimiento y prevalece sobre toda voluntad o resistencia».

Los animales sufren y hacen sufrir a otros bichos, pero no son crueles: los únicos que podemos serlo somos los humanos, porque sabemos lo que significa sufrir. Y sobre todo porque podemos comprender la abyección que supone *querer* que otro sufra. ¿Se han fijado ustedes que llamamos animales *superiores* precisamente a los que nos parecen más capaces de sufrir? Es que la conciencia del sufrimiento establece a nuestro modo de ver la jerarquía en el orden de la naturaleza: cuanto más pueden sufrir, más se nos parecen. De modo, amigo lector, que tiene usted mucha razón en llamar con todas las letras *maldad* al capricho de hacer sufrir al animal que buscó nuestra compañía. Y la niña que penetró entre las llamas para buscar a su hámster... ¡ay, fue ingenua, imprudente y noble como santa Juana de Arco!

África soñada

Yo también soñé en mi infancia el sueño africano del que habla, muy bien por cierto, Javier Reverte en su agridulce libro *El sueño de África* (Muchnick ed.) Devoraba las novelas de Tarzán y las de sir Henry Rider Haggard, autor de aquel «modesto y puntual relato de una portentosa aventura» que se tituló *Las minas del rey Salomón*. Por supuesto no me perdía ninguna colección de cromos en la que abundasen leones, rinocerontes y los extravagantes ñus (¿o habrá que decir núes?, ¡vaya usted a saber!), que padecen accesos temporales de chaladura como si fueran humanos. Aún recuerdo muy bien la frustración que tuve cuando a un amigo de la familia que quería hacerme un regalo le pareció *Caza mayor* demasiado caro y me compró otro libro más barato, que ya no me ilusionaba igual. Conseguí más tarde *Caza mayor* y ahí aprendí por primera vez los nombres de Samuel Baker (que viajaba acompañado por su muy victoriana esposa, quien preparaba el té después de haber salido a nado sin perder la pámela de un río revuelto a fuerza de cocodrilos) o Frederick Courteney Selous, a quienes he vuelto a encontrar tantos años después en el libro de Reverte. Mi afición a los relatos sobre el continente misterioso me llevó incluso a dirigir una colección titulada *La aventura africana*, en la que edité y prologué todos mis favoritos —desde *Tartarín de Tarascón* de Daudet y *A través*

de la estepa y de la selva de Sienkiewicz hasta *La tragedia del Korosko* de Conan Doyle— elegantemente presentados, con el resultado final de muchas horas de trabajo ilusionado y una inexorable bancarrota editorial.

Pero esa pequeña frustración no fue nada comparada con la que padecí poco tiempo después, a los nueve o diez años. Un día, hojeando el periódico, encontré el anuncio de un safari por Tanganika, ilustrado con el dibujo de un elefante. Hasta entonces yo había pensado que ir a África era algo tan imposible para el común de los mortales como descender al fondo del mar o viajar a la luna: no por razones económicas (que a esa edad parecen poca cosa), sino por requerirse un misterioso pasaporte que los dioses de la aventura sólo debían expedir a unos escasísimos bienaventurados. Quedé asombrado de que cumplir el más alto de mis sueños fuese tan sencillo como pasarse por la agencia de viajes y reservar el correspondiente billete. Loco de contento (o más bien: loco y por tanto muy contento) corrí a darle la buena nueva a mi padre, sin dudar un momento de que esta oportunidad que se nos ofrecía iba a entusiasmarle tanto como a mí. Por alguna razón tierna y despistada, mi padre no me llevó la contraria: recortó muy serio el anuncio y me comunicó que empezaba las gestiones que nos llevarían hacia las fieras deseadas, hacia la noche rumorosa y viril que rodea el fuego de los campamentos.

Cuando volvió después del trabajo, mi madre le informó de que yo llevaba toda la tarde preparando el equipaje. Tenía abierta sobre la cama mi pequeña maleta de cartón, dentro de la cual había guardado ya dos o tres libros esenciales para docu-

mentar el viaje, mi pistola de aire comprimido con su munición de corchos, una cantimplora de plástico que vino alguna vez de Lourdes llena de agua milagrosa, etcétera. Dudaba si incluir también mi cámara fotográfica de juguete cuando los vi a ambos en la puerta, mirándome entre divertidos y alarmados. Aun antes de escuchar sus explicaciones comprendí que no habría safari, que los dioses negaban su permiso, y se me saltaron las lágrimas mientras trataba de disimularlas con falsas sonrisas despreocupadas porque creía entonces, idota de mí, que los grandes exploradores nunca lloran.

«*El sueño de África* —dice Reverte— tal vez no sea más que un afán de aventura, la resistencia infantil del corazón a aceptar la vulgaridad y rutina del mundo». Así será, ay. Pero mientras tanto el África real muere día a día, asesinada por las falsas fronteras, por las guerras tribales que alientan los traficantes de armas, por el sida, por una descolonización hecha de abandono como la colonización estuvo hecha de rapiña. Envejecidos, los niños que soñamos con el Kilimanjaro nos miramos con horror en los ojos de esos otros niños africanos, cuyo sueño aún más romántico que el nuestro pide amparo, comida, educación y paz.

El extraño caso del señor Edgar Poe

En alguna parte dejó escrito Cioran que sólo tiene sentido ser poeta, matemático o general. Pues bien, quizá si combinásemos esas tres vocaciones en dosis gradualmente decrecientes podríamos obtener algo parecido a lo que fue Edgar Allan Poe. Ante todo poeta, desde luego, en el sentido más exaltado y taumatúrgico del término, un profeta de la belleza sonora, de lo imposible y de la muerte; pero también matemático, poseído por el demonio exacto del cálculo, aficionado a urdir y desmontar mecanismos deductivos cuyo rigor parece resguardarnos del caos; y un poco general, por qué no, un militar del Sur, arrogante, mitómano, pendenciero y galanteador. En el caso de Poe, esta mezcla peculiar de ingredientes produjo efectos estéticamente singulares en su obra literaria, pero fue nefasta para su vida. Cuando uno repasa los incidentes de su biografía breve y desdichada («si es que la desdicha puede ser breve», acotó certeramente Borges) queda sorprendido por el mal tino con el que llevó casi siempre sus asuntos y por la mala suerte que los desbarató cuando acertó a manejarlos mejor. Se diría que la existencia de Poe fue como una partida de cartas con la Sombra, con esa Sombra hecha de miseria, desvarío y mediocre resentimiento que todo suele engullirlo: en cuanto su adversario parece perder una baza, Poe se encarga de regalarle la siguiente.

Este sino adverso persiguió a Poe incluso después de su muerte: el perfil humano que durante mucho tiempo fue tenido como su retrato oficial no es en verdad más que una caricatura, elaborada por un falso amigo que quiso desprestigiarle e idealizada por un sincero admirador que pretendió elevarle a la beata categoría de emblema. El traidor se llamaba Griswold y era, como podía esperarse, un clérigo: este Yago literario fue nombrado por Poe su albacea literario y al día siguiente de la muerte del escritor publicó un artículo necrológico en el que quedaba acuñado maliciosamente el estereotipo alcohólico, demente, atrabiliario, vicioso y fullero que debía disfrazar durante años al autor de *El cuervo*. El admirador fue nada menos que Charles Baudelaire, traductor al francés de Poe y su entusiasta álter ego, que aceptó el falso estereotipo, pero cambiándolo de negativo a positivo: Edgar Poe quedó convertido en el héroe bohemio de la poesía, cuya pureza estética insobornable fue martirizada hasta la inmolación por los prejuicios burgueses de la América democrática. La realidad no responde sin embargo a este maniqueísmo tenebrista. Edgar Poe no sintió ninguna simpatía luciferina por el desenfreno y la amoralidad, todo lo contrario: sus principios eran de una rectitud casi puritana. Le gustaba la vida hogareña y matrimonial, no el vagabundeo, al que en ocasiones se vio forzado por su crónica ausencia de recursos económicos. Fue un artista concienzudo y exigente, así como un gran trabajador (la amplitud de sus colaboraciones periodísticas lo demuestra), pero no un fanático de la pureza literaria: *intentó* ser comercial, por lo que cambió los poemas por los cuentos

emocionantes y emprendió giras de conferencias. Tampoco es verdad que sus contemporáneos le ignorasen o ni siquiera que le menospreciaran: llegó a ser una figura muy destacada del mundillo literario de la costa Este, que se codeaba con Charles Dickens y frecuentaba los salones de poetisas distinguidas. Su talento era admitido incluso por quienes más detestaron su carácter. En cuanto a su propensión alcohólica, se debió no tanto a caprichos orgiásticos como a la debilidad orgánica que le hacía perder la cabeza a los pocos tragos.

La gran biografía de Georges Walter narra con garbo y detalle esta existencia frecuentemente malinterpretada. Walter simpatiza evidentemente con Poe, pero no incurre en la hagiografía ni escamotea los aspectos menos simpáticos de un personaje que padeció demasiado como para ser siempre amable o conveniente. Su obra puede completarse con la lectura de las cartas del poeta seleccionadas por Barbara Lanati en las que aparecen al desnudo todas sus tribulaciones de huérfano enfrentado a su padre adoptivo, de enamorado tierno y algo declamatorio, de lúcido analista de los problemas de la literatura norteamericana de su tiempo y sobre todo de perpetuo indigente en busca de unos pocos dólares para sobrevivir y mantener a los suyos. Es difícil leer sin congoja la crónica de este forcejeo con la adversidad durante el cual se gestaron un puñado de obras maestras y se abocetaron géneros luego tan populares como la ciencia-ficción o la novela policíaca.

