

VOLUBILIS

Revista de pensamiento



10

La palabra del Desultor: UNA SINGULARIDAD EN EL MEDITERRÁNEO /

Manuel Suances Marcos INTERPELACIONES ÉTICAS A LA UNIÓN

EUROPEA / **Fernando Prieto Ramos** EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y

ENSEÑANZA DE LENGUAS EN LOS NUEVOS PAÍSES DE INMIGRACIÓN

/ **M. Teresa López de la Vieja** TOLERANCIA EN LA ESFERA PÚBLICA /

Sebastián Salgado González LA IDENTIDAD FILOSÓFICA DE LA CULTURA:

ONTOEPISTEMOLOGÍA / **Rafael Aguilera Portales** EL CONFLICTO ENTRE

RAZÓN Y FE EN EL PENSAMIENTO DE IBN RUSD (AVERROES) Y SU

INFLUJO POSTERIOR / **Antonio Gutiérrez Pozo** LA RACIONALIDAD

DIALÓGICA DE LA NOVELA COMO MODELO DE INTERCULTURALIDAD /

José Manuel Querol Sanz DEL BURGUÉS PERDIDO AL INMIGRANTE

DESORIENTADO, O DE PIERRE LOTI A MICHEL TOURNIER. NOTAS SOBRE

LA LITERATURA COLONIAL / **Óscar Muñoz** MUWASHSHAH / **Manuel**

José Alonso García EL CURRÍCULUM EN EDUCACIÓN PRIMARIA: DEBERES

DE LOS INMIGRANTES Y DERECHOS DEL ESTADO VERSUS DERECHOS DE

LOS INMIGRANTES Y DEBERES DEL ESTADO / **Luz García Castañón**

MELILLA, APARENTE CRISOL DE CULTURAS

VOLUBILIS

10



Las ilustraciones que aparecen en el presente número son de Juan Carlos Pérez Gauli que, desde Madrid, tan amablemente ha preparado para *Volubilis*.

Esta revista está incluida en la base de datos ISOC, elaborada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Julio de 2002

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL
Manigua s.l.

EDITA Y DISTRIBUYE
Servicio de publicaciones
del centro UNED-Melilla
c/ Lope de Vega 1, apdo 121
Tel: 95 2681080, 95 2683447 y 95 2680831
Fax: 95 2681468
e-mail: info@melilla.uned.es

IMPRIME
Proyecto Sur de Ediciones s.a.l.

Depósito legal: GR-67/95
ISSN: 1134-8445

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Juan Carlos Caverro López
Cosme Ibáñez Noguerón
Juan Pedro Arana Torres

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan Enrique López Cedeño
Irene Asensio Moreno
Juan de Dios García Martínez

TRADUCTORES

Manuel Alonso García (inglés)
Katia Andreo García (francés)

COLABORADORES

Manuel Suances Marcos
Fernando Prieto Ramos
M^{ra} Teresa López de la Vieja
Sebastián Salgado González
Rafael Aguilera Portales
Antonio Gutiérrez Pozo
José Manuel Querol Sanz
Óscar Muñoz
Manuel José Alonso García
Luz García Castañón
Diego Sánchez Meca
Manuel Piñeiro
Germán Cano
Ramón del Castillo
Francisco F. García
Antonio S. Zapata Navarro
Javier Martínez Monreal
Juan Antonio Moreno
Cristina Marqués Rodilla
Lee Morrissey
Antonio Gómez Ramos
Amador Palacios
Ana Zapata
Julio Seoane Pinilla
Domingo Hernández Sánchez
Michel Lisse
Francisco Vázquez García
Juan Merino Castrillo
Raul Fomet Betancourt
Mohamed Toufali
Rachid Raha
Francisco López Cedeño
José García Leal
Manuel Barrios Casares
Marina Gascón Abellán
Blanca Acinas Lope
José María Ripalda

S U M A R I O

La palabra del Desultor: UNA SINGULARIDAD EN EL MEDITERRÁNEO	5	Manuel
Suances Marcos		
INTERPELACIONES ÉTICAS A LA UNIÓN EUROPEA	14	Fernando Prieto
Ramos		
EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y ENSEÑANZA DE LENGUAS EN LOS NUEVOS PAÍSES DE INMIGRACIÓN	35	M. Teresa López de la Vieja
TOLERANCIA EN LA ESFERA PÚBLICA	47	Sebastián Salgado González
LA IDENTIDAD FILOSÓFICA DE LA CULTURA: ONTOEPISTEMOLOGÍA	62	Rafael Aguilera Portales
EL CONFLICTO ENTRE RAZÓN Y FE EN EL PENSAMIENTO DE IBN RUSD (AVERROES) Y SU INFLUJO POSTERIOR	78	Antonio
Gutiérrez Pozo		
LA RACIONALIDAD DIALÓGICA DE LA NOVELA COMO MODELO DE INTERCULTURALIDAD	90	José Manuel Querol Sanz
DEL BURGUÉS PERDIDO AL INMIGRANTE DESORIENTADO, O DE PIERRE LOTI A MICHEL TOURNIER. NOTAS SOBRE LA LITERATURA COLONIAL	106	Óscar Muñoz
MUWASHSHAH	126	Manuel José Alonso
García		
EL CURRÍCULUM EN EDUCACIÓN PRIMARIA: DEBERES DE LOS INMIGRANTES Y DERECHOS DEL ESTADO VERSUS DERECHOS DE LOS INMIGRANTES Y DEBERES DEL ESTADO	134	Luz García Castañón
MELILLA, APARENTE CRISOL DE CULTURAS	153	



UNA SINGULARIDAD EN EL MEDITERRÁNEO

Debemos aceptar —en primer lugar— que la presencia histórica tanto de cristianos como musulmanes en el Norte de África no consiguió poner fin a la “identidad” Beréber. La permanencia de determinadas formas culturales así lo acreditan, en particular el uso de la lengua *Tamazight* que, a pesar de la fuerte imposición por parte de la lengua árabe, el francés o el castellano, no pudieron acabar con un idioma mantenido en familia y en las relaciones de transacción y de comercio.

Reconocida es la profunda influencia ejercida por la civilización arábigomusulmana sobre esta milenaria población y su tendencia a unificar bajo una misma idiosincrasia a todo el orbe de su dominación. El Doctor Farid Choukri (1) en su excelente libro: *“Un Prenom Amazigh pour l'éternité”* reconoce que —por ejemplo— a propósito del uso de los nombres propios, la sustitución insidiosa y progresiva de nombres *amazigh* por nombres árabes ha sido muy constante en la administración marroquí, entendiéndose, ambiguamente que, únicamente, deben registrarse nombres con la forma tradicional marroquí, queda prohibido el registro de un nombre extranjero; ahora bien —y aquí está la ambigüedad— se considera lo *amazigh* como extranjero.

El mundo beréber del norte de Marruecos siempre ha sido incómodo para el Estado Alauita pero no ha devenido en nada más complicado gracias a una larga y calculada represión y a que no ha existido una fragmentación religiosa. Es decir el beréber es musulmán, reza en árabe y celebra las fiestas nacionales. Otra cosa hubiese sido el mantenimiento de una religiosidad primitiva —algunas costumbres perduran aún a disgusto del poder religioso— por eso, al poco de subir al trono, el monarca y líder espiritual Mohamed VI visitó las provincias rifeñas y se entrevistó con familiares del fallecido líder Abdelkrim el Hatabi, en un acto de soberanía y reconciliación con las antiguas fuerzas independentistas (2).

Un tema decisivo a tener en cuenta hoy día sobre el cambio de actitudes en las relaciones internas y externas tiene que ver con el extremismo islámico y sus posibilidades de crecimiento en Marruecos.

1. CHOUKRI, Farid: *“Un Prenom Amazigh pour l'éternité”*, Gráficas Hervás, Cáceres, 2002.

2. “La hostilidad mostrada por el poder (sobre todo argelino y marroquí), en lugar de la berberidad provocará inevitablemente una reivindicación cada vez más radical (sobre todo en los jóvenes). Esta última puede acarrear graves consecuencias: el poder y sus súbditos parecen alentar la violencia en las regiones berberófonas (sobre todo en Kabilia), la cual justificaría una represión militar y permitiría una reconciliación islamo-militar en detrimento de regiones que tienen tradiciones democráticas y que son hostiles a la ideología arabo-islamista”. Mouloud Lounaoui: “Los Beréberes. Dos mil años de Resistencia Cultural”, en *Estudios Amaziges*, nº 4, Consejería de Cultura, Melilla, 2000, pág. 63.



Participo de la tesis de Burhan Ghalioun (3) de que el islamismo actual es “*la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de una búsqueda de una nueva religiosidad*”. En este sentido, el surgimiento del islamismo es más que una simple actitud refractaria a la secularización y a la modernidad o una vuelta a las concepciones teocéntricas tradicionales de un retorno a la fe originaria ya perdida; tiene que ver —más bien— con la salida a una crisis de identidad de los sujetos en una sociedad moderna que ha conducido al vacío y que no encuentra una salida en el laicismo, la ciencia, el desarrollo económico o en las soluciones políticas de las democracias occidentales. Quizá —más bien— sea precisamente manifestación y reacción ante la presencia de la posmodernidad en Occidente —y lo que ello conlleva respecto a la sociedad y el sujeto— lo que haya producido en la sociedad islámica la eclosión fundamentalista. Es decir: La crisis de la modernidad y la pérdida de las ideologías han generado un vacío en occidente que se ha sustituido por la fuerza de la globalización y la manifestación de la posmodernidad; ahora bien, ese mismo fracaso ideológico (en occidente: las visiones catastrofistas del fin de milenio, el final de las ideologías y del arte, el estado del bienestar, el sujeto esquizoide, etc...) ha tenido como consecuencia en el mundo árabe la aparición de los fundamentalismos en busca de una utopía distinta a las importadas de occidente o del oriente: el neoliberalismo o el marxismo, esquemas sociales y políticos que han conducido a sus países al fracaso (4).

Hagamos un breve repaso histórico con el fin de aclarar estas ideas: Hasta el siglo XIX la religión dominaba completamente las sociedades musulmanas que entran en conflicto —a finales de dicho siglo— con la expansión económica, política y militar de la Europa colonialista. Ante esta fuerte presencia el sistema tradicional se desmorona y aparece la ideología de la Reforma Musulmana (*Islah*). El deseo de modernidad culmina —mediante un profundo reformismo social, legislativo y político— en la aparición de los nacionalismos en los albores del siglo XX. Durante esta etapa, las ideologías que movilizan a las masas no tienen nada de

religioso (Por ejemplo el Kemalismo en Turquía o el Nasserismo en Egipto). Los *ulemas* fueron completamente sobrepasados por las elites políticas e intelectuales, su poder de control quedó obsoleto. Ahora bien, el retorno a las ideas religiosas del nuevo siglo no sería obra de los *ulemas* porque las instituciones religiosas musulmanas habían perdido el control y la coherencia; lo que favorecería la emer-

3. GHALIOUN, Burhan. “*El Islamismo como Identidad Política o la relación del Mudo Musulmán con la Modernidad*”, Director del Centro de Estudios del Oriente Contemporáneo, Université de la Sorbonne–Nouvelle, París,

4. “Los movimientos fundamentalistas, en particular, son un modo de afrontar la experiencia del caos, la pérdida de identidad, sentido y estructuras sociales seguras, circunstancias generadas por la rápida introducción de los modelos sociales y políticos modernos, el laicismo, la cultura científica y el desarrollo económico”. Samuel P. Huntington: “*El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*”, Edit. Paidós, Barcelona 1997, pág. 116.

— Entre los temas de justificación de sus actividades los grupos islamistas suelen argumentar la prolongada agresión judía al pueblo palestino con el visto bueno de Estados Unidos y Occidente.

gencia y el desarrollo de los movimientos islamistas como punto de encuentro de grupos enfrentados a los poderes establecidos. La presencia de grupos islamistas tendrá menos poder —caso de Marruecos— cuando el sistema religioso tradicional se mantiene unido a la monarquía como máximo y férreo representante de la religiosidad. De esta forma, existe un control exhaustivo —y más en estos tiempos de inflación islámica— de quiénes deben ser designados imanes: vigilancia estricta de la redacción de las *jutbas* en las mezquitas y de las actividades personales de los *rifkhis*, control de las manifestaciones de estudiantes (*talib*) coránicos y seguimiento de sus líderes, etc..., etc... (5).

Sin embargo, el discurso islamista encuentra su justificación ante la presencia en el poder de elites corruptas y dictatoriales que, aliadas con el mundo occidental, representan el mal y la falsa moral; desarrollándose entre los grupos de marginados (6) una actitud revolucionaria, vengativa e incluso terrorista. No obstante, no se organizan de forma religiosa (en un convento o una *Zawiya*) sino como estructura o red política y económica que quiere acceder al poder y al gobierno lejos de verdaderos valores espirituales: ya sean gobiernos que mantienen una temible opresión sobre los cuerpos o bien redes terroristas que apelan a la naturaleza más sanguinaria de sus líderes (recuérdense los crímenes en Argelia o, más actualmente, los ataques de Al Qaeda).

No es demasiado difícil que, a este lado de la frontera con Marruecos, se puedan desarrollar grupos fundamentalistas donde, en un ambiente permisivo y democrático, poder generar redes que actúen con impunidad; pero su crecimiento —en mi opinión— no será nunca (en nuestra ciudad) expansivo sino minoritario e introducido por elementos foráneos que busquen aquí la clandestinidad. La mayoría de los musulmanes afincados en nuestra ciudad son de origen Beréber y los intelectuales berberófonos se esfuerzan en su defensa y búsqueda de una identidad *amazigh* que no comulgaría, en principio, con un fundamentalismo de pretendida esencialidad islámico-árabe, salvo —creo yo— algún reducto de jóvenes incautos que se pueda dejar arrastrar durante algún tiempo por la demagogia fundamentalista y que, entre las mujeres, se manifiesta con discusiones en torno al deber de llevar la cabeza cubierta (la imposición del uso del *Hiyab* como primer paso en el control de los cuerpos). Por lo demás, no existe una masa indigente que pueda ser movilizadada bajo la bandera de la desesperación que plantee la disyuntiva: islamismo o hambre, como ha ocurrido en otros países.

5. Como dice Gilles Kepel: “El objetivo no será ya modernizar el Islam, sino ‘islamizar la modernidad’” en “*La revanche de Dios*”, Edit. Anaya, Madrid 1991. — La conclusión a la que llega Samuel Huntington tiene que ver con un renacimiento general de las religiones no occidentales como intensa manifestación de antioccidentalismo: “Dicho renacimiento no es rechazo de la modernidad; es rechazo de Occidente y de la cultura laica, relativista y degenerada asociada con Occidente. Es un rechazo de la llamada ‘occidentotoxicación’ de las sociedades no occidentales. Es una declaración de independencia cultural respecto a Occidente, una declaración orgullosa: ‘Queremos ser modernos, pero no queremos ser vosotros’”. Samuel P. Huntington: *Op. Cit.* pág. 120.

6. Citemos que, por ejemplo, en Marruecos la renta per cápita ronda los 1300 dólares anuales (15 veces menos que la Unión Europea), cuatro millones de familias viven en chabolas, el paro urbano ronda el 20%, mientras que el rural más del 40%, todos los años miles de marroquíes se juegan la vida intentando cruzar el estrecho mientras que la administración argumenta que ello se debe a la fuerte sequía que, desde hace varios años, se viene sufriendo en las provincias del sur. Vid. MOHATAR MARZOK, Mohatar: “*Movimientos Migratorios y Transformaciones Sociales en el Rif Oriental*” artículo inédito.

Nuestra ciudad es, pues, distinta y posee su propia idiosincrasia: Aquí la marginación ha dado paso a la fuerza de la ilegalidad (7). Ciertamente que no hay más ley que la que dimana del Estado de Derecho y su aplicación a través de los Cuerpos de Seguridad del estado (Jueces, Fiscales, Abogados, Policía, etc., ...). Sin embargo, en lo cotidiano, es distinto. La represión que sufre el ciudadano viene más bien de aquellos que están en situación de imponerse por la fuerza bruta o la coacción: controlan el comercio legal e ilegal y lo alternan, aquellos que se dedican al “*bissnis*” y están dispuestos a realizar, por dinero o favores, cualquier “*service*” que se presente. Es la mentalidad de quien se ha criado en un espacio interfronterizo donde predomina el soborno, la coacción del poderoso, la “mordida”, el “arreglo”, etc., ...

Por otro lado, bien es cierto que es casi nula la marginación cultural o étnica de los residentes legales puesto que, en la actualidad, encontramos en nuestra sociedad —perfectamente integrados— a los miembros de las distintas etnias que componen la ciudad en sus diversas capas sociales: Profesores, médicos, enfermeros, comerciantes, políticos, etc., ...

Y, sin embargo, a pesar de todo, existen incómodas diferencias que no acaban de desaparecer del todo. Me refiero, por ejemplo, a determinadas actitudes xenófobas de la convivencia diaria: Como el miedo al libre matrimonio entre miembros de distintas etnias que, aunque en la mayoría de los casos se resuelven satisfactoriamente, el desconocimiento radical de las costumbres de las demás culturas y el mofarse de ellas —actitudes que deben ser aún superadas— generan situaciones que, dichas así de pasada, parecen no ser relevantes pero que, ejemplificadas en casos concretos de experiencia personal encierran, muchas de las veces, auténticos dramas y situaciones de dolor.

CONTROL E IDENTIDAD

Desaparecido el ideal de Estado unitario de la idiosincrasia popular como residuo de la mentalidad colonial, lo que viene a fortalecer la identidad del ciudadano de hoy es precisamente la riqueza intercultural. Sirva como ejemplo paradigmático la revolución cultural del movimiento indigenista en Ecuador, Chiapas, etc., ... en los años 90.

Como sabemos, la identidad personal en el ámbito cotidiano queda garantizada —en nuestro país— por el carnet de identidad; ahora bien, este documento nos identifica también como miembros de un Estado o Nación. La política desarrollada en nuestra ciudad durante la década de los 80 y también en los 90 abrió las puertas a una masiva entrega de documentación que trataba de solucionar la estancia irregular de magre-

bíes a través de la nacionalización de los residentes. Fueron los efectos que se derivaron de la aplicación de la famosa “ley de extranjería” que culminó en las

7. Sirva como ejemplo la presión ejercida por los menores marroquíes que respondiendo a una lenta “marcha verde” se infiltran por la frontera colapsando los Centros de Acogida y generando la alarma social y el caos económico de la Ciudad Autónoma.

revueltas lideradas por Aomar Mohamedi Duddú (8). Es curioso que, prácticamente, cualquier funcionario marroquí que estuviese en las proximidades aduaneras o bien interesado en conseguir la nacionalidad española no lo tuviese demasiado difícil. La ambigüedad sobreviene cuando se sabe que el marroquí no pierde su nacionalidad de origen mientras viva. Debemos aceptar, por tanto, que debido a este proceso de regularización la población beréber afincada en nuestra ciudad es ya una etnia mayoritaria que se identifica plenamente con la Comunidad Autónoma y sus necesidades; ello es así puesto que, su afincamiento, no está en ningún caso segregado racialmente sino simplemente económicamente. Curioso es, por otra parte, observar cómo los descendientes de los definitivamente residentes en Melilla mantienen a menudo reacciones xenófobas con los inmigrantes de última oleada que, al final de los 90 comenzaron a llegar masivamente, tanto subsaharianos como argelinos. El chabolismo en torno a auténticos barrios ilegales construidos en propiedades no controladas es combatido por los residentes en estos barrios. Es decir, en aquellos lugares de la ciudad en los que es difícil que entre incluso la policía por su ilegalidad de construcción —más o menos encubierta— curiosamente no admiten la penetración de nuevos sujetos, produciéndose un efecto cascada y transgeneracional de intolerancia contra todo aquel foráneo que busque asentamiento. No obstante, se les llena la boca cuando, en determinadas momentos, se habla del racismo de “los cristianos”. Cítense, por ejemplo, los enfrentamientos que ocurren a diario entre los alumnos de los centros educativos, en las discusiones callejeras o en las de las colas de los ambulatorios o los mercados, el término que más se usa es el de “racista” y el lenguaje diario está lleno de despectivos como: “Arumi”, “morube”, “Ijudi”, “calorro”, etc., ...

Pero —a fuerza de querer llamar las cosas por su nombre y para no vulgarizar la reflexión— volvamos a la búsqueda de la esencialidad.

Creo que las “identidades” étnicas o culturales no deberían caer en la falacia esencialista que determina la existencia de una identidad esencial e inalienable. Nada más lejos de la realidad, la identidad debe ser entendida como un fenómeno dinámico y jerarquizado, en donde deben intervenir las preferencias del sujeto para sentirse a sí mismo como una identidad separada o vinculada. Los movimientos fundamentalistas tratan de mantener por sus intereses la falacia de la esencialidad de lo islámico y lo árabe en una vuelta a unos teóricos principios que supuestamente han sido corrompidos por la globalización capitalista y el espíritu consumista. Por tanto se cree en la vuelta a la utopía o a un Estado islámico en el que el interés no debe ser lo social ni lo económico, sino espiritual. En

8. “En 1986 un gran porcentaje de la población *amazige* de Melilla no estaba censada ni reconocida oficialmente. La constatación “física” de su presencia en la Ciudad obedecía a la posesión de una “Tarjeta de estadística” que, entre otros impedimentos, no facilitaba los desplazamientos fuera de la ciudad, sujetándolos a permisos escritos puntuales de la Delegación del Gobierno. Después de 1986 se procedió a un proceso de regularización documental que ha dotado de Documento Nacional de Identidad a todos los *amaziges* que demostraron tener “arraigo” en la ciudad”. Vicente Moga Romero: “La Comunidad Melillense de Ascendencia Amazige: Notas sobre sus Orígenes, Historia y Situación”, en *Estudios Amaziges* Nº4, Consejería de Cultura, Melilla, 2000. Pág. 183.

palabras de Ibn Jaldún: “*El poder es de tres clases: El poder bruto, natural, que somete a los hombres al interés y al placer del gobierno; el Poder político, que gobierna a los hombre según la razón a fin de disfrutar de sus bienes en este mundo y, el Califato, que guía los hombres según la sharia tomando en consideración su interés en el más allá y lo que en este mundo tiene relación con ello, pues el legislador no ve los asuntos terrenos más que en la perspectiva del otro mundo (es el estado fundado por un profeta)*” (9). No obstante, en realidad, cada vez que se habla del estado islámico lo hacemos desde la síntesis árabe-islámico-asiática, quedando relegada la pureza de la esencialidad a la mera utopía.

Si no hay tal esencialidad de la identidad es porque en realidad la identidad es un fenómeno dinámico que es adaptable y ensanchable según los diferentes contextos. Nuestra ciudad es un ejemplo claro de este ensanchamiento de miras que —en mi opinión— ha superado y supera **dialécticamente** el paso de la multiculturalidad a la interculturalidad: es decir; de la simple presencia de diferentes culturas como mera adición de las mismas, al verdadero diálogo y auténtica comprensión bajo un mismo concepto dinámico de identidad que es la de ser ciudadano de un Estado Democrático y de Derecho dentro de una de las Autonomías españolas. Queda por dar un siguiente paso en nuestra evolución: Tomar conciencia de que la interculturalidad no es una meta en sí misma sino que es, simplemente, el marco en el que se debe llevar a cabo la educación en los valores éticos constitucionales de los ciudadanos dentro de dicho Estado de Derecho que permita el nacimiento de una Cultura de fusión de horizontes que tenga como parámetro definitorio a la dignidad humana. Respetar las costumbres, religiones y culturas pero con el límite impuesto por los derechos inalienables: libertad, tolerancia, igualdad, solidaridad, fraternidad, respeto, educación, etc., ... de manera que la aceptación de estos valores construyan la moral del sujeto y del ciudadano. Estos paradigmas éticos deben ser aceptados como Valores Universales capaces de ser asimilados por aquellas mentes abiertas y cultas que deben configurar a los miembros de la Comunidad (especialmente la educativa) sea cual sea la Cultura, Religión o Costumbre de la que se parta.

Citemos, como ejemplo de buen hacer, la dinámica de la conocida “Mesa Interconfesional” de lo que debe ser entendido modelo de diálogo y cooperación desde el prisma de la Fe dentro de las instituciones religio-

sas más representativas de la ciudad. Sin embargo debemos tener en cuenta que la Fe no debe ser algo secuestrado por la Religión o por las instituciones (10); antes bien, puede y debe ser entendida como un valor personal e íntimo de valores trascendentes: confianza, humildad, respeto, unión, cooperación, servi-

9. LAROUÏ, Abdallah: “*El Islam Árabe y sus Problemas*”, Ediciones Península, Barcelona, 1984. Pág. 29.

10. “*Del mismo modo que la política, que significa debate, participación, opinión colectiva, ha sido secuestrada por los Partidos, y por sus funcionarios profesionales e instituciones; la información ha sido secuestrada por los media y sus funcionarios profesionales, etc., ...; la Fe ha sido secuestrada por las instituciones religiosas, y por sus funcionarios profesionales: sacerdotes, religiosos, jerarquía, teólogos, constituidos en casta clerical de interpretadores de la ortodoxia, de la conducta y del contacto con lo Absoluto*” Jaume Botéy Vallés: “*Continuidad y Ruptura en el Cruce de Culturas*”; Universidad Autónoma de Barcelona.

cio, solidaridad, libertad, etc., ... en una sociedad laica y regida por una ética civil (11) que debe encontrar su fuerza —su Fe— de actuación precisamente en la noble y utópica tarea de mantener siempre vivos los valores de la cohesión y el entendimiento para la paz de todas las culturas que integran nuestra sociedad. Debe tenerse, pues, muy en cuenta que si la Fe de cohesión de la ética civil se ve enturbiada por una Fe secuestrada por algunas instituciones religiosas, partidista o nacionalistas que deriven en divisiones dogmáticas —ya sean ideológicas o religiosas— con el fin de imponerse a las demás incluso por la fuerza; entonces debemos tener claro y ser conscientes de que ese no es el camino que un pueblo inteligente e ilustrado debe seguir. Creer en el esencialismo trasnochado de la unidad de un pueblo en una nación, un solo credo y una sola raza conduciría a la hipertrofia humana e intelectual que terminaría impidiendo incluso la existencia de los otros por la fuerza (12).

EL DESARROLLO DE LA URBE

El año de 1862 es la fecha en que es disparado el cañonazo cuyo alcance delimitaría el radio del nuevo territorio que debería ocupar la ciudad de Melilla. A partir de ese momento se construyen —pocos años más tarde— todos los fuertes y torres de los márgenes limítrofes: Fuerte de san Lorenzo, Rostrogordo, Camellos, Cabrerizas, etc., ... marcadores arquitectónicos del nuevo enclave en el que debería ubicarse y desarrollarse la ciudad. El crecimiento y expansión de la Urbe corre paralelo a los aportes masivos de población que van llegando y se van asentando durante las campañas militares en la zona del Protectorado. En este orden de acontecimientos la arquitectura de la ciudad está en manos de ingenieros militares de tradición neoclasicista. Ahora bien, a partir del 1909 —con Enrique Nieto— se introducen las corrientes modernistas en la edificación y le dan un talante europeo que viene a través de Cataluña o Madrid. El modernismo —como rico estilo arquitectónico— decae en los años 40 y 50; las nuevas construcciones se desarrollan en torno a las necesidades de la industria del mineral: bloques de viviendas, grandes edificios de servicios, talleres, etc., ... de la mano de una clase burguesa enriquecida por la industria de las minas del Rif (13) se inicia una nueva etapa mucho más funcional de la arquitectura moderna.

No es mi intención extenderme en las características del modernismo en gene-

11. Véase el artículo de SUANCES MARCOS, Manuel: “*Interpelaciones Éticas a la Unión Europea*” publicado en este mismo número de la Revista de Pensamiento *Volubilis*.

12. En “*El Libro del Gentil*” escrito por Ramón Llull entre los años 1271 a 1273 se relata el encuentro de tres sabios representantes de las religiones monoteístas mediterráneas: Cristiana, Judía y Musulmana, con un pagano que habita en la soledad del bosque al que le exponen los principios fundamentales de sus religiones respectivas. Al final del relato los tres sabios se sienten felices de haber hecho nacer la idea de Dios en el gentil y se lamentan de los largos siglos de conflictos y de violencia entre ellos. En ese momento el gentil decide realizar una improvisada oración: “Ser supremo e infinito, origen y final de todos los bienes... has tardado demasiado en venir a iluminar mi inteligencia...” y cuando el gentil se arrodilla para declarar la ley que más lo ha convencido, los tres sabios renuncian a escuchar “no quisieron saber por cual de las tres religiones había optado porque cada uno de ellos habría querido que fuese la suya”. En conclusión, cada uno de los sabios religiosos pide perdón a cada uno de los otros por aquello que hubiera podido molestarles y prometen respetarse. Quizá el gentil no supo decidirse en concreto por ninguna confesión a juzgar por las grandezas que los tres sabios supieron relatarle pero, lo que sí queda entendido, en definitiva, es la necesidad de un acuerdo interconfesional como paso previo a la paz.

13. Destacar el éxito de la labor realizada por la “Compañía Española de Minas del Rif” que atrajo gran cantidad de mano de obra de la península.

ral y en particular el de Melilla por existir abundante documentación sobre el tema; ahora bien, es preciso destacar algunos aspectos como, por ejemplo, se sabe que —de todas las artes— la arquitectura es la que se encuentra más unida a la economía; de hecho, la evolución de la arquitectura modernista de la Ciudad está íntimamente ligada a la estructura económica y social y su evolución dinámica a través de los años.

Atendiendo a estas y otras razones aún por exponer voy a partir de la idea de que el edificio emblemático de la celebración del V centenario de la Conquista de Melilla y construido en el año 1997 representa en la arquitectura de la ciudad la imagen de la presencia de la posmodernidad.

En las proximidades del puerto se alzan dos torres gemelas de acero y vidrio con algo más de doce pisos de altura, enlazadas por tres pasadizos a distintas alturas y rematadas en la parte superior por un platillo circular al que se accede por un ascensor panorámico. Las torres se encuentran en su mayoría deshabitadas, el quebranto económico de su construcción fue mayúsculo, el ascensor nunca ha funcionado y el platillo —un supuesto restaurante— que debía poseer un movimiento de rotación desde el que los pertenecientes a la “jet” melillense pudiesen, supuestamente, contemplar la ciudad de sus dominios, nunca ha girado. De vez en cuando —con el fuerte viento— las paredes de cristal de la torre se desprenden como hojas que caen de un árbol seco. El efecto óptico que produce la contemplación de estas torres es similar a la fatalidad que despierta en el espectador el gran monolito de la película *Odisea Espacial 2001* de Kubrik cuando, ante su imponente presencia, se ve sometido a un destino enigmático que a duras penas puede entreverse. La profundidad del horizonte marino ha sido reemplazada por la intertextualidad de las superficies geométricas rectangulares. De la misma manera, en la Melilla posmoderna, no hay un discurso de fondo sino discursos y juegos intertextuales; tampoco existe la Cultura sino la interculturalidad indefinida. Es la presencia de un nuevo tipo de superficialidad insípida que viene a caracterizar el rasgo principal de todos los posmodernismos. Pero, del mismo modo que la evolución social se produce diacrónicamente, también existe en nuestra ciudad una falta de sincronidad en la evolución hacia la posmodernidad en las diferentes culturas, de tal modo que existen varias velocidades en dicha evolución. Digámoslo con un ejemplo: El fin del estilo singular, del sujeto atomizado, del yo como mónada anónima bajo el ocaso de los afectos —anuncio de lo posmoderno— se enfrenta al yo singular del sujeto que busca nuevas satisfacciones cuando conduce velozmente su Toyota Land Cruiser por la Avenida y negocia a gritos en su último modelo de Nokia al tiempo que gesticula porque se le ha cruzado un “colega” de idénticas características y no puede dejar de saludarlo (la Cultura tradicional de la marmita cohabita con la del *cookin-pot*).

Es este doble ritmo el que da verdaderamente un cierto aire de provisionalidad a la ciudad y no el eterno miedo a las peticiones reiterativas de Marruecos sobre Ceuta, Melilla y Las Canarias. Porque Melilla es plataforma provisional: Del comercio (la mercancía deja su ganancia y se marcha a Marruecos, Argelia, Venezuela, etc., ... a excepción de lo que temporalmente se consume) de la droga (se mueve hachis, quifi, cocaína, jamaro, éxtasis, anfetás, valium, tripis, pegamento, etc., ... salvo lo que temporalmente se consume) de los emigrantes (Argelinos, Paquistaníes, Subsaharianos, magrebíes, etc., ... por un tiempo alojados en el CETI locos por desplazarse a la utópica “península”) de los menores (huérfanos, abandonados, maltratados, delincuentes, ilegales, etc., ... temporalmente alojados en los Centros de Menores) de los estudiantes (al alcanzar la mayoría de edad los jóvenes que acaban el Bachillerato desean marcharse a Madrid, Sevilla, Granada, etc., ... porque la oferta de estudios y el ambiente es aquí poco atractivo para ellos) de los trabajadores (albañiles, fontaneros, licenciados, técnicos, enfermeros, maestros, jardineros, etc., ... temporalmente acogidos a los planes de empleo buscan la península) de los funcionarios (profesores, maestros, agentes, auxiliares, militares, etc., ... ansían un ascenso o el cambio de destino) de las llamadas “hormigas fronterizas” (cientos de compradores individuales que pasan la frontera cargados de todo tipo de mercancías a diario) del dinero (se invierte fundamentalmente en la península como segunda residencia, los rifeños envían dinero a sus familias y construyen casas en los alrededores, los judíos contribuyen generosamente al estado de Israel) de la aburrida vida del que da vueltas en coche sin sentido, de las misma caras repetidas en los restaurantes por el día y en las discotecas por la noche, etc., ..., etc., ...

Incluso algún que otro antiguo alcalde, una vez acabado su provisional puesto, se despide de Melilla y se marcha a la península, lo que encaja perfectamente con esta dinámica de la provisionalidad.

Por eso mismo, aquellos que desean mantenerse en esta tierra y que luchan por una Ciudad mejor en todos sus aspectos suelen sorprender al foráneo por su —a veces agobiante— hospitalidad que da la sensación de querer retener a todo el que va de paso y mostrarle, orgulloso, la grandeza en la diversidad de esta pequeña singularidad del Mediterráneo que avanza sigilosa en busca de su identidad, porque —para terminar y en consonancia con lo dicho hasta el momento— la Ciudad ha sido heredera de tradiciones culturales de enorme capacidad de recepción, hospitalidad, apertura, tolerancia y, este saber equilibrado, no debe —en ningún caso— ser provisional porque en ello reside la verdadera y auténtica riqueza.

INTERPELACIONES ÉTICAS A LA UNIÓN EUROPEA

Manuel Suances Marcos
Profesor Titular de Filosofía de la UNED



INTRODUCCIÓN

Europa está, en este momento, desarrollando de modo peculiar la conciencia de su misión. Las dos guerras mundiales y el fracaso de los sistemas totalitarios han actuado como un seísmo que ha hecho temblar sus cimientos. Se vinieron abajo falsos mesianismos y expectativas; crujieron sus estructuras, entraron en crisis los valores morales, históricos y culturales que fueron hasta entonces los pilares de su identidad. Europa quedó reducida a un campo de ruinas no sólo en el orden militar, sino también

en el ético. Hubo millones de muertos y países enteros reducidos a escombros, pero cundió también la destrucción de valores morales como la dignidad, la creencia en la bondad humana, la solidaridad, la esperanza... El hombre europeo de la postguerra es un ser desposeído no sólo de su tierra, casa y familia, sino también de la fe, del deseo de vivir, del valor de la existencia. Es un ser sin horizontes, solo, desesperado, sin valores sobre los que cimentar su vida.

Esta psicología individual del hombre de la postguerra es transferible al conjunto de las naciones europeas. Europa, hasta entonces, había significado una especie de faro espiritual, moral, político y económico para el resto del mundo. Baste recordar los imperios que estas naciones conquistaron al este, oeste y sur del mundo. Pues bien, a partir de la segunda mitad del siglo XX Europa deja de ser el centro del mundo. Comienza para ella la pérdida de sus imperios coloniales y el declive de su influencia. Después de su ruina física y espiritual, tenía que volver sobre sí misma y empezar a reconstruirse; 1945 es el año cero no sólo para Alemania, sino para el resto de Europa. Media docena de naciones asentadas en la democracia, empezaron a diseñar un nuevo proyecto de Europa. Y unos pocos hombres, lúcidos, con visión de futuro y conocimiento del pasado, pusieron las bases de la Unión Europea; fueron Gasperi, Schumann y Adenauer. Hicieron un proyecto generoso en intenciones y principios, pero entendieron que semejante plan requería tiempo y trabajo. No podía ser de otra manera, pues las empresas de gran calado comienzan con medios modestos para ir creciendo paulatinamente. Formaron un núcleo de naciones al que luego se han ido incorporando otras a medida que iban cumpliendo unos requisitos mínimos. ¿Cuáles son esos requisitos?

Los fundadores de la Unión Europea entendieron ésta como un conjunto de Naciones-Estado que, teniendo cada una sus propias peculiaridades, fuesen capaces de proponerse un ideal y destino comunes, vividos en democracia. Este proyecto estaba basado en tres principios. Primero: una historia común que daba lugar tanto a la identificación colectiva como al respeto de la personalidad y características de cada una de las naciones. Segundo: una organización democrática que no sólo respetase, sino que fomentara la igualdad de cada una de esas naciones; era imposible, a esas alturas, imaginar una unión europea a base del predominio de alguno de los Estados miembros. Tercero: la nueva convivencia tenía que estar cimentada sobre un conjunto de valores éticos que se inspirasen, en última instancia, en el humanismo cristiano.

Y empezó el proyecto por abajo, es decir, por la unión económica. El diseño inicial fue el mercado común, pero a sabiendas de que ese era el primer peldaño que habría de conducir a la unión política. El proyecto ha ido dando pasos tanto en el orden económico y cultural, como en el de la incorporación de nuevos miembros, hasta llegar al estado actual.



¿Cuál es el lugar que corresponde a la ética en este proceso de reconstrucción europea? La ética es una parte del humanismo y éste es uno de los pilares de la construcción de Europa. El alma de ésta es un humanismo que se ha ido gestado durante siglos y es a él al que hay que referirse para comprender esa gesta tan sublime como compleja que es Europa. El humanismo cristiano, con su ética, es una de las viejas raíces de Europa; hay que investigarlo para llegar a la naturaleza del ser europeo. A partir de aquí, hacemos tres preguntas que corresponden a las cuestiones fundamentales de este trabajo. Primera: ¿De dónde viene Europa? ¿Cuáles son sus raíces? ¿Cuál es su suelo ético y espiritual? ¿Cuál es su fundamento? Segunda: ¿Cómo se ha construido Europa? ¿Cómo ha llegado a ser, desde el punto de vista ético? ¿Qué valores ha ido incorporando al acervo primitivo? Tercera: ¿Qué es hoy Europa y a dónde va? ¿Sobre qué bases construye su futuro? He aquí pues las tres cuestiones orientadas desde la ética: de dónde viene Europa, qué es, a dónde va.

I. LAS RAÍCES DE EUROPA: ATENAS, JERUSALÉN Y ROMA

El firme sobre el que se edifica Europa tiene tres nombres: Atenas, Jerusalén y Roma. Cada uno de estos tres nombres lleva el sello de unos valores morales y humanos que, juntos, constituyen el suelo nutricio de Europa. En primer lugar, la cultura griega. ¿En qué consiste la herencia griega? La sustancia de la vida griega es una afirmación equilibrada del mundo y de la vida que se proyecta en una acción armoniosa. Rasgo característico de la cultura griega es el equilibrio entre las realizaciones materiales y el crecimiento espiritual. Cuando ambas cosas van acordes, la civilización es firme, se despliega con fuerza y se asienta sobre un ideal ético. Estas dos fuerzas cuya síntesis da lugar al espíritu griego tuvieron allí dos nombres bien precisos e identificativos: lo apolíneo y lo dionisíaco. La afirmación de la vida es el elemento dionisíaco; es la fuerza del vivir; sin ella la vida es estéril y carece de sentido. Es esta la fuerza que impulsa a realizarnos, a unir nuestra vida con la de otros, a comunicarnos, a compartir ilusiones, trabajo y realizaciones. Es el móvil que nos impele a salir de nosotros mismos y realizar una vida en común. Es la fuerza centrífuga de nuestro ser. Pero esta fuerza, abandonada a sí misma, puede llevarnos al caos, a la disolución de los límites, a la destrucción. Es una especie de embriaguez que puede llevarnos a la nada. Necesita un elemento que la contrarreste; y ese elemento es la fuerza apolínea de la luz, del pensamiento, del orden... que modula la fuerza dionisíaca y hace de ella algo bello, armonioso, equilibrado, digno del carácter racional del espíritu. Ambas fuerzas, pues, se necesitan. La pura fuerza dionisíaca es caos, la pura luz apolínea es vacío. Si predomina una sobre otra, la civilización decae. En la misma Grecia, antes de Homero, predominó lo dionisíaco y aquellas tribus bárbaras que vivían en el suelo helénico llevaban una existencia brutal, llena de luchas y siguiendo ciega-

mente sus instintos. Fue una época horrible, cruel; fue la edad de hierro de la cultura griega. Pero llegó la luz apolínea de Homero y domesticó aquella fuerza creando así una cultura heroica y sublime. Después de Sócrates comenzó a dominar lo apolíneo y la cultura griega perdió fuerza vital, enclaustrándose en una visión excesivamente racionalista y científica de la vida. Y, a pesar de su alto grado de conocimiento, la civilización griega entró en la decadencia.

Este mismo desequilibrio puede verse en civilizaciones distintas de la griega. El hinduismo, por ejemplo, se refugió unilateralmente en el saber contemplativo, interior, espiritual, abandonando las realizaciones materiales y sociales. Y así terminó en un pesimismo aniquilador de la vida. En cambio el Imperio Romano fue una manifestación de fuerza vital expansiva, de voluntad sin límites, pero le faltó una sólida concepción filosófica, le faltaron los límites, le faltó lo apolíneo.

Lo mejor del espíritu griego, el equilibrio entre el desarrollo espiritual y las realizaciones materiales, tiene su proyección en la vida ética tanto individual como colectiva. La virtud individual significa que el hombre desarrolla armoniosamente sus potencialidades. Un hombre virtuoso es el que hace bien las cosas. La virtud tiene necesariamente dos elementos: impulso y conocimiento. La virtud es mitad fuerza y mitad conocimiento. Fuerza, es decir, capacidades; y conocimiento, es decir, medida. Cualquier virtud es el equilibrio entre los dos extremos viciosos; el que realiza el justo medio es el conocimiento. La valentía por ejemplo es algo equidistante entre la cobardía y la temeridad; el conocimiento es el que equilibra ambas. Y así el resto de las virtudes. Igualmente la virtud social era un elemento equidistante entre la autonomía individual y la pertenencia a la ciudad. Las ciudades griegas fueron Estados independientes que emularon entre sí por la primacía de una virtud o cualidad. Atenas destacó en el conocimiento y las artes, Esparta en la estrategia militar; etc. Pero esta independencia no fue óbice para una unión que fraguó en la confederación de los Estados-ciudades griegas. Esta estructura se asemeja a la que hoy parece que busca Europa: una confederación de Estados independientes que, sin renunciar a sus peculiaridades, tratan de formar una unión con destino común.