Pero hasta en los esfuerzos más honradamente esclarecedores parece perseguir a Poe la sombra del malentendido. Georges Walter recurre en varias ocasiones, como metáfora de la vida del propio Poe, a uno

de sus cuentos más conocidos: *Hop Frog*, el bufón deforme que enloquece cuando se le obliga a beber y que, para defender a su amiga la joven bailarina Tripetta, termina vengándose terriblemente del rey cruel y sus cortesanos. Walter insiste en que Hop Frog perece voluntariamente en el incendio justiciero que culmina su venganza. Pues bien, no es cierto. En el cuento, el bufón ha planeado su huida y logra escaparse a mejores tierras en compañía de Tripetta. ¿Cómo un gran conocedor de Poe como Georges Walter equivoca así el mensaje del relato, a no ser por el contagio del mito de malditismo autodestructivo que pese a todos los esfuerzos sigue rodeando al escritor? No, Poe no deseaba morir y por eso mismo estaba fascinado por el invencible *maelstrom* de la muerte que todo lo arrastra. Soñaba con escapar de él, con burlar a la miseria definitivamente y con lograr una compañera dulcemente invulnerable. El médico que le atendió en su delirio de agonizante, tras haberle recogido en las calles de Baltimore, anota que balbuceaba un nombre: Reynolds. Se refería sin duda a Jeremiah Reynolds, el explorador del Antártico cuya gesta había inspirado su *Narración extraordinaria de Arthur Gordon Pym*. ¿Llamaba quizá al viajero triunfal para que le guiase a través de lo desconocido hasta donde vuelve a verse la luz, a oírse la voz y hallamos compañía? Bueno, es igual: ahora por fin está a salvo.

BIBLIOGRAFÍA

GEORGES WALTER: *Poe*, trad. Alberto Clavería,
Anaya & Mario Muchnick, Madrid, 1995.

EDGAR ALLAN POE: *Cartas de un poeta*, ed. Barbara Lanati, trad. Miguel Martínez-Lage, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1995.

Fracaso y triunfo del terror

Rosa Regás, que hace veinte años lanzó una colección de brevarios de gran éxito sobre cuestiones de la vida política y social española, vuelve ahora a plantear esas preguntas esenciales para que sean respondidas con solvente concisión. De tales interrogantes quizá el que más reflexión *histórica* exige es el del terrorismo etarra porque se nutre del desconocimiento interesado de la distancia política entre lo que hubo y lo que hay, así como del olvido sistemático de las víctimas. Y cuando hablo de distancia política me refiero no sólo a la que media entre dictadura y democracia (sin apellidar ésta, con cautela imbécil, de *imperfecta*, *defectuosa*, etcétera, como si ni siquiera hubiese en teoría un modelo perfecto e impecable de democracia), sino al propio devenir de ETA desde organización armada antifranquista a grupo salvaje. Nadie mejor que Patxo Unzueta para analizar con brevedad periodística y hondura política este trágico trayecto, condensando en poco menos de cien páginas lo medular del peor conflicto que hoy asedia a nuestra convivencia institucional. Las páginas de su librito pueden servir de complemento teórico a esa otra obra necesaria escrita por José María Calleja, *Contra la barbarie*, donde se narra con brío el infortunio de las víctimas, ensordecedor pese a que tantos quieran ponerle sordina.

Al buscar calificativos que descalifiquen a la violencia terrorista, los más repetidos no suelen ser los de mayor tino: *ciega, absurda, irracional, odiosa...* En efecto, la violencia terrorista es odiosa, pero eso ya lo saben quienes la ejercen y por eso mismo la emplean: si fuera amable no les serviría. Su ciega sinrazón y su absurdo son bastante relativos porque sólo atañen a los grandes fines que dicen pretender: en nada ha mejorado ETA desde luego la condición social de los trabajadores vascos ni la convivencia libre del pueblo que asegura querer emancipar, todo lo contrario, pero en cambio ha logrado convertirse en el centro político del país y conquistar para su grupo de apoyo un siniestro protagonismo que jamás habría conseguido por otros medios. El terrorismo nunca derrotará al poder democráticamente establecido, pero sabe obtener para los suyos un poder antidemocrático nada desdeñable y administrarlo con hábil saña. Además contó y cuenta con la complicidad ocasional del propio Estado, cuyos funcionarios menos lúcidos o más brutos quieren combatirlo con sus propias armas, consiguiendo sólo legitimarlo aún más ante sus fieles, mientras los más timoratos lo dejan que campe por sus respetos para no *provocar*. Unzueta resume bien el resultado de esta suma de errores: «La combinación entre ese *terrorismo de Estado* —que otorgó credibilidad a la teoría etarra de las dos violencias simétricas— y la impunidad de que se ha beneficiado el radicalismo violento en el País Vasco —sobre todo a causa de la actitud ambigua del nacionalismo democrático— ha favorecido la transmisión de la cultura de la violencia a una generación que no ha conocido el franquismo y que ha interiorizado como normal el derecho de la minoría activa a imponerse por la fuerza a la mayoría».

No es fácil saber cómo puede erradicarse el terrorismo de ETA; sabemos en cambio con toda claridad cómo perpetuarlo: cediendo a sus planteamientos, accidentales o esenciales, y probando así que sus métodos son rentables. El apetito de Cerbero, el can infernal, se apaciguaba con unas cuantas galletas votivas pero el hambre de los terroristas se aviva con cada bocado que se les otorga. A quienes creen en la eficacia de la lucha armada no se los disuade confirmándola... En cambio es prudente que el sistema democrático recompense de inmediato políticamente cuantas actitudes del entorno terrorista revelen la opción neta por vías alternativas a la violencia. Unzueta se pregunta, con razón, hasta cuándo debe mantenerse abierta la puerta reconciliadora para quienes abandonen las armas, un seguro cuyo efecto perverso puede ser que sus eventuales beneficiarios sigan sin decidirse a abandonarlas al tener la retaguardia indefinidamente cubierta. A mi juicio esa puerta nunca debe cerrarse, pese a todos los pesares, pero dejando siempre bien establecido que quien renuncie a la violencia deberá integrarse en el sistema político que el resto de los ciudadanos ha defendido contra él y no en un orden modificado a su gusto por obra del terror que utilizó contra la mayoría. Por lo demás, aunque la solución no pueda ser meramente policial, sería excelente que las soluciones policiales funcionasen un poquito mejor...

BIBLIOGRAFÍA

PATXO UNZUETA: *El terrorismo. ETA y el problema vasco*, col. ¿Qué era? ¿Qué es?, Destino, Barcelona, 199.7-

Un contemporáneo esencial

Decía André Gide que él nunca quiso ser maestro ni profeta para nadie, sino que aspiraba a que los lectores lo considerasen su contemporáneo *esencial*, es decir, el contemporáneo que tanto por lo perspicaz de sus inquietudes estéticas y éticas como por lo renovador de su lenguaje les sirviese de punto de referencia en su travesía del siglo. En una palabra, alguien que se adelantase con sus preguntas a las preguntas que oscuramente ellos también pugnaban por plantear y que en vez de brindarles las inapelables respuestas verdaderas les ayudase a descartar las respuestas falsas hasta entonces inapelables.

Convertirse en el contemporáneo esencial de varias generaciones de lectores es algo más —o, al menos, algo distinto— que ser un gran poeta, un gran novelista o un gran filósofo. Exige una proximidad *carнал* con los demás, exige realismo e imaginación, exige inquietud por lo cotidiano y no sólo por lo sublimé o lo grandioso, exige un raciocinio que conozca la pasión y el éxtasis, pero que no se desentienda de la justicia civil. Requiere capacidad para sorprender, pero es incompatible con la arbitrariedad o el capricho, con la abstracción pura que nunca hace concesiones, con el tono inflamado de quien se siente llamado a denigrar o a burlarse antes que a comprender o que a orientar. El contemporáneo esencial no sólo tiene ciertas ideas, sino también cierta

sensibilidad práctica. Borges o Nabokov son magníficos escritores a los que admiramos sin esperar de ellos clarividencia política, ni siquiera preceptos literarios fiables; las quejas de Cioran son metafísicamente asumibles pero nos dejan sin salida, como las estupendas diatribas de Thomas Bernhard. Cuando queremos preguntar por lo viable —en ética, en estética, en política— hemos acudido más bien a un André Gide, una Hannah Arendt... o a Octavio Paz.

Sobre todo a Paz. Aporto mi testimonio personal, por insignificante que sea, el de alguien que comenzó a intentar pensar por sí mismo en torno al carismático año 68. Vivía en una dictadura y soñaba con todas las emancipaciones: política, desde luego, pero también en los terrenos de la experiencia vital, de la reflexión filosófica, de la transgresión poética de lo teológico. En libros como *El arco y la lira* y después *Corriente alterna* encontré un mundo de sugerencias no domesticado por la ortodoxia marxista o psicoanalítica, en el que cabían Sade, Fourier, las drogas enteogénicas, los escollos de la modernidad democrática, Baudelaire y William Blake, la lección de un Oriente sin aditamentos florales, la nueva plástica y la alquimia poderosamente espiritual de la carne sexuada, el empeñoso forcejeo entre libertad y justicia..., toda una antropología *cuerda* de la rebelión que quiere construir a favor de lo vivo y no sólo aniquilar lo muerto. Y siempre sin recetas definitivas, con la perplejidad sensata de quien acompaña en la búsqueda en vez de impartir de una vez por todas doctrinas absolutas.