En resumen: dos son los valores que deja Grecia a Europa: una concepción optimista del mundo y de la vida, pero modulada por el conocimiento, la ciencia y la belleza. Ambos elementos se ven sintetizados en el concepto ético de virtud. Tal es el humanismo griego.

¿Qué añadió Roma a este acervo ético y cultural? Roma hizo suya la visión griega del mundo. Sabía de su superioridad y, como aquel que reconoce un valor superior en otro, se rindió ante él y lo hizo suyo. No obstante, Roma añadió dos notas a esa herencia. Primera, la universalidad. Después de asimilar la cultura griega y consolidarla durante la época republicana, la expandió en la época imperial. Su voluntad de poder, manifestada por la Roma del Imperio, no fue algo bruto o irracional, sino

El firme sobre el que se
edifica Europa tiene tres
nombres: Atenas,
Jerusalén y Roma. Cada
uno de estos tres
nombres lleva el sello de
unos valores morales y
humanos que, juntos,
constituyen el suelo
nutricio de Europa.

una fuerza expansiva sometida a la racionalidad y al derecho. Roma fue capaz de unir en una totalidad social a los pueblos bárbaros con sus culturas autóctonas desconectadas. Estos pueblos fueron educados en orden a una convivencia universal en el marco de la civilización romana. Gracias a este proyecto universal —y esta es la segunda nota— los individuos de todos esos pueblos y culturas fueron elevados a la dignidad de ciudadanos con sus derechos y deberes. Aquí nació la concepción del hombre como sujeto universal de derechos. A cambio de esta dignificación individual, Roma exigía lealtad al Estado representado en la autoridad del emperador. Éste representaba la conciencia universal del impero sostenida en el derecho de los ciudadanos y en su deber con el Estado.

A esta cultura grecorromana que dominó el mundo antiguo occidental, se le injertó un elemento específicamente nuevo: el cristianismo. Al principio, la fe cristiana fue como una vacuna que irritó al Imperio; éste trató de defenderse con las persecuciones; pero poco a poco el cristianismo fue infiltrándose hasta que el Imperio adoptó la religión cristiana. ¿Cuál fue la aportación cristiana a la cultura y ética grecorromana? El cristianismo no destruyó los valores éticos y humanísticos de Grecia y Roma. Sencillamente los asumió sublimando algunos de ellos e incorporando otros nuevos. ¿Cuáles fueron éstos?

En primer lugar, el concepto de persona humana como ser insustituible, imagen de Dios, y por consiguiente, el ser más digno de la creación. Este es un privilegio de todo hombre, no de unos pocos. Aquí no hay diferencias entre ricos y pobres, sabios o ignorantes. Todos tienen la misma dignidad: la de ser hijos de Dios.

En segundo lugar, añadió a esta dignidad humana, la hermandad de todos los hombres; éstos son hermanos porque son iguales ante Dios, hijos suyos. Y si Dios ama a cada hombre, también éstos deben amarse entre sí. He aquí el gran mandato moral cristiano: el amor mutuo entre los hombres. Aquí está el germen de toda comunidad y de la verdadera democracia.

En tercer lugar, siendo y estando Dios por encima de los hombres, debemos amarle a Él más que a éstos y orientar hacia Él nuestra existencia. Pero, como Dios es trascendente y nosotros vivimos en un mundo en devenir, resulta que tenemos que hacer aquí nuestra vida, pero teniendo siempre nuestra mirada en Dios y poniendo en Él nuestro corazón. De esa manera, a la vez que estamos inmersos en las tareas cotidianas, referimos a Dios la intencionalidad última de nuestra existencia. Esta es la tensión que el cristianismo trajo al mundo y que se dio de bruces con la cultura grecorromana y con cualquier otra de signo inmanente. El hombre debe comprometerse y amar todas las cosas, pero ha de subordinarlas a Dios. Y así vive en este mundo sin ser verdaderamente de él; en el fondo, sabe que aquí está de paso y que no puede poner el último ápice de su alma en las cosas terrenas. Es este el punto de ruptura insalvable entre la

ética y cultura grecorromanas y el mensaje cristiano. Nunca podrán ambos soldarse del todo. El mundo grecorromano hizo un diseño sublime y grandioso de la vida humana, también con sus fallos; pero lo hizo —y no podía ser de otro modo— de tejas abajo, en las coordenadas de la immanencia. El cristianismo valora esa concepción de la vida, pero la somete a la voluntad divina. Es decir, pide obediencia a un plan que escapa a la capacidad humana. Y esto es lo que hace inconciliables la cultura clásica y la cristiana. Ambas pasan como legado a Europa a través de la civilización romana, pero llevando en sí el germen de una profunda tensión que aflorará constantemente en la historia europea.

II. EL SER DE EUROPA: EL LARGO CAMINO HACIA SU CONFIGURACIÓN

Era lógico que el cristianismo chocase con el Imperio Romano; éste pedía acatamiento de la ley y sometimiento a la autoridad del emperador. El cristianismo exigía la sumisión a Dios por encima de todo, incluida la autoridad imperial; con ello socavaba las bases del imperio. Cuando el cristianismo fue adoptado por el imperio, aquél fue expandiéndose a través de las estructuras y la dinámica de éste. Cuando los bárbaros asolaron el Imperio, quebró la unidad política y surgieron una serie de reinos que iban a ser el suelo sobre el que se construiría Europa. Tres grandes núcleos aparecen como configuradores de ésta: los pueblos eslavos, los anglosajones y los latino-mediterráneos. Estos pueblos asumieron la cultura cristiano-romana como espacio común sobre el que iban a desarrollar sus propias características. Todos ellos estuvieron unidos por la fe religiosa. Perdida la unidad política del Imperio, iba a perdurar la unidad de la fe hasta el siglo xvi. La concepción cristiana de la vida era el referente común de los pueblos europeos reconociendo la autoridad del Papa que la representaba. Hubo también en la alta Edad Media algún intento parcial de unificación política como fue el caso del Sacro Imperio Romano germánico que aglutinó a los reinos centroeuropeos. Pero todos conservaron la unidad de la fe, la unidad de la lengua, y, más tarde, la unidad ante un enemigo común: el Islam. En esta época anduvieron juntos el humanismo y la visión trascendente cristiana. El núcleo ético-religioso de la Edad Media lo dieron los monjes: *ora et labora*: reza y trabaja. El hombre se sentía instrumento de Dios y su trabajo era una proyección de su dedicación a Dios. El núcleo de la vivencia del cristianismo eran las bienaventuranzas.

Esta unidad duró diez siglos. La cristiandad fue el alma religiosa que unificó a estos pueblos diversos. Pero las luchas entre el Pontificado y el Imperio y la excesiva intromisión del papado en los asuntos temporales dieron lugar a una disminución del prestigio de la autoridad eclesiástica. Los reyes y emperadores reclamaban para sí todo el poder temporal. El hecho es que a partir del siglo xiv comienza un movimiento nacionalista en Europa, constituyéndose las Naciones-Estado con gran personalidad

y con plena independencia. Fue una autoafirmación poderosa de las grandes naciones europeas. Este proceso no se hizo de repente. Las primeras naciones que se constituyeron fueron España, Francia, Inglaterra y Alemania; luego serían Italia, Bélgica, Holanda...

Junto a este movimiento, y andando el tiempo, apareció el Renacimiento que fue una crisis de ruptura con los valores medievales. Fue la entrada en la modernidad. ¿Qué supuso el Renacimiento desde el punto de vista ético y cultural? La abolición de todo tipo de autoridad: religiosa, política, moral, científica... Y la conciencia de la autonomía del hombre frente a Dios. Así comenzó el movimiento de la secularización cuyas consecuencias han sido decisivas para la moral y cultura occidental. Dios y la religión comenzaron a desaparecer del horizonte cultural de la vida y de la inspiración de las leyes. El hombre intentó —en su autonomía— llegar a ser lo más posible y desplegar sus potencialidades; y vio a Dios, en este crecimiento, como una fuerza opositora. Por tanto trató de deshacerse de ella. Para llegar a ser él mismo puso manos a la obra mediante su propio conocimiento y trabajo. Las virtudes éticas a partir de entonces fueron la libertad, la autonomía, el trabajo, el afán de progreso individual y social. Al mismo tiempo apareció en Europa una religión natural para fundamentar una ética también natural, independiente de la cristiana y un derecho natural basado en el contrato.

A este estado de cosas se añadió la Reforma Protestante que fue decisiva también para el destino de Europa: fue un movimiento de negación del proceso secularizador del Renacimiento y, a la vez, una negación de la autoridad papal. Así, la fe cristiana, que hasta entonces había sido el elemento aglutinador de los pueblos europeos, comenzó a ser motivo de discordia y enfrentamiento entre ellos. Las guerras de religión asolaron Europa. Desde entonces ya no se podrá hablar de unidad religiosa; esta división de confesiones religiosas y la secularización han sido irreversibles; con ellas hay que contar para lo sucesivo. ¿Cuál ha sido la aportación ética del protestantismo? La libertad de conciencia individual que, por un lado, aumentó la autonomía que postulaba el Renacimiento aunque, por otro, la sometió a ese poder tenebroso de la culpa. Además, la Reforma Protestante eliminó la diferencia entre lo sagrado y lo profano, haciendo todo igualmente sagrado. El ideal de contemplación cede su puesto a la acción y así el hombre se vuelca en ésta queriendo realizar en ella tanto el ejercicio de su libertad como el de su autonomía. El trabajo y el dominio de la naturaleza van a ser expresión de ese nuevo talante. De esta manera, la Reforma afianzó el ideal ético renacentista: autonomía, secularización, valor intrínseco del trabajo y de la acción. Cayó definitivamente el ideal medieval de equilibrio entre acción y contemplación, entre trabajo y oración.

Cada uno de los pueblos de Europa, convertidos paulatinamente en Naciones-Estado, lograron una independencia y fortaleza tales que se

plasmaron en la expansión de su poder, lengua y cultura por otros continentes. Fue la colonización. Fue este un fenómeno de crecimiento vital: cuando un pueblo está en plenitud, tiende a la expansión. Empezó España ganando un nuevo mundo para la causa europeo-occidental; le siguieron Francia e Inglaterra que conquistaron inmensos territorios en América, África y Asia. El mundo entero iba a estar dominado por Europa. Pero estas conquistas las hacía cada nación a título propio, no como una empresa europeísta. Después de esa proliferación de Naciones-Estado, hubo algunos intentos de reunificación de Europa.

El primero fue el de Carlos V. Sin querer romper con el pasado y tratando de rehacer la unidad político-religiosa, Carlos V quiso restaurar el Sacro Imperio Romano germánico; pero este proyecto fracasó y el Emperador tuvo que admitir la ruptura protestante como algo irreversible. Otros intentos trataron de imponer al resto de las naciones el proyecto de una de ellas. Ese fue el caso de Napoleón en el siglo XVIII. La Revolución Francesa fue un aldabonazo en la conciencia de Europa; si no hubiera sido por la destrucción e intolerancia con que se llevó a cabo, seguramente hubiera vencido. Pero el resto de las naciones no estaban dispuestas a sacrificar su identidad y cultura para someterse a un patrón impuesto por la fuerza. Esas naciones eran ya adultas y no se dejaron arrebatar su autonomía. ¿Qué aportó el siglo XVIII en el orden ético y cultural? La Revolución Francesa, inmersa en el siglo de las luces, fue una profundización en el ideal de secularización comenzado en el Renacimiento. La Ilustración fue una salida de la minoría de edad de Europa con respecto a la tradición y a la autoridad. Cayó la monarquía absolutista y el Estado se hizo laico. Europa se llenó de un optimismo racionalista respecto al poder humano. La razón ilustrada fue la diosa del progreso y de la universalización. De todo este movimiento surgió un ideal nuevo de vida con su ética respectiva: libertad, fraternidad, igualdad. Libertad de toda autoridad humana y divina. Fraternidad que es más bien filantropía, o sea, visión secularizada del amor cristiano al prójimo. Igualdad que es también un ideal secularizado respecto a aquel otro que defendía que todos los hombres son iguales ante Dios; ahora, en vez de serlo ante los hombres, lo son ante la sociedad, la ley, la constitución. Es el principio de la democracia moderna. El reconocimiento universal de los derechos humanos será ya una adquisición definitiva para el futuro.

Pero si el siglo XVIII fue importante en orden a la configuración humanística, social y ética de Europa, el siglo XIX fue una verdadera eclosión. Hacia fuera, Europa era consciente de su pequeñez al contrastar con la cultura e inmensidad de aquellos pueblos que dominaba; pueblos como la India, China, Oriente Medio, etc. tenían culturas milenarias y leyes morales quizá superiores a la europea. La pretendida universalidad de Europa era un puro espejismo al lado de la grandiosidad de estos pueblos.

El mundo grecorromano hizo un diseño sublime y grandioso de la vida humana, también con sus fallos; pero lo hizo —y no podía ser de otro modo— de tejas abajo, en las coordenadas de la inmanencia. El cristianismo valora esa concepción de la vida, pero la somete a la voluntad divina.

Cada uno de los pueblos de Europa, convertidos paulatinamente en Naciones-Estado, lograron una independencia y fortaleza tales que se plasmaron en la expansión de su poder, lengua y cultura por otros continentes. Fue la colonización.

En este siglo aparecieron también una serie de movimientos sociales y políticos en los que se vieron envueltas las naciones europeas. Sintetizándolos podrían reducirse a dos. Primero, el positivismo científico. El desarrollo de la ciencia en este siglo fue espectacular; al auge de la física que ya venía de atrás, se añade ahora el carácter estrictamente científico de la biología, la sociología, la historia... que dieron lugar a un progreso nunca visto. El segundo es el que vino como consecuencia del industrialismo: la nueva industria provocó cambios sociales radicales; se trastocaron las relaciones humanas y la configuración social. Ambos movimientos procedían de un tronco común: el materialismo que, con toda su pujanza, iba profundizando en el secularismo y desaparición de los valores del espíritu. Ahora se valora lo positivo, la materia y el hombre capaz de dominarla mediante la razón y los instrumentos fabricados por éste. Consecuencia del positivismo es el utilitarismo por el que las cosas se valoran en la medida que son útiles para producir una vida más confortable; las cosas y las relaciones humanas tanto valen cuanto sirven a ese fin. El sentido pragmático, empírico y realista se impone. Lo que importa son los hechos y la ciencia para poder manejarlos. Y uno de esos hechos es la sociedad; es preciso conocerla para mejorarla científicamente. La moral que se deduce del positivismo consiste en la prioridad de lo útil y pragmático sobre lo espiritual. El amor al prójimo se convierte en filantropía porque ésta se traduce mejor en resultados tangibles. El positivismo moral va de los hechos a la norma general; no va del valor hacia las cosas para dar sentido a éstas.

En su interés por la sociedad, el positivismo conecta con los movimientos sociales que cuajaron en el socialismo y el comunismo. La igualdad, proclamada por la Revolución Francesa, se convierte ahora en justicia social. El marxismo impregnó la cultura europea de un ideal de justicia social que quiso implantar por la fuerza mediante la revolución. Desde entonces, ese ideal, despojado de su forma violenta, ha enriquecido el acervo moral de Europa.

Con todo este caldo de cultivo, en el siglo XX se gestaron dos movimientos de unificación de Europa que estuvieron a punto de dar al traste con ésta. Fueron el nazismo y el comunismo; ambos no escatimaron fuerza y violencia para imponerse. El primero, venido del núcleo sajón de Europa, ha sido una de las manifestaciones más brutales de la historia. Y otro tanto habría que decir del comunismo. En cambio hay que decir que los intentos venidos del núcleo latino, como fueron el de Carlos V y Napoleón no tuvieron la fuerza destructiva del de Hitler o el de Stalin. En la mente de todos está el precio que ha costado destruir estos terribles movimientos. Ambos fueron fruto de una absurda divinización de la sociedad, del partido o de la raza. Cuando el hombre es el último punto de referencia, entonces se alza un individuo, un partido o una nación, proclamándose investida de una función mesiánica y divina. Europa sacó buena lección de estas

catástrofes renunciando de una vez por todas al fundamentalismo social, racial o político. Europa llegó a su punto cero y hubo de comenzar de nuevo. Estos dos intentos fueron el fracaso de los sistemas totalitarios que quisieron la unidad destruyendo la diversidad de los componentes.

Europa, después de la Segunda Guerra Mundial, trató de reconstruirse y perfiló un nuevo ideal de unificación; pero lo hizo esta vez respetando la autonomía de cada nación, aunque exigiendo un mínimo para la integración. Este mínimo sería: la democracia como forma de vida frente a los totalitarismos, la inspiración humanista cristiana de sus principios, acorde con su tradición y la pertenencia de las naciones a la historia y cultura europea.

III. LA ENCRUCIJADA ACTUAL: INTERPELACIONES ÉTICAS A LA NUEVA EUROPA

Europa, después de las dos guerras mundiales y de la progresiva pérdida de sus colonias, hace crisis planteándose su identidad y misión en el mundo. La civilización de la razón endiosada y del progreso desmedido ha fracasado. Y así tiene conciencia de que ha de renunciar a dominar el mundo por medio de la fuerza o de la imposición política. Por otra parte, le han salido competidores tanto al este como al oeste en el intento de tener influencias privilegiadas en el mundo. Europa pues cambia de rumbo y orienta su papel entre las naciones como ejemplo de solidaridad, predisposición al diálogo y resolución de los problemas mediante el trabajo, el esfuerzo científico y la pacífica convivencia.

Los padres de la nueva Europa proyectaron una confederación de naciones con un sólido fundamento humanístico que respondía a sus raíces. Parte de ese fundamento es un conjunto de valores morales que ahora deben aflorar en las nuevas circunstancias. ¿Cuáles son esos retos morales y cómo debe responder a ello? El primero es el pluralismo, la democracia y la solidaridad; después del fracaso de los totalitarismos, estos principios son indiscutibles. El segundo es el de una ética civil que haga frente a la secularización progresiva que hizo su aparición al perderse irremisiblemente la unidad religiosa europea. Esta ética civil debe basarse en el respeto, la libertad y el autoperfeccionamiento. Y el tercero es que, frente a la pérdida definitiva de la supremacía militar y política en el mundo, su nueva misión va a consistir en ser ejemplo de convivencia e instrumento de desarrollo cultural y económico para el resto de las naciones, especialmente para el tercer mundo.

1. El reto del pluralismo y de la solidaridad

Los Estados-Naciones que acceden a la Unión Europea están constituidos ya; tienen su identidad histórica y cultural; al unirse a Europa no pueden renunciar a su idiosincrasia. La Unión Europea es una comunidad de naciones adultas que tienen ya su personalidad y que, sin renunciar a ella, quieren formar un proyecto común. Por una parte, estas

naciones tienen que perder ciertas prerrogativas en aras del diseño común; por otra, deben mantener su identidad para no caer en el imperio de la uniformidad estéril. Cada una tiene sus valores propios que han de enriquecer el proyecto común y la Unión Europea no se logrará a costa de las identidades nacionales. Pero tampoco éstas podrán actuar como fuerza de resistencia siendo disgregadoras de la unidad. La Unión Europea no puede compararse a la de los Estados Unidos de América; allí se hizo una gran nación a base de mezcla de pueblos, razas, lenguas, etc. que carecían de origen común. La unión se logró desde la ósmosis de razas y culturas en un proyecto común. Pero la unidad europea no puede ser de esta naturaleza. Europa es un conjunto de pueblos adultos y configurados, capaz de integrar las peculiaridades de éstos. Aquí la pluralidad es tan necesaria como la unidad y ésta será verdadera en la medida que integre aquélla. No habrá supervivencia europea si no hay reconocimiento mutuo y valoración positiva de las diferencias nacionales.

Pero tampoco puede extremarse la pluralidad; esa es la vía de los nacionalismos. Rotos los proyectos totalitarios nazi y comunista, han brotado con toda fuerza los nacionalismos. Las naciones quieren entrar a formar parte de Europa exagerando a veces sus diferencias para tener ventajas a la hora de la integración. Es el otro extremo. Resulta necesario compaginar la propia valoración nacional con las demás. Se trata de llegar a una unión que salve las diferencias, pero que no promueva la hegemonía de ninguna de ellas. Y algunas naciones europeas tienen ese peligro: buscar su preeminencia particular imponiéndose a las demás. El nacionalismo lleva al enfrentamiento; por eso Europa tiene que saber negar la vanidad nacional de los Estados miembros, porque ésta llevaría a una torre de Babel nacionalista. Hoy no tiene sentido exaltar el ruín sentimiento de amor propio. Es una época de interdependencia en todos los aspectos: militar, político, económico, social, intelectual y espiritual. El valor de la cultura consiste en una adaptación y fecundación recíprocas. El nacionalismo ha estropeado en Francia el carácter y en Alemania el ingenio. A estas alturas ninguna nación puede hacerse valer sobre las otras. El nacionalismo es un egoísmo miope y trasnochado.

Se impone pues una tensión entre unidad y pluralidad, identidad y apertura, identidad propia y ajena, unidad y diversidad. Es evidente que, a pesar de la diversidad, debe haber en Europa un tronco cultural común. Por eso naciones como Turquía o Marruecos que han pedido ingresar en la unión, no pueden formar parte de ella.

Dentro de ese acervo histórico y cultural común, vivido por cada nación según sus peculiaridades, el fermento aglutinador es la solidaridad. La tarea del pensamiento es delimitar y descubrir la lógica interna de la interdependencia de estos pueblos con el fin de que los procesos tecnológicos, sociales, políticos y económicos, sean conducidos a un ideal de vida común. Esto conlleva una inteligente educación cívica y

moral de los nuevos europeos. Los valores éticos y sociales son necesarios en ese trasiego de gentes y culturas. Se impone una aceptación de las normas de convivencia y leyes comunitarias. Éstas fomentan no la imposición, sino el diálogo que actúa como centro de convivencia. Esa es la madurez. Por eso la estructura de la convivencia europea va de abajo arriba, es decir, desde las preocupaciones, problemas y experiencias de cada nación hacia una articulación sintetizadora. No se entendería que Europa se hiciese a base de golpes de ley dictadas desde arriba; su historia lo desautoriza. Pero esto lleva un arduo trabajo de intercambio de personas, proyectos, tecnologías, estudios... El trasiego de estudiantes, trabajadores... lleva a conocer mejor los demás países y, conociendo bien éstos, se conoce mejor el propio. El intercambio estimula, ayuda a crecer, a salir de los propios límites y ensancha la propia perspectiva. Todo esto crea las áreas comunes del derecho, la política, la economía... La solidaridad transforma y enriquece todo el ámbito del vivir. En el pasado, la solidaridad se cifraba en hacer frente al enemigo común. Hoy, superado ese horizonte, la solidaridad se cierne sobre un proyecto común de vida.

La solidaridad europea ha comenzado por la economía. Y esto tiene su sentido, pero también sus peligros. Si a este tema no se le ponen límites, pueden aparecer síntomas de un fundamentalismo económico asfixiante. Dar un valor casi absoluto a la economía, al mercado, a la producción... puede ser la adoración actual del becerro de oro. Es cierto que Europa ha tenido que hacer un esfuerzo en este campo ante la presión de los colosos económicos del este y el oeste, Japón y USA. Pero la vocación europea ha de consistir no sólo en competir con ellos en ciencia y tecnología, sino en saber situar este fenómeno dentro del campo del humanismo y hacer que deje de engullirlo todo. El determinismo económico puede llevar de nuevo a excesos destructores. Max Scheler vio con claridad este peligro e hizo saber que el hombre europeo está tan inmerso en el proceso de producción que, al final, éste se ha impuesto al hombre mismo. Tiene más importancia el producto que el hombre que lo produce. Y pone un ejemplo bien claro: los europeos son seres muy tristes contemplando escaparates llenos de productos bellos y caros. Y no pueden disfrutar de éstos porque no tienen tiempo ni deseo de contemplarlos. Su energía psíquica se ha consumido en producirlos y ellos se han quedado agotados. En un mundo donde domina principalmente el mercado, lo que cuenta es la eficacia y la rentabilidad: tanto vales cuanto produces. Aquí no cuentan ni sentimientos, ni creencias; la religión, el imperativo omniabarcante es la idolatría del mercado. El consumismo, la ansiedad por la posesión, la acumulación desordenada de bienes y riqueza son males consecuentes a este fundamentalismo económico. Hay en éste una deficiente valoración humanista.

Europa es un conjunto de pueblos adultos y configurados, capaz de integrar las peculiaridades de éstos. Aquí la pluralidad es tan necesaria como la unidad y ésta será verdadera en la medida que integre aquélla. No habrá supervivencia europea si no hay reconocimiento mutuo y valoración positiva de las diferencias nacionales.

2. El reto de una nueva ética frente a la secularización y el mercantilismo

a) El desequilibrio de la civilización europea a favor del desarrollo y en perjuicio de la ética

Si al peligro de idolatría del orden económico se añade la secularización progresiva; si se suma además el resultado de los procesos sociales que dieron al traste con el orden político y social establecido, tenemos entonces un panorama bastante preciso de la crisis que sufre Europa desde mediados del siglo XX. Puede decirse que es un trastorno profundo consistente en un desequilibrio entre el crecimiento científico-tecnológico y su desarrollo moral. La grandeza de Europa ha sido una concepción de la vida en que han estado equilibrados una ética de autoperfeccionamiento y el desarrollo material. La afirmación del mundo y de la vida con su transformación tecnológica ha corrido parejas con su desarrollo moral, pero hoy, en Europa, el progreso material se ha desbocado y ha dejado enclenque el desarrollo espiritual. No se trata de frenar aquél a favor de éste sino de impulsar éste a la altura de aquél, es decir, potenciar a la vez el desarrollo material y el perfeccionamiento moral. El peligro de esta civilización material tan avanzada es la pérdida de la libertad, las condiciones inhumanas de existencia, la dureza del trabajo, la falta de reflexión y, por tanto, la carencia de personalidad. Europa ha tenido una fe ciega y optimista en el progreso material guiado por la razón, viendo en éste un valor sobre el que volcar sus mejores fuerzas. Pero, al hacer esto, ha descuidado el perfeccionamiento ético e individual; y así, el egoísmo y los instintos han impulsado su conducta externa. Toda la acción ha sido volcada hacia fuera y no hacia dentro que es el campo de la moral. Por no conocer suficientemente su vida interna, el hombre europeo ha volcado sus fuerzas en el progreso externo haciendo de éste un gigantesco campo de lucha donde brilla por su ausencia la moralidad. Sólo una visión ética del mundo tiene el poder de hacer que los hombres renuncien a sus intereses egoístas. La civilización europea ha decaído por mantener subdesarrollada la ética. Nuestra practicidad ha renunciado al juicio ético y nuestra afirmación del mundo ha quedado debilitada: estamos resignados, escépticos, vacíos, cansados, envejecidos, aferrados a lo utilitario, a la comodidad, a la ganancia...; en una palabra, no anhelamos el progreso moral. El núcleo de la civilización europea es trabajar simultáneamente en nuestra perfección y en la del mundo; es la correspondencia entre progreso exterior y perfeccionamiento moral. Hay que reconocer que el progreso ético es difícil porque el trabajo de perfeccionamiento de nuestro mundo interno es arduo, dadas las contradicciones que encontramos dentro de nosotros mismos. Por eso Europa se ha volcado en lo fácil, en las realizaciones externas y se ha alejado de los principios éticos que configuran su verdadera identidad.

b) La configuración de una nueva moral: la moral civil

Todo esto está apuntando a que, para que Europa salga de su crisis, necesita una reeducación en el campo de los valores. Hace falta una vigo-

rosa motivación para adherirnos a nuevas causas por las que se pueda vivir con ilusión. Se necesita una nueva axiología que haga frente a la progresiva secularización, al relativismo de los valores, al dominio del mercantilismo y la publicidad, a la decepción y a la desgana de vivir, al desencanto y a las frustraciones de ideales personales y proyectos colectivos. Europa necesita volver a encontrar un conjunto de convicciones profundas y afectos radicales de donde sacar luz para esta su nueva andadura. Esta nueva concepción moral no puede basarse inmediatamente en la fe cristiana. Lo impiden la secularización y la libertad religiosa. A Europa vienen emigrantes de todo el mundo, especialmente de los países islámicos, trayendo su religión a la que quieren seguir siendo fieles. Por otra parte, el suelo europeo está sembrado de diversas confesiones cristianas que piden igualmente libertad y respeto. También los escépticos en materia religiosa, que son cada vez más numerosos, exigen respeto e igualdad. ¿Qué ideal puede unir a todos estos hombres para realizar una tarea común? La fe monoteísta, de raíz judeo-cristiana, desmitologizada y desacralizada, se ha traducido en racionalidad y ética profesional. Lo fundamental en la apreciación de las personas no es su condición religiosa, sino su calidad moral: en el grado de honradez y fidelidad a la propia conciencia es donde reside la verdadera dignidad del hombre. El cristianismo ha ido perdiendo influencia para dar paso a una moral civil aceptada por todos como plataforma para una verdadera convivencia. Se necesita una ética, es decir, una doctrina sobre valores y normas que han de regir nuestros proyectos y acciones. Esta ética tiene que estar bien fundada y ser obligatoria porque sus retos son de gran calado: hacer frente a las secuelas de la secularización, el mercantilismo, la socialización, la convivencia de religiones, culturas y talentos diferentes. Esta será la base del profundo proyecto de reeducación moral que Europa tiene en este momento histórico.

c) Estructura de la moral civil

La estructura de esta moral civil es el conjunto de ideales últimos, valores intermedios y normas particulares a través de los cuales un pueblo vive su destino como humano y logra una identidad, plasmando dichos ideales en las instituciones y la vida práctica. Esta moral no está o no debe estar en textos ni en códigos, sino que ha de ser vivida en un consentimiento general; si no, no tiene sentido. Si los valores de esta moral no son internalizados, sino meramente acatados por recíproca conveniencia, entonces esa moral será un nuevo civismo, un mero cumplimiento de normas a las que falta espíritu; esa moral carecerá de alma. ¿Qué es lo que hace introyectar esa moral? ¿Por qué un hombre tiene que comportarse moralmente bien? ¿Por qué ha de ser honesto, trabajador, amable con su prójimo? ¿Por qué ha de resistir a la corrupción, a la ganancia incontrolada, al afán de poder? Estas preguntas nos llevan a la convicción de que, sin la ética, el mundo es una guerra de todos contra

Max Scheler vio con claridad este peligro e hizo saber que el hombre europeo está tan inmerso en el proceso de producción que, al final, éste se ha impuesto al hombre mismo. Tiene más importancia el producto que el hombre que lo produce.

todos; sabemos que el hombre lleva en sí una vocación moral, sin la cual, su vida sería algo deplorable. Por eso presuponemos en principio la actitud ética en todos; si no, nos desmoronaríamos como seres humanos.

¿Cuáles son esos principios morales con los que todos estaríamos de acuerdo? ¿Cómo se concretan en el estado actual de la unificación europea? Los principios teóricos en los que se basa la conducta humana, que hacen de ésta algo ordenado en el orden existencial y que hacen de la acción humana algo superior al instinto, son los siguientes. Primero: respeto al prójimo. Es decir, el hombre es un valor único que no puede ser tomado como medio o instrumento para la realización de otra cosa. Es bueno para el hombre lo que preserva, fomenta y realiza su humanidad. El hombre ha de explotar su potencialidad en aras de una sociedad humana. El hombre —dijo Kant— no puede jamás convertirse en simple medio, es el último objetivo, finalidad y criterio. Dinero, capital, ciencia, técnica, industria, trabajo, etc. son medios, no fines, que han de servir al desarrollo humano. Por no respetar este principio, referido a la vida misma, tenemos ante nosotros la manipulación genética, la eutanasia, el aborto, el terrorismo... Por creer más importante la raza, la nación o la religión que el hombre mismo, tenemos el racismo, la xenofobia, la intolerancia, el particularismo, el nacionalismo... Por primar el mercado y la economía sobre el hombre, tenemos la competitividad desleal, el afán desmesurado de lucro, el paro, la corrupción, el consumismo, la destrucción de la naturaleza y el medio ambiente... Por sobreponer la técnica al hombre han venido el maquinismo, el tecnicismo, la sustitución del hombre por la cibernética.

En segundo lugar, la ética civil mejora las tres consignas de la Revolución Francesa que son principios secularizados de su origen cristiano: libertad, igualdad, fraternidad. No sólo libertad, sino también justicia. Libertad de pensamiento, de expresión, de acción, de creencias, de asociación... Esto significa tolerancia de religiones y confesiones, filosofías e ideologías, partidos y asociaciones. Los Estados democráticos de la Unión Europea han de respetar, proteger y fomentar la libertad de conciencia, de religión, de prensa, de partidos. Pero también justicia, es decir, superación de las estructuras causantes del paro, de la miseria. No sólo igualdad, sino también pluralismo. Igualdad de dignidad y derechos; por tanto no tienen sentido las diferencias entre ricos y pobres, sabios e ignorantes; cada hombre tiene su propia misión que realizar en el mundo que no es inferior ni superior a la de los otros. Pero también pluralismo. Igualdad no quiere decir uniformidad. Es preciso la superación de la intolerancia y las discriminaciones raciales, étnicas y culturales. No sólo fraternidad, sino también hermandad. Fraternidad en cuanto todo hombre puede establecer vínculos individuales y colectivos libremente elegidos. Esta fraternidad no es mera filantropía o compasión hacia los desgraciados, menesterosos..., sino que es un saber compartir las

cargas de los demás hombres, sabiendo que participamos de la misma dignidad. Por eso no sólo fraternidad, sino también humanidad, es decir, superación de individualismos e intereses particulares.

En tercer lugar, la ética civil es una ética de la responsabilidad. El hombre de hoy sabe que su destino no es algo meramente individual, sino algo dependiente de grupos, sociedad, nación... lo cual exige un talante común de responsabilidad. La ética es asunto público que nos afecta a todos y que por tanto pide responsabilidad a todos. La ética ha dejado de ser algo privado para convertirse en un asunto público de primera magnitud. No puede haber neutralidad respecto a valores que deciden nuestra convivencia y nuestro destino. De ahí la responsabilidad que es bien diferente del éxito. Propugnar una ética de responsabilidad común o global es lo contrario a una simple ética del éxito la cual sacrifica los fines a los medios considerando bueno todo lo que proporciona beneficios, poder o placer. La responsabilidad exige también hechos y no meras intenciones. La orientación ética no puede inclinarse unilateralmente por la orientación meramente interna de los actos, eliminando así las consecuencias y repercusiones de una decisión. Eso significa un grave descuido del orden de los hechos, de la realidad social e histórica a la que cada uno tiene que contribuir con su acción. En esta misma línea, la responsabilidad apunta a la creación de una sociedad justa y solidaria, al cuidado de la naturaleza como hábitat en el que vivimos y cuya destrucción sería la nuestra también, al desarrollo de las bases de un futuro mejor que hemos de dejar a las generaciones venideras. Es decir, se trata de cooperar en el proyecto de una vida humana en una tierra habitable.

Estos tres estamentos de valores forman el mínimo sobre el que edificar una vida moral común. Su sentido es que este orden ético no puede ponerse en duda subordinándolo a otros órdenes como el económico o incluso el jurídico. Este orden moral tiene autonomía propia y es el que cimienta la convivencia verdadera de pueblos e individuos. Tampoco este orden moral está inscrito en ningún catálogo que obligue bajo amenaza o castigo. La moral civil significa que ni el poder, ni la ley, ni las formas convenidas son la última palabra en la sociedad. Ella es el proyecto común en que todos viven y del que participan. Esta moral forma un punto inestable donde convergen las diversas derivaciones de la dimensión moral del ser humano, de la ley natural y de la pasión por la verdad.

3. El reto de la actualización de sus principios históricos morales

Aparte del mínimo moral expresado en la ética civil, Europa tiene el reto de vitalizar los principios históricos morales que han sido patrimonio de su identidad espiritual. Europa tiene una riqueza ética adicional que le viene a través de su historia y que le da una configuración específica a la hora de elaborar su nuevo proyecto de unión. ¿Cuáles son esos principios históricos morales? De nuevo es preciso echar una mirada a las

Entonces, el problema central de la inmigración es un punto de equilibrio: ¿hasta qué punto se pueden tolerar las costumbres de los inmigrantes de forma que no rompan el denominador común cultural europeo? ¿Cuál es o debe ser la adaptación mínima de esos inmigrantes para que el acerbo moral y cultural europeo no salte hecho pedazos?

raíces griegas de Europa para ver cómo se perpetúan los modelos allí configurados. Los fundamentos de la moral griega para regular los deseos, la conducta y la vida de individuos y comunidades han perdurado a través del tiempo. Y, aunque Europa ha pasado por una época excesiva de racionalismo, de desmitificación y de increencia, lo cierto es que, escarbando en su suelo cultural, aparecen los paradigmas de siempre que han de ayudarla a salir de su decadencia; con ellos superará la pérdida de sentido y la desecación de la sabiduría de su fe y subjetividad. La civilización europea, en sus últimos tres siglos, ha sido una complicada construcción de caminos que se entrecruzan y hacen difícil el acceso a un centro desde donde poder entender esa trama. Europa ha sido un laberinto de ideologías y posturas vitales; ha habido momentos de caos y desconcierto perdiéndose a veces el sentido de la existencia, de los valores, de la vida misma. El malestar de su cultura ha hecho sospechar de una civilización de raíces perdidas, una sensación de agotamiento de lo europeo.

Y es que Europa ha revivido el mito de Prometeo que quiso burlar y hacer frente a los dioses como si éstos fueran enemigos de la humanidad. En la modernidad, la figura prometeica ha consistido en la emancipación del sujeto de tal manera que proliferaron las figuras mesiánicas y los totalitarismos. Frente a eso, Europa postula un humanismo pragmático, una ética laica y siempre provisional que rechaza los absolutismos revolucionarios y las pretensiones redentoras. El espíritu europeo, heredero de los griegos, no puede abandonarse al vacío y a la pasividad, sino que debe elaborar esos dos elementos consustanciales a su ser: el conocimiento y la acción en una actitud de permanente superación.

El excesivo racionalismo europeo ha mitigado también el impulso vital. Ha ocurrido aquí como en la época griega después de Sócrates: lo apolíneo abolió a lo dionisíaco. Pero cuando el racionalismo decae, surge de nuevo el ímpetu dionisíaco; y éste en Europa nace de una manera secularizada, buscando sensaciones fuertes: el éxtasis, la droga, los alucinógenos, la orgía de los medios de comunicación, la rebelión sin motivos, la crueldad, la violencia, la velocidad, la desaparición de los límites de vida y muerte. Se ve hoy una erotización de la vida cotidiana europea. Este es el aspecto negativo del elemento dionisíaco hoy día; en cambio su versión positiva es la sensibilidad ecológica, el culto a la naturaleza, la afición a la música, la valoración de lo folklórico, el resurgimiento del sentido de las grandes fiestas, de los espacios abiertos, de las experiencias religioso-vitales tanto individuales como colectivas.

También hoy en Europa se ve brotar el mito de Narciso. Hay un repliegue egocéntrico de cuño narcisista; se capta un individualismo atroz que se plasma en un enclaustramiento interior y en un desarrollo egocéntrico de la propia personalidad. Se percibe igualmente apatía para amar y ser amado. En la sociedad burguesa europea, esto da lugar a un individualismo cívico que coloca por encima de todo el propio bienestar

y ello como reacción a los colectivismos. Es esta una actitud de repliegue pesimista, compensativa del vacío existencial que reina por doquier. Frente a ella, cabe restaurar el mito de Orfeo, es decir, el gozo existencial frente al pesimismo. Hombres como Rilke descubren, en medio de una cultura positivista y atea, que la suprema misión del hombre es reconocer y proclamar la dignidad de la existencia y esto con entusiasmo, a pesar de las dificultades de ésta. Es preciso ver el valor de las realidades naturales y artísticas, desde las grandes a las pequeñas. Rilke y Nietzsche experimentaron desde la inmanencia humana el fervor órfico y dionisiaco que consiste en gozar de la vida misma. Esto es esencial para la superación del estado actual del hombre europeo.

Además de esta herencia histórica proveniente de los griegos, Europa tiene que integrar el pluralismo moral que procede de la tradición específica de los pueblos que la componen. El núcleo de los pueblos eslavos aporta a la moral europea su visión existencial de la vida, el sentido del sufrimiento, la aceptación de la mezcla de bien y de mal en que se nos presenta el mundo, el valor finito de las cosas temporales...; estos valores los vemos bien encarnados en figuras como Dostoievski o Tolstoi. Los pueblos germánicos enriquecen el patrimonio moral europeo con su sentido del trabajo, del deber y de la disciplina; el hombre debe emplear su fuerza en hacerse a sí mismo, en orientar su vida mediante el trabajo. Inglaterra ha aportado el sentido del realismo pragmático y utilitario. Su vieja filosofía empírica ha impregnado la moral y la política. Y los pueblos del sur, los del área latino-mediterránea son los que, más cerca de las fuentes grecolatinas, han sabido aportar la luz del humanismo, de la virtud, del equilibrio, la claridad, el orden, la alegría de vivir. Todos estos valores, sin disolverse en sí mismos, tienen que cuajar en un proyecto moral común que sea a la vez uno y plural, como corresponde al modo de ser europeo. Debe haber una nivelación cualitativa de los valores de estos diversos grupos, de forma que no haya imposición de uno sobre los otros. Es decir, han de converger en la posición de unos fines y en la aceptación de un terreno común. Hay que llegar a una moral pública que respete e integre la dignidad y valores de cada uno de los pueblos que componen Europa.

4. El reto del ejemplo y la solidaridad con el Tercer Mundo

Lo dicho hasta ahora es un examen de conciencia de Europa hacia dentro. ¿Tiene algo que mostrar hacia fuera desde el proceso de integración que está viviendo en este momento? ¿Tiene algo que enseñar moralmente a los demás pueblos? Perdido el poder político y cultural en el mundo, Europa dejó de ser el centro de aquél. Sin embargo, a partir de ahora, puede ser un modelo o ejemplo de convivencia, integración, progreso y resolución de los problemas por vía del diálogo y la negociación. Europa ha sido sustituida por otras potencias, al menos en el orden económico;

sin embargo, por no estar condicionada ya por el poder, su papel se ha realzado como árbitro mediador en el mundo. Así está pareciendo clara su misión en el papel mediador entre judíos y palestinos, en otros pueblos de Oriente Medio y en algunas naciones de África y Asia. El papel de Europa es el de un ser maduro y no comprometido que es capaz de mediar entre los pueblos por encima de presiones económicas y políticas.

Desde esta perspectiva aparece también la misión de Europa respecto al tercer mundo: ayuda en materia de educación, promoción cultural y económica de esos pueblos, respetando su cultura autóctona. Es preciso saber ayudar a esas naciones en desarrollo, no imponiendo modos de comportamiento, sino desde la enculturación. La labor de misioneros y organizaciones no gubernamentales europeas es, en este sentido, ejemplar como está siendo especialmente en África. En esta irradiación europea, cada una de las naciones tiene especial responsabilidad respecto a aquellos países que un día fueron sus colonias. España y Portugal tienen una especial misión en Iberoamérica; Francia, Bélgica y Holanda en África, Inglaterra en el medio y lejano Oriente.