Señalando lo intolerable pero descartando que deba ser curado por algún remedio atroz que se le parezca demasiado, Paz eligió muy pronto la intem-

perie de la libertad a las acogedoras fórmulas totales que la garantizan en la teoría mientras prácticamente la avasallan. Haber sido demasiado lúcido en su consideración política de los regímenes comunistas o ante la mitificación beata de la guerrilla latinoamericana le granjeó el antagonismo eterno incluso de algunos que hoy comparten tardíamente su diagnóstico. Ya advirtió Rivarol que quien dice veinticuatro horas antes lo que todo el mundo llegará a saber veinticuatro horas después, pasa durante veinticuatro horas por chalado o por traidor... También en esta actitud de sabia desconfianza ante los dudosos grandes remedios que se propusieron a los indudables grandes males nos ha sido muy útil a los españoles que salíamos de una dictadura derechista y podíamos sentirnos tentados por maximalismos de signo opuesto.

Ni maestro sabelotodo ni gurú profético ni esteta aventajado pero caprichoso hasta lo irresponsable: el contemporáneo esencial es ante todo un *hombre de buen consejo*, como se decía antaño. Es decir, aquél hacia el cual nuestros ojos y oídos se vuelven en los momentos de crisis, al iniciar los tanteos de un nuevo camino o al sentir el primer desasosiego que lleva a salirse del demasiado trillado. Además del gozo reflexivo que su poesía nos proporciona, somos muchos los que hemos obtenido de Paz a través de sus artículos y ensayos esta tutela tan generosa como estimulante. Y también ahora, ante cada nueva catástrofe, ante la nueva conquista o la moda contagiosa, seguimos preguntándonos: «¿Qué pensará él de esto?».

El yanki más irreverente

Los semicultos europeos más ramplones suelen descartar con displicencia la mera posibilidad de que Estados Unidos haya producido o pueda producir intelectuales de valía (en el sentido europeo de los términos *intelectuales* y *valía*, claro está). De inmediato se le vienen a uno a las mientes los nombres de por lo menos una docena de *grandes periodistas* cuya perspicacia ético-política, unida a su capacidad de divulgar eficazmente sus puntos de vista e influir en los lectores, los convierten sin duda en muy eficaces *intelectuales*, diferentes tan sólo de sus colegas del otro lado del Atlántico por su menor fascinación hacia las ideas a priori y por su mayor atención para con los hechos públicamente comprobables. Desde luego, no hay peligro de que tal enumeración convenza a los semicultos antedichos, porque éstos suelen caracterizarse por su olímpico desprecio por la palabra misma *periodista*. ¡Vaya, conque los grandes intelectuales americanos no son sino meros periodistas! Lo dicho: nada que valga la pena...

Sin embargo, el buen intelectual-periodista es el ápice de la intelectualidad democrática moderna (lo mismo que su colega mucho más numeroso, el malo, es el peor avatar actual del gremio clericaloide: *corruptio optimipessima*). ¿Acaso el Voltaire que ahora más nos interesa fue otra cosa que el padre genial de todos los periodistas? A esta ilustre estirpe que los

pedantes ignoran pertenece sin duda Henry Louis Mencken. Los posmodernos que hoy ponen los ojos en blanco leyendo a Tom Wolfe (si es que se puede leer con los ojos en blanco) no saben nada de Mencken, sin duda uno de los ancestros anímicos y estilísticos de su ídolo...

Ante todo, H. L. Mencken fue un gran periodista en toda la extensión de la palabra. Magnífico director y animador de publicaciones, sin duda: sus años al frente del *American Mercury* o de los *Sunpapers* supusieron toda una revolución en la forma de hacer periodismo *de calidad* en su país... y por impregnación, en el resto. También destacó como cronista, como observador social y como crítico literario y musical (aunque en esta última doble función tiene más importancia su fuerza estilística que lo incontrovertible de sus juicios, a menudo más temperamentalmente caprichosos que atinados). Como divulgador, obtuvo su mayor logro analizando su propio instrumento de trabajo: el lenguaje. El estudio que dedicó al idioma de los americanos comparado con el inglés europeo quizá no convenza demasiado a los especialistas académicos, pero es el esfuerzo de un aficionado con talento y está lleno de observaciones agudas y útiles.

Sin embargo lo que convirtió a H. L. Mencken en uno de los personajes más influyentes, admirados y desde luego de los más detestados en la Norteamérica de las primeras décadas de nuestro siglo fue su osadía irreverente y desmitificadora. En los Estados Unidos las opiniones públicamente expresadas, para no resultar intolerables, si son cínicas deben ser conformistas («¡no nos engañemos, así es el mundo en que vivimos, procuremos aprovechar-

nos!») y si son inconformistas deben por lo menos sonar bienintencionadas y edificantes («¡qué detestable es aquel o este aspecto del mundo! ¡denunciémoslo para mejorarlo!»). En sus sátiras, H. L. Mencken logró parecer a la vez como cínico, inconformista y netamente destructivo. Se le perdonó —¡cuando se le perdonó!— por el ropaje humorístico de sus reflexiones, un humor que es más bien malhumor, sarcasmo agresivo, pero siempre con algo adolescente, incluso con una chispa un poco *escolar*. Sus maestros fueron Mark Twain y Ambrose Bierce (otros dos colosales periodistas), pero ambos resultan en el fondo mucho más amargos y demoledores que Mencken, además de ser sin duda dos artistas de un rango enormemente superior. Porque lo cierto es que Mencken practicó una iconoclastia a veces desabrida y truculenta, pero bajo la cual hay todo tipo de buenas intenciones. H. L. Mencken es a su modo un nieto de la Ilustración, enemigo de prejuicios, de supersticiones, de militarismos y de todas las instituciones que coaccionan a los hombres... *por su bien*. Mark Twain o Ambrose Bierce deploran la condición humana y se burlan de ella, pero la tienen por irremediable; Mencken arremete a diestro y siniestro contra esa misma condición humana, pero con el secreto propósito —y aun la esperanza— de enmendarla.

Los mayores defectos de Mencken provienen sin duda de su condición de autodidacto (sólo tuvo estudios elementales): una erudición superficial, un sentido común alimentado a veces con simplificaciones, poca sensibilidad para los aspectos simbólicos o poéticos profundos del espíritu, más complacencia en la enormidad que en la precisión o en los matices... Pero destaca en cambio su enorme *coraje*

intelectual y su contundencia expresiva. A partir de Reagan y Bush estamos tristemente acostumbrados a una Norteamérica pacata, que censura las películas (casi todas se ruedan ya en doble o triple versión), que persigue las exposiciones artísticas *obscenas*, que exalta los valores más retrógrados de la familia patriarcal, que maneja a Dios como justificación de ambiciones políticas o de empresas bélicas, etcétera. Este marco de presiones antiliberales puede ayudarnos a comprender lo que tuvo que significar hace sesenta o setenta años la actitud de Mencken, criticando los dogmas religiosos, los lemas políticos, las *buenas costumbres*, los arrebatos militares, etcétera. Al releerle hoy, sobre todo en la antología de sus mejores ferocidades preparada por él mismo, siente uno dudas de que un periodista tan *asilvestrado* como H. L. Mencken fuese concebible en los EE UU de ahora mismo... ni tampoco en la mayoría de los actuales países europeos.

Polémicas

El lector de periódicos siempre ha disfrutado con una buena polémica, incluso cuando es un poco más agria de lo conveniente, aunque a veces disimule virtuosamente esta afición morbosa. Y es que la polémica se parece al champán: un par de copas alegran y estimulan la picardía, media docena pueden despertar al bruto que todos llevamos dentro (algunos, fuera) y de ahí en adelante ya sólo cabe esperar repeticiones pastosas hasta el dolor de cabeza. Cuestión de medida, como siempre. El caso es que el cuerpo a cuerpo lo hace todo más interesante, tanto en los antagonismos como desde luego en el amor. Ya sé que las ideas o las opiniones no tienen cuerpo, pero nosotros les prestamos gustosamente el nuestro llegado el caso...

A veces se deplora el tono *personal* que pervierte antes o después esos enfrentamientos dialécticos. Lamento vano, porque toda polémica es necesariamente personal, aunque lo personal no sea la relación a priori entre los polemistas mismos, sino la que une al menos a uno de ellos con el asunto discutido. Quien no está interesado personalmente por un tema, quien no se siente concernido por la cuestión en apariencia abstracta, seguro que no polemiza. La prensa diaria está llena de puntos de vista que no compartimos o que tenemos por falsos sin que esa simple discrepancia nos lleve a polemizar. Hace falta

además un acicate de irritación y de ofensa en el asunto, ya provenga de nuestra afición a lo debatido o de nuestra enemistad con quien lo debate. En una palabra, sólo polemizamos sobre lo que personalmente nos atañe.

Bueno, dicen los más formales, pero esa implicación no excusa los ataques personales al otro, el propinar juicios de intención malévolos en vez de refutar los argumentos, los insultos, etcétera. Claro, claro. Y sin embargo ¡con qué deliciosa competencia hacen uso los grandes polemistas, como Voltaire o Marx, de estas malas artes! Es precisamente en el intercambio de ataques personales cuando se establece la mayor diferencia entre quien sólo posee los recursos denigratorios de la lengua común y quien cuenta con el auxilio del arte literario. La diferencia es la misma que la existente entre salpicar a otro echándole agua con la mano o aplicarle el chorro a presión de una manguera. Ciertos villanos insignificantes que han sido deslumbrantemente insultados por buenos polemistas deberían estarles agradecidos: se les recordará al menos por lo atinado de la infamia que cayó sobre ellos. Y al revés, también ciertas réplicas insultantes dadas a los famosos merecen acompañarles en el mármol de su monumento junto a los loores. Por ejemplo lo que repuso a Mirabeau cierto modesto abate cuando el gran tribuno anunció que pensaba encerrarle en un círculo vicioso: «¿Acaso va usted a abrazarme, señor Mirabeau?».

Quiero decir que hay una estética de la polémica, más allá de quien lleve la razón en la cuestión de fondo que se discute. Y un buen aficionado al género puede saborear una hábil estocada del adversario aunque no por eso se incline a compartir sus

razones. ¡Cuánto debió disfrutar, por ejemplo, aquel antagonista de Chesterton empeñado en demostrarle que hay que combatir al enemigo con sus propias armas cuando leyó esta réplica: «Entonces, señor mío, ¿cómo se las arregla usted para picar a una avispa?»! Es este ingenio, aunque no siempre quiera ni pueda ser cortés, el que uno echa de menos cuando asiste hoy en los llamados programas de debate de nuestras desdichadas televisiones al zafio y obtuso griterío entre rufianes. Hasta en el garbo de la coza difieren el caballo y la mula...

El animal más extraño

Nuestro siglo ha abundado en bestias insólitas, en fabulosas fieras, en mascotas dóciles y emblemáticas, en mutantes provocados por la manipulación genética o la radiación atómica..., incluso últimamente se habla de animales dotados de derechos, retoños políticamente correctos de una mutación jurídica. Pero el bicho más extraño de nuestra época fue concebido por Franz Kafka la noche del 17 de noviembre de 1912 y, tras una gestación de tres semanas, nació en su guarida de papel el 7 de diciembre. Se llamó —se llama para siempre— Gregorio Samsa y es una suerte de ciempiés o escarabajo («un insecto monstruoso», informa lacónicamente Kafka) con memoria humana, es decir con memoria de haber sido humano, de serlo todavía oscura e imposiblemente. Junto a esa memoria comprometedora, todo cuanto la refuerza: sentido del deber, obligaciones familiares, afectos no correspondidos, frustración, culpabilidad. La apariencia bestial suscita en los otros espanto, asco, rechazo y descarta la camaradería comprensiva que la memoria, abierta como una llaga, insiste mansamente en reclamar. Gregorio Samsa es el animal más extraño del siglo, pero también el que mejor lo caracteriza: engendrado por la coyunda entre el miedo y el agobio, se alimenta de soledad.

La metamorfosis es uno de los escasos textos que Kafka consintió en publicar durante su vida. Quie-

nes ahora lo leemos encuadrado en el resto de su obra postumamente editada, el testamento literario más generoso y necesario que nos ha sido concedido, quizá difuminamos un poco por tan ilustre contagio la energía única y completa de este relato. Tantos interpretaciones lo sobrecargan con símbolos y alegorías prestigiosas que es difícil acercarse a él con la disponibilidad intacta capaz de suscitar auténtica fascinación, como si nada supiésemos aún de su autor ni del resto de su bibliografía. Yo tuve la suerte de leer por vez primera *La metamorfosis* precisamente así antes de haber oído mencionar el nombre de Kafka y además ignorando que se trataba de un texto *culto*: lo descubrí a los catorce o quince años en una antología de cuentos de terror a los que siempre he sido aficionado, flanqueado por *El horror de Dunwich* de H. P. Lovecraft (que también me fue presentado en esa eximia ocasión) y por relatos de Poe, Blackwood, M. R. James y otros muchos nombres menores o no tan menores. De modo que no me acerqué a él intimidado por el resplandor algo fastidioso de la gran literatura —que nos asusta, ante todo, por miedo a aburrirnos con lo que hace a los profesores poner los ojos en blanco—, sino con la avidez de placenteros escalofríos con la que hoy un adolescente se dirige hacia la última novela de Stephen King. Y desde luego no quedé decepcionado. No lo leí como un relato culto, sino como un cuento oculto que para mí se convirtió en objeto de culto...

Supongo que algún pedante gruñirá «¡blasfemia!» al ver *La metamorfosis* clasificada en el género (o *subgénero*, precisará el auténtico pedante) terrorífico. ¿Me aceptará por lo menos que pertenece al género fantástico? Porque es una de las mejores narra-

ciones fantásticas que nunca se han escrito. Como las demás cumbres literarias de ese campo, combina sabiamente lo que rompe las pautas de la realidad con lo que confirma minuciosamente la rutina cotidiana. Hay dos modos principales de componer historias fantásticas: uno de ellos, el de Tolkien en *El señor de los anillos*, presenta un mundo copiosamente mágico por el que transcurren unos protagonistas banales como *boy-scouts*; el otro es el de *La metamorfosis* kafkiana, donde un solo suceso inverosímil se estrella contra la realidad y denuncia o compromete su lógica toda. La maestría del primer modo estremece al lector confrontando su cordura con lo maravilloso o la pesadilla, mientras que en el segundo se le obliga a identificarse con lo que es asombro y amenaza para la conspiración de los normales. Por si quien atiende a esta breve nota no pertenece al gremio de los pedantes señalaré que Richard Matheson (autor menor, desde luego, pero ¿por qué no amar a los hermanos o a los autores menores?) escribió un cuento de muy pocas páginas, *Nacido de hombre y mujer*, que repite en clave *gore* el enigma de *La metamorfosis*.

Cierto día Kafka anotó: «Nada hay más triste que enviar una carta a una dirección insegura, no es una carta, es más bien un suspiro». Toda su obra puede ser vista como una misiva que padece esa misma incertidumbre y en ello reside, para quienes por azar la hemos recibido, su fatalidad y su conmovedora grandeza.

El misántropo entre nosotros

Cuando Adolfo Marsillach me ofreció la posibilidad de poner en castellano una obra de Moliere tan emblemática como *El misántropo*, el aparente regalo resultó tener cierta dosis de veneno. Por un lado, es difícil no sentir alborozo ante la perspectiva de pasar unos meses en compañía de uno de los espíritus más vivos y mordaces de la cultura europea; pero por otro, la conciencia de que un relativo fracaso es inevitable en tareas como ésta me amargó un tanto la fiesta. Cuando estaba concluyendo mi versión cometí el error de ver un vídeo de *El misántropo* representado por la Comedie Francaise y aumentó mi desazón: tras haber escuchado el sonido de los versos molierescos, la esforzada prosa en que yo intentaba trasvasarlos se me antojó incurablemente pedestre. Ni siquiera me quedaba la excusa de poder adaptar la dramaturgia de la obra a los usos contemporáneos, porque *El misántropo* es una de las piezas de Moliere, que se sostiene perfectamente hoy como ayer sin andaderas modernizantes. De modo que no tuve más remedio que disfrutar de la compañía de Moliere, pero sin la ilusión halagadora de que le estaba haciendo un gran favor...

Por tanto mi tarea ha sido grata y no carente de dificultades, pero modesta: poner el excelente verso francés en una prosa castellana que no rechinara ni en la boca del actor ni en el oído del especta-

dor. No he suprimido ni añadido absolutamente nada en el texto original, no he cambiado de lugar ni la menor réplica: si alguna abreviatura o alteración debe hacerse en vistas al resultado final de la función corresponde decidirla al director, no a mí. Mis únicos retoques han intentado aclarar el sentido de algunas referencias históricas o literarias, facilitar en cualquier caso la comprensión actual del texto y alguna vez subrayar un efecto cómico que una traducción demasiado fiel habría distanciado en exteso de los espectadores. Por lo demás, todo tal cual: Molière no tiene ni requiere enmienda.

Al estrenar de nuevo una obra clásica suele insistirse siempre en su gran *actualidad*, dando a entender que encierra una lección del pasado para los problemas del presente: se da por supuesto que a ningún espectador le interesa conocer cuáles fueron las perplejidades en las que vivían antaño otros hombres si tienen poco o nada que ver con nuestras urgencias de hoy. Me temo que es una muestra más de *incultura*, es decir de una educación que nos desinteresa de la tradición de modos y modas de la que deriva nuestra cotidianidad, achatándola y dejándonos ciegos frente al porvenir. Pues bien, quizá a *El misántropo* se le puedan encontrar vínculos con las inquietudes de nuestra época, pero no creo que sean lo más relevante de la obra. En cambio se nos dan algunas referencias sobre una sociedad ya periclitada, en la que el exceso de sinceridad era visto como egoísmo —no como revolucionario espíritu crítico— y la exclusividad posesiva del afecto parecía una obstinación burguesa contraria a la agilidad del placer. ¿Lección actual? Quizá que no todo tiempo pasado fue mejor. O tal vez que lo peor del pasado

vuelve, mientras lo que fue mejor se nos hace incomprendible. En cualquier caso queda un drama cómico insólito cuyo efecto es la congoja tras la sonrisa, como en el *Quijote*, con un protagonista que padece el inconformismo como prepotencia y la necesidad absorbente de amor como desamparo final. Ni siquiera Moliere, el genial ridiculizador, se atrevió a ridiculizarle del todo.

¡Viva Dario Fo!