Queda un último problema de Europa con respecto al tercer mundo: su postura ante la inmigración. A medida que dominó a otros pueblos, Europa fue aliviando su superpoblación; pero ahora se enfrenta a la inmigración por dos causas: la descolonización y el declive demográfico. Muchos de los habitantes de los países colonizados vienen a la metrópoli en busca de trabajo y mejores condiciones de vida. Europa necesitó mano de obra después de las guerras, para el proceso de su reconstrucción e industrialización. Como su demografía disminuía, iban viniendo gentes de las antiguas colonias. El proceso de inmigración se produce simultáneamente al de la integración europea. El problema es que las gentes que vienen de África y Asia difícilmente se adaptan a la vida cultural europea. Esos inmigrantes vienen con su religión, costumbres y cultura y no están dispuestos a abandonarlas; más bien viven en *ghettos* en las grandes metrópolis europeas. Entonces, el problema central de la inmigración es un punto de equilibrio: ¿hasta qué punto se pueden tolerar las costumbres de los inmigrantes de forma que no rompan el denominador común cultural europeo? ¿Cuál es o debe ser la adaptación mínima de esos inmigrantes para que el acervo moral y cultural europeo no salte hecho pedazos? Europa, en esto, como en todo, está tratando de llegar a un equilibrio y está procediendo con tacto. Pero aquí tiene un reto muy serio que es proporcionalmente directo al alarmante descenso de su población. Si esa inmigración es paulatina puede ser poco a poco asimilada por la apertura europea; pero, si es en tromba, la situación llegará a ser dramática.

En resumen, el alma de Europa es el equilibrio entre la acción y la contemplación, entre pensamiento y trabajo, entre desarrollo material y espiritual, entre progreso y ética, entre la visión optimista y dionisíaca del mundo y la visión racional e idealista del mismo, entre la luz y la

fuerza, lo apolíneo y lo dionisiaco, lo uno y lo múltiple, la libertad de conciencia y el compromiso social, entre immanencia y trascendencia, entre autonomía y heteronomía, entre autoperfeccionamiento y contribución al desarrollo social. Todo esto lo ha sido Europa en el campo de la moral, de la sociedad, de la política, del trato con los pueblos. La integración europea es un nuevo reto en que, con nuevos elementos, ha de alumbrar una síntesis cuyo esbozo está siendo suministrado por su propia historia y sus lejanas fuentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, J. de. *Aspectos éticos del desarrollo tecnológico*, Madrid, Ediciones Mensajero 1980.
- Apel, K-O. y otros. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, 1992.
- Chabod, F. *Historia de la idea de Europa*, Madrid, Edersa, 1992.
- González de Cardedal, O. *El poder y la conciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- Küng, H. *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1990.
- Macintyre, A. *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- Scheler, M. *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1993.
- Schweitzer, A. *Filosofía de la civilización*, II, *Civilización y ética*, Buenos Aires, Sur, 1962.
- Suances Marcos, M. F. *Nietzsche. Crítica de la cultural occidental*, Madrid, Universidad a Distancia, 1993.
- Varios autores, *Europa. Raíces y horizontes*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994.
- Varios autores, *Después de las utopías*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1993.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE MANUEL SUANCES

A principios del siglo XXI, Europa se enfrenta sobre todo al reto de vertebrar su espacio cultural común a partir de las diferencias entre las naciones que la componen y al peso de su propia historia. A esto hay que

añadir el problema de la inmigración y la relación entre Europa y los países del Tercer Mundo.

Palabras clave: Europa, moral civil, Prometeo, Postmodernidad.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MANUEL SUANCES

Au début du 20 siècle, l'Europe est confrontée surtout au défi d'articuler son espace culturel commun à partir des différences entre les nations qui la constituent, et le poids de sa propre histoire. A cela, il faut ajouter le

problème de l'immigration et la relation entre l'Europe et les pays du tiers monde.

Mots-clés: L'Europe, morale civile, Prometeo, Postmodernité.

SUMMARY OF MANUEL SUANCES' ARTICLE

At the beginning of the 21st century, Europe faces the primary challenge of putting together its common cultural space from the differences among the nations which make it up and the weight of its own history. On top of this, the problem of the immigration

and the relation between Europe and the Third World countries must be added.

Key words: Europe, Civilian Morals, Prometheus, Post-modernity.

EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y ENSEÑANZA DE LENGUAS EN LOS NUEVOS PAÍSES DE INMIGRACIÓN

Fernando Prieto Ramos

School of Applied Language and Intercultural Studies Dublin City University



1. LA "EUROPA FORTALEZA" Y SUS "OTROS"

En los últimos años, varios estados europeos tradicionalmente exportadores de mano de obra se han convertido en receptores de inmigrantes de terceros países. Nos referimos, claro está, a España, Grecia, Irlanda, Italia y Portugal. Todos ellos se encuentran en la periferia de la Unión Europea y se han repartido casi siempre los últimos puestos de este ámbito en lo que a indicadores económicos se refiere. No obstante, el nivel de vida en



estos países ha mejorado considerablemente en el último cuarto de siglo y este polo de atracción se ha visto reforzado por factores como la apertura de los países del este europeo, los conflictos en los Balcanes y el creciente flujo de africanos que, por razones económicas y/o políticas, deciden buscar en Europa una vida mejor. Todo ello ha contribuido a que el saldo migratorio de los países mencionados sea claramente positivo, en una tendencia que sin duda continuará al alza en los próximos años (1).

A pesar de compartir un pasado común de emigración y relativo subdesarrollo, estos países han adoptado en gran medida las políticas restrictivas y los prejuicios sociales propios de otros países tradicionalmente receptores de inmigrantes. Como si de una paradoja histórica se tratase, asistimos a brotes de racismo, como los de Terrassa y El Ejido, en los que el miedo ante la nueva realidad de la inmigración aflora de la forma más virulenta. Paradoja aun mayor en estos casos, pues gran parte de los que expresaban sus temores ante la “invasión y la amenaza del otro” en el barrio de Ca n’Anglada son precisamente de origen emigrante; y muchos de los que alentaban “la caza del moro” en el poniente almeriense han amasado su nueva riqueza gracias al trabajo de los magrebíes.

No obstante la gravedad de estos hechos, preocupa tanto o más la estigmatización de las minorías y su rechazo más o menos implícito por parte de una amplia mayoría social, algo que tiene claro reflejo en el ámbito político. En España, por ejemplo, no existen partidos que apoyen abiertamente argumentos xenófobos, como ocurre en países como Francia o Austria, con niveles mucho más altos de inmigración. Sin embargo, el debate político suscitado con motivo de la tramitación y aprobación de la “Ley de Extranjería” (Ley sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, de 11 de enero de 2000) puso de manifiesto que el discurso mayoritario encubre una reticencia latente a la verdadera acogida y aceptación del “otro” en condiciones de igualdad.

En la actualidad, ese discurso mayoritario sobre inmigración suele evitar toda referencia peyorativa que deje entrever tintes de racismo tradicional, dado el extendido rechazo (al menos legal y teórico) a éste como actitud atentatoria contra los fundamentos de toda democracia moderna. Las nuevas formas de racismo operan casi siempre a un nivel implícito y aparecen revestidas de una retórica tolerante en la que se enfatizan los sentimientos humanitarios y liberales, y se esconde en lo posible la hostilidad y el prejuicio hacia los otros. La difusión de este discurso de carácter etnocéntrico tiene lugar a menudo más allá de la conciencia lingüística de una

mayoría de hablantes que no cuestiona las pautas discursivas establecidas por los medios dominantes, haciéndose así cada vez más difícil la tarea de desentrañar los presupuestos ideológicos que yacen bajo lo políticamente correcto.

1. De hecho, si exceptuamos Irlanda (que mantiene la tasa de natalidad más alta de la UE), el saldo migratorio compensa el débil crecimiento natural de estos países (por debajo de la media europea). Según los datos de Eurostat correspondientes a 1999, Italia, por ejemplo, registró un decrecimiento natural de $-0,8/1000$ hab. y un saldo migratorio de $+2,3/1000$ hab. En el caso de España, el diferencial entre estos datos, con un $0/1000$ y un $+0,9/1000$ respectivamente, fue mucho menor.

La adopción de este tipo de discurso se ha convertido en norma generalizada en toda Europa occidental. Un fenómeno éste que podemos relacionar con un proceso más amplio de convergencia en materia migratoria. En la última década, la UE ha avanzado mucho en términos de integración real, con la abolición de fronteras internas, la libre circulación de personas y mercancías, la creación de la Unión Económica y Monetaria y la equiparación de derechos de todos sus ciudadanos. Estos avances han venido acompañados de políticas nacionales de inmigración cada vez más semejantes entre sí, encaminadas por lo general hacia un control más estricto de las fronteras externas de la denominada “Europa fortaleza”. Como resultado de este doble proceso, los inmigrantes intracomunitarios han sido redefinidos a través del prisma europeo como miembros de un espacio político y económico común; al tiempo que la inmigración extracomunitaria, sobre todo la originada en países pobres, se percibe como “totalmente extranjera” y sufre la estigmatización y la objetivización como problema compartido por los europeos. En este sentido, el tema de la inmigración contribuye a la construcción de una identidad europea que mira al espejo de su alteridad para verse como “vieja y noble tierra de acogida” (ver Blommaert y Verschueren, 1998).

La cumbre europea celebrada en Tampere (Finlandia) en octubre de 1999 constituye la expresión más evidente de la creciente armonización de políticas y discursos europeos en la materia. Los líderes de los estados miembros acordaron coordinar más sus políticas y emprender una aproximación conjunta tendente a la integración social de los inmigrantes y al mayor control de la ilegalidad y la criminalidad. Con esta declaración de intenciones los políticos pretendían distanciarse de la imagen de una “Europa fortaleza” aún anclada en el espíritu de Schengen. El hecho de que la mayoría de los políticos rechazara explícitamente dicha imagen en sus aseveraciones es harto sintomático de la gestión cada vez más minuciosa que los grupos sociales dominantes realizan de la retórica tolerante más arriba mencionada. Durante la cumbre de Tampere los medios de comunicación se hicieron eco de este tono humanitario al tiempo que informaban sobre realidades y medidas bien distintas en los ámbitos nacionales: inversiones millonarias en España para reforzar la frontera sur y giro para endurecer la Ley de Extranjería (aduciéndose precisamente como argumento el propio espíritu de Tampere); “crisis de inmigración” en Irlanda, con escasez de alojamiento para demandantes de asilo, colapso de las instituciones de acogida y propuesta de medidas restrictivas como la dispersión de los nuevos solicitantes, el aumento de las deportaciones y el cambio de las ayudas sociales en metálico por un sistema de cupones. Se evidencia, por tanto, la ambigüedad del espíritu de Tampere y las contradicciones de su plasmación discursiva (ver Consejo Europeo, 1999) respecto a la realidad de las políticas nacionales.

Los que expresaban sus
temores ante la “invasión
y la amenaza del otro”
en el barrio de
Can’Anglada son
precisamente de origen
emigrante; y muchos de
los que alentaban “la
caza del moro” en el
poniente almeriense han
amasado su nueva
riqueza gracias al
trabajo de los
magrebíes.

2. EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y ENSEÑANZA DE IDIOMAS

El ámbito educativo ha sido pionero en el proceso de gestación (aún en marcha) de un paradigma dinámico de interculturalismo o interculturalidad. Como señalan Malgesini y Giménez (1997), en la práctica del aula se hace evidente la insuficiencia del pluralismo entendido como suma o coexistencia de culturas y se plantea la necesidad de preparar para la verdadera interacción en sociedad sin presentar las culturas como monolíticas. En efecto, la convivencia y la tolerancia se pueden y se deben aprender. La creciente amenaza de la xenofobia y el racismo en las sociedades europeas hace especialmente imperiosa esa necesidad de actuar contra el prejuicio en el contexto educativo (ver, por ejemplo, Singh, 1997). Eventos como los ocurridos en Terrassa y El Ejido ponen de manifiesto la carencia de una concienciación cultural adecuada que fomenta el respeto mutuo y la inclusión social, que concilie la nueva riqueza con la pobreza que la sustenta. La consolidación de estereotipos y prejuicios sobre “los diferentes” provoca desconfianza y temor, y degenera fácilmente en odio racial y violencia ante cualquier situación conflictiva, normalmente por razones de supuesta inseguridad ciudadana.

En una Europa que envejece y necesita cada vez más de la aportación de personas de distintos orígenes, los nuevos países de inmigración deben afrontar el desafío de educar a sus nuevas generaciones contra este tipo de actitudes. Para ello es necesario desarrollar una conciencia intercultural que tome en cuenta la realidad de la diversidad social, que ayude a derrumbar estereotipos y a adoptar el pluralismo y la tolerancia como valores esenciales para la convivencia. Las nuevas formas del racismo moderno hacen que esta tarea de adaptación sea ardua. Se presenta, además, como un reto urgente que ha cogido por sorpresa a países como España, acostumbrados hasta hace poco a considerar la educación intercultural como algo ajeno. Ahora más que nunca se ha de aprender de los aciertos y los errores de otras regiones con más experiencia en este campo.

Si entendemos que toda educación debe formar para la ciudadanía democrática, estaremos de acuerdo en que la educación contra el racismo constituye uno de sus elementos indispensables (ver, por ejemplo, Kramsch, 1998; Osler y Starkey, 1996). Las prácticas xenófobas representan un obstáculo para la participación democrática de las minorías. Contra ellas el educador puede asumir un papel activo en la promoción de posturas empáticas y solidarias hacia “las personas diferentes”, alentando la aceptación de tales diferencias junto al reconocimiento de lo común que une a todos los pueblos. Hemos de acostumbrarnos a la idea de compartir espacio y oportunidades con personas llegadas de otros lugares y quizá privadas desde su nacimiento de derechos elementales; hemos de contribuir, en fin, a desdramatizar el fenómeno de la inmigración y a vivir la diversidad cultural y el mestizaje como una riqueza y no

como una amenaza. Son éstos principios básicos que inspiran una aproximación multicultural y antirracista a la educación.

Esta aproximación sólo puede concebirse en el marco de una auténtica educación intercultural, esto es, una educación centrada en la reflexión sobre los contactos, la interacción y la comunicación entre grupos culturales diferentes y sus implicaciones sociales. Según Abdallah-Pretceille (1990: 170), se trata de una forma de reconciliar enseñanza y educación a través del descubrimiento de la propia identidad en relación a los demás. La adquisición de conciencia sobre la propia identidad cultural y sus arbitrariedades es un paso previo a la aceptación y valoración positiva de otros referentes culturales igualmente arbitrarios. Como señalara J. P. Sartre, necesitamos de la mediación del “otro” para ser quienes somos o, en otras palabras, somos lo que somos en referencia a los demás. Así, la verdadera comprensión de la diferencia, fundamental en toda forma de tolerancia, pasa por el reconocimiento de la propia alteridad. Sólo entonces se podrá superar el etnocentrismo y las pautas de estigmatización socialmente adquiridos, ampliándose la capacidad reflexiva para comprender las relaciones inter e intraculturales de una manera crítica. Para Kristeva (1993), la propia alteridad es el único universal que existe y su exploración constituye un derecho y un deber que puede permitirnos huir de la caza de chivos expiatorios ajenos al propio grupo social en nuestra búsqueda constante de pilares de identidad intrínsecamente excluyentes. Una búsqueda que Habermas (1992) considera obsesiva para el hombre moderno y conlleva siempre la autodefinición en relación al otro.

Si bien el enfoque intercultural debe extenderse a todas las materias posibles en una aproximación educativa integral (ver Gillborn, 1995), la enseñanza de idiomas se encuentra en una posición especialmente privilegiada para contribuir a la formación cívica contra el prejuicio. Así lo han apuntado ya numerosos expertos y recomendaciones de instituciones europeas (por ejemplo, la Recomendación 1383 (1998) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa). La enseñanza de lenguas implica la transmisión no sólo de conocimientos lingüísticos, sino también de resonancias connotativas y afectivas del trasfondo cultural de cada idioma, de visiones del mundo y realidades propias de los distintos contextos en los que las lenguas sirven como vehículos de comunicación. Aunque los contenidos culturales no se aborden necesariamente de forma autónoma, la simbiosis entre lengua y cultura hace que el aprendizaje de idiomas se presente como un proceso reflexivo sobre las culturas materna y extranjera que entran en contacto en el aula. Este proceso puede influir en las actitudes del aprendiz hacia ambas culturas y puede favorecer la comprensión de la alteridad (ver, por ejemplo, Zarate, 1986; Buttjes y Byram, 1991). A su vez, parece evidente que la adquisición de nuevas perspectivas sobre lo culturalmente diferente debe aprovecharse para plantear cuestiones de alteridad y comunicación intercultural en relación

En España, por ejemplo, no existen partidos que apoyen abiertamente argumentos xenófobos, como ocurre en países como Francia o Austria, con niveles mucho más altos de inmigración.

Las nuevas formas de racismo operan casi siempre a un nivel implícito y aparecen revestidas de una retórica tolerante en la que se enfatizan los sentimientos humanitarios y liberales.

a los distintos grupos de la sociedad autóctona de los estudiantes (Byram *et al.*, 1994). Este potencial se ha de explotar incorporando temas transversales como la multiculturalidad, los derechos humanos y el racismo en todos los componentes del currículum que lo permitan.

3. PROPUESTA DE INTERVENCIÓN PEDAGÓGICA

Teniendo en cuenta que en la clase de lengua se discute normalmente gran variedad de temas sociales, la incorporación de los temas transversales al ritmo normal de la clase no debe plantear problemas. Ahora bien, ¿cómo puede el educador ejercer su papel activo como promotor de la tolerancia en este ámbito primordial de formación intercultural? Para superar este dilema metodológico proponemos aquí una línea de intervención pedagógica (de entre las muchas posibles) basada en el análisis crítico del discurso periodístico sobre inmigración.

Como señala Martín Rojo (1999: 77), “los discursos instituyen, ordenan, organizan nuestra interpretación de los acontecimientos y de la sociedad e incorporan, además, opiniones, valores e ideologías”. Los grupos sociales dominantes suelen imprimir sus valores en los discursos públicos que se extienden y perciben como respetables, normales o incluso normativos, y contribuyen a establecer y consolidar los supuestos compartidos de un consenso mayoritario en torno a temas como la diversidad étnica. Los analistas críticos aspiran a desenmascarar y cuestionar las ideologías implícitas en tales discursos mayoritarios, combatiendo así las desigualdades sociales reproducidas y legitimadas por determinados usos lingüísticos.

Las herramientas del análisis crítico del discurso (ACD) (2) ofrecen al educador grandes posibilidades para fomentar el rechazo al prejuicio racial. El escrutinio de los rasgos discursivos que lo sustentan y la resistencia contra tales pautas deben encaminar al estudiante a incrementar su conciencia sobre las implicaciones sociales del uso lingüístico o “conciencia lingüística crítica”, tal y como la denomina Fairclough (1992). Este autor considera que la creciente reproducción implícita de las relaciones de poder a través del lenguaje, así como la mayor intervención y control sobre las prácticas discursivas, hacen de la conciencia lingüística crítica un derecho democrático y un requisito básico para el ejercicio de una ciudadanía efectiva. Por tanto, el desarrollo de la conciencia crítica sobre las convenciones sociolingüísticas contemporáneas ha de ser un elemento esencial de toda formación lingüística que pretenda estimular el uso “informado” del idioma (o la “emancipación discursiva” frente a la asimilación irreflexiva de discursos) por parte de los estudiantes.

No cabe duda de que los medios de comunicación son poderosos instrumentos de socialización a través de los que se propagan y legitiman las pautas discursivas antes mencionadas. Su

2. Fairclough y Wodak (1997) ofrecen una escueta enumeración de los principios básicos de este campo multidisciplinar.

influencia ideológica, y en especial la de los géneros informativos, resulta fundamental en la construcción de esquemas y representaciones hegemónicas de cognición social. En la prensa, por ejemplo, los inmigrantes suelen aparecer ligados a noticias negativas, son citados en menor medida que otras fuentes “de prestigio” y reciben designaciones con connotaciones peyorativas que acaban pareciendo incuestionables para la mayoría social. Estos rasgos, entre otros, contribuyen a consolidar prejuicios negativos acerca del “otro”; determinan la forma en que lo percibimos y juzgamos. De ahí el interés que han despertado los discursos mediáticos sobre este tema en el ACD y de ahí también el potencial que ofrecen como fuente común de material didáctico cuyos contenidos pueden aprovecharse para estimular su recepción crítica y luchar contra el prejuicio. La aplicación de esta metodología en la formación antirracista nos parece especialmente oportuna si, como algunos trabajos sugieren (por ejemplo, Byram *et al.*, 1994), es cierto que los medios de comunicación influyen mucho más que la propia educación en la percepción que los estudiantes tienen de los distintos grupos etnoculturales. En efecto, el ACD permite conectar la enseñanza en el aula con el mundo exterior, superando la distancia que separa los contenidos del currículum de la experiencia real del estudiante.

Se trata de adoptar un prisma crítico en la enseñanza de lengua que no se quede en la superficie de los materiales didácticos sino que se sumerja en sus premisas ideológicas y aporte alternativas, guiándose al alumno en el escrutinio de los rasgos discursivos que pueden resultar reveladores. En último término, el objetivo de esta pedagogía no es otro que “plantar las semillas del pensamiento crítico en los estudiantes” (Kanpol, 1999: 48).

4. PROYECTO ILUSTRATIVO EN EL CONTEXTO IRLANDÉS

Ilustraremos nuestra propuesta pedagógica describiendo brevemente un proyecto de lectura crítica realizado en Dublin City University con dos grupos de quince estudiantes irlandeses de lengua española.

Como señalábamos al principio, Irlanda se ha convertido en pocos años en un país de inmigración. El aumento del número de inmigrantes y demandantes de asilo ha centrado el debate social y político en los últimos meses y ha acaparado la atención de todos los medios de comunicación como nunca antes en la historia de este país. Las noticias más frecuentes sobre el tema han hecho referencia al reciente colapso de las instituciones que procesan las demandas de asilo; el coste de las ayudas sociales que reciben los refugiados; la “crisis de alojamiento” que se produjo en la capital; y la propuesta de medidas como la dispersión de los demandantes de asilo por toda la isla. En este debate se han oído voces a favor y en contra de la acogida de más inmigrantes, incluidas entre estas últimas algunas que implícita o explícitamente apoyan argumentos xenófobos. Tales acontecimientos han hecho aflorar muchos temores entre una mayoría de irlande-

Es necesario desarrollar una conciencia intercultural que tome en cuenta la realidad de la diversidad social, que ayude a derrumbar estereotipos y a adoptar el pluralismo y la tolerancia como valores esenciales para la convivencia.

El desarrollo de la conciencia crítica sobre las convenciones sociolingüísticas contemporáneas ha de ser un elemento esencial de toda formación lingüística que pretenda estimular el uso “informado” del idioma.

ses no acostumbrados a la nueva realidad migratoria; y sólo en algunos sectores se empieza a admitir que el espectacular éxito económico que ha conocido el país, y que lo sitúan en niveles de pleno empleo, debe conllevar una mayor apertura respecto a la inmigración.

Los estudiantes que tomaron parte en el proyecto hicieron patentes en un cuestionario preliminar anónimo algunos de los temores socialmente compartidos por el endogrupo dominante irlandés. En general, la inmigración fue descrita en este primer cuestionario como un fenómeno problemático ligado a grupos marginados y estigmatizados. Los participantes coincidieron en señalar a los medios de comunicación como su principal fuente de información sobre la inmigración; y asociaron ésta mayoritariamente con pobreza, racismo y problemas de diversa índole, y con personas llegadas de Europa del este, África y Asia (en una proporción coincidente con las cifras reales de inmigrantes extracomunitarios en Irlanda).

Con el fin de evaluar sus representaciones y posibles prejuicios respecto a distintos grupos, se pidió a los estudiantes que especificaran tres imágenes que asociarían con tales grupos y que expresaran su antipatía o simpatía hacia ellos con una cifra entre 0 y 10. Curiosamente las nacionalidades asociadas con los estereotipos más negativos fueron también las peor valoradas por los participantes. Los tres últimos grupos del “ránking de simpatía” fueron: rumanos (asociados principalmente con pobreza, orfanatos y gitanos), paquistaníes (asociados con piel oscura, pequeños comercios, doctores y armas nucleares) y marroquíes (Islam, pobreza, mujeres oprimidas y drogas). Las cuatro nacionalidades europeas incluidas en el ejercicio (españoles, italianos, alemanes y franceses) ocuparon, en ese orden, los primeros puestos del ránking.

En cuanto a la percepción de sus propias actitudes, aproximadamente la mitad de los estudiantes negaron ser racistas, un tercio admitió serlo y el tercio restante no supo contestar. Con todo, la gran mayoría se mostró a favor de reducir el número de inmigrantes; además, un tercio percibía la inmigración como una amenaza para la estabilidad social y económica de Irlanda y apoyaría medidas restrictivas como el aumento de las deportaciones.

La secuencia de actividades de lectura se basó en cuatro noticias de la prensa española representativas de los temas, posturas y estrategias discursivas recogidos con frecuencia en este tipo de artículos. En dos de ellos se podía constatar más claramente la carga ideológica contraria a la inmigración; otro artículo adoptaba una aproximación aparentemente “equilibrada”; mientras que el cuarto, a diferencia de los demás, aportaba fuentes alternativas y situaba al lector más cerca de posturas de empatía frente a los inmigrantes. Tras una aproximación tradicional de comprensión de los textos, se pasó a la presentación del marco teórico necesario para proceder al análisis crítico: marco conceptual (exposición de nociones como inmigración, prejuicio y racismo), contextual (discusión de tendencias

migratorias en España e Irlanda) y metalingüístico (ejemplos de parámetros analíticos: presuposiciones, rasgos léxicos, figuras retóricas, etc.).

Los ejercicios de lectura crítica se centraron en los rasgos más sobresalientes de cada artículo, por ejemplo: formas de designación (“oleada de inmigrantes”, “antídoto contra la inmigración”, “los sin papeles”, etc.), redacción de titulares alternativos, credibilidad de líneas argumentativas, etc. Se hizo hincapié en todo momento en las implicaciones de cada opción lingüística analizada y, al completar estas actividades, la interpretación de los estudiantes acerca de la carga ideológica de los textos cambió radicalmente.

En la siguiente fase se entabló un debate basado en una serie de preguntas que estimulaban la reflexión del estudiante sobre las causas de la migración y el racismo, y sobre las posibles soluciones a problemas relacionados con estos temas. Se recalcó la importancia de la tolerancia para la convivencia democrática y se rechazó la generalización de los estereotipos negativos que habían aflorado en la etapa preliminar. Los argumentos antirracistas ganaron posiciones entre los participantes a medida que el debate avanzaba y fueron reiterados posteriormente durante las actividades complementarias restantes (análisis de material audiovisual, cómics y tarea escrita final).

Los resultados de un último cuestionario anónimo sirvieron para acometer la evaluación final del proyecto. Todos los estudiantes afirmaron saber más sobre la inmigración en España y en Irlanda, ser más conscientes del poder ejercido por los discursos mediáticos y haber comprendido más y mejor el significado implícito transmitido por los artículos una vez analizados éstos de forma crítica. Asimismo, todos encontraron el proyecto relevante, interesante y provechoso para sus conocimientos del idioma; y más de la mitad de los estudiantes expresaron su mayor preocupación por la situación de los inmigrantes tras el proyecto.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

El fenómeno de la inmigración no es ya cosa de unos pocos países en Europa. El club privilegiado de la UE, incluidos sus “nuevos ricos”, ha de hacer frente de manera urgente a los retos que plantean las sociedades multiculturales del siglo XXI. La reiteración de discursos oficiales de tolerancia no ha evitado el aumento de los ataques racistas ni la generalización de prejuicios y actitudes de rechazo hacia “el otro” en la última década. Por eso, más allá de las declaraciones de intenciones, es necesaria una actuación enérgica y decidida en el terreno cultural y prioritariamente en el educativo, no sólo en ámbitos donde ya crece la presencia de grupos etnoculturales diferentes sino también en contextos educativos aún dominados por el monoculturalismo.

Una verdadera educación para la ciudadanía democrática debería ser por definición antirracista; debería superar las ambigüedades de los dis-

Se trata de adoptar un prisma crítico en la enseñanza de lengua que no se quede en la superficie de los materiales didácticos sino que se sumerja en sus premisas ideológicas y aporte alternativas.

cursos hegemónicos para cuestionar ideologías implícitas y promocionar los derechos humanos y la tolerancia. Dada la dimensión intercultural inherente a la didáctica de los idiomas, la clase de lengua constituye una plataforma ideal para abordar estos asuntos sin negligir las tareas centrales de formación lingüística.

De entre las muchas aproximaciones y líneas de actuación posibles, hemos propuesto una basada en el análisis crítico de los discursos mediáticos sobre inmigración. El lenguaje moldea nuestra cognición y ésta se plasma a su vez en los discursos de alteridad como fuentes de conocimiento sobre actores y relaciones sociales. La intervención del educador para hacer al aprendiz reflexionar sobre este proceso puede abrirle horizontes de resistencia frente a las desigualdades que implica toda dominación discursiva. Los resultados de nuestro proyecto (extensible a otros contextos e idiomas) indican que, efectivamente, el ACD puede ser una herramienta eficaz para combatir el prejuicio a través de la toma de conciencia crítica sobre los usos lingüísticos que tácitamente lo legitiman.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABDALLAH-PRETCEILLE, M.: *Vers une pédagogie interculturelle*. 2ª ed. París: Publications de la Sorbonne, 1990.
- BLOMMAERT, J. y VERSCHUEREN, J.: *Debating Diversity: Analysing the Discourse of Tolerance*. Londres, Nueva York: Routledge, 1998.
- BUTTJES, D. y BYRAM, M. (eds.): *Mediating Languages and Cultures: Towards an Intercultural Theory of Foreign Language Education*. Clevedon, Bristol: Multilingual Matters, 1991.
- BYRAM, M. et al.: *Teaching-and-Learning Language-and-Culture*. Clevedon: Multilingual Matters, 1994.
- CONSEJO EUROPEO: “Conclusiones de la Presidencia”. Consejo Europeo de Tampere, 15 y 16 de octubre de 1999.
- FAIRCLOUGH, N. (ed.): *Critical Language Awareness*. Londres, Nueva York: Longman, 1992.
- FAIRCLOUGH, N. y WODAK, R.: “Critical discourse analysis”, en *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Ed. Teun A. van Dijk. Londres, Thousand Oaks, Nueva Delhi: Sage, 1997, pp. 258–284.
- GILLBORN, D.: *Racism and Antiracism in Real Schools*. Buckingham, Bristol: Open University Press, 1995.
- HABERMAS, J.: “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, *Praxis International*, 12, (1992), pp. 1–19.
- KANPOL, B.: *Critical Pedagogy: An Introduction*. 2ª ed. Londres, Westport: Bergin & Garvey, 1999.
- KRAMSCH, C.: *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KRISTEVA, J.: *Nations Without Nationalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C.: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: La Cueva del Oso, 1997.
- MARTÍN ROJO, L.: “Análisis del discurso y enseñanza de las lenguas”, *Textos de Didáctica de la Lengua y de la Literatura*, 20, (1999), pp. 75–88.
- OSLER, A. y STARKEY, H.: *Teacher Education and Human Rights*. Stoke-on-Trent: Trentham, 1996.
- SINGH, B. R.: “What Education for a Changing Multicultural, Multiracial Europe?”, *European Journal of Intercultural Studies*, 8, (1997), pp. 279–289.
- ZARATE, G.: *Enseigner une culture étrangère*. París: Hachette, 1986.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE FERNANDO PRIETO

La creciente amenaza de la xenofobia en nuestras sociedades hace especialmente necesario actuar contra el prejuicio en el ámbito educativo, sobre todo en los nuevos países de inmigración. Este artículo examina el privilegiado papel de la enseñanza de lenguas en el marco de la educación intercultural y antirracista, y propone la aplicación de las herramientas del análisis crítico del discurso con el fin de

fomentar entre los estudiantes el desarrollo de una conciencia lingüística sobre los discursos etnocéntricos dominantes. A título ilustrativo, se describe un proyecto de lectura crítica recientemente completado en el contexto universitario irlandés.

Palabras clave: racismo, educación intercultural, enseñanza de lenguas, análisis crítico del discurso

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE FERNANDO PRIETO

L'intervention contre le préjugé dans le domaine éducatif est d'autant plus nécessaire que la xénophobie représente une menace croissante dans nos sociétés, notamment dans les nouveaux pays d'immigration. Dans cet article on examine le rôle privilégié de l'enseignement des langues dans le cadre de l'éducation interculturelle et antiraciste, et on propose l'application des outils de

l'analyse critique du discours afin de développer la conscience linguistique des élèves sur les discours ethnocentriques dominants. Ceci est illustré par la description d'un projet de lecture critique récemment mené dans le contexte universitaire irlandais.

Mots clés: racisme, éducation interculturelle, enseignement des langues, analyse critique du discours

SUMMARY OF FERNANDO PRIETO'S ARTICLE

The growing threat of xenophobia in our societies makes it increasingly necessary to act against prejudice in the educational context, especially in new immigration countries. This article examines the privileged role of language teaching within the framework of intercultural and antiracist education, and it proposes the application of critical discourse analysis tools in order to enhance the

development by learners of their language awareness about dominant ethnocentric discourses. This is illustrated by the description of a critical reading project recently carried out at an Irish university.

Key words: racism, intercultural education, language teaching, critical discourse analysis

TOLERANCIA EN LA ESFERA PÚBLICA

M. Teresa López de la Vieja



J. Locke (1) consideraba que la tolerancia mutua debía favorecer la convivencia dentro de un Estado. Desde entonces, el enfoque liberal adoptó el mismo criterio, separar los intereses civiles y, por otro lado, las prácticas religiosas: no más guerras de religión, plena autonomía para las decisiones individuales. En las sociedades contemporáneas, el principio



de tolerancia sirve a objetivos parecidos, terminar con los conflictos; pero se trata casi siempre de otro tipo de conflictos. Puesto que hoy el ciudadano cuenta con libertades y con derechos, disponiendo de la esfera privada para cumplir con sus creencias: por un lado las Iglesias, por otro el Estado. Esta separación de competencias tendría que haber privado de motivos plausibles a dogmáticos e integristas, favoreciendo por contra las actitudes tolerantes. No ha sido así. Es más, algunas causas violentas siguen invocando tradiciones, creencias, lastradas así con una función poco apropiada, la función ideológica. Por eso persisten las formas de intolerancia, ocupando un espacio, amplio y oscuro, de la esfera pública, tal y como sucede con el fenómeno del terrorismo (2). Y no solo esto. La intolerancia cotidiana ha encontrado en los prejuicios de clase, raza, sexo, pertenencia a grupo, origen, un campo cuasi ilimitado para crear nuevos focos de marginación y de hostilidad contra lo que o contra quienes son percibidos como extraños.

Pese a que todo ello demanda voluntad de entendimiento y actitudes tolerantes, no resulta demasiado sencillo definir qué significa “tolerancia”. La sociedad que J. Locke conoció ya no existe. Las sociedades contemporáneas han cambiado el paisaje de los conflictos, otras son las formas y los tipos de intolerancia que nos hacen recelar de lo diferente. Sí las sociedades han cambiado, aunque tal vez no han cambiado lo suficiente, como demuestran los diez años de *fatwa* contra Salman Rushdie, o las acusaciones de blasfemia contra Taslima Nasrim. En suma, los progresos de las libertades y de la igualdad no han conseguido todavía que las sociedades actuales sean plenamente tolerantes. En su conjunto, son mucho menos intolerantes que las sociedades anteriores, aunque otras veces se manifiestan con igual o mayor violencia: hoy como ayer, persiste la desigualdad entre los agentes, la capacidad para causar daño, para crear víctimas, para destruir lo aquello que no se soporta o que desagrada. La tolerancia como principio no contiene las soluciones para cada uno de los casos, si bien intenta limitar esa capacidad de provocar daños e indica las líneas básicas para crear acuerdos. Por eso las conductas tolerantes son muy apreciadas, hoy como ayer. Se trata de un principio moral amplio, de fronteras borrosas, que convendría definir en términos más precisos para clarificar el lugar que ocupa en los argumentos prácticos. Las pági-

nas siguientes revisan algunos de los conceptos que se solapan con la tolerancia: 1. *igualdad*, 2. *solidaridad*, 3. *reconocimiento mutuo*.

¿Igualdad, fraternidad o solidaridad? Los ideales modernos —libertad, igualdad y justicia— siguen hoy activos en las demandas que hacen los ciudadanos. Ahora bien, no está del todo claro qué

1. Locke, J.: 1963, “A Letter Concerning Toleration”, *Works*, Scientia Verlag, Aalen, p. 5–9

2. El concepto de “terrorismo” suele ser definido, por lo general, en términos poco claros. C. Coady lo analiza como acto político, de un grupo organizado, con el resultado de daño o muerte para los no combatientes, 1985, “The Morality of Terrorism”, *Philosophy*, 60, pp. 47–69. Por su parte, S. Ashford considera la estructura de los actos terroristas y la experiencia de las personas aterrorizadas, 1997, “El terror del terrorismo”, *Teorema*, pp. 79–94. La ausencia de fin moral en los actos de terrorismo ha sido comentada por H. Khatchadourian, “Terrorism and Morality”, en: Almond, B., Hill, D.: 1991, *Applied Philosophy*, Routledge, London, pp. 113–127.

principios sustentan esas demandas. Pues el momento de la fraternidad —relaciones entre iguales— ha pasado, tal vez nunca hubo relaciones fraternas entre quienes pueden ser o sentirse extraños. ¿Tal vez estamos hablando de relaciones solidarias? El tiempo de la solidaridad suele ser efímero, pues implica responsabilidad y compromiso sin reciprocidad, ¿cómo es la solidaridad entre ciudadanos que se sienten extraños? Y, sin embargo, siendo todo esto cierto, la probabilidad de relacionarnos con quienes son diferentes —extranjeros, forasteros, “otros”, extraños, etc.— es ahora mayor que nunca. El futuro de las sociedades multiculturales y globales, será un futuro integrado y compartido con todos los demás, incluidos los extraños. Tales perspectivas invitan a ir un poco más adelante, añadiendo “algo más” a las libertades, a la igualdad, a la justicia, a la solidaridad.

1. IGUALDAD

“Tolerancia” significa aceptar, soportar. Aceptar algo que no agrada o que suscita desacuerdo. También significa dejar vivir. Se aplica tanto a individuos como a grupos —soportarlos, aceptarlos, dejarlos estar—, como una modalidad de “permiso”. Digamos que hay tres elementos básicos que definen a la conducta tolerante: a. una voluntad de evitar los conflictos, b. previa constatación de las diferencias, c. un tipo de capacidad o de competencia (3). Pues parece obvio que sólo hablaremos de un resultado favorable, de tolerancia, cuando exista acuerdo, respeto hacia lo diferente, etc. Precisamente *porque* se daban antes todas las condiciones (4) para rechazar o eliminar las diferencias que no agradan o que suscitan desacuerdo. Dicho con brevedad: sólo tolera algo o a alguien quien podría no hacerlo, sea en lo religioso (5), lo moral, lo social, lo político etc. Por un lado, es decisiva la competencia, ese estar en situación de hacer algo contra los otros; por otro, la tolerancia incluye también algunos aspectos desagradables (6) o temibles de los que habrá que hablar también. Por ejemplo, el recuerdo doloroso del sufrimiento y de las atrocidades cometidas a impulsos de la intolerancia (guerras, exterminio, persecuciones, torturas, genocidio). Al final, el mejor argumento para adoptar una actitud de dejar vivir está en los males que la tolerancia evita. Por eso siempre ha sido considerada como un valor positivo. Sólo la tolerancia facilita la compatibilidad entre formas de vida. En la discusión liberal sobre este tema ha sido importante el tema de las creencias verdaderas. Pero hoy se trata de otro tipo de Liberalismo y de otro tipo de compatibilidad entre grupos: el equilibrio entre mayorías y minorías en la esfera pública. Es decir, la tolerancia hoy

3. Sobre el concepto de “competencia adecuada” y las denominadas “circunstancias de la tolerancia”, Garzón Valdés, E.: 1992, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, *Claves de razón práctica*, 19, pp. 16–23.

4. Este aspecto, relacionado directamente con el poder desigual, está recogido en la voz “Toleranz”, en: Blasche, S., Gabriel, G.: 1996, *Enzyklöpedie Philosophie und Wissenschaft— Theorie*, Metzler, Stuttgart, pp. 316–317.

5. A. J. Ayer enumeró varias formas de intolerancia, “Sources of Intolerance”, en: Mendus, S., Edwards, D.: 1987, *On Toleration*, Clarendon, Oxford, pp. 83–100.

6. Esta relación entre asuntos desagradables —pornografía, adicción a las drogas, etc.— y tolerancia como “second-best” era analizada por M. Cranston, “J. Locke and the Case for Toleration”, Mendus, S., Edwards, D.: 1987, *On Toleration*, pp. 101–121.

tiene que ver más bien con la voluntad de terminar con las desigualdades y con la marginación, tal y como ha puntualizado N. Bobbio (7). Por este motivo, la tolerancia como principio ayudará a definir una esfera pública menos conflictiva y más cooperativa. Pero antes hará falta definir mejor el concepto, ya que “tolerancia” parece una forma de igualdad y, al mismo tiempo, una forma de desigualdad. La evolución y complejidad del modelo liberal explican esta aparente paradoja.

1.1. Evolución de un principio

Con el paso del tiempo, los problemas que J. Locke conoció han derivado hacia una actitud más reflexiva con respecto a las creencias. Ahora existen menos impedimentos para conseguir respeto y autonomía en este terreno, los motivos religiosos o ideológicos. Pues el individuo cuenta con garantías para poner límite a las formas homogéneas y represivas de vida, así como para defender su propio proyecto vital. Por tanto, la tolerancia es valiosa porque valiosa es siempre la libertad (8). Por eso mismo existe una relación clara entre pluralismo (9) y tolerancia. La experiencia histórica confirma lo que tiene de positivo tal relación, en el sentido de que ofrece condiciones de posibilidad para que los individuos puedan elegir, sin ser perseguidos por causa de sus preferencias y forma de vivir. Valga el ejemplo de aquellas personas que vivieron y sobrevivieron a los sistemas totalitarios (10). Ellos nos dejaron sus recuerdos para mostrar las formas y lugares de la intolerancia. Para demostrar que ésta no debe volver. Desde H. Arendt, Th. Adorno, en Filosofía, hasta P. Levi, C. Edvardson, V. Senger, J. Semprún, E. Sabato, en Literatura, el esfuerzo de contarlo, por recordar lo visto, pretende dejar definitivamente atrás un trágico capítulo (11) del pasado.

Esperando que la época de las atrocidades sin medida no vuelva, la tolerancia y las sociedades abiertas enfatizan otros aspectos, que tienen que ver, ante todo, con el respeto hacia las diferencias (12). Y no es fácil llegar a tal resultado. Digamos que el problema ya no está básicamente en las creencias, sino en las instituciones que excluyen o marginan, alegando como motivo —si éste fuera el caso— la existencia de creencias opuestas, incompatibles entre sí. En realidad, el argumento de que son incompatibles no prosperaría sin el ejercicio del poder, esto es, sin la capacidad efectiva de excluir o de dañar a otros. Diferentes creencias no implican conflicto si no existieran los medios para desencadenar tal conflicto. Las sociedades pluralistas presentan aún grandes carencias en este sentido, en el control del poder desi-

7. Bobbio, N.: 1991, “Las razones de la tolerancia”, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, pp. 243–256.

8. Para la tolerancia como ideal moral y el valor primario de la libertad, López Castellón, E.: 1995, “Sobre la justificación moral de la tolerancia”, *Derechos y Libertades*, diciembre, pp. 19–38.