La academia sueca parece estar últimamente en estado de gracia: a este paso, acabará reconciliándonos con el premio Nobel. Después de habernos sorprendido el pasado año a muchos ignorantes con el magnífico hallazgo de Wislawa Szymborska, un regalo que nunca le agradeceremos bastante, ahora —octubre de 1997— nos proporciona una nueva alegría premiando también inesperadamente al gran Dario Fo. En vez de seguir el habitual recorrido por áreas nacionales o idiomáticas, ha preferido distinguir al más olvidado de los géneros, a la cenicienta de la literatura, al área minusvalorada a la que pertenecen sin embargo Sófocles, Shakespeare y Moliere: el teatro. A comienzos de siglo abundaban los grandes dramaturgos premiados (Bernard Shaw, Pirandello, O'Neill...), pero se fueron haciendo más y más escasos como síntoma de la decadencia del teatro en las preferencias del público crecientemente audiovisualizado. Quizá el último gran escritor de teatro —es decir, conocido ante todo por su teatro y no por haber escrito también alguna pieza entre otros menesteres literarios— distinguido con el Nobel fue Samuel Beckett.

Pero sigamos con el acierto de la academia sueca: en vez de ocuparse de algún tedioso Gran-Hombre-De-Letras-Y-Conciencia-De-Nuestro-Tiempo, de los que se pasan la vida calculando en sus diarios isleños

las posibilidades que tienen de obtener al fin la inmortalidad que otorga Estocolmo, han premiado a un bufón genial, a un cómico de la legua irreverente, iconoclasta, sensual, rabelesiano, anticlerical y jubilosamente *vulgar*. Pero con esa vulgaridad inteligente que es de todos los que aspiran a ser insumisos, no con la estupidez soez de los perezosos y los esclavos satisfechos.

De este premio afortunadísimo se escandalizarán los que hubieran negado el Nobel a Shakespeare por ser actor y ya ha cosechado la protesta de la odiosa clericanalla vaticana, corporación de payasos desgraciados —es decir, sin *gracia*— que no puede soportar a este bromista que tanto se ha reído y ha hecho reír estupendamente a su costa. Aún mejor, aún mejor. Con Dario Fo el Nobel recae sobre la palabra teatral, es decir, sobre la palabra hecha cuerpo, gesto, invectiva y carcajada. Si de vez en cuando la vitalidad arrolladura de su monólogo ha cometido errores en sus tomas de partido o incurrió en alguna exageración a la hora de las denuncias, es porque los errores y la exageración forman parte de la vida y sólo las literaturas litúrgicas o plastificadas, las literaturas de la vida *en suspenso*, pueden evitarlos del todo. Evidentemente Dario Fo no es un gran escritor en el sentido en que lo han sido Joseph Conrad o Marcel Proust (por citar solamente a dos de los que se quedaron sin el Nobel), pero sin duda es un verdadero artista literario, es decir, alguien que ha despertado la emoción y la rabia de muchos por medio de la palabra. Quizá la literatura sea algo demasiado serio para dejársela sólo a los escritores... No, afortunadamente nada hay de accidental en el merecido triunfo de este anarquista.

Un príncipe de la filosofía

En el mágico reino de Filosofilandia, país maravilloso que por empeño ministerial (y pedantería de los profesores) va siendo cada vez más desertado por los *tours operators*, hay enanitos trabajadores que le dan al pico y la pala bibliográfica, juglares que cantan trinos piadosos, inquisidores del Santo Oficio Académico, hadas madrinas, brujas malvadas, alegres bufones (como quien esto firma) y hasta ogros truculentos de enorme boca a lo Gustavo Bueno. Faltan, ay, príncipes. Y sobre todo príncipes estudiantes, de esos que no esperan heredar ningún reino ni alancear algún populoso dragón, sino que sólo gustan de vagabundear libres de aquí para allá y luego narran lo que vieron o aprendieron a los pocos oyentes casuales que reclutan junto al fuego en la posada del camino. A esta rara estirpe principesca, de altivez mitigada por la cordura del humor, pertenece Jorge Santayana. Conviene no perderselo.

Ningún acontecimiento filosófico de los ocurridos últimamente en nuestro país puede compararse en importancia a la recuperación de los principales libros de Santayana, en pulcras ediciones fiablemente traducidas y prologadas por el principal responsable de esta benemérita iniciativa, el profesor Manuel Garrido, titular de la cátedra Santayana de la Universidad Complutense. Los lectores debemos gratitud por ello a la editorial Tecnos, al Ateneo de Ma-

drid y a la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad Autónoma de Madrid (esta última prepara también en régimen de coedición críticamente anotada las *Obras completas* de Jorge Santayana). Así vuelve por fin entre sus compatriotas y a la lengua castellana la obra escrita en inglés de este madrileño cosmopolita, abulense de corazón y vocación, educado en Boston, que vivió en Francia e Inglaterra y pasó sus últimos años en Roma, donde está enterrado. Su peripecia biográfica, cuyos sucesivos y voluntarios exilios nada tienen que ver con los dramas políticos del siglo —a diferencia de tantos otros— la narra mejor que nadie el propio Santayana en los tres volúmenes de su autobiografía, que figura junto a la de Bertrand Russell, la de Malraux y muy poquitas más entre las intelectualmente mejores de nuestra época. Por cierto que sería interesante traducir también la biografía de Santayana escrita por John McCormick, ya que se ocupa de ciertos detalles íntimos no carentes de interés que la discreción reticente del filósofo poeta pasa por alto. Sin embargo el minucioso escrutamiento biográfico rara vez le sienta bien a ningún filósofo (¿a ningún ser humano?), con la excepción de Spinoza y pocos más. Entre estos bienaventurados ciertamente *no* se cuenta Santayana aunque no sea de los que sale peor librado en este siglo inclemente para los sabios... y en el que tanto han abundado los sabios inclementes.

Por una vez, esta tardía recuperación global de Santayana no señala nuestro atraso respecto al nivel filosófico de otros países europeos pues, por raro que parezca, Santayana tampoco es conocido ni tiene vigencia efectiva en Francia, Italia, Alemania o cualquier otro país no anglófono. Curioso destino el

de este príncipe filosófico: su pensamiento está formulado con tan limpia fuerza literaria que se resiste a la exégesis redundante de los profesores, cuyo alimento son los neologismos y la jerga que requiere ser citada en idioma original entre paréntesis; como además rehuyó las modas, no perteneció a ningún movimiento y no predicó ninguna buena —ni mala— nueva, es indigesto para el periodismo cultural. De modo que hoy, más de cuarenta años después de su muerte, Santayana sigue entre bastidores en nuestro teatro intelectual, contemplando desde ahí elegantemente las evoluciones de viejas y nuevas vicetiples con más ironía que deseo.

Quien no esté preparando oposiciones, quien no pretenda ante todo estar al día, quien se sienta mediocrementemente apasionado por las grandes cuestiones momentáneas (¿es posible aún la filosofía?, etcétera) hará bien leyendo a Santayana. Volverá a la compañía de los grandes poetas filósofos, considerados por un espíritu que no desmerece junto a ellos, y dialogará en el limbo racional con espíritus a los que la muerte ha dado especial agilidad sobre la locura necesaria de nuestras ilusiones patéticas y la insobornable realidad sin patetismo de la que formamos parte. Leerá y después releerá: para él, no para el escenario, pues para él y no para el escenario pensó Santayana.

BIBLIOGRAFÍA

- JORGE SANTAYANA: *Tres poetas filósofos*, trad. J. Ferrater Mora, Tecnos, Madrid, 1995. *Diálogos en el limbo*, trad. Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1996.

Los cabreados

Ustedes sin duda los conocen: son ese músico, aquel poeta, tal novelista, este pintor o arquitecto o filósofo o lo que sea... La mayoría de ellos tienen logros ciertos en sus respectivos campos aunque no tan universalmente distinguidos y aclamados como ellos mismos creen merecer. Digo que ustedes los conocen porque no hay más remedio que conocerlos: cada dos por tres aparecen en revistas o periódicos, siempre voceando su orgullosa marginación insobornable y denunciando el ostracismo a que los somete la conjura de los mediocres. Suelen proporcionar buenos titulares, sobre todo con sus denuncias de esa vulgar superstición periodística: el afán de notoriedad. Ganan premios y los reciben declarando su amargura por no haberlos ganado antes; se les dedican cursos en las universidades de verano, que aprovechan para denunciar ofendidos la conspiración de silencio que rodea sus obras y sobre todo la indebida celebración que festeja las trivialidades de sus colegas. Digo colegas y digo mal, porque ellos no los tienen en esta época —la nuestra, ay, la única que vivimos—, sino que sólo se reconocen en la parentela de siglos más dorados: si se trata de un pintor su último camarada es Goya, el novelista no reconoce a nadie desde *La Celestina* y Quevedo hacia aquí y el filósofo perdió su último hermano espiritual con el lamentado fallecimiento de Francisco Suárez en 1617.

Recuerden los retratos fotográficos de estos atrabiliarios caballeros (habrá entre ellos alguna dama, pero son varones cuantos ahora me vienen a la memoria). Todos muestran un rasgo común, la expresión seria y hasta ceñuda de quien soporta con digna contrariedad los ultrajes de sus contemporáneos. Antes de condescender a una sonrisa o a un rasgo de humor que no sea malhumor prefieren sufrir un infarto. Las cosas van mal, muy mal: por doquier banalidad, venalidad, abuso, servilismo... Y todo precisamente *contra* ellos, para fastidiarles, como una ofensa personal. Ni la época ni la patria los merecen: ¡con la molestia que se han tomado ellos para hacernos el favor de nacer en el siglo XX y precisamente aquí, cerquita! A sabiendas de que los florentinos del siglo XV, por ejemplo, les hubieran tributado grandes homenajes para agradecer el honor de su visita... Por eso los cabreados exhiben siempre algún título o distinción concedida en foro foráneo, ya que la decadencia es universal, desde luego, pero en ninguna parte tan hiriente como en el solar patrio del que periódicamente se exilian para que se los eche de menos. Justamente a eso dedican ellos lo mejor de sus esfuerzos: a favorecer que se los eche de menos, repitiendo que todo lo que hacen quienes no les rinden suficiente pleitesía está de más. De vez en cuando, previo aviso a los medios, vuelven a esta tierra injusta con ellos, proclaman el dolor de su exilio, reciben algunas condolencias y voces de indignado ánimo de sus incondicionales. Después retornan a la universidad extranjera que mejor les pague o a su exótica casa de recreo en algún lugar grato y remoto.

Suelen proclamar que la historia de España les tiene seriamente descontentos y que la maldad

humana les preocupa de modo tan íntimo e intransferible como un dolor de muelas. Es curioso comprobar la cantidad de incondicionales que pueden reclutarse reiterando una y otra vez tales quejas. En el fondo, a la gente que se sospecha detestable le alivia saber que aún peores son su época o las autoridades. Repiten satisfechos al oír las censuras del cabreado: «Ya ves lo que dice este señor. ¡Menos mal que aún queda gente que no se vende!». Sin duda abundan los argumentos válidos contra todo lo que pasa y a favor de lo que no pasa. Pero esa *pose* de cabreado... Confieso que, por mucho que valgan en su campo, a los eternos cabreados carentes de humor los tengo fundamentalmente por nobles energúmenos o tristes majaderos. Pero cuidado, porque se acerca el 98 y tal conmemoración peligrosa puede ser fecha propicia para que los cabreados se explayen, sea repitiendo a los agoreros de antaño («estamos igual que entonces, peor, mucho peor») o despotricando contra ellos («lo peor del 98 fue precisamente la generación del 98... ¡y así seguimos!»). En una palabra, nos amenaza al menos por un año la plena *goitisolización* de España. Que Jove, que es dios jovial, quiera ampararnos de tanto narcisismo lúgubre...

Un vasco ilustrado

A don Julio le ponían nervioso los que dicen eso de «a los vascos no nos entienden». «¡Pero cómo no le van a entender a usted, hombre! —apostrofaba con su mejor voz de cascarrabias a un interlocutor imaginario— ¡A usted le entiende cualquiera! ¡A usted lo que le pasa es que es tonto!». En lugar de quejarse de incomprendiones imaginarias, él sí que había dedicado muchas horas a entender a los vascos: a los de antes y también a los de ahora. Como todos los que han estudiado a fondo esa comunidad, rechazaba la mitología esencialista y sabía que ninguna identidad colectiva es emanación necesaria y permanente de un ser nacional, sino un conjunto de opciones accidentales o interesadas cuya genealogía puede rastrearse. Y don Julio se dedicó a ese desentrañamiento paciente de lo que los milenaristas dan por supuesto, desvelando ficciones históricas y añadiendo aquí o allá unas gotas salutíferas de ironía.

Pero su propio perfil humano e intelectual era el mejor mentís a cualquier estereotipo risible del vasco atávico. Don Julio Caro Baroja fue un vasco muy vasco, sí, y por tanto un vasco italianizado, un vasco abierto, madrileño, europeo, un vasco ilustrado y dieciochesco como aquellos que charlaban en Vergara acerca de todos los temas de la Enciclopedia y se escribían con Voltaire. El otro día, Félix

de Azúa bosquejaba en este mismo periódico el es-
perpento divertido y cruel de la España bárbara en
la que chapoteamos, a cuya miseria moral y política
los vascos que se consideran más antiespañoles no son
precisamente ajenos. Pues bien, don Julio fue vasco
y español en el sentido menos bárbaro de ambos tér-
minos, en ese sentido que no agita banderas sino
que visita bibliotecas, que no escupe por el colmillo
sino que desdramatiza los símbolos y relativiza las
pasiones gregarias. Otros podrán hablar mejor de sus
contribuciones científicas a la antropología, de la re-
catada contención de sus ensayos, en los que se pue-
de aprender de todo menos a berrear disparates: yo
prefiero recordar aquí su socarronería escéptica y tole-
rante, un día que bajamos juntos charlando la cuesta
de Zorroaga desde la Facultad, disfrutando el tímido
—¿barojiano?— sol de la primavera donostiarra.

Los accidentes

Según han repetido con lúgubre alarma los medios de comunicación, este verano ha sido pródigo en accidentes de carretera. Ochocientas, novecientas víctimas, yo qué sé cuántas... En cada uno de los momentos cruciales de las vacaciones la alarma se puso en rojo: una vez concluidas las inevitablemente llamadas *operación salida* y *operación regreso*, se hizo el cómputo de bajas y la televisión tuvo que mostrar la debida ración de chatarra despanzurrada, ambulancias y familiares desconsolados. Los más tenaces damnificados de la inacabable serie han sido los autocares, cuya fragilidad es en particular causa de preocupación para quienes no tenemos automóvil y viajamos mucho en ellos. Pero sin duda la estrella entre tanto estrellado fue Lady Di, pobrecita, ustedes ya saben, no se habla de otra cosa. Con un poco de suerte, será beatificada y convertida en la patrona mártir de los caídos por exceso de velocidad: ¡Santa Diana de los Impacientes, frena por nosotros...!

Ante esta carnicería la gente seria pone cara compungida y busca culpables o al menos responsables subsidiarios: el primero de los villanos es el alcohol, pero también el cansancio de los conductores, lo anticuado de los vehículos (en el caso de los autocares), la deficiencia de las carreteras o de su señalización, tantas cosas. No se menciona —sería excesivo radicalismo— la existencia misma de automóvi-

les, el afán de viajar caiga quien caiga, las malditas vacaciones. Si los novecientos muertos hubiesen fallecido por ingestión de drogas, sería buen momento para insistir en la necesaria prohibición de tan letales productos. Pero resultaría raro promover una campaña televisiva recomendando decir simplemente *no* a los vehículos de motor o a la manía de salir de casa. No hay que extralimitarse en las precauciones ni crear alarma social. El espectáculo luctuoso y las admoniciones de las autoridades son imprescindibles para la edificación colectiva, pero también lo es el negocio al por mayor y la estructura misma de nuestra vida que ha de seguir su curso, como con razón suele decirse.

La más sencilla observación revela que la fatalidad accidental nos llega por aquello mismo que nos hace disfrutar o que nos permite vivir. No sólo la carretera es pródiga en accidentes, también lo son andamios y fábricas, los electrodomésticos y los aviones, las comilonas, la sexualidad... Al alpinista le mata la codiciada montaña como a los antiguos pescadores de perlas los exterminaban los tiburones o la falta de oxígeno, como mañana se pondrán de moda los accidentes en las estaciones espaciales que ya preludian las desventuras actuales de la nave *Mir*. El que se queda en casa para no exponerse a los peligros de la carretera parece electrocutado por su lavadora o atropellado en un paso de cebra. A los borrachos nos liquida el abuso de la buena uva y a los abstemios una sobredosis de la mala. Y a la ensalzada Lady Di ha terminado asesinándola su afición a los ricos, que son quienes tienen coches más potentes, y también los *paparazzi*, cuyo celo la había hecho imprescindible o al menos notoria para todos esos horteras del

mundo entero que hoy los culpan airadamente de tan desafortada pérdida.

Lo más conmovedor de todo el asunto es que la minada de accidentes viene enjuiciada no sólo con lamentos, sino también con un punto de escándalo. Los accidentes ocurren, pero no deberían ocurrir: son superfluos, ofenden a nuestro sentido de la buena marcha del mundo. Si todos nos portásemos como es debido, si todo estuviese en buen orden, no ocurrirían accidentes. ¿No es bonita una fe tan acendrada en que lo que nos pasa no depende de lo que somos y de lo que apetecemos, sino de la casualidad o del error? ¿Acaso podríamos, ser los mismos, con los mismos afanes y los mismos caprichos; estar, en una palabra, *vivos* tal como estamos..., pero impunemente? Ya lo advirtió en su día Montaigne, desanimando de antemano a los higienistas futuros: «No morimos por estar enfermos, sino por estar vivos». Del mismo modo uno quisiera advertir a tantos previsores empeñados en erradicar los encontronazos viarios que es la vida la que trae los accidentes, no la imprudencia. Quizá pueda curarse la mayoría de las enfermedades particulares que a usted o a mí nos afligen, sin duda cada uno de los accidentes en concreto hubiera sido evitable, pero no lo son ni la enfermedad ni el accidente en sí mismos. De modo que luchemos por nuestra vida, pero sabiendo que es la vida y la lucha misma por disfrutarla lo que finalmente nos mata. Seamos precavidos sin aspavientos ni reconvenciones públicas. Aunque también yo ahora estoy incurriendo en una reconvención tan superflua como todas las demás...