9. Sobre la correlación entre pluralismo, tolerancia y rechazo de la violencia, Topitsch, E.: “Pluralismus und Toleranz”, en: Topitsch, E., Vogel, H. J.: 1983, *Pluralismus und Toleranz*, Bachem, Köln, pp. 9–37. Sobre este mismo tema, De Páramo, J. R.: 1992, “Liberalismo, pluralismo y coacción”, *Doxa*, 11, pp. 87–116.

10. M. Cranston recogía el momento negativo de este principio, “Toleración”, en: Edwards, P.: *Encyclopedia of Philosophy*, 1967, Macmillan, New York, pp. 143–146. El doble momento era recogido por Gianformaggio, L.: 1992, “El mal a tolerar, el bien de tolerar, lo intolerable”, *Doxa*, 11, pp. 43–70.

11. Una recopilación reciente ha reunido testimonios directos del final de la guerra, Sarkowicz, H.: 1995, *Als der Krieg zu Ende war*, Insel, Frankfurt.

12. D. A. J. Richards vinculaba la tolerancia con una política de la razón, 1992, “Tolerancia y prejuicio: Observaciones para Tossa de Mar”, *Doxa*, 11, pp. 23–42.

gual, de los medios para destruir. Aunque no sean las mismas deficiencias que hicieron letales a las sociedades totalitarias. Como ya se ha dicho, las sociedades liberales suponen un avance importante para los ciudadanos, aunque están lejos de la tolerancia efectiva. En este contexto, de mayores garantías y de riesgos para el ciudadano, el principio de tolerancia es valorado cada vez más; pero su perfil sigue siendo impreciso.

Así fue desde la Modernidad. La línea ascendente de los principios modernos se perdió en una noción borrosa de tolerancia. Voltaire la consideró “panacea de la Humanidad” (13). Pero el memorial ilustrado contra la intolerancia religiosa y el fanatismo del pasado ocupó también el espacio que hubiera requerido una definición más precisa. Por lo menos, hubiera sido necesario un espacio similar al que se concedió a la idea de libertad (libertad de imprenta, libertad de pensar) o a la idea de igualdad (14). El hábito adquirido a lo largo de tantas décadas y de tanto esfuerzo, el ejercicio de las libertades, ha permitido dejar atrás el dogmatismo y la dureza de unas verdades que se imponen con crueldad, o las jerarquías (15) que condescienden a que existan diferencias, pero sin aceptar que existan sin tutela. Referirse hoy a la tolerancia significa adentrarse en espacios muy diferente (lo religioso, lo sexual, lo ideológico, lo racial, las clases, géneros, culturas). Significa entrar en niveles diferentes de análisis (algo valioso, una norma de actuación, un ideal, una forma de conducta que se puede describir), en campos teóricos heterogéneos (lo moral, lo político, lo social, lo histórico). Quiere decir también recordar tantos y tantos casos en los que hubo víctimas y, por eso mismo, hubo también victimarios... Hablar hoy de tolerancia significa ocuparse de la esfera pública (16) y de sus problemas, con independencia de lo que pueda suceder en la esfera privada o en el terreno de las creencias religiosas. Por eso llama la atención el hecho de que esta consideración general, positiva, de la tolerancia como valor o como virtud, que facilitan el acuerdo y la cooperación, no tenga un desarrollo teórico suficiente: el principio de “tolerancia” aparece mezclado con otros conceptos como la libertad, la igualdad, ausencia de daño (17), respeto, etc.

1.2. Principio liberal

Llama la atención que, como ideal moral, la tolerancia reúna tantos elementos discontinuos (18): se refiere a una actitud positiva y, a la vez, indica una forma de desviación, algo que se desaprueba. Algo que podría ser suprimido, pero que, en virtud de la tolerancia, será o deberá ser aceptado. ¿Es sinónimo de “respeto”? La noción de respeto sigue

Sí las sociedades han cambiado, aunque tal vez no han cambiado lo suficiente, como demuestran los diez años de *fatwa* contra Salman Rushdie, o las acusaciones de blasfemia contra Taslima Nasrim.

13. “Tolérance”, en: Voltaire, 1964, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, Paris, pp. 362–368.

14. “Egalité”, *o. c.*, pp. 171–173.

15. Para un balance sobre la idea de tolerancia, Tomas y Valiente, F.: “Ensayo sobre la tolerancia y su Historia”, “Contra ciertas formas de tolerancia”, en: 1996, *A orillas del Estado*, Taurus, Madrid, pp. 229–250, 223–227. Puede encontrarse la idea de razón pacificadora, en Martínez García, J. I.: 1995, “La tolerancia de Locke: una religión de Estado”, *Derechos y Libertades*, diciembre, pp. 51–63.

16. E. Garzón Valdés ha analizado el concepto de tolerancia como propiedad disposicional, 1997, “Some Remarks on the Concept of Toleration”, *Ratio Juris*, pp. 127–138.

17. J. Horton y S. Mendus se refieren a la relación entre estos conceptos, tolerancia, daño, libertad, respeto, “Introduction”, en: Horton, J., Mendus, S.: 1985, *Aspects of Toleration*, Methuen, London, pp. 1–15.

18. P. Nicholson recogía estos rasgos de la tolerancia como virtud; 1985, “Toleration as a Moral Ideal”, en: Horton, J., Mendus, S.: *Aspects of Toleration*, pp. 158–173.

¿Igualdad, fraternidad o
solidaridad? Los ideales
modernos —libertad,
igualdad y justicia—
siguen hoy activos en las
demandas que hacen los
ciudadanos. Ahora bien,
no está del todo claro
qué principios sustentan
esas demandas.

siendo aún demasiado vaga (19) para definir lo que se pretende conseguir con el principio de tolerancia. Es suficiente con imaginar sus posibles resultados, la desaparición de limitaciones para expresar conductas diferentes o contrarias a la norma, para llegar a la conclusión de que la tolerancia supone más que respeto de unos agentes hacia otros. Porque implica cambios en las instituciones, no sólo un cambio en las actitudes. Hacen falta garantías, en suma. Las libertades, junto con imparcialidad y el respeto por la esfera privada, han hecho de las sociedades liberales (20) lo más cercano a lo que entendemos por sociedades abiertas y tolerantes, precisamente porque ofrecen un marco que garantiza la existencia de lo diferente. Por esta razón, la afinidad entre Liberalismo y tolerancia, surgen nuevas preguntas. Por ejemplo, ¿se refiere la tolerancia a una cierta forma de imparcialidad?

El criterio de no obligar a que los demás adopten un sistema de valores —el Estado (21) no promueve ninguna forma de moralidad o de virtud entre los ciudadanos— contribuyó decisivamente a esta relativa situación de privilegio del modelo liberal. Y, por tanto, a la analogía entre la actitud de soportar y la actitud de no intervenir. De ahí viene el parentesco entre dos conceptos, tolerancia e imparcialidad. Es más, aquélla se parece o exige un grado superior de imparcialidad —según Th. Nagel (22)—, puesto que lleva a no imponer a los demás la propia visión del mundo y reconocer el valor de otras formas de vida. Por todo eso, y visto en su conjunto, el sistema liberal parece ser el sistema más igualitario, más imparcial. Y más tolerante. Sin embargo, otros han visto en la tolerancia como no intervención una forma deficiente de conducta. E incluso una forma de complicidad con el orden social. Algunas de estas críticas son bien conocidas. H. Marcuse (23) expresó sus reservas hacia el potencial represivo de las sociedades contemporáneas o “tolerantes”. Por todo lo ya dicho, la tolerancia aparece asociada tan sólo a las libertades “negativas”, frente a la presión externa. Pero no supone un cambio cualitativo en la

conducta ni en las instituciones. Hasta aquí llega el concepto “débil” de tolerancia. Habrá que pasar entonces a la segunda vertiente: en su sentido “fuerte”, tolerar significa hacer, intervenir, “tolerancia positiva”.

“Tolerar” es más que dejar hacer, indiferencia: es una forma de igualdad. Implica algún tipo de intervención para conseguir algo, respeto e igual consideración. Así pues, un Liberalismo “basado en la igualdad” equilibrará al Liberalismo “basado en la neutralidad”, según la terminología de R. Dworkin (24). Conse-

19. A. Weale incide en la noción vaga de tolerancia como respeto, 1985, “Toleration, Individual Differences, and Respect for Persons”, en: Horton, J., Mendus, S.: *Aspects of Toleration*, pp. 16–55.

20. La tesis de que el Liberalismo democrático reconoce ya a los grupos desfavorecidos está en S. Lukes, 1997, “Toleration and Recognition”, *Ratio Juris*, pp. 213–222.

21. Para esta discusión, la conocida obra de P. Devlin, 1968, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, London, pp. 86–101.

22. Nagel, Th.: 1991, “Toleration”, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York, pp. 159–168; “Equality”, en: 1979, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 106–127.

23. Marcuse, H.: “Repressive Toleranz”, en: Wolf, R., Moore, B., Marcuse, H., *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 9–126. A. Callinicos ha comentado este tipo de posiciones, “Repressive Toleration Revisited: Mill, Marcuse, MacIntyre”, en: Horton, J., Mendus, S.: *Aspects of Toleration*, pp. 53–74.

24. Dworkin, R.: 1985, “What Liberals Should Care About Equality”, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 205–213.

guir que los ciudadanos sean tratados como iguales quiere decir que han de recibir la misma atención y respeto (*equal concern and respect*). Aunque los comienzos de cada uno sean desiguales, aunque no haya igualdad de oportunidades, aunque el mercado no defina una distribución igual...

1.3. El contenido de la igualdad

La neutralidad no ha de ser, pues, un inconveniente para llegar a la plena igualdad en sociedades justas. De hecho, la desigualdad aparece más como un escollo (25) serio para conseguir el equilibrio entre los agentes, justificando las medidas de “discriminación inversa (26)” y las acciones “positivas”. Sea cual sea la fórmula elegida, cuando alguien es tratado injustamente, ¿desearíamos también para nosotros un trato igual al suyo? Esto es, la imparcialidad e igualdad liberal han sido seriamente cuestionadas, al no haber sido bien definidas ni establecido con precisión su contenido, ¿igualdad de qué? A. Sen (27) llamaba la atención sobre la igualdad, en cierto espacio y con determinadas variables, puesto que será imposible ignorar las diferencias tal y como existen. Por eso prefería hablar de capacidad (*capability*) y de “libertad para lograr”, antes que de igualdad de oportunidades. Reconocía asimismo que “tolerancia (28)” es una suma de problemas de muy distinto tipo, referentes a la desigualdad, carencias e injusticias.

M. Walzer (29) prefiere utilizar la noción de “igualdad compleja”, porque recoge el trasfondo particularista y complejo de cualquier tipo de distribución. S. Mendus (30) retoma el argumento de fondo, que el modelo de agente propuesto por el Liberalismo distorsiona las relaciones y contingencias. Los agentes anudan relaciones, son vulnerables, dependen de otros. No todo es público, por lo que el modelo liberal deja sin explicar las relaciones personales. Ch. Barnard (31) menciona algunos casos que fuerzan a revisar esta idea de igualdad. Se refiere en concreto a la situación de algunos grupos con problemas, como los enfermos y los niños. Está claro que, en ningún caso habrán de ser tratados igual que los adultos competentes, por su especial situación y su vulnerabilidad. Por tanto, la igualdad formal no está exenta de dificultades teóricas y prácticas. No sorprende, finalmente, que R. Barnett (32) proponga todo lo contrario, la función positiva, moral, de cierto tipo de parcialidad.

25. D. McKerlie analiza el igualitarismo, 1996, “Equality”, *Ethics*, 106, pp. 274–296. La igualdad como ideal social aparece en: Honderich, T.: *The Oxford Companion to Philosophy*, pp. 248–249. La complejidad del concepto ha sido tenida en cuenta por Calasamiglia, A.: “Sobre el principio de igualdad”, Muguerra, J., Peces-Barba, G.: 1989, *El fundamento de los derechos humanos* Debate, Madrid, pp. 97–110.

26. A. Ruiz Miguel explica por qué las medidas correctoras requieren justificación y, sobre todo, políticas prudentes, “Discriminación inversa e igualdad”, en: Valcárcel, A.: 1994, *El concepto de igualdad*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, pp. 73–93.

27. Sen, A.: 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, New York, pp. 12–30.

28. *Inequality Reexamined*, pp. 77–85.

29. Walzer, M.: 1983, “Complex Equality”, *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, pp. 3–30.

30. Mendus, S.: 1990, “Liberal Man”, *Philosophy*, Supplement 26, pp. 45–57; “To Have and to Hold: Liberalism and the Marriage Contract”, en: Bellamy, R.: 1989, *Liberalism and Recent Legal and Social Philosophy*, Steiner, Stuttgart, ARSP, Beiheft, 36, pp. 70–79. En este mismo número de ARSP, P. Binnis matizaba las críticas sobre la vulnerabilidad, “Liberal Man. A Response”, pp. 59–76.

31. Barnard, Ch.: 1998, “The Principle of Equality in the Community Context: P. Grant, Kalanke and Marshall. Four Uneasy Bedfellow?” *Cambridge Law Journal*, 57, pp. 352–373.

32. Barnett, R.: 1998, “The Partiality Problem”, *The Structure of Liberty*, Clarendon, Oxford, pp. 135–149.

El interés por preservar las diferencias junto a la igualdad obliga, entonces, a situar a la tolerancia en otra familia de conceptos: supone libertad, supone cierta forma de igualdad. Pero, al mismo tiempo, es desigualdad y diferencia. Por así decirlo, la tolerancia tiene una dimensión *vertical* (relaciones de jerarquía (33), entre desiguales) y dimensión *horizontal* (búsqueda de igualdad). J. Rawls (34) propuso el “principio de diferencia” como una interpretación de la “fraternidad”, en un sentido de estima social, amistad cívica, solidaridad, etc. Veremos que esta segunda posibilidad resulta interesante para un enfoque político (35) del tema. Llega tal vez un poco tarde esta solución —fraternidad, solidaridad entre semejantes—, considerando la heterogeneidad que caracteriza a las sociedades pluralistas y multiculturales.

2. SOLIDARIDAD

J. Rawls llamó la atención sobre el desequilibrio que aún existe entre los principios liberales. De hecho, las teorías democráticas han mostrado escaso interés por la fraternidad como principio. El inconveniente está en que la fraternidad y el principio de diferencia carecen de exigencias bien definidas. Por tanto, no se traducen en obligaciones precisas. Es cierto que el problema de las diferencias lleva realmente más allá de los derechos (36), las situaciones asimétricas requieren cierta “parcialidad”. Aún así resultaría bastante concluir de ello que los derechos especiales (37) son la solución perfecta para terminar con los problemas de desigualdad e intolerancia. A cambio, sí tienen sentido medidas especiales, trato más favorable, etc., cuando se pretende conseguir igualdad sustancial (38) y tolerancia efectiva. Se trata, pues, de dos niveles en el razonamiento, los principios generales y los derechos especiales. La tesis de Rawls, interpretar la fraternidad desde el principio de la diferencia, deja abierta una primera opción, pero no permite deducir que el único recurso válido son los derechos de carácter especial.

El concepto de “solidaridad” abre otra posibilidad, la de extender lo propio hacia quienes son diferentes. No se refiere en primer término a sentimientos que conciernen a otros —nunca son exigibles, no son como los derechos—, sino a una línea de actuación hacia otros agentes, que permite integrar y cooperar desde las diferencias respectivas. Con el resultado de acuerdos. Acuerdos que darán alguna ventaja a quienes están en posición vulnerable o requieren ayuda para situarse en condiciones iguales o

33. W. Becker ha propuesto la doble situación, vertical y horizontal, 1996, “Nachdenken über Toleranz”, en: Dietz, S., Hastedt, H.; *Sich im Denken orientieren*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 119–139.

34. Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Clarendon, Oxford, 1972, pp. 105–106.

35. T. Domenech se ha ocupado de la idea de fraternidad universal, 1993, “.....y la fraternidad”, *Isegoría*, 7, pp. 49–78.

36. Sobre los derechos y sus perspectivas, Calvo Gonzalez, J.: 1995, “Ghettoización de la universalidad y el futuro de los Derechos Humanos”, *Derechos y Libertades*, diciembre, pp. 405–412.

37. Para el tema de los derechos de las minorías, W. Kymlicka, 1997, “Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst”, *Constellations*, pp. 72–87. El debate sobre los derechos de las minorías se encuentra en De Lucas, J.: “Presentación” en: Prieto Sanchís, L.: 1996, *Tolerancia y minorías*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 7–10.

38. Prieto Sanchís, L.: 1995, “Igualdad y minorías”, en: Prieto Sanchís, L.: *Tolerancia y minorías*, pp. 27–66, “Igualdad y minorías”, *Derechos y Libertades*, diciembre, pp. 111–153.

parecidas. La expresión “solidaridad entre extraños” resulta bastante adecuada para decir ambas cosas, tratar como iguales, trato diferente para conseguir igualdad. Inclusión “del otro”, la denomina J. Habermas. Tal vez “solidaridad organizada”, según la expresión de J. Strasser (39). De todas formas, la tolerancia supone “algo más”, puesto que incluye un elemento de tensión entre lo compartido y lo diferente. Relación tensa que ya estaba en el modelo definido por G. F. Hegel como “mutuo reconocimiento”. Sirva, pues, la lucha entre amo y esclavo como esquema básico, para entender por qué la tolerancia no es una forma de acuerdo ni es tampoco un tipo de fraternidad. Al contrario. La tolerancia se refiere a las instituciones, a lo que ocurre —o debería ocurrir— en la esfera pública. Entre extraños.

2.1. Solidaridad entre extraños

En noviembre de 1998, el huracán Mitch sembró desolación en los países de Centroamérica. Tres millones de damnificados, 22.000 víctimas, muertos, desaparecidos. La ayuda de otros países es y será imprescindible en el futuro. “Solidaridad” equivale a compromiso, actitud de compartir el interés o la causa de otros (originalmente significaba compartir las deudas). E. Durkheim no dudó en llamarla “cemento” de la sociedad. La fraternidad aludía de modo directo a vínculos y a sentimientos; en cambio, la noción de “solidaridad” se refiere a una actitud, que —por decirlo según acostumbra el lenguaje moral— entra dentro de la categoría de lo “supererogatorio”. Actos meritorios, pero no exigibles. A. Heller (40) puntualizaba que la solidaridad es una virtud de los ciudadanos. Pero no es caridad, tampoco simple satisfacción de las necesidades de otros, sino su reconocimiento, como un procedimiento justo.

Solidaridad “entre extraños” se refiere, por tanto, a una variedad de relación asimétrica, donde la ayuda mutua será una modalidad de ayuda indirecta, impersonal, institucionalizada. Nada tiene que ver con la caridad, en todo caso: significa que deber se hace extensible a personas desconocidas, con independencia de la simpatía o de los sentimientos que puedan provocar. Y todavía más: en sociedades complejas, la ayuda mutua tendrá que surgir de intereses complementarios y de planteamientos racionales. Pues los vínculos y la proximidad entre grupos y agentes están muy difuminados. De hecho, no se pueden generalizar los sentimientos que llevan a ocuparse del bienestar de las minorías, los más desfavorecidos, los grupos más vulnerables, desconocidos que no pueden resolver sus problemas más inmediatos, etc. La protección a los más débiles tendrá que venir entonces de otro modelo. Debilitadas las formas tradicionales de solidaridad (41), la discusión actual se centra más bien en las ventajas y desven-

Sirva, pues, la lucha entre amo y esclavo como esquema básico, para entender por qué la tolerancia no es una forma de acuerdo ni es tampoco un tipo de fraternidad. Al contrario. La tolerancia se refiere a las instituciones, a lo que ocurre —o debería ocurrir— en la esfera pública. Entre extraños.

39. J. Strasser se refería a otro contexto teórico, a un tipo de intervención del Estado de bienestar, 1986, “Organized Solidarity Between Social Darwinism and the Over-Protective State: Towards a Modern Concept of the Welfare State”, *Praxis International*, pp. 32–42.

40. Heller, A.: 1990, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, pp. 337–338.

41. Bayertz, K.: 1998, “Begriff und Problem der Solidarität”, en Bayertz, K.: *Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 11–53.

tajas del Estado del bienestar como institución que ofrece esa ayuda impersonal e indirecta, entre extraños.

En la sociedad sin pleno empleo o “sociedad de riesgo”, la solidaridad aparece cada vez más como un elemento de equilibrio. Sólo que ya no será una solidaridad espontánea o informal (42), sino el resultado de la ayuda organizada. En esta misma dirección, J. Strasser (43) analizaba el final de las sociedades del trabajo; su idea de “solidaridad organizada” ponía el acento en las ventajas del reparto de tareas y de tiempo. Sin embargo, no hay que suponer vínculos previos, o cualesquiera de los resortes capaces de motivar el reparto de oportunidades entre iguales. Parece que hemos de descartar el sentimiento de fraternidad, incluso de amistad o compasión, cuando las relaciones tienden a ser más abiertas y, por tanto, más discontinuas e impersonales. Los mecanismos han de tener otra procedencia: estamos ante una variedad de “deberes mediados (44)”, que funcionan delegando en la institución correspondiente ciertas obligaciones. Es una variante “indirecta”, menos fuerte de solidaridad.

2.2. Inclusión

¿Qué hizo Oskar Schindler? Al haber ayudado a proscritos y extraños, ejemplificó el tipo de conducta moral que va más allá de lo razonable, pero que no es irracional. Oskar Schindler (45) demostró lo que significa actuar más allá del cumplimiento de las obligaciones, y más allá de los

compromisos con el propio grupo. Pese a las críticas habituales hacia las teorías deontológicas, por sus criterios excesivamente rígidos, las conductas solidarias con extraños muestran qué hacer cuando hay personas que tienen derechos (46). Aunque otras no tengan la correspondiente obligación. La expresión “solidaridad entre extraños” —usada por H. Brunkhorst (47), también por J. Habermas (48) y por H. Shue (49)— recoge estos elementos, responsabilidades y deberes hacia los extraños. Hambre y enfermedades demuestran hoy claramente que no es mucho lo que pueden hacer los individuos que actúan de forma aislada.

Esta idea de solidaridad pierde, sin embargo, contacto con la fraternidad o con sentimientos de benevolencia, pasando a formar parte de una discusión típicamente deontológica, sobre deberes

42. Th. Rauschenbach hace notar la correlación entre proceso modernizador y final de la disponibilidad individual a ayudar, 1994, “Inszenierte Solidarität: Soziale Arbeit in der Risikogesellschaft”, Beck, U., Beck-Gernsheim, E.: *Risikante Freiheiten*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 89–111. Los problemas de la individualización y debilitamiento de la solidaridad se encuentran en el trabajo de U. Beck, 1995, “Vom Verschwinden der Solidarität”, *Die feindlose Demokratie*, Reclam, Stuttgart, pp. 31–41.

43. J. Strasser mencionó el ejemplo de la cooperación voluntaria en la prestación de servicios; 1986, *o. c.*, pp. 33–35. W. D. Narr analizaba los problemas del desempleo estructural, 1986, “The Welfare State as an Expression of Crisis—Not as its Solution”, *Praxis International*, pp. 21–31. A. Gorz se refirió en ese número de la revista a los cambios en la cantidad y en la calidad del trabajo, “Reshaping the Welfare State: The Conservative Approach and its Socialist Alternative”, pp. 5–12.

44. H. Shue ha explicado que las organizaciones e instituciones sirven para coordinar las respuestas individuales, de manera que la acción directa sea sustituida por otro tipo de acción, mucho más eficaz, 1988, “Mediating Duties”, *Ethics*, 98, pp. 687–704.

45. Sobre este caso, los comentarios de M. W. Jackson, “Oskar Schindler and Moral Theory”, en: Almond, B., Hill, D.: *Applied Philosophy*, pp. 158–165.

46. A. White, 1984, “Duty”, *Rights*, Clarendon, Oxford, pp. 21–32.

47. Brunkhorst, H.: “Verallgemeinerte Solidarität”, *Solidarität unter Fremden*, Fischer, Frankfurt, 1997, pp. 39–94.

48. Habermas, J.: m 1996, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 189.

49. Shue, H.: 1996, “Solidarity Among Strangers and the Right to Food”, en: Aiken, W., LaFollette, H.: *World Hunger and Morality*, Prentice Hall, New Jersey, pp. 113–132.

y derechos. Por este motivo, J. P. Sterba (50) ampliaba el concepto de “otros” o extraños hacia el conjunto de las personas alejadas en el espacio o alejadas en el tiempo. Por ejemplo, las futuras generaciones, ¿podemos decir que tienen derechos? Hoy existen recursos suficientes para atender a las necesidades básicas, ya que las nuevas tecnologías permiten actuar a distancia. En sentido favorable como en sentido desfavorable. De lo anterior se deduce que parece incorrecto definir la imparcialidad como “neutralidad”. Además “tolerar” significa bastante más que el simple soportar algo o abstenerse de reacciones hostiles (51). Se parece entonces al tipo de intervención positiva que recoge el término “solidaridad”. Entre extraños.

2.3. Los otros

Los “otros” pueden tener distinta tradición, cultura y costumbres. Serán, en todo caso, ciudadanos con los mismos, idénticos derechos básicos. No hay más comunidad (52) que la de los derechos fundamentales, concluía J. Habermas. Su respuesta, la ciudadanía cosmopolita, resuelve bastante bien el problema de cómo evitar la exclusión, pese a las crecientes diferencias y a la heterogeneidad de las sociedades actuales. La marginación se combate potenciando las libertades, la igualdad, la solidaridad, la inclusión. Derechos iguales entre extraños. Ahora bien, existen otras diferencias que son valiosas, que no tendría que ser invisibles, tampoco tendría que ser motivo para la exclusión o la marginación. Tienen que ver entonces con la identidad —quiénes somos o qué pretendemos ser—, más que con derechos y deberes. Una de las paradojas de las sociedades pluralistas está precisamente en eso, en mantener la diversidad y, simultáneamente, favorecer la integración. Vínculos débiles y ayuda mutua (53), si es que así puede decirse.

La tolerancia se refiere a la capacidad de respetar y de reconocer lo diferente. Diferente en un sentido, pero igual en otro sentido. El modelo del “reconocimiento recíproco” está, pues, más cerca de expresar la situación tal y como es —o debería ser—, entre extraños que valoran su identidad. El rechazo de la intolerancia siempre ha estado unido al respeto por ciertos valores compartidos (54); sin embargo, la tolerancia sigue otro trayecto más complicado, puesto que implica poner término a actitudes violentas y a la discriminación (55). Significa bastante más que “permiso”. La tolerancia construye (56) o sirve para construir una esfe-

¿Qué hizo Oskar Schindler? Al haber ayudado a proscritos y extraños, ejemplificó el tipo de conducta moral que va más allá de lo razonable, pero que no es irracional.

50. Sterba, J.P. : 1996, “Global Justice”, en: Aiken, W., LaFollette, H.: *World Hunger and Morality*, pp. 133–152.

51. El componente de rechazo era mencionado por A.Schmitt, 1992, “Las circunstancias de la tolerancia”, *Doxa*, 11, pp. 71–85, La tesis de que tolerancia se refiere a un mal permitido se encuentra desarrollada por J.de Lucas en ese mismo número de la revista, “¿Para dejar de hablar de la tolerancia?”, pp. 117–126.

52. “Kampf um Anerkennung in demokratischen Rechtsstaat”, *o. c.*, pp. 237–276.

53. G. Frankenberg analiza esta paradoja de la sociedad civil, “Civil Society and Social Justice”, en: Walzer, M.: 1995, *Toward a Global Civil Society*, Berg-han Books, Oxford, pp. 195–199.

54. S. Macedo recogía la función positiva de los valores que se comparten, “Toleration and Fundamentalism”, Goodin, R., Pettit, Ph.: 1993, *Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Cambridge, pp. 622–628.

55. Sobre la función de las cuotas para limitar algunas formas de discriminación y marginación, López de la Vieja, M.T., 1995, “Tolerancia y cuotas de representación femenina”, *Derechos y libertades*, diciembre, pp. 233–261.

56. Sobre la tolerancia como forma constructiva de relacionarse con extraños, Herdtle, C., Leeb, Th.: 1987, “Einleitung”, *Toleranz*, Reclam, Stuttgart, pp. ,8–13.

De ahí que el modelo liberal haya de considerar con más detenimiento el equilibrio entre principios, renovando el concepto de tolerancia para adaptarlo a la nueva situación de pluralismo, identidades diferenciadas, conflictos interculturales, etc.

ra política. Pero se trata de una esfera política edificada entre extraños, que han de colaborar desde sus diferencias. Es fácil imaginar que las situaciones trágicas crean serios impedimentos para la solidaridad y para la proliferación de conductas meritorias. Es probable que, en tales circunstancias, pocos actuarían como Oskar Schindler lo hizo. Así ocurrió en realidad. La situación más favorable para todos será, en cambio, aquella que nunca nos exija actuar como él lo hizo, pues nadie está obligado a actuar de forma heroica. Puede estar obligado a ser tolerante.

3. RECONOCIMIENTO

Cincuenta años después, algunos supervivientes (57) reflexionaron sobre el final de la Segunda Guerra Mundial en Alemania. Todos mencionaban las decisiones tomadas en el último minuto, detalles que les salvaron, dilemas cotidianos, acontecimientos que pudieron ser de otra forma. La simple posibilidad de una sociedad sin héroes y sin víctimas, al albur de los buenos sentimientos o de alguien con conducta ejemplar, hubiera hecho del pasado algo muy distinto de lo que fue. ¿Cuántos Oskar Schindler necesitarán las sociedades multiculturales, multiétnicas, multinacionales o postnacionales? El modelo liberal se refiere a los individuos con derechos, por eso se abstiene (58) de valores o de atención especial hacia las diferencias. La imparcialidad, e incluso cierta neutralidad, ha de velar —el “velo de la ignorancia” de J. Rawls (59)— la información sobre lo particular. Pero las identidades pueden crear tensiones importantes, que no siempre están entre paréntesis.

En los “derechos especiales”, se cruzan ambos tipos de problemas, los derechos y las identidades. No es fácil decidirse por tal solución, como tampoco lo es abandonar el mercado (60), la Historia o cualquier otro mecanismo las posibles soluciones para terminar con la marginación y con la intolerancia. Como es sabido, T. H. Marshall (61) analizó por separado los derechos de los ciudadanos, su participación en las instituciones, su bienestar: lo *civil*, lo *político*, lo *social*. El siglo XVIII difundió el carácter universal de los derechos civiles, el siglo XIX extendió los derechos políticos.

En cambio, el XX ha sido el siglo de los derechos sociales. Pero ha procedido con demasiada lentitud. Las sucesivas generaciones de inmigrantes —T. Bottomore (62) menciona expresamente este fenómeno— han dejado una fuerte impronta, de diversidad étnica y cultural, que los hacen aún insuficientes —los derechos sociales—, ya que las diferencias reclaman su reconocimiento efectivo.

Por todo ello, tolerar como “reconocer” no puede ser lo mismo que aceptar

57. Por ejemplo, los testimonios de S. Unseld y de G. Kunert en el volumen ya citado sobre la Segunda Guerra en Alemania, H. Sarkowicz, *Als der Krieg zu Ende war*, pp. 112–117 y 13–23.

58. Raz, J.: 1990, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, *Philosophy & Public Affairs*, 19, pp. 3–46.

59. Rawls, J.: 1973, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London, pp. 136–142.

60. C. Sunstein cuestiona la capacidad del mercado para terminar con las formas de discriminación, 1997, “Why Markets Don’t Stop Discrimination”, *Free Markets and Social Justice*, Oxford University Press, New York, pp. 151–166.

61. Marshall, T. H.: 1992, “The Development of Citizenship to the End of the Nineteenth Century”, en: Marshall, T. H., Bottomore, T.: *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, London, pp. 8–17.

62. Bottomore, T.: 1992, “New Questions about Citizenship”, en: Marshall, T. H., Bottomore, T., *o. c.*, pp. 65–73.

de forma pasiva. El final de la “invisibilidad” —A. E. Galeotti (63) emplea este término—, exige algo más que dejar estar, no interferir: habrá que intervenir en alguna medida para acabar con las barreras que reducen las oportunidades reales de los ciudadanos. Sobre este punto, los derechos de los grupos existen dos posturas divergentes, negativa y positiva (64). La versión *negativa* habla de no interferir. Es decir, tomar en serio las demandas de algunos grupos no implica algo así como atribuirles derechos, a título colectivo, sino atribuir derechos únicamente a los individuos. Estos decidirán luego si participan o no en actividades de la comunidad. La versión *positiva* considera, en cambio, que habrá que extender los derechos sociales como derechos “no individuales”. Por tanto, la intervención activa en favor de las diferencias puede concretarse de distintas formas. En todo caso, la intervención en sí misma es parte de la idea de tolerancia como “reconocimiento”. La emigración transnacional, la sociedad “nomádica (65)”, los retos de una ciudadanía no territorial, y no sujeta a discriminación, dan una somera idea de lo que podría significar este principio en la vida cotidiana.

3.1. Lo público y lo privado

¿Las situaciones complejas tienen que ser situaciones conflictivas? No es tan fácil introducir los cambios que el respeto mutuo exige, en el terreno personal y en el funcionamiento de las instituciones. El nuevo ámbito de la tolerancia es, sobre todo, la esfera pública. En lo público se definen y han de penalizarse las conductas que lleven a la exclusión (66) injustificada, a la marginación. Cuantas más diferencias, mayor probabilidad de conflictos e intolerancia. El principio general de tolerancia ofrece, sin embargo, un punto de referencia para establecer las correspondientes normas frente a la discriminación. Esfera privada y esfera pública son dos niveles diferentes, no siempre complementarios, aunque necesarios por igual para lograr tal resultado: actitudes en la esfera privada (67), instituciones para mantener acuerdos y sancionar conductas contrarias a la ley. En todo caso, éste será siempre el problema, la marginación, y no la diferencia en cuanto tal.

En conclusión, el principio de tolerancia regula el juego de diferencias e identidades en la esfera pública. Lo primero ya está dicho cuando, como sucede hoy, hablamos de libertades, derechos, gobierno de la ley, ciudadanía, democracias constitucionales... Lo segundo —respetar, reconocer las diferencias— no va en sentido contrario, sino que representa ese “algo más” que no aportan por sí solas ni la igualdad ni la justicia. Esto es, el “reco-

63. La tesis de la “ceguera pública” ante las minorías, ha sido desarrollada por A. E. Galeotti, 1997, “Contemporary Pluralism and Toleration”, *Ratio Juris*, pp. 223–235.

64. A. Buchanan explica los derechos negativos y positivos de los grupos, “Liberalism and Group Rights”, en: Coleman, J. L., Buchanan, A.: 1994, *In Harm's Way*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–15.

65. Términos de U.K. Preuss, 1998 “Migration—A Challenge to Modern Citizenship”, *Constellations*, 4, pp. 307–319.

66. Bobbio, N.: *El tiempo de los derechos*, p. 249.

67. M. Walzer se ocupa de la idea de tolerancia en la esfera política, dejando al margen las peculiaridades de la vida privada, “Personal Attitudes and Political Arrangement”, 1997, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, pp. 8–13.

nocimiento mutuo (68)” —tema hegeliano— no supone, no debería suponer una alternativa a los derechos de los ciudadanos. Al fin y al cabo, las formas de intolerancia son también atentados contra los derechos básicos (69). Tolerancia como respeto mutuo no introduce, claro está, un principio contrario a la justicia, la igualdad o la libertad; se refiere a una atención especial hacia las diferencias que son valiosas, que merecen ser conservadas de alguna manera. Pues contribuyen a la variedad de las relaciones, al pluralismo de las sociedades, al respeto hacia las peculiaridades de grupos o de individuos... Este “algo más” es muy necesario en la esfera pública, ya que el punto de vista imparcial no siempre recoge en modo convincente el punto de vista de todos. Tampoco se explica ni se realiza al margen de la igualdad y de la justicia, que han de guiar el funcionamiento de las instituciones. De ahí que el modelo liberal haya de considerar con

más detenimiento el equilibrio entre principios, renovando el concepto de tolerancia para adaptarlo a la nueva situación de pluralismo, identidades diferenciadas, conflictos interculturales, etc.

68. Hegel, G. W. F.: 1952, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, pp. 141–150.

69. La equiparación entre tolerancia y protección de los derechos fundamentales se encuentra en Richards, D. A.: “Liberalism, Free Speech, and Justice for Minorities”, en: Coleman, J., Buchanan, A., *In Harm’s Way*, pp. 92–121.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE TERESA LÓPEZ

El enfoque liberal adoptó el criterio de separar los intereses civiles de los religiosos con el fin de atenuar los conflictos. Desde este punto de vista, el artículo analiza los conceptos de Tolerancia, igualdad, solidaridad y reconocimiento mutuo, atendiendo a la necesidad de una atención especial hacia las diferencias valiosas

que merezcan ser conservadas por lo que el modelo liberal tendrá que renovar su concepto de tolerancia para adaptarlo a la nueva situación de pluralismo.

Palabras clave: Tolerancia, esfera pública, igualdad, solidaridad y justicia.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE TERESA LÓPEZ

Le point de vue libéral a adopté le critère de séparer les intérêts civils de ceux qui sont religieux avec la finalité d'atténuer les conflits. Dès ce point de vue, l'article analyse les concepts de Tolérance, égalité, solidarité et reconnaissance mutuelle, en s'occupant des besoins d'une attention spéciale vers les

différences de valeur qui méritent être conservées, fait par lequel le modèle libéral devra renouveler son concept de tolérance pour l'adopter à la nouvelle situation de pluralisme.

Mots-clés: Tolérance, sphère publique, égalité, solidarité et justice.

SUMMARY OF TERESA LÓPEZ'S ARTICLE

Liberalism managed to separate them from each other: the civilian and the religious interests, to avoid the conflicts. On this base, Teresa López analyses the concept of Tolerance, Equality, Solidarity and mutual Understanding. She focuses on the differences that are worth

preserving, and concludes that a new concept of Tolerance must be renewed to chime with the new concept of pluralism.

Key words: public Sphere, Tolerance, Equality, Solidarity and Justice.

LA IDENTIDAD FILOSÓFICA DE LA CULTURA: ONTOEPISTEMOLOGÍA

Sebastián Salgado González



Desde una investigación arqueológica pretendemos analizar críticamente los soportes epistemológico —la cultura como mito— y ontológico —el dualismo naturaleza / cultura— sobre los que el discurso normativo contemporáneo edifica una especie de despotismo neoilustrado cuya finalidad es otorgar a la cultura como tal el poder santificador de todo contenido, de toda obra humana.

Pero la consumación de esta tarea arqueológica, inscrita aquí como denuncia de la situación actual de la identidad filosófica de la cultura, no basta para cambiar de signo. Es necesario, todavía, dinamizar fenomenológicamente esa crítica; algo que posibilitará disponer de una definición de la cultura como archivo —*archivo de la totalidad de lo social organizado en la serie de acontecimientos—discursos en los que devienen las relaciones humanas*— y, al unísono, discriminar el proceso de digitalización que viene sufriendo. Finalmente, esa activación fenomenológica del concepto de cultura habrá de conducirnos a la afirmación del multiculturalismo como episteme de la autenticidad ontológica de la cultura.

1. CRÍTICA DE LA CULTURA: MITO Y DUALISMO ONTOLÓGICO

“La crítica de la cultura es más antigua que su nombre; se puede seguir su huella hasta la Antigüedad, el mito de la caverna platónica es su arquetipo insuperable”.

Hans Magnus ENZENSBERGER: El evangelio digital

La filosofía cumple, desde su remoto surgimiento, una función ilustrada, al tiempo que ilustradora, a saber: derrocar todo mito, debido a su analgésico carácter. El mito paraliza la duda y, por ende, la puesta en marcha del filosofar (1); si la filosofía desprecia al mito es porque éste traba insistentemente la tarea crítica de reconstrucción del mundo que porta en sí el hombre. Una reconstrucción que es acometida por el conocer en tanto que adiestramiento en el dominio de horizontes: Conocer es buscar lo que no está a la mano, lo invisible o desconocido. Conocer es una especie de aventura, de proceso sin fin en el que se reúnen las cosas con el hombre. Una reunión que propiciamos desde la superación de lo real, tomando, sin embargo, a esto último, a lo real, como base: “*Las cosas visibles forman la base del conocimiento de lo invisible*”, decía Anaxágoras. Conocer es siempre proyectar. Pero no se trata de un proyecto desbocado y arbitrario; al contrario, es un proyecto abigarrado a la experiencia, principiado por las cosas visibles, enraizado en el mundo.

Ahora bien, el originario esfuerzo del logos por acabar con el mito ha de centrarse hoy en el análisis crítico del mito de la cultura, pues la cultura —tal y como denuncia el Profesor Gustavo Bueno— se ha convertido en el arquetipo intelectual de la sociedad occidental contemporánea: la cultura alude a un todo complejo cuya génesis es siempre particular, pues existen multiplicidad de culturas y estratos culturales, pero su ideario es totalizante o universal. Un ideario que parece siem-

1. Ya sabemos, gracias a Ortega, que la filosofía nace de la duda: “*Ahora, pues, la filosofía nos reaparece, tras su imaginaria supresión, afirmando su genuino modo y desaloja de nuevo a sus émulo, reconquista los espacios de que la removimos, afirmándose frente y contra poesía, mito y religión... Porque la filosofía, según dijimos, nace en vista de que el hombre había perdido su fe sana y enteriza en aquellas cosas. La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella...*” ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1941.



pre dispuesto a santificar todo lo que toca (2), valiéndose de la confusión a la que está sometida la idea misma de cultura, causada, sin duda, por su propia indefinición. Para llevar a cabo esta tarea de santificación, para erigirse, pues, en criterio dogmático de neoilustración, la tradición ontoepistemológica del término cultura instaura una tan artificial como antinómica dicotomía: la contraposición naturaleza / cultura.

El productor de esta aparentemente irresoluble disyunción es la antropológica consideración de la cultura como información transmitida por aprendizaje social, de la que es correlato la reducción de la idea de naturaleza al terreno de la conducta heredada: Jesús Mosterín, en su obra *Filosofía de la Cultura*, afirma que cultura es información transmitida por aprendizaje social (págs. 16 y 30). Dice Mosterín que hay dos maneras que sirven a los animales superiores para obtener información: la herencia biológica y el aprendizaje (pág. 27), entendiendo por aprendizaje aquel proceso mediante el cual información (no hereditaria) es adquirida por el organismo y almacenada en su memoria a largo plazo... El aprendizaje es un proceso de adaptación individual de la conducta del organismo al medio (pág. 28).

Según la crítica que hace efectiva el pensamiento de G. Bueno, la disyunción naturaleza / cultura, la cual viene apoyada en el criterio del aprendizaje como núcleo de aculturación, conlleva un reduccionismo subjetual o intrasomático de la idea de cultura que aboca gratuitamente la idea de Naturaleza al terreno de la conducta heredada; G. Bueno realiza una “cura” antropológica de la relación naturaleza / cultura para revelar el error que se comete a la hora de diferenciar entre conducta aprendida y heredada según el criterio de reducción de la idea de naturaleza al terreno de la conducta heredada: *“la diferencia entre conducta aprendida y conducta heredada no es pertinente, en efecto, para establecer una discriminación entre Cultura y Naturaleza, ni entre cultura humana y cultura animal. En primer lugar, es gratuito tratar de reducir la idea de Naturaleza (en cuanto incluye a los animales y se opone a la cultura humana) al terreno de la conducta heredada, puesto que tan natural es, como hemos dicho, en un ave el tener (genéticamente) alas como el aprender a moverlas, ayudada por sus progenitores; o, dicho de otro modo, la distinción entre Naturaleza y Cultura (aprendida) puede ser irrelevante a la escala conductual (no ya a la escala genética o neurológica), puesto que el aprendizaje sólo puede tener significado como cultura animal, no por el hecho de ser aprendido, sino por el hecho de ser aprendido a una cierta escala (del mismo modo a como tampoco*

el aprendizaje de la guía de teléfonos constituye un trozo de cultura humana)” (3).

El resultado de esta operación de “cura” antropológica, que lleva a cabo G. Bueno en su *El mito de la Cultura*, es doble: por un lado, como acabamos de ver, consiste en diagnosticar la gratuidad

2. “El prestigio de la idea de cultura como marco dignificador (santificante, elevante) de los contenidos que en él se engloban, actúa una y otra vez y por todos los lados. Si se quiere subrayar el rango supremo o la dignidad superior de la música sinfónica, de la ópera o de la música de cámara, respecto de la música de discoteca, se hablará de música culta (como si la música de discoteca no formase también parte del todo complejo)”. BUENO, Gustavo: *El mito de la cultura*; ed. Prensa ibérica, 2000, pág. 18–19.

3. Bueno: *ibid.* Pág. 43.

que supone restringir la idea de naturaleza al concepto de conducta heredada o innata; por otro lado, exige identificar el soporte filosófico que sustenta a la restricción anterior: *“restringir, por convenio, el uso del concepto biológico de lo natural a lo que es innato es totalmente gratuito (en realidad, implica una metafísica monadista de tipo leibniciano), así como lo es llamar cultural, en cuanto que no es natural, a lo aprendido [...] Podremos afirmar, en resolución, que el reduccionismo subjetual de la cultura al plano del aprendizaje, en general, tiene mucho de concepción residual de la metafísica concepción del sustancialismo espiritualista e inmanentista de la cultura”* (4).

Pero esa “cura” antropológica, necesaria para no confrontar adialécticamente la relación naturaleza / cultura, alojando el significado de aquélla en el referente a la conducta hereditaria o innata frente a la cultura como conducta aprendida socialmente, debe ser finalmente fundamentada en sentido existencial, lo que habrá de posibilitar la definición de la naturaleza humana, el ser del hombre, como praxis, es decir, como tarea existencial y material de un ser no acabado, de un ser que tiene que hacerse algo, que se dispone orientado al futuro, previsor, y, por eso mismo, en riesgo; en definitiva, tarea de un ser cuya definición fundamental es la acción (5).

En cualquier caso, seguir considerando que la cultura se reduce a lo transmitido por aprendizaje social nos conduce a reconocer tesis sorprendentes, como aquella que dicta la posibilidad de una “cultura animal”. Una cosa es aprendizaje y, otra, cultura, a pesar de que aquél sirva de instrumento de edificación cultural; como dice G. Bueno: no todo aquello que una persona adquiere por aprendizaje le sirve para convertirse en culta.

Frente a la disociación ontológica naturaleza / cultura, la cual alimenta una instauración de la cultura como mito, queremos desde estas páginas disponer epistemológicamente la crítica de tal dualismo ontológico.

La confrontación de los acontecimientos—discursos ontológicamente formalizados por el concepto antropológico de realidad humana (naturaleza y cultura) ha dado lugar a múltiples esfuerzos epistémicos de superación. Pero, ni el historicismo orteguiano, ni el antropologismo idealista de Cassirer, ni el biologicismo de Morris, ni el simbolismo de Leslie White, han hecho

4. Bueno: *ibid.* Pág. 44–5.

5. *“El hombre es el ser práxico, que comercia, que trata—con (agens). En un sentido que todavía hemos de precisar más, el hombre no está terminado: es decir, sigue siendo tarea para sí mismo y de sí mismo. Es, podríamos decirlo así, el ser que toma posiciones, que se forma una opinión, que da su dictamen, que toma partido por, que interviene en las cosas. Los actos de su toma de posición hacia fuera los llamamos acciones y en cuanto es una tarea para sí mismo, también toma posición con respecto a sí mismo y se hace algo. Esto no es un lujo, que podría dejar de hacerse, sino que el estar inacabado pertenece a sus condicionamientos físicos, a su naturaleza, y en ese sentido es un ser de doma, amaestramiento o adiestramiento. La autodisciplina, la educación, el adiestramiento en el sentido de adquirir forma o mantenerse en ella, todo ello pertenece a las condiciones de existencia de un ser no terminado. Por cuanto que el hombre está dejado a sí mismo y puede desperdiciar su tarea vitalmente necesaria, es el ser amenazado o en riesgo, con una posibilidad constitucional de malograrse. Finalmente, el hombre es pre—visor. Está orientado —como Prometeo— a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al contrario del animal, vive para el futuro y no en el presente. Esa vocación pertenece a las circunstancias de una existencia práxica y desde aquí hemos de entender lo que en el hombre, en sentido propio, es conciencia humana. Todas las definiciones que hemos dado hasta ahora y que han de retenerse con exactitud en todo lo que sigue, son sólo desarrollos de la definición fundamental: la acción. Si esto lo retenemos firmemente, habremos adquirido una gran variedad de afirmaciones particulares sobre el hombre y todas ellas serán explicación de la visión básica y fundamental: el hombre es un ser práxico”*. GEHLEN, Arnold: *El hombre*; trad. Cast. Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 35–36.

La filosofía cumple,
desde su remoto
surgimiento, una función
ilustrada, al tiempo que
ilustradora, a saber:
derrocar todo mito,
debido a su analgésico
carácter. El mito paraliza
la duda y, por ende, la
puesta en marcha del
filosofar.

más que deletrear adialécticamente la potencia de la relación naturaleza / cultura; bien es cierto que a favor, casi siempre, de la axiomatización de la cultura, la historia, el símbolo... la obra.

Si Cassirer abogaba por una resolución del conflicto naturaleza / cultura desde el vaciamiento metafísico de la realidad humana —“no podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica”, advertía Cassirer en su *Antropología filosófica* (6)—, Ortega, por su parte, había de esquematizar la ambivalencia ontológica del término sustancia (esencia, existencia) para mostrar pedagógica—estéticamente la historicidad como único elemento dinamizador del ser del hombre, creyendo aclarar así la problemática identidad existencial de lo humano: “Si el sistema corporal del ser humano es el mismo hoy y hace veinte mil años [...], quiere decirse que el cuerpo no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide. Su humanidad, en cambio, no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre. [...] Resulta que el ser humano no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza, tiene historia... la historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por tanto, lo contrario de toda sustancia” (7).

Pero Ortega sólo consigue mermar el plano ontológico de acontecimiento de lo humano al rebajar antinómicamente el concepto de naturaleza (lo invariable, dice) frente al de historia (“modo de ser propio a una realidad cuya sustancia es la variación; por tanto, lo contrario de toda sustancia”). Se le olvidaba a Ortega que la naturaleza, desde un punto de vista evolutivo, puede ser un elemento dinamizador del ser del hombre. Sin embargo, conviene salvar del proyecto orteguiano su dedicación pedagógica—estética consistente en afirmar la historicidad como la dimensión constituyente de lo humano; así, la temporalidad había de quedar señalada en tanto que estructura de significación existencial del ser del hombre. Para Ortega, la cultura es, ante todo, “labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte” (8), lo que indica que cultura es una preocupación por las cosas, una preocupación por lo objetivo. En el seno de esta preocupación habita el interés pedagógico de mejora, de superación. Cultura es educación y ésta no es otra cosa que “transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos” (9).

Si, como estamos viendo, la preocupación por las cosas es una preocupación pedagógica, habría, pues, que señalar a continuación que tal labor cultural es una empresa hermenéutica: si la vida es texto, la cultura es comentario, es interpretación de la vida, manifestará Ortega; de igual

manera que no existe la interpretación sin texto, tampoco hay cultura sin vida. Pero ocurre que la interpretación —que partía del texto— crea texto: la cultura hace vida, porque “la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida,

6. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (ed. FCE, 1945, pág. 133).

7. ORTEGA Y GASSET, José: “Pasado y porvenir para el hombre actual”. En *Historia como sistema* (Revista de Occidente, 1962, pp. 60–61).

8. ORTEGA Y GASSET, José: “La pedagogía social como programa político” (1910, O.C. vol. I, pág. 515).

9. Ortega: *ibid.* 1910.

la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales”, afirma Ortega (*“En torno a Galileo”*, 1933, O.C. vol. V). Así, acontece ante la empresa cultural un régimen de satisfacción dictado por la creación; la cultura es una actividad creadora. Esa es su auténtica función vital.

Ahora bien, ¿Qué resulta de esa creación en que consiste la cultura? El hombre, habríamos de responder, porque la cultura integra al animal humano en la sociedad, lo somete a socialización.

Este modo —la creación— de pertenecer la cultura a la vida hace de aquélla, de la cultura, la dimensión constitutiva de la vida: *“la cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre”*, dice Ortega en *“Misión de la Universidad”* (1930, O.C. vol. IV).

La fenomenología existencial con la que la filosofía de Ortega define a la cultura nos conduce a ordenar el discurso según este principio epistémico-ontológico: la cultura no es simplemente ciencia o saber; cultura es vida, porque la cultura es tan urgente como la vida, porque la cultura tiene que ofrecer una interpretación integral, sistemática, total de la vida, mientras que la ciencia parcela o especializa su actividad.

A pesar del esfuerzo orteguiano por edificar fenomenológicamente la autenticidad existencial de la realidad humana —con su correlato pedagógico y estético: el hombre se reconoce en su hacer; no es naturaleza, sino que tiene historia, es decir, consiste en su obra—, dicho intento no resulta apto para erradicar el dualismo ontológico naturaleza / cultura, ya que pauperiza uno de sus términos (el de naturaleza) malogrando así la superación dialéctica. Similar éxito alcanza Cassirer, quien, por su parte, excava una fosa en el seno de la relación naturaleza / cultura que habrá de multiplicar disyuntivamente su contenido.

Tanto Cassirer como Ortega incurren en la apriorización del mismo procedimiento adialéctico a la hora de tramar la relación naturaleza / cultura: el hombre sólo se afirma en uno de los polos de la relación, del lado de la cultura, pues *“la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física, sino su obra”*, dice Cassirer.

¿Cómo salvar un resultado loable —el envío de la definición del ser del hombre al plano ontológico existencial de la posibilidad, del hacer y, así, de la libertad (10)— sin advertir la “afasia” metodológica que lleva consigo, consistente en validar la tesis de que el proceso por el cual el ser humano logra autenticarse sea referido exclusivamente en términos de progreso en la desnaturalización o autoliberación cultural? ¿Cómo, entonces, dignificar la eliminación, la falta? ¿Cómo barruntar positivamente ese obsesivo, pero consciente, olvido? ¿Cómo

10. *“La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal”*. (Cassirer: ob. Cit.). La afirmación de la libertad como correlato teleológico de la producción cultural ya fue plasmada por KANT en su *Crítica del juicio*: *“la producción, en un ser racional, de la capacidad de escoger los propios fines en general (y por tanto de ser libre) es la cultura. Por lo tanto, solamente la cultura puede ser el último fin que la naturaleza ha tenido razón de poner al género humano”* (párrafo 83).

La cultura es el archivo
de la totalidad de lo
social organizado en la
serie de
acontecimientos–discursos
en que devienen las
relaciones humanas.

presentar ambidiestro a un “manco”? Ese manco es el hombre desprovisto de identidad natural, arraigado arbitrariamente a su constitución u obra cultural.

Si las antropologías filosóficas de Cassirer y Ortega, respectivamente, provocaban la oscilación de la relación naturaleza / cultura adialécticamente hacia uno de los términos, la cultura, presentando de ese modo una figura solemne pero desnaturalizada, es decir, sólo formal, el hombre que en vez de naturaleza tiene historia, que es *obra*, las opciones que en el seno de la antropología cultural esbozan el biologicismo de Morris y el simbolismo de L. White tampoco se nos antojan capaces de tramitar de manera dialéctica la relación naturaleza / cultura, en la que la realidad humana se encuentra ocupando, ontológicamente, su *sitio*.

El que hemos denominado biologicismo de Morris y al que Gustavo Bueno acusa de “reduccionismo zoologista” no desanda el ficticio camino de la disyunción ontológica naturaleza / cultura, sino que únicamente enarbola un proceso de debilitamiento del término cultura por asimilación al espacio significativo en sentido material de la naturaleza. La cultura, de este modo, deja de dignificar la vida humana, deja de abarcar todo lo humano, para “*naturalizarse*”. Éste es, justamente, el proceso contrario al que adivinábamos anteriormente: frente a la cultura como proceso de desnaturalización, Morris, en su obra *El mono desnudo*, opone la tesis de la cultura como inmersión simbólica en la naturaleza: “*Toda la industria frigorífica y conservera del hombre no es otra cosa sino un medio al servicio de los mismos impulsos de los animales carniceros que entierran y conservan la comida; toda la labor del poeta que dedica su poema, la Divina Comedia, a Beatriz, no es sino un circunloquio para decirle que desea unirse sexualmente con ella, todas las obras de arte, las pirámides, son maniobras para mantener la dominación de los explotados, similares al golpear el tórax el gorila*”.

Esta interpretación de la relación naturaleza / cultura sigue sin posibilitar la síntesis dialéctica de dicha relación. Le basta con apresurar la desaparición estética y política del término cultura bajo el dictamen del término naturaleza. A pesar de todo, la comedia de Morris es expresión de una condena que compete existencialmente a lo humano: la condena a lo simbólico. En este sentido preferimos la tesis de Leslie White, la cual evidencia la simbolización como aquella estructura de configuración de la cultura como segunda naturaleza del hombre, es decir, como estructura de necesidad y determinación. Dice White que “*todo comportamiento humano se origina en el empleo de símbolos. Fue el símbolo el que transformó a nuestros antepasados antropoides en hombres y los hizo humanos. Todas las civilizaciones se han engendrado, y se perpetúan, solamente, por el uso de símbolos. Es el símbolo el que transforma a una cría de homo sapiens en un ser humano... Todo comportamiento humano consiste o depende del uso de símbolos. El comportamiento humano es un com-*

portamiento simbólico; el comportamiento simbólico es un comportamiento humano” (11).

Tanto Morris como White comparten algo, a saber: el interés por debilitar lo más posible y lo antes posible uno de los polos de la relación naturaleza / cultura hasta subsumirlo en el reino del otro. Si Morris evalúa a la baja el proceso de socialización en que consiste la realidad humana, White lo evalúa al alza, catalogando lo simbólico en tanto que contenido mismo de lo humano.

Ante estas dificultades para constatar un proyecto de superación dialéctica de la disyunción ontológica naturaleza / cultura según las teorías presentadas aquí, cuál puede ser, entonces, la alternativa filosófica al problema de la definición cultural de la realidad humana. A nuestro modo de ver, la solución pasa por hallar un recurso teórico en el que no quede excluido ni rebajado ninguno de los términos de la relación naturaleza / cultura: *“El animal cultural: desde el concepto de cultura se nos ofrece la base más amplia para comprender las múltiples manifestaciones de lo humano. Desde el trabajo manual o el robotizado a la palabra, el pensamiento y la creación artística; desde la violencia fraternal y guerrera a la sonoridad que custodia la vida, como ya comentaba Unamuno; desde el nomadismo a la ciudad-Estado y las grandes urbes de nuestra época. La alusión a esta riqueza de la vida humana y a la multiplicidad de sus formas no significa abrir un espacio de indeterminación, sino, por el contrario, señalar la necesidad de una lógica en que la variedad de los fenómenos humanos se articule. Pues la cultura es una realidad estructurada —sin excluir sus contradicciones— y estructurante. Además, se levanta y reacciona sobre la biología, en su aflorar que culmina en el ser humano. Es la desembocadura del largo curso de la evolución, como veremos. Definir —o presentar— al ser humano como un animal cultural, en efecto, no es lo mismo que definirlo como un ser cultural, olvidando o relegando su condición biológica. Tal es el error de enfoque en que incurren, aun ganado este amplio territorio, algunas posiciones de antropólogos culturales o de filósofos y teóricos de la cultura” (12).*

El término de “animal cultural” impide la axiomatización del concepto de cultura: ésta, la cultura, y la naturaleza quedan dispuestas dialécticamente en una suerte de relación en la que el término de cultura aparece “reactuando” sobre el de naturaleza, mientras que este último desemboca necesariamente en aquél.

Pero nuestro verdadero propósito es arribar a este concepto propuesto por Carlos París, el “animal cultural”, desde la exposición de una base metodológica firme capaz de versar la identidad filosófica de la cultura en tanto que disposición urgente del multiculturalismo. Dicha metodología es el nihilismo, afirmado como tramitación genealógica de la dialéctica naturaleza / cultura. El nihilismo

es una actitud o toma de postura crítica frente a la realidad, esto es, frente a lo

El concepto de cultura responde a la disposición ontoepistemológica de un proyecto global de progreso sobre la naturaleza.

11. WHITE, Leslie: *The symbol: the origin and basis of human behaviour*.

12. PARÍS, Carlos: *El animal cultural*; ed. Crítica, Barcelona, 1994; pg. 29–30.

No existe el Hombre,
sino los hombres; no hay
Cultura, sino culturas. La
profanación de la
Cultura en nombre de las
culturas rebaja la
peligrosidad de la
indeseable paradoja
libertad-virtud: no hay
cultura superior, no hay
libertad mejor; no es
posible, en definitiva,
una virtud a medias.

que pretende apostarse como definitivo y libre de toda revisión. Pero, ¿qué clase de actitud es ésta? Podemos responder que se trata de una actividad de régimen ontológico y epistemológico a un tiempo, cuya apoyatura metodológica está alejada de toda índole dogmática: *“El nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es”*, decía Albert Camus. El nihilismo es consecuencia lógica de la aprehensión del carácter de negatividad que constituye a lo existente; el nihilismo es, así, la muestra de negatividad que hay en lo existente. Ahora bien, ¿en qué ha de consistir esta muestra? En un proceso de negación. ¿Dirigido a dónde? A clarificar los aspectos de la realidad que precisan ser superados o transformados. De ahí que nombremos el nihilismo en tanto que proceso de superación de lo real.

En cuanto método, el nihilismo no tiene necesariamente que desembocar en el escepticismo radical, pues quizá este último no refleje convenientemente la dinamicidad transformadora que el discurso crítico del nihilismo sí plasma: el nihilismo lleva implícito, a la par, un proyecto de futuro como positividad, como emergente afirmativo. Nihilismo no es negar, sino que consiste en afirmar negando, en transformar por medio de la crítica.

Dijimos con anterioridad que el nihilismo era una tesis ontológica. Es cierto. El nihilismo presupone la síntesis ontológica de la dinamicidad de lo real; el nihilismo parte de la consideración ontológica de afirmar el ser como devenir, esto es, como posibilidad de ser de otra manera. No hay que olvidar que la logicidad del nihilismo como toma de postura frente a lo real es la crítica.

Pero, cómo trabaja esta crítica, es decir, ¿qué expresión o expresiones le corresponden al nihilismo en tanto que discurso acerca de lo real? El nihilismo acontece según un doble proceso ya referido: el momento originario de negatividad, de percepción inmediata de lo real como posibilidad, y, el segundo momento, aunque sólo en un orden lógico, el de afirmación o validación ontológica y epistemológica de dicha posibilidad. Si el primer momento en este índice logicista del nihilismo es de carácter aprehensor, inmediato, perceptivo, el segundo momento, en cambio, refleja un carácter netamente creativo, constructivo... poético, en el sentido de celebración de la relación pensamiento-mundo bajo el prisma semántico:

*“Veo el mundo creerse de la nada
tan sólo porque invento
la voz que lo designa
y coincido con Dios en esa pesadumbre
de confusión helada:
quiero acercar la noche y mi silencio
al brillo que amanece entre las cosas,
al resplandor que anuncia lo continuo”* (13).

El nihilismo nos conduce, así, desde la retrospectiva semántica que inaugura, a la confirmación de la “inocencia” como astucia de la reflexión existencial dispuesta, originariamente en el ser del hombre, no sólo para advertir que la palabra inventa el mundo (“*Me nombro y nazco en voz / La palabra me otorga / Mi estancia entre los hombres*”, glosa el poeta Ángel Fernández Benítez), sino también para constatar que dicha palabra se interpone entre el mundo y nosotros, y lo hace para *maldecirlo*, para menguar su inexorable presencia:

*“Presiento que no estoy
donde me hallo.
¿Qué encuentro junto a mí, sino discursos?
¿En qué me diferencio
del árbol o las lilas perfumadas,
del tedio solitario de los montes,
de las fuentes que riegan los barrancos?
Me nombro y nazco en voz.
La palabra me otorga
Mi estancia entre los hombres.
Discurso soy tan sólo en voz prestada”* (14).

Lo relatado hasta aquí únicamente ha versado sobre la demostración general del nihilismo. Pero, el nihilismo práctico ofrece tantas versiones y matices como proyectos filosóficos sumemos a su actividad radical. Así, podemos destacar como diferentes, aunque complementarios, los “nihilismos” de Nietzsche, Sartre, Camus...

Nietzsche, por ejemplo, construye un nihilismo que haga las veces de discurso ético y ontológico crítico de la metafísica y moral tradicionales, que han sido bases de la cultura occidental. En la filosofía de Nietzsche la articulación ética ontológica del nihilismo fluye armoniosa porque poner a prueba a la moral platónico-cristiana supone, a la vez, desmembrar la tesis metafísica tradicional que dilucida estáticamente la naturaleza del ser: si el platonismo-cristianismo, eje fundamentador de la cultura occidental, es una moral que dice no a la vida, es, también, una apuesta lógica y ontológica por el estatismo del ser, por la separación entre ser y devenir, entre real y aparente, etc. Frente a este dualismo, no sólo epistemológico, el nihilismo nietzscheano se afirma como apuesta segura por la identidad entre ser y devenir, entre realidad y apariencia y, por tanto, entre posibilidad y ser. En el seno de esta apuesta hallamos la positividad del nihilismo de Nietzsche: la creación de nuevos valores, de un nuevo lenguaje, de un nuevo hombre, el superhombre, como posibilidad de pensar, actuar y crear de otra manera. Esta afirmación engendra, como no podía ser de otra manera tratándose de la frecuencia metodológica del nihilis-

La exhibición multiculturalista de la cultura libera a ésta del totemismo que la aprisiona étnica o nacionalmente. Hay, pues, que recuperar, frente al mito de la identidad cultural, la idea de cultura en sentido fuerte, programático: la cultura no es una pose, una bandera. Cultura es la articulación de lo social en la esfera ontológica de individuación que emancipa a todo hombre del salvajismo o la simple ignorancia. Cultura es super-vivencia, sobre-dimensionalización simbólica del lenguaje de la humanidad.

La digitalización de la cultura conlleva la transformación del autor en usuario, del sujeto en máquina, del hombre en instrumento, del discurso en dato susceptible de control económico. La Red no es la estructura o plano de circulación libre de los discursos, sino la plataforma digital de la que dispone el capital para controlar, comercializándolo, el flujo de datos.

mo, un momento de negatividad constituyente, arquetípico, a saber: el ateísmo epistemológico y moral del “*Dios ha muerto*”.

Por su parte, el nihilismo que construye la filosofía de Sartre está instalado fenomenológicamente en el terreno de la ontología existencial. Sartre hace referencia al nihilismo como proceso de nihilización del “ser-para-sí” a no ser “en-sí”. Este nihilismo viene representado literariamente por el concepto de *huida*, así como por el de *náusea*, en tanto que metáfora del nuevo logos que el discurso filosófico sartreano desea instaurar; este logos resume las tesis lógicas y ontológicas de la imposibilidad del ser humano de dejar de ser libre. Tesis lógico-ontológicas que podríamos intitular diciendo, como Sartre, que la existencia precede a la esencia.

Del régimen general del nihilismo como metodología capaz de “corregir” en sentido genealógico la dialéctica naturaleza / cultura podemos deducir una afirmación antropológica de la praxis humana: *el hombre es el ser no adaptado, no especializado*, dice Gehlen (Ob. Cit. 1987, pág. 37).

II. EL ARCHIVO COMO PRÁCTICA DE DEFINICIÓN DIALÉCTICA-GENEALÓGICA DE LA CULTURA

En la primera parte de nuestro escrito hemos dictado métodos y argumentos críticos contra el discurso tradicional-actual del término cultura. Ahora, toca el turno de validar esa crítica afirmativamente, es decir, es hora de presentar el concepto de cultura deseado.

Ese concepto crítico tiene ante sí la tarea de presentificar ontológicamente a la cultura como archivo de la totalidad de lo social organizado en la serie de acontecimientos-discursos en que devienen las relaciones humanas. De esta definición podemos deducir directamente la exposición institucional de la cultura; institucionalización refrendada en cuanto espacio de normatividad socializadora: la cultura sería, así, un sistema paradigmático discursivo en el que un grupo humano o sociedad proyecta (y hereda) sus patrones de conducta. La forma propia de este sistema de discurso en el que se convierte la cultura como archivo es la de ser proyecto, esto es, la de responder sintéticamente a la operatividad lógica y ontológica de la creación histórica. La institucionalización de la cultura ofrece la posibilidad de un sistema dinámico en el que incluir no sólo los proyectos de vida racionales, sino también los irracionales y no-racionales, puesto que si bien la disyuntiva civilización o barbarie puede resultar legible en determinados casos, no así la arbitraria disyunción cultura o barbarie, porque la cultura, como proyecto histórico de un ser libre abocado a la configuración de sentido del mundo y de sí mismo, no viene establecida en tanto que guía de conducta piadosa, lugar de salvación, frente a la naturaleza; a pesar de que el concepto de cultura responda a la disposición ontoepistemológica de un proyecto global de progreso sobre la naturaleza (cultura es la “*totalidad de las condiciones de la naturaleza dominadas, transformadas y aprovechadas por el hombre mediante su traba-*

jo y su actividad”, diría Gehlen), eso no convierte al ser cultural en “el elegido”, sino que únicamente demuestra la estructura constitutiva y singularizadora de la que dispone el ser humano en su relación con la naturaleza, el *trabajo*, y su categoría ontológica constituyente, el *lenguaje*. Finalmente, la cultura, como proyecto global de progreso sobre la naturaleza, evidencia la temporalidad como dimensión existencial del ser del hombre: trabajo y lenguaje son, pues, territorialidades enunciativas de la inmanencia del tiempo en la órbita de definición de la cultura, es decir, formas de la “historialidad”.

2.1. La digitalización de la cultura

Ya que hemos constatado la cultura como archivo (archivo de la totalidad de lo social organizado en la serie de acontecimientos—discursos en los que devienen las relaciones humanas), hemos de advertir, retornando al aviso crítico y nihilizador del logos aquí dispuesto, contra el proceso contemporáneo de digitalización que sufre la cultura.

En la actualidad la cultura sufre digitalización. Los síntomas parecen claros: ciberespacio, confusión entre lo real y lo virtual, simulación de todas las cosas; en definitiva, dominio absoluto de la informática sobre cualquier otro campo de la ciencia y de la propia técnica... El *archivo* se está haciendo digital.

Aunque dicha digitalización no sea en sí misma reprochable, lleva consigo consecuencias muy desagradables, a saber: la alfabetización ya no puede cubrirse con el manejo del alfabeto; ahora, quienes conocen los sistemas de fabricación de ordenadores son los auténticos hombres cultivados, mientras que los demás nos arrastramos penosamente en busca de una práctica simuladora de la cultura. Esto está generando la formación de una élite burocrática de dominio técnico de la comunicación; un dominio basado en el conocimiento técnico del soporte material de la información: hoy, un político puede estar al margen de los problemas concretos de la población que cae bajo su tutela, pero no puede prescindir del conocimiento del trabajo de los medios de comunicación y de fabricación de la comunicación; así, se rodeará de un gabinete de tecnócratas que habrán de sustituirlo en la labor política. También hoy, un hombre de ciencia puede mirar hacia otro lado cuando se tope con un voluminoso libro de matemáticas, física o biología, pero debe avivar permanentemente la llama que calienta la relación con el técnico. Debe, por tanto, no sólo informarse convenientemente de las posibilidades de aplicación tecnológica de su formulación teórica, sino trabajar casi exclusivamente para la disposición de tales aplicaciones, hasta tal punto que la teorización de las proposiciones científicas queda, pues, sujeta a la simulación de la práctica tecnológica: es la tecnología, y no la ciencia misma, la que aprueba o desecha una teoría científica. Del ensayo a la simulación, hoy la ciencia corre detrás de la tecnología; es sólo la apoyatura teórica de ésta.

Trabajo y lenguaje son, pues, territorialidades enunciativas de la inmanencia del tiempo en la órbita de definición de la cultura, es decir, formas de la “historialidad”.

La verdad es un
proyecto en el que
también está presente el
error como
desencadenante lógico y
ético de la urgencia de lo
verdadero, que, por su
misma naturaleza, sólo
puede ser investido por
el fragmento, lo plural...
la diferencia.

Si Foucault se topara hoy con la posibilidad de analizar genealógicamente el poder, seguro que hallaría la estructura acéfala que domina el mundo *info-político*, *info-mático*, pues parece no existir instancia que lo controle todo. Internet se vende a sí mismo como espacio no jerarquizado, anárquico y desestructurado, como si se tratara de una malla infinita. Pero Foucault ya había advertido de que el poder es una práctica estratégica, una relación estructural cuya maquinaria engulle a sus operadores, aunque el propio Foucault, orgulloso, afirmaba también que el poder se practicaba entre hombres libres. El poder ejercido por la práctica digital sigue siendo una estrategia, una relación estructural “subjertivante”, pero no subjetiva, aunque lejos de la *esperanza* foucaultiana responde cada vez menos a la práctica de hombres libres: el poder no es cosa de miembros, sino de redes; el problema reside en que esas redes sólo pueden advertirse en tanto que *enunciaciones virtuales*, esto es, como disposiciones digitales de la cultura que anulan la diferencia entre emisor y receptor, con lo que la información circula descabezada, sin sujeto... sin autoría: la *fabricación* de un documento informático (eso que llamamos “archivo”) adopta “predeterminadamente” el nombre del productor digital, en vez del nombre del autor real de dicho documento, quien se verá obligado a mancillar el nombre de ese productor digital tachándolo, borrándolo; el suyo propio, en cambio, sólo será moneda de cambio, objeto de sustitución. El sistema operativo que ha servido de plantilla e instructor se convertirá, al final, en el valedor, en la *firma* del escrito, mientras que el verdadero autor es tan sólo el usuario, no ya creador. Aunque sustituya, en un alarde de vacío protagonismo, ese nombre digital por otro que responda fonéticamente al suyo u otro que sienta como tal, el daño ya está causado: la autoría, la creación es, únicamente, cuestión de uso, no de génesis.

De este modo, la digitalización de la cultura conlleva la transformación del autor en usuario, del sujeto en máquina, del hombre en instrumento, del discurso en dato susceptible de control económico. La Red no es la estructura o plano de circulación libre de los discursos, sino la plataforma digital de la que dispone el capital para controlar, comercializándolo, el flujo de datos. Datos acumulados, archivados en bancos *digitales* cuyo volumen *virtual* reviste de trivialidad la información que contienen: ¿Qué importancia tiene que esta o aquella empresa posea la información sobre mis datos personales si disfruta de la de todo el mundo? La impersonalización es la máscara con la que se encubre el beneficio adquirido de la conversión del anonimato en *riqueza coexistencial*: el gestor del banco de datos argumentará fácilmente que el anonimato se ejerce por el simple hecho de existir con otros, cada uno de nosotros permanece en el anonimato, *desaparece*, debido a que no es más que un dato entre millones y millones de datos. Pero lo que encubre esa máscara de la impersonalización, del anonimato como alimento digital, es que esos millones de datos dejan de ser anónimos cuando se cruzan,

cuando son incardinados taxonómicamente por el gestor según su conveniencia, cuando son distribuidos respondiendo a iniciativas empresariales lectoras de movimientos de mercados, flujos de información, etc. De esta manera, los anónimos son convertidos, por arte de magia, en consumidores de tal o cual marca registrada, de este o aquel otro personaje; en definitiva, de datos impersonales, coexistenciales pasan a ser “*ociosos productores*”, como diría Javier Echevarría en su obra *Telépolis*.

2.2. La afirmación del multiculturalismo

Nuestra labor consiste, como ya hemos advertido, en aprehender lo que de arqueológico hay en el elemento cultural para dinamizarlo fenomenológicamente. La forma concreta de esta dinamización, de esta fenomenología de la cultura, es la afirmación de la potencialidad filosófica del multiculturalismo bajo el albergue ontológico del logos de occidente: no existe el Hombre, sino los hombres; no hay Cultura, sino culturas. La profanación de la Cultura en nombre de las culturas rebaja la peligrosidad de la indeseable paradoja libertad-virtud: no hay cultura superior, no hay libertad mejor; no es posible, en definitiva, una virtud a medias.

La exhibición multiculturalista de la cultura libera a ésta del totemismo que la aprisiona étnica o nacionalmente. Hay, pues, que recuperar, frente al mito de la identidad cultural, la idea de cultura en sentido fuerte, programático: la cultura no es una pose, una bandera. Cultura es la articulación de lo social en la esfera ontológica de individuación que emancipa a todo hombre del salvajismo o la simple ignorancia. Cultura es *super-vivencia*, *sobre-dimensionalización* simbólica del lenguaje de la humanidad. En el ideario no totemista de la cultura lo que importa no es la distinción particularista, sino la diferencia compleja, porque el fenómeno global de la cultura, es decir, el multiculturalismo, representa la negativa a ceder a la instauración definitiva de una sociedad homogéneamente indiferente, representa la afirmación de la posibilidad de la verdad, en vez de La Verdad con mayúsculas, esto es, única, inefable. La verdad es un proyecto en el que también está presente el error como desencadenante lógico y ético de la urgencia de lo verdadero, que, por su misma naturaleza, sólo puede ser investido por el fragmento, lo plural... la diferencia.

Pero, filosóficamente, la multiculturalidad refleja el surgimiento de un nuevo logos pensado desde el principio epistemológico y político de imposibilidad de la Historia: Multiculturalidad significa, ante todo, disolución del concepto de orden como rasgo axiomático de una realidad abocada a la uniformidad y simplicidad. Multiculturalidad es, pues, exposición epistemológica del plano ontológico del nuevo concepto de orden: Antonio Escohotado, en su excelente obra *Caos y Orden* (ed. Espasa, Madrid, 2000), traduce pertinentemente las categorías filosóficas y políticas del concepto de orden con el objetivo de romper el enfrenta-

El nihilismo parte de la consideración ontológica de afirmar el ser como devenir, esto es, como posibilidad de ser de otra manera. No hay que olvidar que la logicidad del nihilismo como toma de postura frente a lo real es la crítica.

miento o desencuentro entre ciencia y humanismo, para rentabilizar alternativamente el logos de la civilización europea; un logos mecido moral, política y metafísicamente por la Grecia Antigua. Pero, para lograr este objetivo, Escohotado ha de registrar múltiples disciplinas con la intención de que *“ciencia y cultura se interpenetren, siendo cada una el sentido crítico de la otra”*. El concepto de orden ya no está sujeto a la categoría de necesidad; incluso ésta, la necesidad, parece surgir de un índice de aleatoriedades. Es decir, orden y caos ya no se encuentran en una situación de antagonismo, sino de mutua disposición (*“las representaciones del orden deben adaptarse a una situación de pluralidad e inestabilidad”*, dice el autor). La realidad se muestra hoy en permanente desequilibrio, que el progreso tecnológico acelera e intenta, a un tiempo, corregir. Esta obra interdisciplinar, eminente y atrevida no cesa en su empeño de esclarecer el presente a la luz de un análisis del concepto de orden surgido en el seno de la “específica civilización europea”: *“Un rasgo del presente —dice Escohotado— es que el orden haya perdido su ropaje de axioma o autoevidencia para exponerse prosaicamente, con toda suerte de pormenores en cada plano”*.

Es evidente la urgencia plurivocal con la que se nombra a la cultura, pues es evidente que los parámetros históricos y sociales formadores del espacio subjetual de la cultura relativizan el contenido mismo del término “cultura”.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE SEBASTIÁN SALGADO

La revisión crítica del término “cultura” posibilitará su definición como archivo de la totalidad de lo social organizado en la serie de acontecimientos–discursos en los que devienen las relaciones humanas, así como advertir contra la digitalización a la que la economía contemporánea

obliga a la cultura y, por último, colaborar en la edificación filosófica del multiculturalismo.

Palabras Clave: Cultura, Archivo, Acontecimientos–Discursos, Digitalización, Multiculturalismo.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE SEBASTIÁN SALGADO

La révision critique du terme “culture” rendra possible sa définition comme dossier de la totalité de ce qui est social et qui est organisé dans une suite d'événement–discours en ceux qui deviennent les relations humaines, ainsi qu'avertir contre la digitalisation à laquelle l'économie

contemporaine oblige à la culture et, finalement, collaborer à l'édification philosophique du multiculturalisme.

Mots clés: Culture, dossier, événements–discours, ontoépistémologie, multiculturalisme.

SUMMARY OF SEBASTIÁN SALGADO'S ARTICLE

Sebastian Salgado claims that only if we revise critically the word “culture” will we be able to define it as an archive–file of human relations socially organised in bulk. In one hand, it is a warning against modern digitalisation of the culture;

in other hand, it provides us a tool to build the multiculturalism philosophically.

Key words: Culture, Archive, Happening–locutionary, Digitalisation, Multiculturalism.

**EL CONFLICTO ENTRE RAZÓN Y
FE EN EL PENSAMIENTO DE
IBN RUSD (AVERROES) Y SU
INFLUJO POSTERIOR**

Rafael Aguilera Portales



*Puro y de altas miras es.
Los que no saben, van a él.
Ibn Quzmán, Zéje*

En el año 1198, entre olivares y jazmines se acercaban unos arrieros con un burro que traía a un costado un ataúd y al otro, libros que servían de contrapeso, se trataba del cuerpo de Averroes que regresaba a Córdoba, su ciudad natal, le traían de Marrakech, donde pasó sus últimos días de vida, este sabio filósofo.

“El hombre posee el privilegio —escribe nuestra filósofa malagueña María Zambrano— de tener antepasados; somos siempre hijos de alguien, herederos y descendientes. Más cuando se pertenece a un mundo tan complejo como el de la cultura occidental los antepasados son múltiples: tenemos diversas tradiciones detrás de nosotros, no una sola. De ahí el olvido y también los sucesivos renacimientos, y es que tener cultura, estar en la cultura, es tener detrás de la vida individual de cada uno un tesoro a veces anónimo, a veces con nombres y figura. Es poder recordar, rememorar. Poder también, en un trance difícil, aclarar en su espejo nuestra angustia e incertidumbre” (1).

Nuestra cultura occidental es producto del mestizaje y el cruce de varias tradiciones distintas. Somos un producto cultural híbrido, mestizo, de la simbiosis entre la tradición profético-sapiencial, judeocristiana-cristiana e islámica y la tradición filosófica griega. Aunque en esta simbiosis, Occidente se ha hecho fría, racional, científica y ha perdido una concepción del mundo mística o mágica. Hemos construido “un mundo sin hechizos”. El fundamentalismo representa el regreso o retroceso al origen reprimido. No podemos liberarnos caprichosamente de nuestra herencia religiosa, de nuestra tradición histórica por que esto nos llevaría a un vacío y al sin sentido. El mismo Gadamer decía que “somos hijos de la tradición”.

“El reconocimiento al excepcional valor filosófico de Ibn Rusd debió ser unánime en la Edad Media, a juzgar por los ecos que han llegado hasta nosotros. Su primer protector fue el filósofo y médico andalusí Ibn Tufayl, quien lo introdujo a la corte Almohade. Por su parte, el gran pensador sefardí Maimónides, paisano y coetáneo aunque algo más joven mantuvo desde el exilio en Egipto una sincera admiración hacia él. En el siglo XIII, el principal teólogo cristiano, Tomás de Aquino, levantaría su sistema filosófico-teológico en gran medida a partir y contra Ibn Rusd” (2).

En el Al-andalus se dio un renacimiento cultural y científico con la aparición de importantes filósofos como Ibn Gabirol, Ibn Hazm, Ibn Bayya, Ibn Tufayl, Mai-

1. Zambrano, María: *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid, Cátedra, p. 11

2. Martínez Lorca, Andres: Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval en Martínez Lorca, Andrés (comp.): *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, p. 43.



mónides y el propio Ibn Rusd. Históricamente se ha empequeñecido la figura de este genial filósofo andaluz reduciendo su tarea intelectual a la de mero comentarista de Aristóteles. Averroes rescató Aristóteles de una lectura tergiversada por el neoplatónismo, e interpretó sus textos de forma perspicaz y fidedigna, con un influjo posterior muy relevante en todo el Medievo latino. Aunque, todo el esplendor filosófico-científico que alcanzó el Al-andalus con Ibn Rusd sería arrasado a finales del siglo XII por culpa de una serie de circunstancias históricas adversas, entre ellas la desaparición de Al-andalus como Estado autónomo. Más tarde, el silencio de siglos cayó sobre el saber filosófico-científico andalusí. Sin embargo, tenemos que recordar que todo el legado científico-griego llegó a los árabes, a través de sus conquistas de Persia y Siria, de esta forma, conocieron a Teofrasto, Galeno, Hipócrates, Euclides, Arquímedes, y sobre todo al gran maestro de la antigüedad, Aristóteles. Y este legado pasó al mundo cristiano latino a través del Al-andalus.

Averroes (1126–1198) o Ibn Rusd nació en un momento histórico especialmente inestable y turbulento, Al-Andalus era una posición codiciada, tanto por los cristianos del norte, Alfonso VII de Castilla, como por los bereberes del sur, los almohades. Córdoba, capital política del al-Andalus era en el siglo X el centro cultural más floreciente e importante de todo Occidente. Las ciencias y las artes, y todo el saber técnico adquirieron un enorme desarrollo bajo la convivencia pacífica y tolerante de musulmanes, cristianos y judíos. Su enorme biblioteca se evaluaba aproximadamente en 400.000 libros, que recogía todo el saber de la humanidad. Ni tan siquiera, la ptolemaica biblioteca de Alejandría, destruida por el fuego, podía compararsele. Un santuario fastuoso y mágico de todo el saber humano. Aquí sobrevivían toda la poesía y la ciencia de todas las civilizaciones anteriores. Alrededor de ella, un pueblo entero de copistas, calígrafos, traductores, estudiantes, y lectores trabajaban en silencio, cada uno en su quehacer, y con sus sueños e inquietudes. Se decía un dicho en aquella época: “si tienes una joya que vender ve a Bagdad, una hoja de espada, a Sevilla; pero si quieres deshacerte de un libro, ve a Córdoba” (3). Mientras todas las pueblos estaban sumergidos en la barbarie e ignorancia, los árabes eran doctos y, especialmente, doctísimos, los de España.

Sin embargo, no todo era tolerancia. Con los bereberes almohades comenzó a principios del siglo XII un periodo duro y difícil para la cultura y la ciencia. Estos veían a los hombres cultivados y doctos como una amenaza, y en este sentido, después del esplendor cultural de Abderraman III, sucedió una época de fanatismo y fundamentalismo religioso, del que Averroes no se libró.

Aunque nació en una familia acomodada de magistrados, sus contempo-

3. Le Porrier, Herbert: *El médico de Córdoba*. Grigalbo Mondadori, Barcelona, 1999, p. 67.

ráneos lo describen como un hombre modesto y discreto, Destacó como juez, cadí de Sevilla y de Córdoba, siguiendo la tradición familiar y como médico de la corte, pero ha pasado a la historia como “el Comentador” de las obras de Aristóteles. Ibn Rusd (Averroes) decía que Aristóteles era el principio y fin de todo saber. Un hombre desinteresado y poco materialista, pese a la gran corrupción de su época, y el carácter comercial y mercantilista de los árabes. Un amante del saber, que mostró una inteligencia lúcida con una forma de expresión elegante y concisa.