Mi estrellado favorito del verano es ese mexicano condenado a muerte en Estados Unidos (la pe-

na de muerte: ¡ése es el primer accidente que a toda costa habría que evitar!) que fue indultado al comprobarse su inocencia, volvió a su hogar y pocos días más tarde murió en un accidente de tráfico. Me recuerda aquella historia oriental que leí hace tiempo en Jean Cocteau y luego oí contar con pocas variantes al gran Boris Karloff en su última película y la primera de Peter Bogdanovich, *Targets*. Un criado llega pálido de miedo ante el sultán de Bagdad y le dice: «Acabo de encontrarme con la muerte en tu jardín y me ha hecho un gesto de amenaza. Estoy seguro de que viene a por mí. Por favor, déjame partir inmediatamente para Samara a fin de que no me encuentre». El sultán accede y hasta le presta el mejor de sus caballos. Más tarde, es él quien encuentra a la muerte paseando por el jardín y le pregunta: «¿Por qué has amenazado a mi pobre criado?». La muerte responde: «¿Amenazar, yo? Sólo hice un gesto de sorpresa al verle en Bagdad, porque esta noche debo apoderarme de él en Samara».

Lo perdido

A los cuatro o cinco años yo era feliz poseedor de una foca negra de goma, de tamaño igual al mío, a la que permanezco golosamente abrazado en alguna foto de la época tomada en el paseo donostiarra de la Concha. Son imágenes en las que mi uniforme suele consistir en boina, foca y grandes orejas desabrochadas, por lo visto la moda del día. Recuerdo bien aquella foca y recuerdo el contento posesivo que me producía cuando chapoteábamos juntos en el júbilo estival. Puesto que ahora ya no tengo foca (ni boina, y mis orejas se han adherido convenientemente a las sienes donde el pelo entrecano ralea) es claro deducir que en algún momento, con mayor o menor trauma, tuve que separarme de ella. Pregunta crucial: ¿dónde estará mi foca? (música de Manolo Escobar). Si la materia ni se crea ni se destruye, como cuentan, las moléculas de caucho de mi compañera siguen presentes en el inabarcable universo, quién sabe dónde, quizá bajo otra forma, bajo otro cielo, respondiendo a distintas urgencias o caricias. A veces recuerdo a mi foquita y me gustaría poder situarla *hoy*, reconocerla un poco, deseárselo buen viaje... Chaladuras. Cosas triviales, como solemos llamar a lo *inmenso*.

¿Adonde fue cuanto perdimos? Los objetos extraviados o sustraídos, los detritus del cuerpo o del alma macerados por el tiempo, los amores y amista-

des que ya no son, ellas y ellos, los sueños agotados. Vivir *es perder*. También ganar o conseguir, a veces, pero ya nunca del todo recuperar. Esto de la vida es perdición y en aprenderlo consiste la mansedumbre de la cordura y la insurgencia de la rebelión. Supondrán ustedes que les escribo desde la melancolía algo ebria del año nuevo y aciertan. Pero también influyen, como siempre en mi caso, unos cuantos libros que acabo de leer. Del primero es autor mi querido amigo Luis Antonio de Villena (claro que no te olvido, Luis Antonio, a mí sólo el afecto me ancla ya la memoria). El libro se llama *Biografía del fracaso* (ed. Planeta) y es una estupenda meditación sobre las biografías de varios perdedores, desde Caravaggio o Rimbaud hasta Jim Morrison y Sal Mineo. La lección de la obra es que cualesquiera otros podrían o podríamos haber sido sus protagonistas, porque perdedores son todos los que lo parecen, pero sólo como casos ejemplares de quienes no lo parecen tanto. Cada cual pierde lo que busca, pero además *se* pierde en lo que busca. Los casos recensionados por Villena no son mas que *highlights* estéticos de un destino común. Quizá por eso la mejor preparación para sobrellevar la vida sea aprender el arte de romper con lo que nos resulta adorable o aparentemente imprescindible. Sobre esa difícil materia dicta su curso un escritor francés tan vehemente como raro, Gabriel Matzneff, con quien comparto al menos dos afectos personales, Cioran y Rene Schérer, además de la admiración por Hergé, el padre de Tintin. Su último libro se titula *De la rupture* (ed. Payot) y concibe la vida como serie de rupturas o mejor ruptura en serie: la que separa a los amantes y a los amigos, la de perder al pariente fallecido, el hurto o extravío de obje-

tos apreciados, el régimen terapéutico que nos veda alimentos o bebidas preferidos, la renuncia al mundo del asceta y también (aunque Matzneff no la menciona) la que abandona el sueño del paraíso eterno por el goce instantáneo. Desde luego el tratado de Matzneff concede la parte del león a las rupturas amorosas, especializándose en las que rasgan la pasión entre un varón maduro y jovencitas con pocas inhibiciones. Son las que conoce por experiencia propia y hasta llega a proponer con animoso impudor un repertorio de cartas de ruptura verídicas, para ejemplo de ellas y ellos.

Quizá no todo el mundo conceda a las banarroas eróticas, dietéticas o religiosas el predominio que les concede Gabriel Matzneff. En cualquier caso es indiscutible que faltan muchas otras, glosadas también por diversos autores a través de los siglos: la quiebra de ilusiones políticas o sueños gloriosos, las aficiones rehusadas, los paisajes que ya nunca más veremos, el envejecer que nos quita posibilidades físicas y probabilidades sociales, el principado irrefutable de la muerte que va a separarnos de nosotros mismos y de todo lo demás. Quien quiera saber un poco de vivir debe adiestrarse mucho en romper, hacerse perito en despedidas, tiene que aprender a renunciar con más curiosidad alegre que resignación. Preparaos porque el día se acerca...

Adiós al pionero

No hace falta recordar que la nostalgia es caprichosa. Ella elige los auténticos acontecimientos históricos para cada uno de nosotros, que rara vez coinciden con los oficialmente consagrados como tales. El aniversario de los primeros veinte años transcurridos desde la primera vez que voté democráticamente en mi vida me ha dejado frío, a pesar de que comprendo y acato la importancia de la efeméride. En cambio he sentido una punzada de emoción al enterarme de que la NASA ha decidido cortar toda comunicación con el *Pioneer X*, que lanzó al espacio hace ahora veinticinco años. Este ingenio ha enviado a lo largo de un cuarto de siglo puntuales noticias acerca de nuestros planetas vecinos y sobre el cosmos, pero hoy sólo emite puntitos ininteligibles o negrura mientras se aleja irremediabilmente del sistema solar. De modo que los científicos determinan que ha llegado el momento de prescindir definitivamente de sus servicios. El *Pioneer X* seguirá en silencio su viaje hacia ninguna parte a través de esos abismos infinitos cuyo silencio, precisamente, espantaba a Pascal...

No sé demasiado bien por qué esta noticia mínima de la crónica científica me ha conmovido. Pese a que soy de la generación en cuya niñez se lanzaron los primeros *Sputniks* y que despidió su adolescencia con la llegada del hombre a la luna, he seguido con entusiasmo más bien lánguido la aventura

espacial. Me refiero a sus aspectos verídicos como parte de la crónica tecno-propagandística de la guerra fría, en ordagos sucesivos entre americanos y rusos: veo tu satélite y pongo tres más, subo de un tripulante a cuatro en mi estación espacial, etcétera. En cambio allí donde la ciencia se hacía ficción permanecí embelesado y fiel, desde el cañonazo que fue *De la tierra a la luna* según Julio Verne y *Los primeros hombres en la luna* de H. G. Wells (una fascinante crónica de viaje interplanetario en la que el viaje propiamente dicho cuenta tan poco como en *Cyrano de Bergerac*), hasta las poéticas *Crónicas marcianas* de Ray Bradbury —obra que es uno de los clásicos *indudables* del siglo XX, por mucho que los críticos del meñique tieso se escandalicen— o *Las arenas de Marte* de Arthur C. Clarke, por no hablar del cuadrículado cohete blanco y rojo en el que viajaron o aún viajan hacia nuestro satélite los personajes de Tintin. Más tarde, también la ficción científica engordó barrocamemente hasta la tumefacción *cyberpunk* y mi alma retrógrada se hastió de ella.

¿Viaje espacial? Bueno, a fin de cuentas, como señaló con guasa suave el viejo Borges a un entrevistador entusiasta, «todo viaje es espacial, ¿no?». Pero la travesía del *Pioneer X* cubre no sólo el espacio sino también el tiempo; y no un tiempo cualquiera, abstracto, sino *mi* tiempo. Eso es lo que me atañe de su aventura y la convierte en modesta metáfora vital. Hace veinticinco años salí potente como un chorro de fuego hacia lo alto, con todos sus instrumentos sofisticados en estado de alerta, telecomunicando jubilosamente buenas nuevas del universo a quien quisiera escucharlas y desvelando misterios que ya no debían seguir siéndolo. Ahora, desvencijado,

pero quizá más sabio, sólo es capaz de balbucir y de perderse en lo oscuro. No tiene por qué arrepentirse de lo que entonces petulantemente dijo ni de lo que ahora escarmentadamente calla. Conozco también a un muchacho que hace un cuarto de siglo, más o menos, buscaba su órbita excéntrica a despecho de la gravedad mortífera reinante mientras lanzaba mensajes llenos de furia y estruendo, quizá algo idiotas... Bendito seas, *Pioneer*, y sigue tu viaje.

Ideoclips

«Muerte, para ti no vivo.»

JORGE GUILLEN

Años que no son de luz: pasan a través de nosotros rompiéndonos y manchándonos.

Los años: cuantos más tenemos, menos nosotros nos parecen.

Nacer tiene inmediatas consecuencias clínicas y de hospedaje: en ambos aspectos quedamos *desahuciados*.