Averroes recibió una formación jurídica, por la tradición familiar, desde joven. El derecho musulmán comporta el uso del razonamiento y de la lógica griega. Esta le encaminó al estudio de la filosofía. Conocedor de toda la tradición filosófica del mundo árabe, fue el único, que escribió obras explícitamente dedicadas al estudio de la concordancia entre la filosofía y la religión.

Perteneciente a una prestigiosa familia de juristas andalusíes, Ibn Rusd escribió una importante obra de *fiqh* o Derecho islámico, la *Bidaya*, que constituye un estudio sobre los fundamentos del Derecho y que incluye un análisis comparativo de las escuelas juristas islámicas. Igualmente, en el campo de la medicina, destacan dos libros: el *Kulliyat* o Libro de las generalidades de la medicina, muy difundido en el mundo latino, y los comentarios a Galeno

Fue un profundo nacionalista andalusí, amante y enamorado de la tierra que le vio nacer. “Nuestra tierra es más parecida a la tierra de los griegos que a la tierra de Irak, gracias al clima se han producido [...] la demostración de esto es que en ella se encuentran los biotipos más equilibrados; estos temperamentos se reconocen por el color de la tez y por el cabello. [...] Esto es lo que ha sucedido en la tierra de al-Andaluz con los descendientes de los árabes y bereberes, que la naturaleza los ha igualado con los naturales de esta tierra, y por esto se han multiplicado las ciencias entre aquéllos” (4).

Los andalusíes eran resultado del mestizaje de árabes altos, bellos y cultos, y bereberes rudos, fuertes, guerreros. Una mezcla entre la cultura clásica árabe y vitalismo beréber.

Con respecto a la cuestión femenina, nuestro filósofo demostró gran coraje, al defender los derechos de la mujer en pie de igualdad con el hombre y en ese sentido se adelantó a la revolución femenina, actual, oponiéndose al conservadurismo patriarcal que defiende la supremacía masculina. Averroes desarrolló la tesis platónica de la igualdad de los sexos: Y refiriéndose a otros estados cristianos y musulmanes

4. Cruz Hernandez, Miguel: *Historia del pensamiento en Al-Andalus*, Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, p. 25. El arabista español Miguel Cruz Hernandez ha insistido en muchas publicaciones en el “andalucismo” de Averroes. El enorme entusiasmo y fascinación que sentía por su tierra, su clima, sus habitantes, su gastronomía, no desde una actitud etnocentrista y chovinista, sino con una clara política nacionalista diferencial y a la vez intercultural, o sea apostando por el mestizaje genético y cultural entre árabes, bereberes e iberos, frente a la pureza racial y homogeneidad cultural de árabes puros y cristianos del Norte.

Históricamente se ha empequeñecido la figura de este genial filósofo andaluz reduciendo su tarea intelectual a la de mero comentarista de Aristóteles.

afirmó: “En estos Estados, sin embargo la capacidad de las mujeres no es reconocida, ya que en ellos las mujeres sólo son requeridas para la procreación. Son, por tanto, puestas al servicio del marido y [relegadas] al trabajo de la procreación, de la educación y del amamantamiento. Por eso anula sus [demás] actividades. Dado que las mujeres, en dichos Estados, no se dedican a ninguna de las virtudes humanas, a menudo ocurre que se parecen a plantas. Que en esos Estados sean una carga para los hombres, es una de las razones de la pobreza de esos [mismos] Estados [...]” (5).

Es sumamente interesante, subrayar este posicionamiento progresista y emancipatorio de Averroes frente al patriarcado judeo-cristiano-islámico imperante en su época.

Desde el punto de vista religioso, Averroes fue un creyente sincero, fiel y honesto, pero un hombre libre, que adoptó una postura crítica ante el dogma religioso. Piensa que, el fin más alto y la verdadera felicidad última reside en alcanzar la sabiduría por medio de la filosofía, pero este camino es difícil y está reservado a una minoría de sabios. Cómo filósofo interpreta libre y legítimamente la dimensión social del hecho religioso. El texto religioso es válido para todos los hombres; pero debemos interpretarlo alegóricamente, pues la verdad se presenta de un modo metafísico, y no podemos entenderlo de forma literal.

Hoy en día nos resulta difícil situarnos en el contexto cultural, social, y religioso de aquel momento, para poder comprender el alcance y la repercusión del pensamiento de Ibn Rusd. Ibn Rusd interpreta la religión desde una perspectiva racionalista; la religión, por tanto, es un vehículo social para dar al pueblo indoculto la cosmovisión mínima necesaria, siendo los dogmas símbolos estrictos. La religión se convierte en un modo de educación social para el pueblo inculto e ignorante, y no debemos despreciarlo. Por tanto, la religión tiene un valor eminentemente práctico. La masa o el vulgo, sólo pueden alcanzar la felicidad mediante el recurso de la verdad revelada, los sabios y los filósofos, una minoría, se encargan de buscar el máximo conocimiento científico y filosófico acerca del Universo.

Algazel había atacado la intrusiva intervención de la filosofía en el Islam en su escrito *Tahâfut al-falâsifa* (*Destructio philosopharum*).

Averroes analiza el problema y le replica con su escrito *Tahâfut al-tahâfut* (*Destructio destructionis*), en la que afirma que la filosofía no viene a desplazar a la religión, puesto que ambas buscan la verdad. Frente a este dogmatismo teológico Ibn Rusd afirma la capacidad del conocimiento humano para aprehender lo existente, en la línea de Aristóteles.

Al-Gazzalî descarta el principio de causalidad y defiende los milagros desde su fundamentalismo religioso.

5. Esta cita está tomada del biografía que Dominique Urvoay realiza sobre el pensamiento y figura de nuestro ilustre pensador, y puede verse en Urvoay, D.: *Averroes*, Alianza Editorial, 1998, p. 164.

Igualmente, el racionalismo de Averroes se opone a la supremacía teológica de otro gran filósofo contemporáneo suyo, el judío Maimónides. Maimónides (1080–1145) lejos de buscar una concordancia armoniosa entre la religión y filosofía, también la relegaba a un segundo plano. La Torá, la revelación nos es suficiente para conducirnos a la verdad. En su *Gutá de Perplejos* nos dice que: la filosofía nos enreda en oscuros laberintos del pensamiento de la que nos tenemos que liberar. La filosofía es una simple hermenéutica del texto sagrado. De esta forma, la razón está supeditada a la revelación, y consiste en el estudio científico del auténtico sentido de la Torá.

Uno de los problemas a los que se enfrentaba Averroes era la posibilidad de conciliar la física aristotélica con la religión islámica. O sea, desde su fe quiso comprender racionalmente los principios teológicos del Islam, apoyado en la concepción naturalista aristotélica, en el *Corpus aristotelicum arabum*.

Aristóteles postulaba la eternidad de la materia y del movimiento, la razón, por tanto, nos dice que si el universo es eterno y siempre ha existido. Sin embargo, la religión nos dice que el mundo fue creado de la nada y que tiene un principio (*creatio*) y tendrá un fin (Apocalipsis), es decir, que es temporal. ¿cómo pudo surgir el mundo de la nada? Pues nada se puede crear de la nada.

¿Cómo conciliar la visión *creatio ex nihilo* del mundo de la religión con la física aristotélica?, ¿Cómo surge el mundo de la nada si éste es eterno?, ¿Cómo puede ser eterno y, a la vez, temporal? ¿Cómo compaginar la visión eterna–circular del mundo (tradición griega) con la concepción histórico–lineal del mundo (tradición judeo–cristiana–islámica?, ¿Cómo conciliar Jerusalén con Atenas?

Averroes no cree que exista discrepancia entre fe y razón, entre verdad revelada y verdad natural, entre ciencia y religión. Ambas son fuentes de conocimiento verdaderas que no tienen porque entrar en conflicto y contradecirse mutuamente. La armonía entre ambas se alcanza a través de la filosofía. La verdad revelada debe ser interpretada de forma alegórica, metafórica, fabulosa, nunca literalmente. Las verdades de los libros sagrados (El Corán, el Talmud, o la Biblia) son símbolos de otras verdades más profundas, identificables con las que alcanzan los filósofos por vía racional

Aunque era consciente que nos es fácil compaginar la filosofía aristotélica con la religión islámica, con el Corán, como tampoco lo será luego con la Biblia, para los latinos.

“Resueltamente decimos que todo texto revelado cuyo sentido literal contradice una verdad apodicticamente demostrada, debe ser interpretada alegóricamente, conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe [...] Esta interpretación consiste en sacar a las palabras de su

Es sumamente interesante, subrayar este posicionamiento progresista y emancipatorio de Averroes frente al patriarcado judeo–cristiano–islámico imperante en su época.

De esta forma, la revelación (religión) sólo puede exponerse de un modo alegórico y disfrazado, no según un discurso racional adulto (filosofía) que estén predispuesto al conocimiento, sino según un lenguaje de niños que reciben su enseñanza a una tierna edad.

significado propio al significado que entraña la metáfora, siguiendo para ello, las reglas ordinarias de la lengua árabe, en el uso de los tropos, es decir, denominando a una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, o causa suya, o contigua en el espacio o en el tiempo...[...]" (6).

Es decir, no hay que tomar la palabra revelada al pie de la letra, sino como una pura alegoría o narración infantil que trata de expresar unas verdades de fe. De esta forma, la revelación sólo puede exponerse de un modo alegórico y disfrazado, no según un discurso racional adulto que estén predispuesto al conocimiento, sino según un lenguaje de niños que reciben su enseñanza a una tierna edad. En este sentido, la palabra se encuentra encubierta, para las inteligencias débiles, y para que los hombres realmente inteligentes penetren en sus misterios y la descubran.

En la *Doctrina decisiva* comienza señalando que la filosofía no es más que el estudio reflexivo del Universo que nos da a conocer a su artesano o Hacedor. "Decimos, pues, que de una parte, la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto que son cosas hechas. Y esto es así porque únicamente por el conocimiento del arte con que han sido hechos demuestran esos seres existentes la existencia su arte tanto más perfecto será el conocimiento que den del artífice [...]" (7).

La revelación invita a la especulación demostrativa que caracteriza la razón. Pero, este tipo de razonamiento no puede conducir a la conclusión contraria que la revelación, ya que la verdad no puede contradecir a la verdad. Hay una sola verdad, aunque hay diversas vías para poder acceder a ella: la vía demostrativa o dialéctica (filosofía) y la vía persuasiva o retórica (religión). La filosofía está reservada solamente a quienes son capaces de desarrollar plenamente su razón, los más inteligentes. Mientras que el resto de los hombres, el vulgo o la mayoría, ha de conformarse con la vía de la argumentación persuasiva o la retórica. De esta forma, la filosofía y la religión son dos medios distintos para acceder a una misma verdad.

Averroes concibe la metafísica como la ciencia primera, más alta y excelsa. Y su objeto de estudio eran las causas últimas de toda la realidad. Para el todos los seres están compuestos de materia y forma. "El hombre ha sido creado para saber, se desarrolla en el saber, progresa por el saber y se perfecciona con el saber; por lo tanto, sólo puede alcanzar la felicidad en el saber" (8).

La filosofía es la perfección del hombre, porque a través de esta ciencia especulativa se actualiza la parte más noble del hombre, el intelecto. En la vida teórica, por tanto, está la buena vida y la felici-

6. Averroes (Ibn Rusd): *Fasl Al-Maqal o Doctrina Decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*. (trad. M. Alonso, S. J., en *Teología de Averroes* (Estudios y Documentos) Madrid-Granada, 1947, p. 152.

7. *Ibid.* p. 156.

8. Cruz Hernández, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, T. 2, Alianza Editorial, 1981, p. 201.

dad. Esta idea del sabio y de la felicidad filosófica encontró acogida entre los *falasifas* musulmanes desde Alfarabi hasta Averroes.

Todo el saber que iluminaba a Europa durante el s. XII provenía, en gran medida, del Al-Andalus. A través de Toledo, Zaragoza se tradujo toda la sabiduría y la ciencia de la Antigüedad y parte del conocimiento elaborado por los árabes. El pensamiento de Ibn Rusd tuvo un influjo posterior notable en el mundo cristiano. Su nombre dio lugar a un neologismo “averroístas” que fue un movimiento intelectual propio de las universidades europeas de la baja edad media y el Renacimiento. Este movimiento latino planteaba la teoría de la doble verdad. Se le atribuye erróneamente a Averroes la doctrina de la doble verdad, aunque vemos que en su filosofía está el origen y fundamento de esta corriente importante que llegará hasta el Renacimiento.

El averroismo, por tanto, traspasó las fronteras del Al-andalus y tuvo notable influencia en la Europa cristiana. Pero sin duda, el máximo exponente de este movimiento intelectual fue Siger de Brabante, profesor de la Universidad de París. Este pensador partía de la existencia de dos ámbitos del conocimiento el de la razón y el de la fe. La razón humana es limitada, pero capaz de desarrollarse en un saber autónomo que ponía de manifiesto numerosas divergencias con el ámbito de la fe. Aunque, reconocía la supremacía de la verdad religiosa, en caso de que la opinión filosófica la contradiga, puesto que la razón es débil frente a los grandes y difíciles problemas filosóficos.

Siger de Brabante enseñó y difundió el averroismo en la Universidad de París. Aunque, al final, tuvo la misma suerte que su maestro siendo perseguido, expulsado de su cátedra y condenado a cadena perpetua, por el Tribunal de la Santa Inquisición.

La teoría de la doble verdad es un intento desesperado por defender la autonomía de la razón frente a la fe. Lo que es verdadero para la fe es verdadero para la fe, y lo verdadero según la razón, lo es para la razón. La verdad es, pues, doble, y ambas verdades al constituir líneas paralelas no pueden entrar en conflicto. ¿Debe el filósofo subordinar toda su investigación científica a los datos de la fe? “La verdadera sabiduría es la de los filósofos y no existe estado superior al del ejercicio de la filosofía” (9).

Dante en La divina Comedia dice: “La eterna luz de Siger, que enseñando en el Vico de *li satrami* (actual Rue de Fuarre, la calle donde se encuentra la Universidad de París) demostró con silogismos verdades capaces de suscitar el odio de los adversarios envidiosos” (10).

La filosofía está reservada solamente a quienes son capaces de desarrollar plenamente su razón, los más inteligentes. Mientras que el resto de los hombres, el vulgo o al mayoría, ha de conformarse con la vía de la argumentación persuasiva o la retórica (religión).

9. Gilson, E.: *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1997, cap VI, p. 546. El movimiento averroísta en París del siglo XIII tuvo una notable fuerza e influencia. Etienne Tempier, obispo de la ciudad, en 1277, condenaba como herejías trece proposiciones enseñadas por ciertos profesores de la Universidad. Estas, según el obispo, eran doctrinas enseñadas por Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Roger Bacon, y otros profesores parisienses, entre los que incluía el mismo Santo Tomás de Aquino. Las enseñanzas de Averroes influenciaron no sólo a pensadores medievales, sino a humanistas renacentistas como Erasmo de Rotterdam (1466–1536), el judío holandés Baruch Spinoza (1632–1677), el inglés John Locke (1632–1704).

10. Dante: *La divina comedia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, Paraíso, X, p. 137. Dante lejos de la ortodoxia fideísta y del tomismo incondicional es un sabio ecléctico que sin seguir a ningún maestro en particular, acepta de todos los pensadores, antiguos y medievales, cristianos y musulmanes, ideas y teorías, para fundirlas en un sistema personal. El arabista español Asín Palacios estudia en profundidad la presencia de Averroes y el averroismo en *La Divina Comedia*.

Los averroístas se enfrentan dialécticamente a los agustinianos, y tratan de responder a esta subordinación o esclavitud de la filosofía a la religión (*Philosophia non est ancillae theologiae*).

San Agustín había afirmado la subordinación de la razón a la fé, pues la verdad es única (*intelligo ut credam*). Y la razón le resta hacer inteligible lo que la fe cree. Los averroístas se enfrentan dialécticamente a los agustinianos, y tratan de responder a esta subordinación o esclavitud de la filosofía a la religión, (*Philosophia non est ancillae theologiae*).

Alberto Magno, “el doctor *universalis*” conocía las obras del filósofo cordobés, igualmente, Tomás de Aquino y Siger de Brabante lo citan de forma constante. A partir de la segunda mitad del siglo XIII, Averroes era totalmente conocido en el mundo intelectual latino de Europa. La Biblioteca Nacional de París a partir de 1243 tenía todo el Corpus de Averroes en un Códice. Y París, en aquel momento, se la denominaba, *civitas philosopharum*, por excelencia.

La felicidad intelectual implicaba el conocimiento de todas las ciencias especulativas, ordenadas por la metafísica. La verdadera vida filosófica consiste en ir en pos de la felicidad, que se alcanza tras esa apropiación intelectual. San Alberto Magno accedió a toda la sabiduría aristotélica a través de Averroes. Éste diferenció la vía filosófica que se apoya en la certeza de la demostración, mientras que la teológica lo hace en la verdad creída por sí misma. Al establecer esta distinción, de las dos vías, Alberto abría el camino al llamado “averroismo latino” o “aristotelismo integral”.

Santo Tomás, como filósofo, debe casi todo a Averroes. El préstamo más importante que le hizo fue sin duda la forma misma de sus escritos filosóficos e incluso dice Miguel Cruz Hernández que el primer sistema averroísta fue el de Tomás de Aquino.

En el siglo XIII, el principal teólogo cristiano, Tomás de Aquino, levantaría su sistema filosófico-teológico en gran medida a partir de y contra Ibn Rusd. Tomás de Aquino conocía y se apoya en este pensamiento para escribir sus *Summas*, *Summa theologica* y *Summa contra gentiles*, donde se trata de combatir y desprestigiar el pensamiento judío y árabe del Al-andalus. Tomás aprende Aristóteles de Avicena y fundamentalmente de Averroes. Pero, a pesar de todo, manifiesta una clara hostilidad hacia éste, y sobre todo, hacia sus seguidores cristianos de la Facultad de Artes de la Universidad de París. Otro pensador fuertemente influido por el averroismo fue Giordano Bruno. Este refuta todos los planteamientos cosmológicos y físicos aristotélicos y, por tanto, de Averroes. Pero, sin embargo, pese a sus discrepancias, en el fondo de su filosofía subyace la posición averroísta de la doble verdad entre la fe y la razón. De esta forma, Giordano Bruno recurre a Averroes como punto de apoyo y argumentación para su propia teoría, aunque se trata de un Averroes mediatizado por el averroismo italiano de los siglos XV y XVI.

Bruno defiende la cosmología copernicana de una tierra en movimiento contra la autoridad bíblica (texto de Josué) que habla de una tierra

inmóvil y de un sol en movimiento alrededor de ella. En toda esta concepción subyace una visión averroísta de la doble verdad, entre la filosofía y la religión, la ciencia y la religión. Bruno dice que el destinatario de la religión y de la Biblia es el vulgo y no toda la humanidad, y el filósofo no la necesita, dado que por sí mismo, por el ejercicio activo de la razón (filosofía), conoce la forma más perfecta de conocimiento conceptual y demostrativo de la ciencia. En este sentido, la religión se basa en la ley y no en la verdad, y es, por tanto, teoréticamente inferior a la filosofía.

Guillermo de Ockham, anteriormente, había erosionado el modelo geocéntrico aristotélico, pero va a ser Giordano Bruno quien defiende abiertamente la infinitud del Universo. Éste era un copernicano panteísta entusiasta y convencido que va a extraer enormes consecuencias de la teoría heliocéntrica. De esta forma, Bruno iniciará una auténtica revolución en la concepción del universo, pasando de un mundo finito al Universo infinito. Para Bruno no podemos determinar el centro del Universo, y éste es infinito, por lo que en él se encuentran infinitos mundos como el nuestro, también habitados. Por tanto, si el universo es infinito, Dios se encuentra en todas partes. La naturaleza es divina, y es una prolongación de Dios. Bruno rechaza el dualismo platónico subyacente al cristianismo, entre cielo–tierra, alma–cuerpo, sagrado–profano. Fue acusado de herejía, y aquí comienza su dura batalla dialéctica con la Iglesia. La doctrina de Bruno cuestionaba la autoridad de la Iglesia, inmersa en la lucha contra la Reforma de Lutero, y al borde de una escisión o cisma en Europa. La Iglesia no estaba dispuesta a ser cuestionada en su autoridad sapiencial e ideológica, y Bruno, más tarde Galileo, se enfrentan a ella con una firme convicción, basada en la verdad de sus concepciones. Su fe constante e inquebrantable le costó sucesivas condenas por parte de la Iglesia, el protocolo de 1616 condena a Galileo a no enseñar y demostrar el sistema copernicano; sin embargo Galileo sigue publicando libros pese a las sucesivas condenas. Finalmente fue condenado a prisión perpetua. Este hecho convertirá a Galileo en un mito o héroe en el proceso de formación de la Ciencia moderna. Galileo reivindica la separación entre ciencia y religión, y lucha por la emancipación y autonomía de la ciencia frente a la autoridad o la tradición.

La Iglesia Católica ha mantenido una posición de poder y de intolerancia durante siglos, contra quienes pensaban de forma diferente a ella. Y Giordano Bruno fue tal vez, el ejemplo más claro y vivo de un hombre que pagó su disidencia con su vida. Acusado de herejía por la Inquisición y encarcelado por ésta, durante los ocho años que permaneció en prisión se negó a retractarse. Mantuvo sus convicciones, y justo antes de escuchar la sentencia final, respondía a los jueces que le condenaron a muerte: *“Tal vez pronunciáis la sentencia con más temor del que yo experimento al recibirla”*. Corría el año 1600 cuando Giordano Bruno, tras

En el siglo XIII, el principal teólogo cristiano, Tomás de Aquino, levantaría su sistema filosófico–teológico en gran medida a partir de y contra Ibn Rusd.

De esta forma,
Giordano Bruno recurre
a Averroes como punto
de apoyo y
argumentación para su
propia teoría, aunque se
trata de un Averroes
mediatizado por el
averroismo italiano de
los siglos XV y XVI.

rechazar a su confesor, fue quemado vivo en la plaza romana de Campo di Fiori. Y paradójicamente, cuatro siglos más tarde fue elevada una estatua en el mismo lugar que reza: “Por el siglo XIX, por él adivinado”.

El averroismo latino se encuentra presente, sobre todo, en el Renacimiento, y está igualmente presente, en pensadores como el filósofo judío Spinoza de padres sefarditas españoles, y constituye una filosofía de futuro que sembró un cambio político, social, económico y cultural en el final de un Medievo lánguido, homogéneo y uniforme. Podemos afirmar que la filosofía de Averroes, en su tratamiento de la relación entre la religión y la filosofía y el averroismo latino, fueron decisivos en la aparición de los primeros pensadores laicistas, y en el intento político de separar la sociedad civil de la sociedad religiosa, el Estado de la Iglesia, y por supuesto, la ciencia de la religión. Dentro del contexto histórico del Renacimiento, la sociedad había sufrido largamente la intervención y el poder de la Iglesia, de la que quería emanciparse.

Y para acabar, como dijo nuestro sabio y filósofo, Averroes: “Así como el hambre y la sed son señales del cuerpo y muestran lo que le falta, así también la ignorancia y escasez de conocimientos es una señal del alma y de sus creencias. Así las cosas, tenemos aquí dos tipos determinados a saber: lo que sólo buscan sus mantenimientos y los que procuran el saber. Pero la verdadera plenitud sólo se alcanza mediante el objeto que posee el más noble modo de ser. [...] Ahora bien, si por lo común la plenitud de la aprehensión es gozosa, cuando lo que alcanza es por esencia noble y mayor en verdad y permanencia, forzosamente será la dicha más digna de ser elegida. Tal sucede con la felicidad intelectual respecto de los otros gozos” (11).

11. Averroes: *Exposición de la República de Platón*. Trad. y estudio preliminar Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1996, p. 59.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RAFAEL AGUILERA

El artículo de Aguilera trata de mostrar la relevancia histórica del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes) en la Historia de la Filosofía. Averroes ha estudiado en profundidad la relación entre la filosofía y la religión y cómo el texto sagrado debe ser interpretado de modo alegórico. Este pensamiento ha

sido reinterpretado por Siger de Brabante, quien desarrolló la doctrina de la doble verdad, cuya influencia alcanzará el Renacimiento con Giordano Bruno.

Palabras clave: Averroes, Verdad, Islam, Al-Andalus, Giordano Bruno.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RAFAEL AGUILERA

L'article de Aguilera veut montrer l'importance historique de la pensée de Ibn Rusd (Averroès) dans l'Histoire de la Philosophie. Averroès a étudié avec profondeur les rapports entre la philosophie et la religion, e, comme le texte sacré, on doit les interpréter de façon allégorique. Cette pensée a été

réinterprétée par Siger de Brabante qui réalisa la doctrine de la Double Vérité, dont l'influence atteindra la Renaissance avec Giordano Bruno.

Mots-clés: Averroes, Vérité, Islam, Al-Andalus, Giordano Bruno.

SUMARY OF RAFAEL AGUILERA'S ARTICLE

The Aguilera's article tries to show the relevant historical thought of Ibn Rusd (Averroes), inside the History of Philosophy. Averroes himself studied the relations between Religion and Philosophy, implying that any holy text should be interpreted allegorically. On the other hand,

Siger de Brabante, who developed the famous doctrine of the "double truth", will be of great influence as well in other humanistic philosophers, such as Giordano Bruno.

Key Words: Averroes, Truth, Islam, Al-Andalus, Giordano Bruno.

LA RACIONALIDAD DIALÓGICA DE LA NOVELA COMO MODELO DE INTERCULTURALIDAD

Antonio Gutiérrez Pozo



La novela ha sido el arte principal de la modernidad, del periodo histórico que comenzaría alrededor de 1830 y que terminaría (?) ¿dónde?, ¿con Heidegger?, ¿con la actual posmodernidad?; ¿ha terminado acaso? ¿no sería más bien, como ha sostenido Habermas, *ein unvollendetes Projekt*, un proyecto inacabado, incompleto? (1). Stendhal, Balzac, Flaubert,

Dickens, Tolstoi, Dostoievski, y hasta Proust y Joyce, representan la forma artística más importante de la modernidad, su verdadera autoconciencia, relevancia que la novela no tuvo antes ni después. Lo que hoy podemos afirmar de forma razonada es que parece que el cine ha arrebatado a la novela el papel protagonista que desempeñó, erigiéndose además en la verdadera realización del ideal wagneriano de la *Gesamtkunstwerk*, la obra de arte total. La principalidad del arte cinematográfico se muestra si simplemente reparamos en el elevado número de novelas que se escriben actualmente tan sólo para ser llevadas al cine. Con la misma ansiedad que el público esperaba las obras de Balzac y Dickens, espera hoy los estrenos cinematográficos. Reflexionar sobre el hecho de si esta sustitución de la novela por el cine significa un ahondamiento de la tendencia representada por aquélla, o su transformación —o incluso inversión—, nos podría servir de hilo conductor para responder a la pregunta por el destino actual de la modernidad y por el carácter novedoso de la postmodernidad. Ahora bien, la tendencia que representa la novela como esencia de la modernidad es lo que ahora nos interesa.

El interés de Ortega y Gasset por la novela no es accidental. Ortega tuvo una clara conciencia de la esencia de la novela y del papel central que desempeñó en la crisis de la cultura racionalista, hasta el punto de que su reflexión sobre la novela equivale realmente a la exposición del pensamiento central de su filosofía como respuesta a aquélla. Hizo de la superación de la modernidad —entendida como la cultura de la *ratio*, de la razón pura idealista— la tarea de su tiempo —y de su filosofía (2), presentando a la razón vital perspectivista como alternativa a la razón pura, a la *ratio* que desde Descartes se había constituido en esencia de la modernidad y que finalmente entró en crisis porque fracasó existencialmente. Pero al mostrarla como tal alternativa, se desvela —ella misma y por tanto también la novela— como modelo de racionalidad (antiabsolutista) intercultural. Despreocupada por la vida, por lo próximo, y atenta sólo a las *grandes cosas*, a lo distante, la *ratio* cartesiana, según se desprende de la primera de las *Regulae ad directionem ingenii*, es un método/luz único e idéntico en todo individuo, cultura y época, luz que ilumina por igual a todos los objetos, independientemente de su naturaleza, y que se autoproclama verdad absoluta. El método no conoce al objeto: se constituye *a priori* en su verdad. Esa *ratio* no conoce al hombre real, al de carne y hueso, y construye de espaldas a su realidad vital una cultura hipócrita, que —intachable objetivamente, pero insatisfactoria subjetivamente— no puede orientarle (3). El hombre está desorientado, no sabe hacia qué estrellas vivir (4). Desemboca en la tragedia. Esta

Stendhal, Balzac, Flaubert, Dickens, Tolstoi, Dostoievski, y hasta Proust y Joyce, representan la forma artística más importante de la modernidad, su verdadera autoconciencia, relevancia que la novela no tuvo antes ni después.

1. Habermas, J.: *Die Moderne —ein unvollendetes Projekt*, en *Kleine politische Schriften I–IV*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, pp. 444–464; tr. esp. en *Modernidad y postmodernidad*, J. Picó (comp.), Madrid: Alianza, 1988, pp. 87–103; y en *La postmodernidad*, ed. de H. Foster, Barcelona, Kairós, 1985, pp. 19–36.

2. Cfr. Ortega, J.: *El tema de nuestro tiempo*, *Obras Completas*, Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1983, III, p. 186; *Investigaciones psicológicas*, O. C., XII, pp. 343, 346, 387; “Nada ‘moderno’ y muy siglo XX”, II, p. 22; *¿Qué es filosofía?*, VII, pp. 392 s; *Prólogo para alemanes*, VIII, p. 41.

3. Ortega: *Ideas sobre Pío Baroja*, II, pp. 87 s; *Azorín, primores de lo vulgar*, II, pp. 161 s.

4. Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 193.



es la situación del hombre de *fin de siècle*. Tan perdido que ni siquiera sabe lo que le pasa (5). Nietzsche, Baroja y Unamuno expresan ejemplarmente este nihilismo que parte de la reducción de la razón a *ratio*, a razón pura. La integración de la razón en la vitalidad que representa la razón vital de Ortega es la respuesta a la crisis, el *tema de nuestro tiempo*, la alternativa a la tragedia: “La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital” (6). Sólo una razón que brota de la propia vida, que encuentra en la vida el “texto eterno” de donde surge inagotable todo significado, puede verdaderamente retroceder tácticamente —en esto consiste la cultura de la racionalidad vital— sobre la vida para orientarla (7).

Ahora bien, esta racionalidad vital tiene mucho que ver con la novela, a juicio de Ortega. La novela —como la razón vital— también se erige en alternativa a la racionalidad imperialista, fundamentalista y absolutista de la *ratio*. También la novela se presenta como superación del idealismo de la razón, el racionalismo. No es ninguna casualidad que Ortega, en sus *Meditaciones del Quijote* de 1914, el texto que representa el abandono del paradigma idealista neokantiano —en clave culturalista— con el que coqueteó durante su juventud filosófica, y donde expone de forma programática su verdadera filosofía personal raciovitalista, orientada contra el idealismo y el positivismo —verdadero *alter ego* del idealismo— que han dominado la modernidad, no es casual que en sus *Meditaciones*, presente un estudio de la esencia de la novela, lo que para Ortega equivale al estudio del *Quijote*, la novela por excelencia, la novela esencia de la novela: “Toda novela lleva, dentro, como una íntima filigrana, el *Quijote*” (8). Novela (o sea: el *Quijote*) y razón vital son inseparables. En el *Quijote*, y esto es tanto como decir en la novela, se oculta, en palabras de Ortega, “Una filosofía y una moral, una ciencia y una política” (9). Anticipando la tesis expuesta por Kundera, Ortega descubre en Cervantes, en la novela, y más exactamente en el *Quijote*, una posibilidad no verificada y todavía latente de la modernidad, y cuya realización va a permitir la superación de la posibilidad cartesiana e idealista

ya consumada, verdadera causa de la crisis vital y cultural que aquejaba entonces a Europa. Kundera ha escrito que “el creador de la Edad Moderna no es sólo Descartes, sino también Cervantes”, y que esto es lo que no han tomado en consideración Husserl y Heidegger (10), atendiendo sólo al paradigma de la verdad absoluta, a la que se accede bien a través del camino cartesiano del conocimiento estricto de la ciencia (Husserl), bien mediante el camino ontológico de la poesía como palabra (apertura) del ser (Heidegger) (11). Frente a la modernidad

5. Ortega: *En torno a Galileo*, V, p. 93.

6. Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, p. 177.

7. Ortega: *Meditaciones del Quijote*, I, p. 357.

8. *Id.*, p. 398.

9. *Id.*, p. 363.

10. Kundera, M.: *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets, 1987, p. 14.

11. Respecto del problema que aquí nos interesa, la oposición poesía-novela posee un aspecto muy revelador. Gadamer ha seguido la dirección ontológica de la poesía iniciada por Heidegger —aunque eso sí ‘urbanizada’, sin historia/destino del ser en el fondo. Según Gadamer (cfr. *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr, 1985 ss, Band 8, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, pp. 19–24, 236 s, 248 s, 257; tr. esp. en *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 74–80, 178, 192 s, 201), la palabra poética es la palabra que es la cosa misma, conocimiento, palabra esencial; sin embargo, la palabra de la novela está más cerca de la palabra cotidiana, es una palabra que dice o apunta a algo y se quita, desaparece, tras lo que muestra, se da en lugar de otra cosa. Es palabra dialógica.

racionalista, cartesiana, hay otra modernidad, la modernidad de la novela, la de Cervantes, posibilidad que ha sido ahogada por el paradigma cientificista inaugurado por Descartes y que urge recuperar. En la dirección propuesta por Ortega y por Kundera, Rorty considera preferible conservar las obras de Dickens a las de Heidegger, prefiere la novela a la filosofía, porque contiene una serie de actitudes que representan lo más importante e incluso lo específico de Occidente, aquello que nosotros valoramos como base del interculturalismo (12). Lo que le interesa a Ortega del *Quijote* no es el quijotismo del personaje Don Quijote, que fue lo que cautivó la atención de Unamuno, sino el del libro, es decir, el estilo de Cervantes, la forma cervantina de acercarse a las cosas, su *modo res considerandi* (13). Esta forma de considerar las cosas, el estilo de Cervantes, es precisamente la esencia de la novela. Ortega está convencido de que en el estilo de Cervantes, en la novela por tanto, se encierra la doctrina alternativa al idealismo y positivismo modernos —y también la respuesta a la pregunta por España (14). Por eso Ortega exclama que “si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado” (15). En ese estilo, en la novela, se encuentra nada menos el *logos*, la racionalidad, la filosofía, que demanda el nuevo tiempo postracionalista, y que Ortega cree expresar con su filosofía de la razón vital, un *logos* sobre el que se asienta una nueva cultura dialógica o intercultural, ajena al idealismo y positivismo. La racionalidad de la novela representa la alternativa a la razón pura y a su inmediata consecuencia: la verdad absoluta, es decir, la propia razón pura, la *ratio*, única y universal, puesta ella misma como verdad. La razón pura constituye la verdad de espaldas a los objetos y los sujetos, atendiendo sólo a ella misma. Es una voz que no oye ninguna otra voz, ni de los sujetos ni del objeto, porque ella es la única voz —‘la’ verdad. Su método es el monólogo. Sólo se oye a sí misma. Cuando el objetivo primordial es la verdad absoluta, como es el caso del conocimiento teórico de la *ratio* cartesiana, no hay lugar para el diálogo. Cuando Descartes, al comienzo de la segunda parte de su *Discurso del método*, asegura que “las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer”, es esto precisamente lo que nos hace patente: el rechazo de la tradición, de la historia, el diálogo por excelencia del ser humano, en el que nos formamos como tales. Esa razón y verdad son propias de un sujeto ninguno, irreal, el sujeto trascendental, el sujeto monológico, aquel por cuyas venas —según la expresiva metáfora de Dilthey— no circula verdadera sangre (16). Ortega encuentra en la novela otra racionalidad y otro método,

La novela —como la razón vital— también se erige en alternativa a la racionalidad imperialista, fundamentalista y absolutista de la *ratio*.

12. Rorty, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 103.

13. Ortega: *Meditaciones del Quijote*, pp. 318, 326 s.

14. *Id.*, pp. 360 ss.

15. *Id.*, p. 363.

16. Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, México: FCE, 1978, p. 6.

La razón pura constituye la verdad de espaldas a los objetos y los sujetos, atendiendo sólo a ella misma. Es una voz que no oye ninguna otra voz, ni de los sujetos ni del objeto, porque ella es la única voz —'la' verdad. Su método es el monólogo. Sólo se oye a sí misma.

otra verdad y otro sujeto, cuyo núcleo, verdadera inversión de la razón pura, es la razón vital. El *logos* raciovitalista (narrativo) de la novela, a diferencia del *logos* monológico de la *ratio*, el *logos* de la teoría, es el *diálogo*. Si la razón pura es la base del fundamentalismo, del etnocentrismo dogmático, la racionalidad de la novela es el núcleo del interculturalismo.

El orbe idealista es monótono y predeterminado: no podemos salirnos del sentido proyectado por la subjetividad trascendental en su monólogo consigo misma. Como escribe Kant, la razón no encuentra sino lo que ella misma había puesto (17). La razón vital, el *logos* novelesco, es justo lo contrario: en lugar de proyectar monológicamente un sentido trascendental sobre lo real y sólo encontrarse a sí misma en lo otro (que desde entonces deja por definición de 'ser otro'), manifiesta dialógicamente el sentido propio de cada una de las cosas y sujetos. El *logos* idealista, el que pone el sujeto trascendental, es único y universal, repetición monótona del monólogo del sujeto trascendental. El *logos* raciovitalista de la novela no puede ser puesto por el yo trascendental, ya que es de las cosas y de los sujetos reales, y cada uno posee el suyo propio y exclusivo. El tejido de la vida está compuesto por sujetos de carne y hueso en sus circunstancias, con sus visiones parciales de la realidad, de manera que hacer de la vida texto, razón, o lo que es lo mismo, des-subjetivar la razón, que es lo que implica la razón vital según Ortega, es decir, desconectar la identidad entre racionalidad y sujeto trascendental (18), implica pluralizar la razón y la verdad: ya no hay una razón absoluta con su verdad, sino las razones y verdades parciales de la vida. Hay tantas razones, *logos*, lógicas, como sujetos vitales. La vida, la racionalidad vital, es perspectivista. Frente al monologuismo de la razón pura que decreta —construye— la verdad, el dialoguismo de la racionalidad vital: la razón se constituye ahora en la vida, en la interacción de los sujetos vitales en sus circunstancias. Esta es la lógica de la novela, la manera cervantina de acercarse a las cosas. La novela supone la reprobación del *logos* monológico de la *ratio* cartesiana y la defensa de la razón dialógica. Este nuevo *logos* es la (otra) modernidad que representa la novela a juicio

de Ortega y Kundera. Trae consigo la muerte del sujeto, la quiebra del sujeto irreal trascendental, pero esto significa inmediatamente la quiebra también de la razón pura, la verdad absoluta y el ser (metafísico) como presencia permanente, de los cuales aquél es su condición de posibilidad; trae consigo, en palabras de Vattimo, una "cura de adelgazamiento del sujeto" metafísico (19), terapia que desemboca en el sujeto dialógico de la novela, un sujeto descentrado o multi-centrado (20). Realmente, escribe Orte-

17. Kant: *KrV*, B XIII.

18. Ortega: *La 'Filosofía de la historia' de Hegel y la historiología*, IV, p. 539.

19. Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1990, p. 46.

20. H. R. Jauss en su estudio sobre *Si una noche de invierno un viajero* de I. Calvino, ha mostrado ciertamente que la novela, al ampliar mediante la ficción la mirada y constituir un sujeto entendido como multiplicidad, ha abierto el horizonte del sujeto clásico a una multitud de horizontes y —así— lo ha matado. Pero además ha destacado que al proyectar en la ficción posibilidades del sujeto, la propia ficción colabora en la constitución de la subjetividad real, puesto que el sujeto "sólo puede ser alguien por el rodeo a través de otros y otras cosas", de manera que la ficción "posibilita tanto la relación del yo consigo mismo como la interacción con el otro" (*Las transformaciones de lo moderno*, Madrid: Visor, 1995, pp. 224 s., 235 s.). Ahora bien, esto exige la participación sustancial del lector en la obra no sólo en el momento de la recepción, sino que debe estar presente en el acto de escribir, lo que, según confiesa Calvino, ocurre en su literatura (*Id.* pp. 244 s.).

ga, “no hay un yo sin un paisaje con referencia al cual está viviendo”, del mismo modo que tampoco “hay paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él” (21). Realmente lo que hay es perspectiva, no verdad absoluta para un supuesto sujeto único superior, que no tiene paisaje, que está más allá de los paisajes. La perspectiva es el modo cervantino (novelesco) de considerar las cosas: “Tomar a cada individuo con su paisaje, con lo que él ve, no con lo que nosotros vemos —tomar a cada paisaje con su individuo, con el que es capaz de sentirlo plenamente” (22). En el *Quijote*, en la novela, no hay verdad, sujeto ni razón absolutos, sino más bien perspectiva, sujetos que alcanzan verdades parciales.

En aquella afirmación con la que Don Quijote concluye una inacabable discusión con Sancho en el capítulo XXV, encuentra Ortega el perspectivismo del *Quijote* y de la novela: “Y en fin, eso que a tí te parece bacía de barbero, a mí me parece el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa” (23). La novela enseña que no hay un sujeto puro, absoluto, trascendental, que desde lugar ninguno, fuera de toda perspectiva, dice en monólogo la verdad, sino un sujeto que desde y en vista de unas circunstancias dice algo a alguien. La novela posee de entrada un saber que prueba bien claramente su naturaleza hermenéutica, que es lo que la convierte en modelo de interculturalidad: no hay palabra *urbi et orbi*, “no hay perspectiva absoluta” (24), pero también sabe que ninguna es falsa cuando son fieles a su circunstancia, a su paisaje; todas dicen algo del mundo cuando son fieles a sí mismas, hasta el punto de que cada una, añade Ortega, es necesaria e insustituible para la integración de la verdad (dialógica o intercultural) (25). Todos tenemos algo que decir. Esta es la verdad de la novela sobre la que se perfila el interculturalismo. “La sola perspectiva falsa, escribe Ortega desplegando el espíritu de la novela, es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizanda, vista desde ‘lugar ninguno’” (26). Lo que enseña la novela es que no hay un ‘ser’ en sentido fuerte, metafísico: el ser, sostiene Ortega, es perspectiva (27); o sea, “el *logos* es, en su estricta realidad, humanísima conversacion, *diálogos*” (28). La razón ya no puede ser monológica, puesto que ni hay verdad ni sujeto trascendental; la única racionalidad que

El *logos* raciovitalista (narrativo) de la novela, a diferencia del *logos* monológico de la ratio, el *logos* de la teoría, es el *diálogo*. Si la razón pura es la base del fundamentalismo, del etnocentrismo dogmático, la racionalidad de la novela es el núcleo del interculturalismo.