Me interesa la ética porque hace la vida humanamente *aceptable*; y la estética porque la hace humanamente *deseable*.

¡Sentir esa sensación de *vida nueva* que nos da el estrenar una cuchilla de afeitar!

Aquel ateo iracundo bautizó (¡oh, paradoja!) su libro definitivo contra el cristianismo con este título: *Fe de ratas*.

Detesto tanto ese bostezante tormento llamado *vida social* que no me extrañaría si, tras mi existencia pecaminosa, en lugar de ir al infierno me condenasen a un cóctel...

¡Pensar la de tiempo que hemos pasado, mañana tras mañana, frotando con un cepillo los dientes de nuestra *calavera*).

Fue dichoso en cuanto renunció a la felicidad.

Ciertas líneas literarias que conozco de memoria —el dístico de Simónides («caminante que vas hacia Esparta...») o las últimas palabras de Ótelo, por ejemplo— me avergonzaría llegar a ser capaz de repetir las sin lágrimas en los ojos.

Sufrió un accidente y *nació*. Un

alma con goteras.

Periodista ideal: el que hace notar sin hacerse notar. Inalcanzable, como cualquier otro ideal.

¿Su atractivo? Se limita a esa cualidad que puede hacer olvidar la ausencia de cualquier otra, pero a la que ninguna sustituye plenamente: la extrema juventud.

Tumbado en la cama boca arriba me entreno diciendo: aquí *yace*, aquí yace su cuerpo... Es inútil, no puedo acostumbrarme.

Debemos preguntar —siempre— con los filósofos y responder —de vez en cuando— con los científicos.

El desarrollo físico y el intelectual se parecen en que ambos exigen mucho tiempo empleado

en ejercicios. Pero difieren en que la gimnasia o el entrenamiento atlético son muy aburridos, mientras que la exhibición del cuerpo que resulta es gloriosa; en cambio, lo mejor de la vida intelectual es la preparación —leer, estudiar, pensar, dialogar con los sabios—, pero la demostración final de lo adquirido (oposiciones, conferencias, tratados magistrales...) es tan fastidiosa y monótona como hacer mil flexiones.

Placeres de agosto. Chesterton dice en uno de sus artículos: «Los hombres podemos acostumbrarnos a todo. Hasta nos hemos acostumbrado al sol». Cosa en efecto más terrible que hermosa, el sol: conviene no acostumbrarse nunca del todo a él, a su majestad, a su cariño que amodorra y calcinaba su enorme amenaza pendiente sobre nosotros. Una de las alegrías de agosto es poder meditar —a la sombra, desde luego— sobre el sol.

Otro gozo agosteano: las fiestas. Sobre todo si uno pone esmero en evitar ir a ellas. Es delicioso saber que la gente lo está pasando bien y aún más delicioso no tener que acompañarla en ese trance. Nada más grato que tener conciencia de que todo el mundo baila, se apretuja en los bares, se besa y se pellizca por los rincones en penumbra, disfruta con los fuegos artificiales, grita por las calles «¡Patxi! ¡Paaatxiii!» a las cinco de la mañana, mientras uno —sentado en el cuarto oscuro— sigue pensando en el sol.

En este mundo de herramientas y necesidad, el juego es lo que más se nos parece: tampoco sirve para nada.

La mayor tontería del año, proferida por el crítico halagador: el gran metafísico ha conseguido con su último libro un aforismo de quinientas páginas...

La unión de esa comunidad que denominamos (que siniestramente otros denominan) *pueblo* se basa en su esencia o su naturaleza; los ciudadanos, en cambio, permanecen unidos —¿frente al pueblo?— por sus derechos.

Abandonado a la pura y divina libertad de su naturaleza, el hombre amablemente inteligente sólo leería a Chesterton.

El hombre mira, pero no ve; cuando ve, no alcanza; si alcanza, no puede retener. (Desconfiar de este tipo de sentencias que empiezan diciendo: «El hombre...».)

Lamentamos el acabarse de la vida como los niños lloran al final de la larga tarde de cumpleaños que se les ha pasado en un vuelo, sin querer volver a casa a pesar de tener ya mucho sueño y nada nuevo a qué jugar.

¿En qué consiste ser *positivo*? Positivo es el que cuando no tiene se enorgullece de no tener y cuando tiene se complace en conservar.

¡Y pensar que el interés por la filosofía comienza con el sobrecogimiento ante el abismo de la muerte inexorable y concluye buscando *bibliografía*^.

¿Ideas? Así llamamos a prolongar rutinas adquiridas, obcecarnos en combinaciones de palabras que entraron por el altavoz de las orejas, atrincherarnos —los más originales— en algún capricho. La idea, cuando llega, nos agarra por el cuello y no nos permite la vanidad ni el respiro. Se nota que es una idea porque nos quiebra. Las ideas no nos dejan hacer pie. Por eso es un alivio que escaseen y preferimos llamar *pensar* a calcular gastos y beneficios. «Si se presiente un abismo bajo la verdad, uno se aferra a la mentira y a la injusticia» (Heinrich Mann).

Lo envidiable de la belleza es que no necesita *explicaciones*.

Pielágos íntimos: ni los seres que más queremos y con quienes más queremos volverían contentos de una travesía exploratoria por el zarzal de nuestros pensamientos cotidianos, algunos de los cuales se refieren a ellos...

Primer esbozo de epitafio: «Sus palabras a veces le ayudaron o ayudaron quizá a otros, pero no salvaron a nadie, ni siquiera a él mismo. Perdurarán durante breve plazo retazos suyos, repetidos por quienes quisieron malinterpretarle y los que le malinterpretaron porque le quisieron. Cabe proponer una enmienda cósmica, aunque a él ya no le beneficie por carecer de efectos retroactivos: los que disfrutaron lo siempre poco de la vida sin plantear quejas ni exigir requisitos merecen una segunda oportunidad».

DESPEDIDA
LOS MUERTOS

La mayoría

Los romanos utilizaban una fórmula muy hermosa, por lo discreta y nada truculenta, para designar la muerte de alguien. Decían: «Se fue con la mayoría». En efecto, el número de los muertos es mayor que el de los vivos, de modo que la muerte es la única verdadera instancia democrática en este mundo: además de imponer la igualdad entre grandes y chicos, tiene siempre a la mayoría de su parte. Parece sin embargo que este predominio en el vasto parlamento universal humano de los muertos sobre los vivos está a punto de sufrir un vuelco en el siglo venidero, si es verdad un dato que he leído y que me ha impresionado. De seguir el actual crecimiento demográfico, a finales de la próxima centuria habitará la tierra un número de hombres que será por primera vez superior al de todos los humanos muertos desde los orígenes de nuestra especie. La mayoría ya no serán los muertos, sino los vivos: «Reunirse con la mayoría» será una forma de referirse al nacimiento y no a la defunción.

Supongo que este tipo de cálculos no son fáciles de establecer, de modo que los tomo con cierto escepticismo. Su exactitud depende de dónde pongamos la frontera entre los humanos como es debido y los homínidos prometedores, pero a los que aún les quedaba mucho que aprender. A algunos de nuestros antepasados, si los encontrásemos hoy en la ca-

lle, los enjaularíamos sin miramientos; otros en cambio, tras un buen afeitado, podrían ir tranquilamente a dar clase en la universidad, junto al catedrático Quintana y otros sabios maestros. ¿En qué punto exacto comenzar la cuenta de nuestras bajas?

El historiador francés Pierre Chaunu, en su sombrío pero sugestivo *Historia y decadencia*, afirma: «Trescientos billones de hombres consumados han enterrado a sus muertos, han llorado la muerte del ser querido, sabiendo que ellos mismos un día tendrían que morir. Pues bien, ninguno era idéntico a otro». Cuánta gente, ¿verdad? Y cómo se nos parecieron todos, en eso de ser distintos a cualquiera de los demás. Tomando como referencia esta cifra de Chau-nu, habría que suponer más de trescientos mil millones de humanos pululando por el planeta a fines del siglo XXI (en la actualidad nos aproximamos a seis mil millones). Claro que, como de aquí a entonces ya habrán —habremos— muerto muchos más (por no contar los fallecidos desde la aparición de *Historia y decadencia* en 1981), harán falta aún más vivos para compensar la ventaja del partido cadavérico. En fin, no sé: yo con esto de las cifras me pierdo siempre. Para siempre.

Supongamos que sí, que es verdad, que en el siglo xxi alcanzará la mayoría de vivos sobre muertos, que ganarán los ánimos sobre las ánimas por primera vez. Siempre se ha dicho que es el lastre de los agravios y ambiciones frustradas de los muertos los que frenan el cambio social hacia lo inédito, como en la «línea de sombra» de Conrad el capitán fallecido obstaculizaba el avance de su barco desde el fondo del mar. Heredamos sus rencores y sus mezquindades: como son más, nos imponen saldar sus

cuentas y nunca podemos escribir libremente la página limpia con la que soñamos. Desperdiciamos nuestra vida vengándolos, para que luego nuestros hijos tengan que hacer lo mismo con nosotros. Augusto Comte escribió que los muertos nos gobiernan. Se impone el prestigio de los sepulcros y su iracunda muchedumbre. Pero si un día los vivos pudiesen imponer su votación a los muertos, si los derrotaran en las urnas del presente, si lograsen hacer triunfar sus derechos positivos sobre la negación rencorosa que llega desde lo oscuro, desde la herida falsedad de la memoria... ¡Ah, entonces, quizá entonces! Lástima que yo ese día estaré en minoría otra vez.