21. Ortega: “Temas del Escorial”, *Mapocho*, Santiago de Chile, 1, (1965), p. 8.
22. *Id.*, p. 9.

23. Ortega: *Id.*; *Investigaciones psicológicas*, XII, p. 435. Sobre el perspectivismo quijotesco cfr. Castro, A.: *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona: Crítica, 1987, cap. 2; Spitzer, L.: “Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*”, en *Lingüística e historia literaria*, Madrid: Gredos, 1982; Martínez-Bonati, F.: *El ‘Quijote’ y la poética de la novela*, Alcalá-Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 1995, pp. 167 ss, 248 ss. Martínez-Bonati denuncia la interpretación perspectivista-relativista o subjetivista del *Quijote* en el sentido de que lo real será mera construcción subjetiva. Hay perspectivismo pero objetivista. La tesis que aquí estamos exponiendo sostiene que el perspectivismo de la novela no está refido con la verdad, sólo con la verdad dogmático/metafísica, que la novela sustituye por el diálogo, forma novelística de la verdad. Si hemos entendido adecuadamente a Martínez-Bonati, creemos que esta tesis no coincide con la polarización que él establece entre perspectivismo objetivista y relativista. El primero parece defender la verdad absoluta y la perspectiva absoluta que tiene el acceso privilegiado a la misma, de modo que el perspectivismo sólo es un añadido a ellos, sin alcance sustancial: sólo se referiría al hecho de que los personajes interpretan de modo distinto ‘esa verdad absoluta’ (*op. cit.*, p. 169). El segundo parece desembocar en mundos diversos e incommunicantes, y por tanto impide el diálogo, que es la sustancia de nuestra interpretación.

24. Cfr. Ortega: *El sentido histórico de la teoría de Einstein*, III, p. 237; *Prólogo para alemanes*, VIII, p. 8. En Gadamer (*GW*, Band 1, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, p. 280; tr. esp. en *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 343) podemos leer: “La idea de una razón absoluta (*absoluten Vernunft*) no es una posibilidad de la humanidad histórica”.

25. Ortega: *Investigaciones psicológicas*, XII, p. 439; *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 200.

26. Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, p. 200.

27. *Meditaciones del Quijote*, I, p. 321.

28. Ortega: *Prólogo para alemanes*, VIII, p. 17.

En el *Quijote*, en la
 novela, no hay verdad,
 sujeto ni razón
 absolutos, sino más bien
 perspectiva, sujetos que
 alcanzan verdades
 parciales.

queda es el diálogo, la integración de perspectivas. Esta es además la esencia dialógica de la racionalidad vital según Ortega. La esencia de la novela es el respeto por las perspectivas, la supresión de la razón y verdad absolutas. La perspectiva, la constitución imaginaria de mundos distintos y posibles, el juego de puntos de vista, es la sabiduría de la novela, el “conocimiento de la existencia” que posee la novela según Kundera, y que es su (única) arma moral (29). La novela conoce el ser sólo como juego imaginario de perspectivas, como ambigüedad y relatividad; no conoce el ser absoluto, el ser metafísico estable y permanente, como pura presencia, del que habla Heidegger. La experiencia cognoscitiva de la novela consiste en la vivencia imaginaria de la multiplicidad de perspectivas. Se constituye en síntesis imaginaria (ficcional) de puntos de vista, pero esa síntesis novelística no es dialéctica (conservar, negar, superar) sino integradora, lo que equivale a decir que se constituye en ámbito del diálogo. El perspectivismo de la novela consiste en respetar la pluralidad de perspectivas y —lo que viene a ser lo mismo— en no ponerse del lado de ninguna; exponer todos los puntos de vista —tanto los de los que ven bacías de barbero como los de los que ven yelmos de Mambrino—, pero no comprometerse con ninguno, y ello no porque sean falsos, sino porque ninguno es el verdadero, porque todos valen, todos tienen algo que decir. La novela es el modelo de un nuevo *logos* o razón, de un *logos* que no es trascendental, un *logos* que no es ‘un’ *logos* sino *diálogos*, un *logos* que se hace entre muchos. La racionalidad de la novela es dialógica o hermenéutica —otra cosa será cómo habremos de entender el diálogo. Por ello Rorty concibe la novela como el género característico de la democracia, el género más estrechamente vinculado a la lucha por la libertad y la igualdad (30), y nosotros la consideramos como la auténtica condición de posibilidad del interculturalismo. Si la teoría filosófica tradicional dominante en la cultura europea desde Platón hasta Heidegger, se ha volcado sobre lo trascendental y suprasensible para encontrar allí una perspectiva absoluta y, mediante ella, acceder a la esencia, a la verdad absoluta, evitando todo aquello que le distrae de lo esencial, es decir, las *pequeñas cosas* de este mundo sensible, Rorty concibe la novela, en clave antitrascendental y sobre el modelo de la narración —no de la teoría—, como el saber de esas *perturbaciones superficiales*, como el saber que tiene por meta lo mejor para esa región de lo inesencial: la felicidad del mayor número y la disminución del sufrimiento, y que considera que lo más acertado para lograrla es no creer en esencias ni verdades absolutas, ni jueces supremos, ni creer —por tanto— que uno puede acceder a ellas, sino más bien advertir y comprender a las personas con las que uno se cruza por la calle, que es la actitud que representa la novela dickensiana, el más alto legado —ajeno a la filosofía tradicional epistemológica— de Occidente (31). Auténtico correlato filo-

29. Kundera, M.: *El arte de la novela*, p. 16.

30. Rorty, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, p. 104.

31. *Id.*, pp. 105–117.

na, el más alto legado —ajeno a la filosofía tradicional epistemológica— de Occidente (31). Auténtico correlato filo-

sófico de la sabiduría de la novela al margen de la tradición que prima 'la' verdad en sentido fuerte, la hermenéutica de Gadamer no sólo privilegia el diálogo y denuncia toda perspectiva absoluta, sino que no se autocomprende —como es lógico— como una posición absoluta (*'absolute' Position*) sino —muy heideggerianamente— como un “camino de experiencia” (*ein Weg der Erfahrung*) (32). Muy al contrario, la filosofía hermenéutica consiste en la sutil y tolerante paradoja de que al afirmarse a sí misma, afirma a los otros, que es lo propio de la sabiduría de la novela, lo mejor de Europa: “La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica”, el alma novelesca de Europa (33).

La esencia de la novela consiste en la capacidad imaginativa de ponerse en distintos puntos de vista, en advertir los sentimientos de los otros, en reconocer la igualdad de las perspectivas. Si “la finalidad de la antropología consiste, en palabras de Geertz, en ampliar el universo del discurso humano” (34), la novela, con su capacidad fantástica de ponerse en los distintos puntos de vista sin apostar por ninguno de ellos, se convierte en verdadera antropología imaginaria interculturalista o dialógica. Ortega afirma que la novela es “psicología imaginaria” (35), que su meta es ampliar ficcionalmente mi mundo creando “almas interesantes”, que no tienen que ser como las reales, basta con que sean posibles; el objetivo de la novela es enriquecer imaginariamente mi monótono y cotidiano mundo con otros puntos de vista (mundos) atractivos, ¡y no decir 'la' verdad! Mejor aún: la propia antropología intercultural, cuya meta es el diálogo entre las culturas, toma el juego imaginario de perspectivas de la novela como modelo. La fantasía novelesca que dilata el mundo existente experimentando perspectivas imaginarias es el auténtico *logos* comunicativo, la facultad que verdaderamente funda el diálogo intercultural, y no la razón pura. Más que consistir la novela en antropología fantástica, Geertz sostiene que la antropología intercultural es interpretación y que ésta no es sino ficción, experimento mental, acto imaginativo, en modo alguno diferente de las imaginaciones novelescas (36). De ahí se desprende que el diálogo intercultural de las perspectivas no se fundamenta trascendentalmente sobre el reconocimiento de una naturaleza humana común a todos, sino en la imaginación. A pesar de los intentos de Kant, lo trascendental no suele ser buena base de la solidaridad, y parece más fiable, más humana, para tal fin, el perspectivismo antitrascendental y mundano de la novela. Pero no sólo la novela constituye un ámbito dialógico de tolerancia. La verdad profunda del arte en general es el perspectivismo, la integración de perspectivas, el diálogo. Vattimo asegura que el propio Kant descubrió en *Kritik der Urteilskraft* un sentido de lo estético que permite entender la función de organización del consenso

La novela posee de entrada un saber que prueba bien claramente su naturaleza hermenéutica, que es lo que la convierte en modelo de interculturalidad: no hay palabra *urbi et orbi*, “no hay perspectiva absoluta”.

32. Gadamer: *GW*, Band 2, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, p. 505; tr. esp. en *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1994, p. 399.

33. Gadamer: Discusión Pública en las Jornadas sobre problemas fundamentales de la hermenéutica, Heidelberg, 1989. Cit. por Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999, p. 179.

34. Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 27.

35. Ortega: *Ideas sobre la novela*, III, p. 417.

36. Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, pp. 28 s.

El perspectivismo de la novela consiste en respetar la pluralidad de perspectivas y —lo que viene a ser lo mismo— en no ponerse del lado de ninguna.

como una función propiamente estética. De hecho, Kant en esa obra no define el placer estético en clave ‘estética’, como el deleite que el sujeto experimenta por el objeto, sino en clave dialógica o consensual: sería el placer que deriva de comprobar que uno pertenece a un determinado grupo (la humanidad como ideal) que tiene en común la capacidad de apreciar lo bello (37). Sin embargo la novela ha sido el arte que de forma más consciente ha trabajado por esa utopía democrática e intercultural, y que ha representado la forma de consenso más propia del hombre. De ahí su relevancia en la modernidad, la época que ha pretendido hacer efectivo el sueño ilustrado liberal. Así que la experiencia estética, lo estético, sólo es enemiga de la moral, como suele a veces presentarse, cuando se parte del concepto endurecido, metafísico, de moral y verdad como únicas y universales. Foucault ha confesado que “la búsqueda de una forma de moral que sea aceptable para todos —en el sentido de que todos deben someterse a ella— me parece catastrófica” (38). De ahí que el consenso estético a que nos hemos referido no puede ser interpretado como acuerdo de todos en una posición. La estetización de la moral (la ética es modo de ser), la moralización de la estética (el arte tiene que ver con los individuos, con la vida), es decir, la convergencia de lo estético y lo moral, lo que Foucault ha llamado “*esthétique de l'existence*” (39), significa la afirmación de “búsqueda de estilos de existencia tan diferentes unos de otros como sea posible” (40), de modo que el consenso estético consistiría en la convivencia respetuosa de todo ellos —más que respetuosa: entusiasta, entusiasmada por las diferencias— en cambio, cuando se parte de la sabiduría de la novela, cuando nos hallamos instalados en el modelo intercultural, el supuesto dilema moral–estetica carece de sentido y más bien, como ha mantenido Rorty (41) ocurre lo contrario: que la voluntad de entender las cosas desde un punto de vista estético, novelesco particularmente, y de practicar lo que Schiller llamaba juego y descartar la seriedad metafísica, filosófica, de la verdad, ha sido garantía de progreso moral.

Este conocimiento abierto, perspectivista, de lo real que constituye la esencia de la estructura estética de la novela, representa realmente una actitud moral o antropológica, que se convierte en fundamento del interculturalismo: la tolerancia. Kundera define la novela como el ámbito fantástico donde el individuo es respetado, “el paraíso imaginario de los individuos (...) el fascinante espacio imaginario en el que nadie posee la verdad y todos el derecho a ser entendidos (...) espacio imaginario de tolerancia” (42). A su juicio, la novela, así entendida —y no la filosofía—, constituye la esencia (ideal) de Europa, lo que Europa debe ser, “nuestro sueño de Europa”,

37. Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*, p. 53. Esta función, reconoce Vattimo, es ejercida actualmente por los *mass media* que estetizan la existencia en el sentido de constituir el sentir y gustos comunes, constituyéndose hoy en la esfera pública del consenso (Id., p. 52).

38. Foucault, M.: *Le retour de la morale, Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, IV, p. 697.

39. Foucault, M.: *Une esthétique de l'existence*, op. cit., pp. 730 ss.

40. Foucault: *Le retour de la morale*, p. 696.

41. Rorty, R.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 263 s.

42. Kundera, M.: *El arte de la novela*, pp. 175, 180 s.

“un sueño muchas veces traicionado pero suficientemente fuerte todavía para unirnos a todos en la fraternidad que se extiende más allá del pequeño continente europeo” (43). Esto significa, como vislumbró Ortega, que lo mejor de Europa, lo que la hace ‘superior’, es precisamente no creerse superior, no autocomprenderse como ‘la’ verdad sino más bien problematizarse, y afirmar, en lugar del ideal de superioridad, el ideal dialógico de interculturalidad (44). Una cultura ‘ejemplar’, añade, realmente es aquella que posee de modo muy acusado el sentido histórico, esto es, la cultura que ni excluye ni meramente acepta las diferencias culturales, sino que experimenta un entusiasmo tal por ellas, que termina abriéndose a esas otras culturas sabiéndolas equivalentes a la suya (45). La ‘superioridad’ de la cultura europea residiría, por tanto, en “reconocer la esencial paridad de las culturas”, de donde deduce Ortega que la intuición del pluralismo, fundamento del interculturalismo expresado ejemplarmente en la novela, es la gran innovación que aporta la cultura europea (46). Aunque el respeto por el individuo —en permanente amenaza— no logre plenamente su verificación real, “la preciosa esencia del espíritu europeo se conserva segura, como en el cofre de un tesoro, dentro de la historia de la novela, de la sabiduría de la novela” (47). La sabiduría de Cervantes es una lección de pluralismo y de tolerancia. Esta es la posibilidad latente que representa la otra modernidad, la de la novela.

Rorty ha denunciado que la tradición occidental dominante, cuyo modelo es la filosofía, ha buscado ‘la’ verdad, la verdad en sentido fuerte, la objetividad, y que esta idea de ‘la’ verdad no conduce sino al etnocentrismo dogmático (48). La estética de la novela, en cambio, modelo de interculturalidad, ha primado la solidaridad, la tolerancia, el diálogo. Pero la novela no supone la destrucción de la verdad, tal como acontece en la metafísica del artista de Nietzsche, sino la de la verdad absoluta. Ya no hay tal, ya no hay ‘la’ verdad, sino la verdad en permanente creación, o sea, el juego dialógico de perspectivas. Aquí la ficción no sustituye a la verdad, no implica su desaparición, como en Nietzsche, sino que la ficción (el juego imaginario de perspectivas) se injerta en la propia verdad para explotar el concepto de la verdad metafísica y sustituirla por una verdad abierta, dialógica, que nadie posee, pero a la que todos —todos, porque cada uno es necesario— contribuyen. Esa ficción, como modo de descubrir la verdad, enseña que la verdad no es ciertamente el *mundo verdadero* reprobado por Nietzsche, sino perspectiva, posibilidad, *egos* y mundos posibles, que la novela, movida por su pasión por conocer la existencia, explora imaginariamente (49). Su conocimiento imaginario —y profundo— de la existencia, le permite afirmar que “el territorio de la existencia quiere decir: posi-

“La posibilidad de que el otro tenga razón es al alma de la hermenéutica”, el alma novelesca de Europa.

43. *Id.*, p. 180.

44. Ortega: *El sentido histórico*, III, p. 263.

45. Ortega: *Las ideas de Leon Frobenius*, III, pp. 252 s; *La rebelión de las masas*, IV, 265–275; *Epílogo para ingleses*, IV, pp. 282 ss.

46. Ortega: *Las Atlántidas*, III, pp. 296, 304.

47. Kundera: *El arte de la novela*, p. 181.

48. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, pp. 39 ss, 53 s.

49. Kundera: *El arte de la novela*, pp. 15 s, 42, 54.

La novela ha sido el arte
que de forma más
consciente ha trabajado
por esa utopía
democrática e
intercultural, y que ha
representado la forma de
consenso más propia del
hombre. De ahí su
relevancia en la
modernidad.

bilidad de la existencia” (50). En Nietzsche el perspectivismo, el mundo perspectivista, acaba con toda la verdad; la sabiduría perspectivista de la novela sólo impugna un concepto endurecido de verdad e inaugura una nueva noción de verdad plural, propiamente novelística. La sabiduría de la novela, a diferencia del conocimiento de la filosofía metafísica —la teoría—, dirigido por el supuesto de la existencia de ‘una’ verdad, significa realmente hacerse cargo del pluralismo, hasta el punto, escribe Kundera, de que “el mundo basado sobre una única verdad y el mundo ambiguo y relativo de la novela están modelados con una materia totalmente distinta. La verdad totalitaria excluye la relatividad, la duda, la interrogación y nunca puede conciliarse con lo que yo llamaría el ‘espíritu de la novela’” (51). Contra el etnocentrismo que subyace a la filosofía entendida en sentido fuerte, y contra la verdad y la racionalidad transcultural que lleva consigo, Rorty sostiene que “sólo hay el diálogo, sólo *nosotros*” (52), afirmación que podría ser una buena formulación de interculturalidad con el sólo añadido de que el diálogo, el ‘nosotros’, es la verdad, la única verdad, la verdad de la novela y del interculturalismo. El deseo de objetividad, de verdad, se transmuta en deseo de alcanzar concordancia intersubjetiva, en voluntad de diálogo. La verdad intercultural es verdad integral o dialógica, que sólo se obtiene, en palabras de Ortega, “articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente”, “yuxtaponiendo las visiones parciales”, porque “cada individuo es un punto de vista esencial” (53). Tal vez no haya tesis que mejor resuma el espíritu interculturalista, la sabiduría de la novela, que una afirmación de Goethe que Ortega cita a menudo no por casualidad: “Sólo todos los hombres viven lo humano” (54). Este saber dialógico sólo puede sostenerse sobre la tolerancia, el respeto de las otras culturas/perspectivas, sobre una conciencia auténtica de su equivalencia (55). Sólo esta conciencia verdaderamente tolerante puede impedir que yo considere ‘mi’ perspectiva como ‘la’ perspectiva, ‘mi’ cultura como ‘la humanidad’ (56). Más adelante veremos cómo se entiende esa concordancia y el papel de nuestra perspectiva en el nosotros total. En ese sentido, y de nuevo sobre la base de la tolerancia perspectivista de la novela, hay que entender la rortyana prioridad de la democracia (el nosotros, el diálogo, en que consiste la verdad) sobre la filosofía (la afirmación de ‘la’ verdad como verdad totalitaria, única y transcultural) (57), de manera que el interculturalismo podría ser entendido como

una democracia a nivel planetario.

El interculturalismo evita tanto el etnocentrismo dogmático, fuerte, que afirma una perspectiva o cultura como ‘la’ perspectiva, como el simple multiculturalismo relativista, cuyo rechazo del etnocentrismo dogmático le lleva a afirmar por

50. *Id.*, p. 55.

51. *Id.*, p. 24.

52. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 54.

53. Ortega: *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 202; cfr. *Verdad y perspectiva*, II, p. 19.

54. Ortega: *Las Atlántidas*, III, p. 291.

55. Ortega: *El sentido histórico de la teoría de Einstein*, III, p. 237.

56. Ortega: *Las Atlántidas*, III, p. 293.

57. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, pp. 239–266.

igual a todas las culturas hasta el punto de desembocar en un multietnocentrismo que impide toda posibilidad de diálogo o traducción intercultural. Su modelo es la sabiduría de la novela, la tolerancia, su lógica dialógica: la abolición de la verdad única, totalitaria y absoluta, y la adopción —en su lugar— del diálogo, el juego (tolerante) de perspectivas que representa la novela. No hay interculturalidad sin tolerancia, sin diálogo, su sana consecuencia. Ahora bien, desde el punto de vista de un individuo o cultura participante en ese diálogo tolerante intercultural, aceptar el pluralismo no equivale a abandonar su propia perspectiva, su cultura. Lo que se abandona, para que el diálogo sea verdaderamente intercultural y no desemboque en uniculturalismo en etnocentrismo dogmático, es creer que mi perspectiva, mi cultura, es algo más que eso, mi perspectiva, y creer que es ‘la’ perspectiva, la cultura, la verdad. La interculturalidad asume la sabiduría de la novela y esto significa ser consciente de que lo que hay es el diálogo entre las culturas. Pero los participantes en el diálogo que constituye la interculturalidad hablan siempre desde su cultura o perspectiva, y su participación en él no les obliga a adoptar otra cultura o punto vista, ni mucho menos a convertirse a ella, sino sólo —y nada menos— a conversar con ella, y este diálogo carecería de sentido —sería un absurdo, no sería una verdadera conversación— si cada participante no hablase desde su punto vista, porque sólo de esa manera las otras culturas pueden decirle algo *a él*. La cultura de cada participante, lejos de ser un obstáculo, es condición de posibilidad del diálogo, hilo conductor; mi perspectiva/cultura no limita el conocimiento de las otras sino que lo hace posible (58). Nuestra propia perspectiva o cultura es el “intérprete universal” (59), pero no porque traduzcamos las otras a la nuestra, sino porque para entender las cosas desde su punto de vista —imperativo intercultural—, para introducirnos en el mundo del otro, necesitamos un puente, una referencia, nuestra propia cultura: para poder entender al otro desde él, necesitamos, primero y lógicamente, poderlo entender, esto es, ‘que me (a mí) diga algo’, de modo que si dejo de ser yo, nada me dirá el otro, no podré entenderle; trasladarse a la perspectiva del otro, como quieren Ortega y Habermas y exige verdaderamente el interculturalismo para que lo que hace el otro no nos parezca absurdo, carente de sentido (60), no significa abandonar, negar, la nuestra (61). Él tiene que ser él para que los otros le digan algo; en suma, para que haya diálogo, interculturalidad. Esto es lo que Gadamer ha llamado “rehabilitación (*Rehabilitierung*) del concepto de prejuicio” (62). No existe, ni puede existir, una “comprensión libre de todo prejuicio”, que no parta del yo (63). Este es el “*topos* de la hermenéutica” (*Ort der Hermeneutik*), el *topos* de la interculturalidad, el punto medio, el

La ‘superioridad’ de la cultura europea residiría, por tanto, en “reconocer la esencial paridad de las culturas”.

58. Gadamer: *GW*, Band 1, pp. 366 s; tr. esp. en *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 437.

59. Ortega: *Prólogo a ‘Historia de la Filosofía’ de Émile Bréhier*, VI, p. 385.

60. Ortega: *Investigaciones psicológicas*, XII, p. 416; *Las Atlántidas*, III, p. 291.

61. Cfr. Gadamer: *GW*, Band 1, pp. 446, 452, 462, 476; tr. esp. en *Verdad y método I*, pp. 530, 537, 553, 565.

62. *Id.*, p. 281; tr. esp., p. 344.

63. *Id.*, p. 494; tr. esp., p. 585.

La ficción (el juego
imaginario de
perspectivas) se injerta
en la propia verdad para
explotar el concepto de
la verdad metafísica y
sustituirla por una
verdad abierta,
dialógica, que nadie
posee, pero a la que
todos —todos, porque
cada uno es necesario—
contribuyen.

‘entre’ (*Zwischen*) en el que se intenta comprender al otro desde él mismo, sin abandonarse uno mismo (64).

Una conversación así, en la que se dialoga —como no podía ser de otra manera— desde una perspectiva, es la esencia del interculturalismo. En este sentido, y sólo en él, puede decirse que el interculturalismo es etnocéntrico; se trataría, según Rorty, de un etnocentrismo liberal o posmoderno, o ‘metodológico’ lo llamamos nosotros por razones esenciales. La tolerancia del diálogo intercultural no sólo significa que, bajo la máxima de que nadie posee la verdad, ni yo mismo, respetemos las perspectivas de los otros, sino también el derecho a ser entendido, a que se respete nuestra perspectiva. Esto es lo que supone la sabiduría de la novela, que yo tengo que ser yo, que entiendan que donde otros ven una bacía de barbero, yo veo el yelmo de Mambrino. Pero lo que los otros me dicen es lo que ellos mismos dicen cuando yo, desde mí, sin dejar de ser yo, me esfuerzo por entenderlos a ellos desde ellos. Por tanto, la posición interculturalista de base hermenéutica y con modelo en la racionalidad de la novela, según ha expuesto Habermas, consiste en que “no sólo ‘ellos’ tienen que esforzarse por entender las cosas desde ‘nuestra’ perspectiva, sino que también ‘nosotros’ hemos de tratar de entender las cosas desde la ‘suya’ “ (65). El modelo de la interculturalidad es lo que Gadamer ha denominado “fusión de horizontes” de interpretación (*Horizontverschmelzung*) (66), el cual, como meta de todo proceso de entendimiento, no significa una asimilación de las otras perspectivas a la nuestra, sino la convergencia —la fusión o integración— entre la nuestra y las de los otros (67). Por esto advertíamos que el residuo de etnocentrismo que queda en el interculturalismo es sólo metodológico. Partimos de nuestra perspectiva para llegar al diálogo y a la convergencia con las otras perspectivas, no para asimilárnoslas incluyéndolas en la nuestra. El proceso de entendimiento, el diálogo, la concordancia intersubjetiva, en que consiste la interculturalidad no consiste meramente en ampliar nuestra perspectiva, el ‘para nosotros’, incluyendo lo extraño, sino en la convergencia de perspectivas: yo tengo que ser yo para que los otros me digan algo y, por tanto, pueda entender el mundo desde su perspectiva. Esta dirección sigue la corrección que Habermas hace a Rorty, cuyo etnocentrismo es más que metodológico al seguir afirmando el ‘nosotros’ como posición privilegiada, referente del diálogo, patrón de la traducción intercultural, aunque añade que no es una vara de medida con validez universal, trans-

cultural, sino sólo válida para nosotros, y en el subrayado del ‘para nosotros’ reside su etnocentrismo (68). Rorty hace muy bien al denunciar —pensando en Habermas— que “hemos llegado a tener una mente tan abierta que se nos ha salido el cerebro” (69), es decir, que hemos

64. *Id.*, p. 300; tr. esp. , p. 365.

65. Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990, pp. 178 s.

66. Gadamer: *GW*, Band 1, pp. 311, 380, 401; tr. esp. en *Verdad y método I*, pp. 377, 453, 477.

67. *Id.*, pp. 384, 389; tr. esp. , pp. 457 s, 463.

68. Cfr. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, pp. 39 ss; Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, pp. 170–180.

69. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 276.

estado tan abiertos que hemos olvidado nuestra perspectiva; pero no hace bien si esa recuperación de la propia perspectiva es para convertirla en referente y convertir el diálogo intercultural en (hacer el generoso esfuerzo de) entender a los otros desde mi perspectiva, que es justamente lo que él defiende cuando habla de los “clubes privados” como claves de la organización mundial (70). La auténtica concordancia intercultural consiste en tener derecho a que los otros me entiendan a mí desde mí mismo, y, en consecuencia, a que yo entienda a los otros desde ellos mismos. La defensa etnocéntrica de la propia perspectiva que hace Rorty ante el aperturismo disolvente es acertada, pero deja de serlo cuando lo hace para privilegiarla en exceso. Si yo dejo de ser yo los otros no me dirán nada, condición mínima de posibilidad para poder entenderlos luego desde ellos mismos; pero si una vez que soy yo no hago el esfuerzo por entender a los otros desde ellos mismo y los entiendo desde mí, tampoco lograré comprenderlos, no accederé al diálogo intercultural. En el etnocentrismo metodológico, donde la propia perspectiva sólo es hilo conductor para poder situarnos en la convergencia y no referente, el interculturalismo logra su plena expresión.

Por tanto, nos encontramos acutalmente con tres posiciones ante el diálogo intercultural: Rorty, Habermas y Gadamer, y de ellas estimamos que la filosofía hermenéutica es la que mejor expresa el fenómeno intercultural, aunque con matices. Entender a los otros desde su punto de vista, como pretende Habermas, no debe implicar el olvido de uno mismo. Pero el ‘uno mismo’ no puede acabar convirtiéndose en el club privado y exclusivo rortyano al que traducimos lo extraño para ampliar los límites de lo nuestro. La posición más alejada del etnocentrismo dogmático es la de Habermas, y la más cercana la de Rorty. De hecho el etnocentrismo liberal o posmoderno de Rorty viene a ser el etnocentrismo moderno, metafísico, dogmático, sólo que ya no se apoya sobre un *fundamentum absolutum et inconcussum*, trascendental, sobre una verdad objetiva: la razón pura, la naturaleza humana, unos valores universales, sino sobre uno contingente y pragmático. Es un etnocentrismo sobre racionalidad pragmática, contingente e irónica, y no trascendental. Rorty rechaza, al tiempo, porque son paralelas, las ideas cartesianas —de corte epistemológico— del *cogito* como *fundamentum* y de la claridad y evidencia, fundadas sobre la verdad absoluta, transcultural, y por eso no nos da (no puede) una ‘razón objetiva’ que justifique su posición, que justifique en suma la prioridad de la democracia sobre la filosofía, pero sí una ‘razón pragmática’, de conveniencia o utilidad pública (71). Frente a aquella ‘filosofía epistemológica’, que afirma la existencia de una esfera ahistórica, transcultural y omniabarcante, la región de ‘la Verdad’, ‘la Razón’, etc., desde la cual —erigida en tribunal— juzgar y fundamentar todo, y colocar cada cosa en su sitio, el pragmatismo, según Rorty, afirma la bondad p. e. de una perspectiva, bajo ciertas circunstancias, porque merece la

“Sólo todos los
hombres viven
lo humano”.

70. *Id.*, p. 283.

71. *Id.*, pp. 239 ss.

La cultura de cada
participante, lejos de ser
un obstáculo, es
condición de posibilidad
del diálogo.

pena actuar desde ella, pero nada general dice —ni cree que haya que decir— sobre lo que la hace buena (72). En la base de la crítica a la epistemología, a la teoría, que busca esencias como fundamentos, está la adopción rortyana del paradigma narrativo de la novela, que desconoce las esencias y los fundamentos y los sustituye por las narraciones (73). Es en la práctica, no en la teoría, la teoría tradicional o epistemológica que busca contextos absolutos de fundamentación, donde podemos decir algo más útil sobre la verdad, de modo que a Rorty la definición de la verdad propuesta por James, “verdad es aquello cuya creencia es beneficioso”, le parece suficientemente profunda y ‘esencial’ (74). Esa verdad entonces, la democracia p. e., que no se basa en un fundamento filosófico, en un estado ‘en sí’ de cosas, sino en su utilidad pública, es un producto contingente (75). Sobre la base de que la distinción absolutismo/relativismo, moralidad/conveniencia, es obsoleta e inapropiada, Rorty no sólo cree posible sino necesario defender la esperanza de una sociedad liberal, etnocéntrica posmoderna, desde una posición pragmática y contingente, no universalista ni racionalista; asumir plenamente esta legitimación posmoderna de la democracia, la conciencia de la contingencia y la consecuente conciencia irónica respecto de los excesos del absolutismo racionalista de la teoría tradicional epistemológica, es lo que convierte a un individuo, a juicio de Rorty, en un verdadero ciudadano de la sociedad ideal liberal, en un etnocentrista posmoderno (76). De acuerdo con Gadamer, la convergencia intercultural nunca puede suponer el olvido del propio punto de vista, pero no para traducir a él las perspectivas extrañas sino para que —como condición de posibilidad— éstas me (a mí) sean significativas y, a partir de ahí, hacer el esfuerzo intercultural de entender al otro desde él, sin olvidarme de mí, hilo que me introduce en un diálogo verdaderamente significativo. El no olvidarse de uno mismo, primero niega el aperturismo excesivo de Habermas que cree poder dialogar libre de la propia perspectiva, libre de toda coerción, y, segundo, reprueba la posición de Rorty, que

cree que ‘no podemos saltar fuera de nuestra piel’ (77); pero también matiza la tesis gadameriana de que finalmente no podamos entender al otro desde él. La afirmación por tanto del propio prejuicio como instrumento de comprensión que hace Gadamer y que asumimos como verdadera fuente de interculturalidad sólo nos sirve como escalera para entablar el diálogo y luego, como Wittgenstein, la arrojamos para ingresar en el verdadero diálogo intercultural que requiere entender al otro desde él, eso sí, sin olvidarnos de nosotros, no desde luego para

72. Rorty: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 19 ss, 241 s. Para ampliar la exposición y crítica que hace Rorty de esta posición tradicional epistemológica de la filosofía y de su alternativa, la hermenéutica, cfr. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, pp. 287 ss, 303 ss, 323–354.

73. Rorty: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, pp. 102 ss.

74. Rorty: *Consecuencias del pragmatismo*, pp. 224, 243. Ante la obvia crítica de que así también se podría justificar el nazismo, Rorty se defiende afirmando que no es lo mismo, con los etnocentristas posmodernos y pragmáticos, decir que: “Admitimos que no podemos justificar nuestras creencias o nuestras acciones ante todos los seres humanos según son en la actualidad, pero esperamos crear una comunidad de seres humanos libres que libremente compartirán muchas de nuestras creencias y esperanzas”, que, con los nazis, decir: “No nos preocupa legitimarnos a los ojos de los demás” (*Objetividad, relativismo y verdad*, p. 289).

75. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 28 ss, 64.

76. *Id.*, pp. 64, 79 ss, 91 ss.

77. Rorty: *Objetividad, relativismo y verdad*, p. 287.

entender al otro desde nosotros, sino para precisamente —y en principio de forma paradójica— entenderlo desde él mismo. ¿Cómo? Afirmando nuestra perspectiva sólo como método para entender al otro desde él mismo. Superar el prejuicio que cree imposible conciliar los dos horizontes (el propio y el extraño), y que considera paradójica —cuando no impracticable— esta vía integradora, es lo que nos permite acceder a la verdadera postura intercultural.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ANTONIO GUTIÉRREZ

La racionalidad hermenéutica o dialógica que contiene esencialmente el perspectivismo de la novela, sobre todo el Quijote, constituye la alternativa a la modernidad de la ratio y, al mismo tiempo, el fundamento del interculturalismo, la gran innovación de la cultura europea, es decir, la integración de

horizontes culturales, alejada del etnocentrismo dogmático y del relativismo que niega toda posibilidad de verdad pluralista.

Palabras clave: novela, interculturalismo, perspectivismo, diálogo.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ANTONIO GUTIÉRREZ

La rationalité herméneutique ou dialogique que comprends essentiellement le perspectivisme du roman, surtout le Quijote, constitue l'alternative à la modernité de la ratio et, au même temps, le fondement de l'interculturalisme, la grande innovation de la culture

européenne, c'est à dire, l'intégration d'horizons culturels, éloignée de l'ethnocentrisme dogmatique et du relativisme que nie toute possibilité de vérité pluraliste.

Mots-clé: roman, interculturalisme, perspectivisme, dialogue.

SUMMARY OF ANTONIO GUTIÉRREZ' ARTICLE

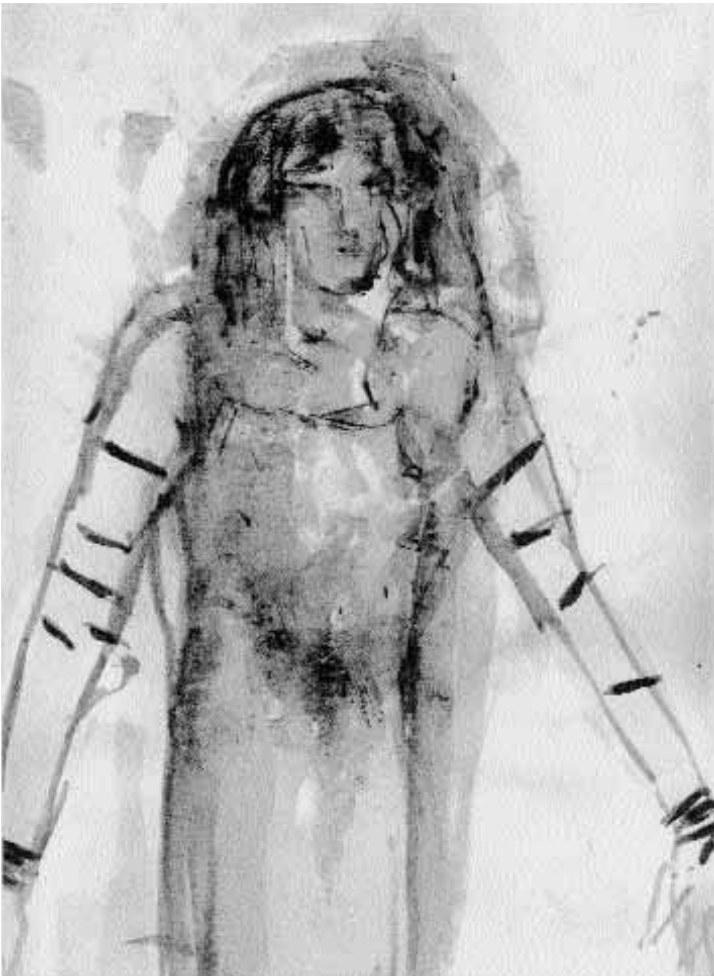
The hermeneutical or dialogical rationality that is contained essentially in the perspectivism of the novel, specially the Quijote, constitutes the alternative to the modernity of the ratio and, at the same time, the ground of the interculturalism, which is the great innovation of european culture,

that is to say, the integration of cultural horizons, far from the dogmatic ethnocentrism and the relativism that denies all possibility of pluralistic truth.

Keywords: novel, interculturalism, perspectivism, dialogue.

**DEL BURGUÉS PERDIDO AL
INMIGRANTE DESORIENTADO,
O DE PIERRE LOTI A
MICHEL TOURNIER. NOTAS
SOBRE LA LITERATURA COLONIAL**

José Manuel Querol Sanz



El recuerdo de Kurt, el agente de la Compañía Belga de Marfil en la novela de Joseph Conrad *Heart of Darkness*, enloquecido y convertido en el dios cruel de un pueblo salvaje y bárbaro, sometido a la disciplina enajenante de la selva africana, es una imagen cultural fija en la retina social europea que no obvia ningún lector contemporáneo, sobre todo después de la adaptación cinematográfica ambientada en la Guerra de Vietnam que hiciera Francis Ford Coppola.

El emblema que el personaje de Kurt representa para la cultura occidental no es sino el resultado de una evolución en la apreciación y el conocimiento del pensamiento occidental en su mirada hacia el “*otro*”, hacia las culturas diferentes en contacto a través de la aventura colonial europea en África, en América y en Asia, al mismo tiempo que la antítesis obligada del pensamiento roussoniano sobre el buen salvaje a la que la industrialización del siglo XIX se obliga.

La percepción en la historia literaria europea de la alteridad, del extranjero, del *otro*, ha sido una constante en la que se han combinado la perplejidad y el rechazo, la fabulación admirativa y el desprecio. Ahora bien, en la continua producción textual occidental es posible observar una evolución general que expresa un proceso de percepción que se ve condicionado, no solamente por la experiencia de contacto con otras culturas, sino también por el propio desarrollo de la cultura occidental.

De hecho, el *principio de indeterminación* de Heisenberg, que fuera formulado en origen para el estudio de las partículas subatómicas, es un principio general gnoseológico que se manifiesta de forma evidente en los estudios de humanidades. El objeto percibido es transformado, no podemos desvincular *percepción* y *definición*, como apunta la nueva *Geografía de la Percepción* de Runge o Lowenthal, o el *Deconstruccionismo* en la Teoría Literaria. Es imposible determinar a un tiempo posición y velocidad de un átomo, como es imposible definir un fenómeno antropológico, social o cultural de forma aséptica, sin intervenir. Así como se envía un fotón al átomo para que sea posible su observación, y este hecho desplaza necesariamente la posición del objeto, así, al construir una imagen intelectual de una realidad, no construimos sino una estructura artificial compleja en la que se integran elementos ajenos al fenómeno estudiado, alterando nuestra percepción del mismo.

Más allá, en el desarrollo de la Historia Literaria sobre la conceptualización del *otro*, se suma, al fenómeno de estar definiendo nuestra propia cultura en un esquema de oposición binaria con el propio objeto de conocimiento, el hecho de que la imagen cultural resultante no es una estructura estable y sin contaminaciones, sino un proceso de sincretismo complejo de otros procesos de muy diverso origen.

Cuando Herodoto, o Marco Polo, describen la lejanía, la realidad que hay más allá de los límites del mundo conocido, aceptan lo inaceptable como posible. En Herodoto habla la tradición, el folklore, y nunca la



experiencia; en el *Libro de las Maravillas* de Marco Polo, y a pesar de la experiencia, habla la admiración y la incomprensión, una incomprensión que acompañará a Europa, a veces admirativa, como la del viajero veneciano, a veces no tanto, y que dará lugar a muchos desencuentros.

La Antigüedad y la Edad Media, sin embargo, proclaman el mundo desde perspectivas teóricas, al margen de la exploración física, incluso en contra de ella, aunque por diferentes causas. La teoría del *Lugar idóneo* medieval da lugar a conjeturas geográficas y antropológicas de fundamento teológico, como los mapas en T isidorianos y en Y, o el Sambatyón y Pndapetzim, o amparadas en la tradición y las fuentes clásicas conservadas, como los esciápodos o los blemias, seres fantásticos de la imaginación antigua.

Sin embargo, la expansión colonial a partir de 1492, así como la nueva concepción cosmológica dan lugar, en el seno de una gran transformación cultural, a un nuevo juego de relaciones con el *otro*, un conjunto enorme de seres humanos diferentes en la piel, desarrollo tecnológico y pensamiento que proveerán a Europa de la mano de obra gratis y de los recursos que con anterioridad les pertenecían en función de la supuesta desigualdad de las razas y de la jerarquización de las diferentes culturas y pensamientos religiosos (el desarrollo de las tesis esclavistas). Este hallazgo europeo, al margen de las consideraciones morales que pueda merecer, permitirá a Occidente desarrollar el comercio e iniciar los procesos de industrialización que, sumados al propio desarrollo filosófico de nuestra cultura, darán fruto en el concepto de individuo cartesiano y su avatar económico: el burgués.

El *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe es el producto literario emanado de ese pensamiento. Perdido en las soledades de las islas de Juan Fernández, el burgués construye, en medio de la nada y de la misma nada (de su naufragio), su propio imperio; un mundo jerarquizado donde la figura de Viernes, el indígena socializado y evangelizado por Robinson, salvado por él de su bárbaro mundo, es sin embargo el agente productor material de la riqueza generada; y todo fluyendo con naturalidad, con la facilidad de lo evidente y de lo lógico.

Pero no será sino hasta el siglo XVIII cuando una vuelta más en la espiral civilizatoria de Europa argumente la percepción europea de sí misma y, por consiguiente, del mundo exterior al *limes*. Es necesario, para comprender el juego literario de las producciones del siglo XIX y gran parte del XX, ubicar los conceptos de *pintoresquismo*, *evocación* y *exotismo* en el sistema perceptivo cultural del pensamiento europeo.

La exploración de los sentimientos (las *habitaciones del alma* que decía Quincey), y el radical subjetivismo nacido del pensamiento revolucionario francés de 1789, aportan a la literatura europea y a todo el sistema gnoseológico occidental rasgos de profunda endomorfia. La construcción *ab interior* de la percepción literaria del mundo (y no sólo literaria), que

tan radicalmente está expresada por Schiller en su *Poesía ingenua y sentimental*, se desarrolla al amparo de la expresión sentimental que ha venido ejemplificándose en autores como Madame de Lafayette, Choderlos de Laclos o Xavier de Maistre, a lo que se añade el desarrollo del pintoresquismo, el lado amable y cotidiano del exotismo, de la evocación transformadora de nuestros sentimientos en paisaje sustitutivo de la experiencia de lo lejano, de lo extraño, de la diferencia.

Y África, junto con el Oriente Medio, constituirán los espacios en los que la síntesis de la *evocación sentimental* se fijará con fuerza en la producción textual romántica y post-romántica. Las ensoñaciones árabes, la oscuridad y profundidad del *spleen* africano, son la imagen arquetípica de explicación metafórica presubconsciente a partir de Sade, el divino Marqués, para continuar con Baudelaire y todo el simbolismo.

África, tanto el África islámica como el África negra, comparte rasgos en nuestro imaginario europeo con India y el Sudeste asiático. La experiencia colonial europea en estos lugares tiene un tiempo común que coincide con la explosión del pensamiento romántico en Europa y, en consecuencia, sufre el mismo fenómeno de contaminación con los anhelos y terrores subconscientes de Occidente. Frente a América y la imagen de utopía que se encargaron de construir los jesuitas en el Nuevo Mundo, África se presenta oscura y misteriosa, apropiada para servir de marco a los experimentos que con el subconsciente intenta la literatura desde el último tercio del siglo XVIII preludiando las teorías de Freud (1).

Así, ya en 1795 publica Sade *Aline et Valcour* (escrita dos años antes en su celda de la Bastilla) novela en la que, después de naufragar en las costas de Guinea, los dos protagonistas caen en poder de Ben Maacero, arquetipo del “rey negro” cruel y libidinoso, insatisfecho con su harén de 12.000 mujeres a las que somete a todo tipo de prácticas sádicas y donde el canibalismo corre a la par que la sodomía.

Pero si la imagen africana de Sade se corresponde con un universo en explosión, con un despertar de lo más profundo de la psique europea en revolución, el proceso de fijación de tópicos que relacionan el misterio y el exotismo africanos con el erotismo y la sexualidad, que en el lado norte del Mediterráneo se reprime socialmente pero estalla camuflada, eufemizada, en las producciones literarias, a mediados del siglo XIX, mantiene una expresión, casi violenta, en la novela realista, en cuanto esta analiza las complicadas relaciones de convergencia social entre Europa y África en el género temático exótico de aventuras (siendo África el

1. Es el mundo victoriano el que resume todos los terrores y todos los arquetipos románticos que se congregarán en los símbolos que evidencia la literatura colonial, especialmente la inglesa, desde mediados del siglo XIX (Cfr. BONGIE, Chris; *Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle*, Stanford, C.A.; Stanford University Press (1991), AZIM, Firdous; *The Colonial Rise of the Novel*, Londres & Nueva York, Routledge (1993) o MEYERS, Jeffrey; *Fiction and Colonial Experience*, Totowa, NJ; Rowman & Littlefield (1973) de forma más general y, para el caso específico de Inglaterra, GOWDA, H.H. Anniah (ed.); *The Colonial and Neo-Colonial in Commonwealth Literature*. Mysore: U of Mysore Press (1983)). Incluso en autores mestizos, como el caso de Kipling se produce una ósmosis de las categorías europeas en los relatos (Cfr. McCURE, John A.; *Kipling and Conrad: The Colonial fiction* Londres & Cambridge, MA. Harvard University Press (1981)) que mantienen una relación correferencial con la literatura francesa o alemana (Cfr. RIDLEY, Hugh; “The Colonial Imagination: A Comparison of Kipling with French and German Colonial Writers” *Revue de Literature Comparée*, 1973 (47) pp. 575–585.

La percepción en la historia literaria europea de la alteridad, del extranjero, del *otro*, ha sido una constante en la que se han combinado la perplejidad y el rechazo, la fabulación admirativa y el desprecio.

emblema de la alteridad cultural al tiempo que el espacio en el que se desarrolla la aventura colonial europea en la última mitad del siglo XIX).

De hecho, lo que habitualmente se denomina *novela realista* no es más que un juego semántico del Romanticismo que, en su carrera por determinar y definir la subjetividad burguesa, se topa con las relaciones interpersonales y, más allá aún, con las relaciones estructurales de un mundo en acelerado cambio (la industrialización) que impide el desarrollo expansivo del individuo en plenitud.

Los ejemplos en los que esta imposibilidad de desarrollo del individuo, en pugna constante con el medio social, tiene como consecuencia la destrucción del mismo, son muy comunes. Es el caso de personajes como Ana Ozores en nuestra literatura, como Emma Bovary o Lucien Lewen en la francesa, o Raskolnikov o Ana Karenina en la rusa.

Mostrar el conflicto y la enajenación del individuo, la pérdida de la autonomía y la voluntad del alma romántica, la derrota de la libertad revolucionaria y el cierre definitivo de los paisajes infinitos de Friedrich en espacios urbanos angustiosos, tiene su correlato en la indagación sobre las condiciones de libertad absoluta que procura a la literatura la ocupación europea de África o India en la que el *yo expansivo* romántico encuentra la horma de su zapato, como la encuentra también en los terrores subconscientes que la literatura gótica, especialmente la de las postrimerías del siglo, describe (2).

Inhibiciones, represiones, ansias de hacer posible la compatibilidad entre el principio de igualdad Schellingniano del acto bello y el acto puro y la norma cultural, la definición europea de las relaciones interpersonales, la rección del universo de valores cristiano, gobiernan toda la novela realista que se expresa mucho mejor, de forma más clara y contundente, cuando el laberinto en el que se pierde el burgués europeo no es una pequeña ciudad de provincias del continente (su propio dominio), sino la borrachera de espacios morales tan diferentes que se le ofrecen fuera de sus fronteras.

Podemos distinguir fundamentalmente dos formas de aproximación a este fenómeno encarnadas en dos literaturas europeas diferentes que, al mismo tiempo, comparten la aventura colonial en ese periodo: la inglesa y la francesa.

En el universo inglés no puede hablarse con propiedad de *novela realista*, antes bien, en Dickens encontramos formas de análisis sentimental

(en el sentido en que son sentimentales las Brönte o Jane Austen) con negro toque moderno, de alienación industrial, pero proclive a la utopía de felicidad burguesa final. Por otra parte, el victorianismo provee a la literatura inglesa de ensoñaciones que resultan de transferencias vinculantes con la literatura medie-

2. Es sintomático el hecho de que pueda establecerse una relación entre unos terrores y otros, entre el subconsciente y el indefinido espacio de lo desconocido (la geografía moral del *otro*). Novelas como *Drácula* pueden ser observadas desde el punto de vista de la invasión, de la destrucción del recinto de seguridad, como una pesadilla que se viera provocada por la mala conciencia del que sueña. Así comenta la novela de Stocker Stephen Arata, quien observa con pulcritud filológica la ansiedad de la sociedad victoriana al ver invadido su espacio moral por un ser *diferente*, un *tourista occidental* (Cfr. ARATA, Stephen D.; "The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonization", *Victorian Studies*, 1990 (33/34) pp. 621-645).

val en las que se emblemiza la aventura colonial en términos de dominio. El caballero de la Tabla Redonda, cabalgando solo por yermos y bosques peligrosos, ordenando el mundo a su paso, confiriéndole la forma *inglesa* de ser, civilizándolo.

Es sintomática la recuperación de temas y motivos medievales, en especial de textos artúricos, en la Inglaterra victoriana, y no sólo en la literatura de Tennyson o William Morris, también en la pintura de Burne-Jones, Rosseti, Archer o Sandys y todo el grupo prerrafaelita. Esta imagen mitémica se verá, al mismo tiempo, ordenada en sentido épico (casi de modo atávico) en un esquema comparable al comportamiento textual medieval (3).

Junto a este modo de operar, la literatura inglesa se plegara sobre la experiencia de Walpolle, de Quincey o de Mary Schelley, y se concentrará en el estudio de las almas reprimidas, del inquietante mundo interior que genera monstruos, Stocker, Stevenson (que compartirá el planteamiento insular y el continental del que luego hablaremos), Doyle...

Sin embargo, la literatura continental, especialmente la francesa, de igual modo que su aventura colonial, se manifiesta mucho más abierta a la ósmosis cultural que el contacto con África le supone. Esta ósmosis precisa del análisis de la reestructuración en la definición del sujeto romántico resuelto como conflicto entre el *yo* individual y el *nosotros* social; así, y en su aplicación en el desarrollo de la literatura de tema africano, resuelto como confrontación entre el propio individuo y el universo ininteligible, diverso, distinto, que le propone argumentos de ordenación moral, social, y hasta epistemológicos diferentes (4).

Aún en plena explosión romántica, los jóvenes autores que luego constituirían el núcleo duro de la novela sentimental de folletín, (realista a la par que de expresión romántica), ya argumentan la soledad y el conflicto en la evocación soñadora de los espacios africanos. Es lo que encontramos en *Le Nègre*, que editó bajo pseudónimo en 1823 el joven Balzac, en *La chaumière africaine*, de Charlotte Durand (de 1824) o en *Ourika*, de Madame de Duras (también de 1824) que, curiosamente, aún colea como símbolo y sirvió para cierto folletón de la televisión brasileña.

El mismo padre del movimiento romántico en Francia, Victor Hugo, se ve preso en su adolescencia de la contaminación evocadora y exótica de un

3. Por supuesto que esto no es óbice para que no exista literatura colonial en los términos que la francesa o la alemana en Inglaterra, antes bien, esta es quizás la literatura más relevante desde el punto de vista de la producción. Lo que queremos dejar claro es que la vía eufemizada de la literatura colonial inglesa existe a través de los *revivals* medievales de Tennyson o Morris. Por otra parte, la impronta de Conrad o Kipling, especialmente de este último, se resuelve en un ejercicio de sincretización de los valores de la literatura neo-artúrica del periodo victoriano y la filosofía subyacente a la literatura de ambientación y contenido colonial. El caso de Conrad, como el de Kipling, está bien estudiado. Si antes hemos ofrecido una pequeña muestra de la bibliografía sobre el anglo-indio, sobre Conrad, mucho más radical en las posturas anticoloniales (ya que de hecho Kipling encarna las tesis del Imperio Británico y Conrad la crítica a través del tópico de la alienación) tiene buenos estudios como los de Burden, Singh o Wrigley (Cfr. BURDEN, Robert; "Conrad's *Heart of Darkness*: The Critique of Imperialism and the Post-Colonial Reader" *L'Epoque Conradienne*, 1992 (18) pp. 63-83, SINGH, Frances B.; "The Colonialistic Bias of *Heart of Darkness*" *Conradiana*, 1978 (10), pp. 41-54 y WRIGLEY, Christopher; "The Longe Duree in *The Heart of Darkness*", *Journal of African History*, 1992 (33/1) pp. 129-134.

4. Las diferencias y semejanzas entre la aplicación de los principios del colonialismo inglés y francés pueden rastrearse en FANOUDH-SIEFER, Léon; *Le Mythe du nègre et de l'Afrique dans la littérature française*, París, Klincksieck (1968). Por otra parte, para el estudio del proceso colonial francés en África vid. COMTE, Gilbert; *L'Empire triomphant, 1871-1936*, París, Denoël (1988) (Cfr. el t. I, *Afrique occidentale et équatoriale* para el caso de Senegal que estudiaremos a continuación en la novela de Loti *Le Roman d'un spahi*).

lugar donde no estuvo jamás. En *Bug Jargal* Hugo, a pesar de que la historia transcurre en Haití, llena páginas enteras de disgresiones sobre el África soñada llenas de la melancolía del héroe negro expatriado.

África se transforma en la imaginación literaria francesa a través de una percepción evocadora. Incluso en los casos en los que existe una experiencia física del mundo africano que contrastar con el África inventada, como es el caso del Barón Roger, que fue administrador colonial en Senegal, se produce esa transferencia de imágenes culturales. Roger tradujo del wolof, y publicó en 1828, sus *Fables Sénégalaises*, que no dudó en transcribir en alejandrinos franceses.

Héroes negros enfrentados al proceso civilizador traído de Europa, como los de Mérimée o Lamartine (*Troussaint-Louverture*, de 1850) van construyéndose al calor del espíritu del *buen salvaje* roussoniano que cada vez va muriendo un poco más y va preocupando un poco menos a los ávidos lectores deseosos de experimentar con sus héroes la pasión desbordante, la tragedia y el *spleen* africano que sus compatriotas viven supuestamente bajo el tórrido sol meridional.

La poesía francesa es abundante en este tipo de sugerencias, especialmente en las décadas finales del XIX, que hacen coincidir el producto mitológico emanado de la épica burguesa en África (Loti, Peyre u Octon) con el florecimiento del simbolismo y el parnasianismo y las ensoñaciones oníricas del pre-surrealismo. Así, de Nerval, aún padeciendo la enfermedad romántica, a Baudelaire o Rimbaud, a Mallarmé (*Une négresse par le démon secouée / Veut goûter une enfant triste de fruits nouveaux...*) van sucediéndose imágenes arquetipales que construyen un África de perfumes y miradas que tienen más que ver con los deseos europeos que con la realidad terrible que vive el continente.

Pierre Loti es quizás el primero en dar cuenta de las consecuencias que para el alma romántica, para la *educación sentimental*, tuvo el contacto de los europeos con África (y en general con las otras culturas). Hay quien no concede al marino, político, narrador y tantas cosas más que fue Loti, mayor valor que el de otro hipócrita y mentiroso fabulador, superficial y reprimido, que dejó en suerte la imagen de África para que sus discípulos, especialmente Vigné de Octon, pusieran los cimientos del folletín sentimental de fuerte contenido racista (como algunos quieren ver en textos de Octon como *Chair noire*, de 1889, *L'amour et la mort*, de 1890, o *Au pays des fétiches* también de 1890).

Sin embargo, Loti sólo tiene una novela de ambientación africana: *Le roman de un spahi*, publicada en 1881, si bien, todo aquello que está en esta, está también en otras muchas cuyo marco es el imperio colonial francés del que él fue parte activa (*Aziyadé*, *El pasajero de Angkor*, *Madamme Crisantemo...*) Incluso en aquellas novelas donde la trama no está propiamente relacionada con el tema aparentemente, como en *Pêcheur d'Islande*, no dejan de asomar elementos evocadores de esa expe-

riencia (como la historia del pobre pescador reclutado en el servicio militar colonial y muerto en los acontecimientos del Golfo de Tonkin inmediatamente anteriores a la revuelta de los Boxers).

La tesis de Loti es simple pero inapelable: el otro altera nuestras vidas de la misma manera trágica que nosotros alteramos la suya. El occidental sufre de una particular *ivresse*, descripción usual de Loti para sus personajes trastornados, una borrachera alimentada de espacio enorme, de pasión, de desinhibición moral que sume al burgués desplazado, fuera de lugar, en una desorientación que acaba por desencadenar la tragedia.

Los horizontes de libertad descritos por Pierre Loti son horizontes de locura, de extravagancia no asimilada por actantes aislados en un universo sin límites que se ven desasidos del ámbito cerrado, seguro, que les proporcionaba su pequeña vida burguesa en Europa.

En *Le Roman d'un spahi*, Jean, un chico provinciano, con padres, con novia, con una vida pequeño burguesa, con un reloj de oro, símbolo del cordón umbilical que le une a todo lo que representa su vida anterior en la narración, símbolo de los afectos familiares, de su continuidad y ligazón a los valores sociales y morales de su cultura, símbolo de la medida del tiempo occidental que gobierna nuestras vidas y nuestros actos, del tiempo de ausencia y del tiempo que resta para volver al ámbito amable de la casa, Jean, un chico de un pueblecito perdido de Cévennes, en el sur del Macizo Central francés, sumergido en un laberinto de pasiones, de exceso, en un espacio de límites inconmensurables (el desierto), perdido y desorientado, camina hacia la tragedia.

Nada hay nada en ese universo distinto que ordene el despertar de Jean al conocimiento y, evidentemente, a las reglas morales, al sentido de lo debido; no existe la ética kantiana en un universo extraño en el que se ha introducido artificialmente el spahi. Solo las cartas de la familia, tan cuidadas en su expresión por Loti, lo anexan, pero débilmente, al universo conocido por Jean; y las noticias que traen esas cartas tampoco son buenas.

Frente a Jean está Fatou-Gaye, arquetipo de la imagen sensual y amorosa de África, donde Loti congrega toda la atracción que un occidental puede suponer en un infierno de arena y peligros, y Fatou-Gaye es el mayor de esos peligros porque desata el deseo de posesión, de control del personaje, y acaba por desorientarle, por atraerle al lado oscuro de África provocando la muerte del héroe. Fatou-Gaye se queda con el reloj de Jean, toma posesión del spahi, le mestiza de un modo que es imposible asumir para la mentalidad europea del último tercio del siglo XIX, y cuando Jean se percata de la imposibilidad de ser otro, de ser “el otro”, y toma la decisión de retornar al refugio de su cultura, entonces es tarde y el futuro se quiebra de forma violenta. Es imposible la vuelta atrás. Jean morirá en África víctima del ataque de una tribu enemiga, y Fatou-Gaye asesinará, metiendo arena en la garganta, al hijo mestizo de ambos, depo-

Es imposible determinar a un tiempo posición y velocidad de un átomo, como es imposible definir un fenómeno antropológico, social o cultural de forma aséptica, sin intervenir.

Sin embargo, la literatura continental, especialmente la francesa, de igual modo que su aventura colonial, se manifiesta mucho más abierta a la ósmosis cultural que el contacto con África le supone.

sitándolo junto a su padre muerto. El final de la novela es paradójico, pero muy claro sin embargo en los planteamientos ideológicos:

Le même soir, le cortège de nocces de Jeanne passait là bas, au pied des Cèvennes, devant la chaumière des vieux Peyral (5).

Jeanne, su novia, se casará con otro, eligiendo la seguridad burguesa en un golpe de efecto melodramático; el símbolo de la chimenea de los viejos padres se expresa por sí sólo, pero, más aún, la última página del libro la ocupa el capítulo XXXI, que Loti titula: *Apothéose*, en donde, en un tono entre épico y epitáfico, y que recuerda en cierta manera al del Tennyson más retórico, pero con un carácter más melancólico y tétrico que a Loti le facilita la prosa, apela al espacio, a la infinitud, a lo *sublime* que describía el Pseudolongino como nota característica de la mejor épica, que se apodera del tono final de la novela: *C'est d'abord comme un gémissement lointain, parti de l'extême horizon du desert; puis le concert lugubre sa rapproche dans l'obscurité transparente: glapissements tristes de chacals, miaulements aigus d'hyènes et de chats-tigres*. Más allá: el recuerdo de la madre y el símbolo de la medalla que el spahi sostiene en su mano muerta.

Loti introduce a su personaje en un universo previamente estudiado, un universo forzosamente exótico y, quizás no exactamente histórico. En primer lugar Jean es un *Spahi*, un cuerpo colonial mixto de tropa africana y oficialidad europea, un cuerpo de caballería ligera de origen turco que, si bien operó tanto en Senegal como en Argelia, se compone en la novela como un cuadro más bien costumbrista que parece jugar a ese juego que al occidental le gusta mucho: travestirse, vestirse como el *otro*, jugar a ser *otro*.

Al mismo tiempo Loti se aprovecha de una costumbre colonial usada en el Senegal hasta 1830 en que fue condenada por el código civil; lo que se denominaba *mariage à la mode du pays*, que consistía en permitir el matrimonio de europeos con negras o mulatas durante la estancia de estos en el país (un matrimonio temporal). Las *signares* (del portugués *senhora*), o *esposas temporales*, formaban la alta sociedad de Saint-Louis o Gorée hasta que las condiciones sanitarias permitieron a las europeas acompañar a sus maridos a las colonias.

Cuando Loti viaja a Senegal y redacta *Le roman d'un Spahi*, esto es, entre 1873 y 1874, esta práctica estaba prohibida hacía tiempo, y tal vez su utilización velada en la trama novelesca intente conciliar, aunando el efecto de exotismo y el emblema de sensualidad adjudicado por Europa a África, la terrible realidad y la invalidación de los principios morales en el nuevo universo en el que ingresa el personaje.

Pero Jean lleva ya mucho tiempo en Senegal al comienzo de la acción, y lo que se nos explica de él es que se ha hecho con las costumbres del país, se ha

5. Cfr. LOTI, Pierre, *Le Roman d'un spahi*, París, Gallimard (1992), ed. de Bruno Vercier [1ª ed. fr. 1881]. p. 262.

hecho con ese universo bárbaro al que se ha adaptado. Jean no es un romántico, es el paisaje el que ejerce esa función, la muerte del personaje es la consecuencia fatal de un proceso de esquizofrenia moral que acaba en una emboscada para el corazón que tiene su correspondencia en la escaramuza con la tribu enemiga.

Por otra parte, el novelista conjuga en paralelo los dos mundos de Jean Peyral, el europeo y el africano, a través de las cartas que recibe de casa. Desde el destierro en el que vive, ve cómo todos sus anhelos y sus futuros se derrumban, de forma que queda atrapado entre el imperativo burgués (el dinero es la causa de que su novia se case con otro) y el imperativo de la alienación (la imposibilidad de la felicidad junto a Fatou-Gaye). Esta es la verdadera causa de la muerte de Jean, eufemizada, por su puesto, melodramatizada, por supuesto, y cargada de elementos patriótico-militares propios de la época y de la misma condición de Loti.

El propio Loti advierte que la redacción de *Le Roman d'un spahi* tiene como origen un sueño (6), y aún cuando este fuese un artificio literario, tiene, en el contexto general de la estructura narrativa, una función simbólica. La procesión de los Bamabras, la música, el desierto, el río, la infinitud del horizonte cuajado de baobabs y las arenas amarillas conforman un *mitema*, en la definición de Durand de las imágenes arquetipales, suficiente para abarcar el conjunto de la estructura narrativa en un único proceso de construcción imaginaria de un espacio de alienación, una espacialización de *cerco* que diría Durand, oponiéndose a la de *ámbito* que construye con las referencias al Cévennes natal de Jean Peyral del que, por otra parte, será excluido (7).

Porque, de hecho, el personaje de Loti se ve excluido del paraíso materno, expulsado en cierta forma e impedido de regresar (no queda nada por lo que regresar aunque el personaje se engañe en ello), y esa es quizás la zona oscura de la novela que no suele encajar la crítica y que encadena a Loti, no ya al *realismo*, lo que a estas alturas debiera ya resultar evidente, sino a un cierto *naturalismo* determinista hibridado de sentimentalismo romántico.

Si la imagen que ofrece Loti de África es una imagen falsa, en el comienzo del siglo XX, ni en Francia, ni en el resto de Europa, va a cambiar el carácter evocador de ensoñación sensual que conforma el arquetipo literario del continente. Ni la *negritud* que ensayan Apollinaire, Jarry, Picasso o Breton es más verdadera por estar sujeta a otros principios ideológicos, ni en nuestro país la mirada de Federico García Lorca sobre el Harlem neoyorkino está menos saturada de tópicos de evocación por construirse sobre la metáfora de la modernidad, ni la literatura post-colo-

6. El texto que transcribe este sueño está, en gran parte, inédito. La versión que se publicó en el *Journal intime 1878-1881*, publicado por Samuel Loti-Viaud en 1925, está llena de falsedades, pequeñas mentiras familiares, aún así, éste está transcrito parcialmente en el prefacio de la edición de Vercier (cfr. *Ibidem* pp. 7 y ss.).

7. A modo de referencia metodológica consideramos oportuno utilizar las tesis de estudio espacial del imaginario literario que Durand propone en DURAND, Gilbert; *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*, Madrid, Taurus (1981) [1ª Edición francesa París, Bordas (1979)] y la hipótesis sobre las imágenes arquetipales que están inscritas en *De la mitocrítica al mitoandlisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, edición y traducción de Alain Verjat, Barcelona Anthropos, México Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (1993) [1ª ed. francesa (1979)].

nial ha podido deshacer el tejido simbólico construido para nosotros como respuesta defensiva de nuestra propia identidad.

Es necesario, quizás, retorcer los argumentos para provocar la misma hipótesis de extrañamiento, la misma sensación de diálogo sordo de nuestras culturas, la misma perplejidad y asombro, la misma sensación de aislamiento, de contacto obligado, y de conflicto. Y esto no se da con facilidad en una misma tradición cultural.

Sin embargo, y en este caso, la literatura francesa nos provee de un ejercicio literario en el que, desde la misma perspectiva cultural que Loti, traslada sin embargo la mirada al *otro* para mirar nuestra propia cultura.

Esta *alteridad posicional*, este quiebro perceptivo, lo encontramos en la producción narrativa de Michel Tournier, uno de los mejores novelistas e intelectuales franceses, a nuestro juicio, de estos días (8).

Tournier juega a este difícil juego especialmente en dos novelas: *Vendredi ou les limbes du Pacifique* y *La goutte d'or*, pero el juego de Tournier se construye sobre un entramado complicado donde la propia definición del hombre moderno, y de la identidad occidental, se ve condicionada por las interrelaciones entre ética y moral, entre deseo y realidad, en las que se inserta la paradoja endomorfa de la cultura europea a la que sabe describir con humor y sin pasión, con la ironía amable de quien quiere construir puentes de unión y autocrítica constructiva, nuevas definiciones del individuo después de la terrible pesadilla sangrienta que ha sido gran parte del siglo XX, y una exigua, débil, posición de intermediario que constata la perplejidad de las miradas recíprocas entre los dos universos de referencias (9).

8. La bibliografía sobre la obra de Michel Tournier comienza a ser ingente. Nosotros no vamos a detenernos en ofrecer una visión de conjunto sobre los temas y motivos generales de la obra tournieriana, algo que necesitaría un espacio dedicado exclusivamente a ello; sí queremos marcar sin embargo algunos de los estudios a nuestro juicio más acertados sobre la obra de este parisino nacido en 1924 que ya sólo va a París a desayunar de vez en cuando con sus amigos de l'Académie Goncourt; entre ellos, y porque contienen aproximaciones sobre temas que son el tópico nuclear de las novelas que aquí citamos, pueden verse los varios artículos de Arlette Bouloumié (Cfr. por ejemplo, "Dimension symbolique et cosmique de l'objet dans l'œuvre de Michel Tournier" en: *Vives Lettres* (1997, n° 2) pp. 145–161, o "Mythe, image et illusion ou le miroir du diable dans l'œuvre de Michel Tournier" en: *L'Illusion* (Actes du colloque de Calacéité, Espagne, Juillet 1989) reimpresso en: *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1991, pp. 87–100), de Krell (Cfr. KRELL, Jonathan F.; "Tournier et le mythe de liberté", *Romanische Forschungen* pp 181–189 o "L'imaginaire bachelardeien dans l'œuvre de Michel Tournier" en: *Oeuvres et critiques*, n° 23, 1998, pp. 68–77), de McLEAN (Cfr. McLEAN, Mairi; "Human Relations in the novels of Tournier" en: *Forum for Modern Language Studies*, Julio de 1987 pp. 241–252) o el espléndido estudio de Mirielle Rosello (Cfr. ROSELLO, Mirielle; *L'in-différence chez Michel Tournier*, París, José Corti (1990)).

9. Sobre el humor y la ironía en Tournier véase: BOULOUMIÉ, Arlette; "Rire, humour et ironie dans l'œuvre de Michel Tournier", en: *Relire Tournier*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2000 (CIEREC–Travaux; 102) pp. 223–231.

No se puede decir que *Vendredi ou les limbes du Pacifique* sea un *anti-Robinson*, sino, más bien una nueva puesta en escena, un nuevo experimento sobre las relaciones del individuo consigo mismo y de las relaciones entre culturas en contacto por imperativo espacial. El nuevo Robinson, perdido en las mismas soledades que el de Defoe, no es ya el burgués ordenado, de clara visión de metas, superviviente, constructor de imperios, es un individuo sin forjar, es un ser débil criado en la abundancia y opulencia europea, inerte ante un destino nacido de una baraja de naipes, abúlico, confiado en su laberinto intelectual y profundamente egoísta. Por su parte, el negro Viernes no es, ni el resignado instrumento de la riqueza del burgués, ni el

buen salvaje roussonian, es tan egoísta como Robinson, pero de otra manera, a la manera de los pobres, es práctico, simple, es el emprendedor novato pero fiero como si se hubiese criado en Manhattan.

Robinson se empeña en construir un mundo, un mundo que continuamente se le desmorona, un imperio que le condena a una actividad innecesaria e infructuosa; refleja en su *log-book* la operación de transformación, la ansiedad del universo capitalista post-industrial y, sobre todo, la aparición de Viernes, del *otro*, que parece empeñarse aún más en su desorientación, que le roba, que mancilla su ladera donde se ejercita como un aborigen en la fecundación de la tierra, que causa desastres. A lo largo de la narración, y casi de puntillas, Tournier va tejiendo una tela de araña de transferencias simbólicas, de ósmosis culturales que acaban por dejar a Robinson adorando al sol como si de un hippy alucinado por el LSD se tratase, mientras Viernes se va con el barco rescatador a hacer negocios en la civilización.

Robinson renuncia a la civilización que tanto ansiaba al principio en un acceso de mística incongruente, de la misma manera que Viernes hace lo contrario; la transferencia cultural ejecutada da la felicidad buscada, aun cuando esta no sea más que una ilusión en la percepción de ambos. Robinson acepta quedarse en la isla con un muchacho jovencito al que, en un guiño al lector, Tournier llama con el nombre del día de la semana festivo en Francia para la infancia (*Désormais, lui dit Robinson, tu t'appelleras Jeudi. C'est le jour de Jupiter, dieu du Ciel. C'est aussi le dimanche des enfants*) (10).

A Tournier le gusta jugar con la paradoja, enfrentar en un mismo espacio narrativo nuestras propias contradicciones, la bondad y la maldad absolutas, la santidad y lo diabólico, como en *Gilles et Jeanne*, y ofrecer una síntesis conciliadora, asumir, en definitiva, nuestro propio ser, sus contradicciones, y gobernarnos con una tímida esperanza que el entramado social, o simplemente la fatalidad, asesinan a veces con una sonrisa, a veces con amarga tristeza. *Gilles et Jeanne* es la historia de amor imposible entre la *poucelle* de Orleans, Santa Juana de Arco, y Gilles de Rais, el vampiro, el cruel y sangriento francés curtido en la guerra de los Cien Años que acompaña a Juana, que intenta su liberación de los borgoñones, que desespera ante la pasividad del Delfín, que no entiende nada de política y que, en rebeldía, condena al mundo al tiempo que se condena él.

Pero la novela africana de Tournier es *La goutte d'or*. Un texto que nuestra, todo a un tiempo, un planteamiento simple, azaroso, fresco y lleno de inquietantes preguntas sobre nuestro conocimiento del *otro*, y para ello Tournier se pone en la mirada de ese *otro*, es la *mirada del otro* resolviéndose en una paradoja cultural en la que el humor se alterna con la reflexión pausada sobre los tópicos permanentes en nuestra cultura, sobre su inflexibilidad y

10. Cfr. TOURNIER, Michel; *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard (1972) [1ª ed fr. Paris, Minuit (1969)] p. 254.

estatismo, sobre la inamovilidad de las categorías gnoseológicas europeas y el peso de la tradición en la construcción de los arquetipos.

La estructura argumental de *La goutte d'or* presenta a un muchacho magrebí, Idriss, habitante de un paraíso simple, pobre, un paraíso aislado en su cotidianeidad referencial y, sobre todo, habitante de un universo donde la virtualidad de la imagen, de lo icónico (una de las características estructurales más importantes en la definición de la cultura occidental) no vertebraba el conocimiento del mundo ni del individuo. Pero el universo de Idriss se va a ver alterado por un hecho casual, azaroso, poco relevante, que sin embargo va a desencadenar una tormenta vital en la vida del pequeño pastor del desierto: cierto día, una mujer rubia, deslumbrante, va a descender de su Land Rover, va a hacerle una fotografía y prometerá mandarle una copia cuando llegue a París.

Idriss vive desde ese momento esperando que llegue esa fotografía, ese elemento extraño vinculado a una cultura extraña, a un modo de aprehendimiento de la realidad diferente, como si el muchacho esperase que le fuera devuelto algo íntimo que le ha sido arrancado (no abundaremos con argumentos antropológicos y etnográficos sobre el alma y su imagen en ciertas culturas), y, como la fotografía no llega, Idriss emprende el camino de París para buscar a esa mujer rubia y rescatar su imagen, recuperarla.

El periplo de Idriss hasta llegar a París, y su estancia en la capital francesa, es un ejemplo clásico de *bildung roman*, de novela de formación al estilo del *Wilhelm Maister* de Goethe o del *Enrique de Offfiedingen* de Novalis, lo que hoy llamamos narración iniciática; aprenderá la *divergencia perspectiva*, la *entropía* que irremediablemente provoca la construcción de arquetipos, la mitemización de su propia vida, de su realidad cotidiana.

Los símbolos de este descubrimiento que hace Idriss, de la paradoja cultural, son muy claros: en la primera ciudad importante a la que llega desde su oasis, en Béni Abbès, aún en el continente africano, encontrará un museo, un lugar donde se exponen, como curiosidades y extravagancias étnicas o históricas, su plato donde come o el molino que su madre utiliza, los objetos de la vida familiar. Su realidad, su cotidianeidad, es objeto de estudio, de extrañamiento, de objetualización.

Idriss ouvrait de grands yeux. Tous ces objets, d'une propreté irrédelle, figés dans leur essence éternelle, intangibles, momifiés avaient entouré son enfance, son adolescence. Il y avait moins de quarante-huit heures, il mangeait dans ce plat, regardait sa mère actionner ce moulin (11).

Idriss oye explicar su propia vida a los turistas del museo escuchando las reglas de vida de los nómadas como nunca las pudiera haber entendido, experimentando un vértigo de secuestro de su propia alma, de robo de su cuerpo contemplado con estupor (12).

11. TOURNIER, Michel; *La goutte d'or*, París, Gallimard (1986) p. 77.

12. Cfr. *Ibidem*. P. 78.

Curioseando por Béchar, siguiente escala en su periplo, encuentra un estudio de fotografía; allí, sobre decorados pintados de un oasis que no consigue reconocer como lugar familiar, los turistas se hacen retratar, construyen realidades falsas prefiriéndolas al mundo no virtual, al mundo de Idriss, mientras este, perplejo, comienza a entender que no entenderá nada, como así sucederá en progresión geométrica a lo largo de la narración. Moustapha, el fotógrafo, le ofrece trabajo; el decorado falso del desierto se acompaña de música de Ketelbey en el mismo orden de falsedad.

Béchar es, como dice Tournier, el lugar menos pintoresco para un europeo, pero un planeta nuevo para Idriss; allí la fascinación por la máquina, por la modernidad, de la cual la fotografía se ha vuelto emblema para el joven nómada, al tiempo que símbolo de dominio, de posesión y prestigio social, construye una imagen del mundo occidental que pronto se ampliará provocándole nuevas ocasiones de asombro.

Aún antes de llegar a Europa el inmigrante desarrolla la duda sobre la finalidad del viaje ¿va en busca de esa rubia, patrón de exotismo y belleza de la que pareciera enamorado, o va en busca de trabajo, de mejora de sus condiciones de vida, de prestigio social? Pareciera que ambas cosas son sólo una, la ruta del norte es la ruta del cambio, de la superación. El mar, la barrera acuática separadora, conserva en la narración de Tournier el valor simbólico ancestral. El recuerdo de su Tabelbala natal comienza a teñirse de la coherencia y perfección que el sentimiento da a la añoranza, y esa añoranza descubre el pequeño tesoro de Idriss: la *bullá aurea*; un compañero le advierte que conserve sus tradiciones, su fe en el islam: *Là où nous allons, la religion est plus n'cessaire que chez nous. Tu vas te trouver entouré d'étranges, d'indifférents, d'enemis. Contre le désespoir et la misère, tu n'auras peut-être que le Coran et la mosquée* (13).

Durante el viaje por mar a Marsella Idriss encuentra a este compañero de viaje, un orfebre, y con él descubrimos la primera parte del símbolo que conforma el tópico semántico de la novela. La *gota de oro*, una esfera oblonga, talismán sahariano común de origen romano; la *bullá aurea* que llevaban los niños romanos nacidos libres hasta que la cambiaban por la toga viril; el símbolo de la propia libertad de Idriss. Este *símbolo*, generado en la más pura tradición etimológica del *symbolleîn* griego, se hará efectivo en el transcurso de la narración, vivido primero como advertencia (14), luego como pérdida (en su primer acto adulto con una prostituta marselesa, donde se cumplen las advertencias de su amigo orfebre), y más tarde, en París, a través de la transferencia simbólica nominativa: el barrio de *La goutte d'or*, el barrio donde viven los inmigrantes magrebíes y subsaharianos, un lugar a medio camino entre *getho* y *recinto seguro* que fue el espacio de acogida de las sucesivas olas migrato-

Los horizontes de libertad descritos por Pierre Loti son horizontes de locura, de extravagancia no asimilada por actantes aislados en un universo sin límites que se ven desasidos del ámbito cerrado, seguro, que les proporcionaba su pequeña vida burguesa en Europa.

13. *Ibid.* P. 99.

14. Cfr. *Ibid.* P 105, donde se lee: L'or, excessivement précieux, excite la cupidité et provoque le vol, la violence, le crime. Je te dis cela parce que je te vois partir à l'aventure avec ta *bullá aurea*. C'est un symbole de liberté, mais son métal est devenu funeste. Que Dieu te garde!

rias que recibió la ciudad de París desde la Edad Media. Pero la recuperación del símbolo de su libertad es una recuperación falsa, transformada por un universo de realidades alteradas que contrastan con el recuerdo de Tabelbala, que construyen un decorado pintado tan falso como el del estudio de fotografía de Moustapha definiendo la tiranía de la imagen en Occidente frente al valor experiencial de Idriss.

La violencia de la construcción de la imagen de Occidente se resuelve en paradojas continuas que vive Idriss con desconcierto. La primera imagen de Francia la tienen los inmigrantes aún en el barco que les transporta a Marsella a través de la televisión: ante sus desorbitados ojos descubren un universo perfecto, el universo de los anuncios, llenos de niños saludables, de belleza, de verdes prados y flores (es un anuncio de seguros) que, incomprensiblemente, se transforma en un infierno sin solución de continuidad en las imágenes del telediario que explican cómo la policía ha utilizado bombas lacrimógenas contra los estudiantes que se manifestaban en el Barrio Latino.

La primera imagen real que ve en Francia es aún más paradójica: un cartel en la oficina de venta de billetes del ferry anuncia: *avec votre voiture, allez passer les fêtes de fin d'année dans le paradis d'une oasis saharienne*. El cartel se ilustra con un rico palmeral y macizos de flores en torno a una piscina en la que unas hermosas mujeres rubias, en minúsculos bikinis, beben en copas altas y, al fondo, unas hermosas gacelas se inclinan elegantemente sobre un enorme campo de naranjales y plátanos. Idriss no puede dejar de preguntarse entonces: *Tabelbala n'était-ce pas une oasis saharienne?* Por otra parte, un paseo por la ciudad europea le descubre la familiaridad de librerías árabes y restaurantes que ofrecen el *doner kebab*; la paradoja se convierte en laberinto de difícil comprensión.

El ingreso de Idriss en el universo real francés es un ejercicio de alienación constante y de confrontación de elementos culturales. El pobre inmigrante no entiende los enormes laberintos de siglas de sindicatos y organizaciones que organizan el trabajo de los temporeros magrebíes en el sur de Francia, intenta asumir las diferencias espaciales, el vacío del desierto frente a la ciudad cubierta de desperdicios. Idriss termina por encontrar trabajo de barrendero.

Tampoco entiende el joven saharauí las relaciones de tensión intercultural; Achour, su compañero de trabajo, se lo explica en un ejercicio de finísima ironía que bien podría ser texto de portada de periódico hoy mismo en España, en Francia o en cualquier lugar de Europa; Achour habla de la caridad que necesitan ejercer los europeos, la necesidad que Europa tiene de mantener pobres a los árabes para realizarse ella misma, para poder practicar la caridad, especialmente los europeos de izquierdas, y así cumplir su máxima de *fraternité* revolucionaria. Se está describiendo en el texto una nueva forma de definición de Occi-

dente: la caridad como valor occidental, aplicable necesariamente, aún a costa de obligar al otro a necesitarla (15).

Los desconciertos de Idriss son muchos, tantos que sería imposible alargar estas páginas lo suficiente para dar cuenta de todos ellos sin riesgo de convertirlas en un libro. Idriss descubre que es incapaz de reconocer siquiera lo que se sirve en los restaurantes árabes de París como comida árabe, que su mundo de palabras no puede ser confrontado con el mundo de imágenes que le desorientan. El extremo de esta desorientación, de esta desubicación, es la imagen del pobre pastor saharauí paseando un camello por París hasta el matadero, un camello que han utilizado para una película, un camello que se comerá una corona de muerto en el cementerio, que pasará por debajo de la torre Eiffel haciendo parecer a Idriss un emperador romano, que es despreciado por el matarife que aconseja al muchacho devolverlo a África o llevarlo a objetos perdidos y que, finalmente, acaba encontrando pareja en un Parque de Atracciones.

Esa imagen desoladora de extravío, que nace de la solidaridad que mantiene Idriss, pastor de camellos, como su amigo Ibrahim, pastor también de camellos y que muere en el comienzo de la narración, con el animal que recorre las calles y carreteras de la gran ciudad, es quizás la propia tesis de Tournier: la pérdida del espacio propio, la alienación, la ausencia de elementos culturales reconocibles, la imposibilidad de comprender y comprenderse en un universo ajeno (16). Aún más, el extrañamiento se vuelve paradoja insoportable cuando la imagen de otro sobre ti mismo se impone a la imagen que uno tiene sobre sí mismo: un francés se esfuerza por explicar a Idriss lo que es el Sahara (17), el cineasta le habla de Flaubert y Voltaire, y cuando, en un ejercicio de azar funesto encuentra a la rubia que le hizo la fotografía, la fotografía, vista desde el otro lado, vista desde Europa, no es la imagen de Idriss, no es la imagen esperada. La rubia ni siquiera le reconoce, y el pobre muchacho acaba en una comisaría después de recibir una paliza. El colmo de la construcción imaginaria de Idriss acaba en la calle de la *goutte d'or* con el episodio del fabricante de maniqués que quiere utilizar al muchacho como autómatas imitador del maniquí hecho sobre la propia imagen de Idriss (el símbolo infecundo y absurdo de la sustitución, de la virtualidad que padece el universo gnoseológico occidental).

El contraste perceptivo de la cultura islámica y la occidental, que Idriss ha venido percibiendo ingenuamente a través de la experiencia, se expresa conceptualizado en el episodio del maestro callígrafo árabe y el cuento interpolado de *La reine blonde*. Cuando Idriss asimila el concepto de signo icónico, la apropiación de la imagen, cuando entiende que

15. Cfr. *Ibid.* P. 123, donde se lee: "Les Français, commentait Achour, faut pas croire qu'ils nous aiment pas. Ils nous aiment à leur façon. Mais à condition qu'on reste par terre. Faut qu'on soit humble, minable. Un Arabe riche et puissant, les Français supportent pas ça. Par exemple, les émirs du Golfe qui leur vendent leur pétrole, ah ceux-là, ils les vomissent! Non, un Arabe, ça doit rester pauvre. Les Français sont charitables avec les pauvres Arabes, surtout les Français de gauche. Et ça leur fait tellement plaisir de se sentir charitables!".

16. A Idriss le preguntan cuando le ven hablando con el camello en qué idioma le habla, y mofándose le preguntan si habla en camello, a lo que Idriss, orgulloso, contesta que no, que le habla en bereber.

17. *Ibid.* p. 129.

Si la imagen que ofrece Loti de África es una imagen falsa, en el comienzo del siglo XX, ni en Francia, ni en el resto de Europa, va a cambiar el carácter evocador de ensoñación sensual que conforma el arquetipo literario del continente.

cuando se ha leído en un rostro este es inofensivo y que la imagen compone una forma intermedia de conocimiento, Idriss alcanza la apoteosis.

Y la apoteosis se produce del único modo posible en la narración de Tournier, de nuevo a través de la paradoja que, si no atendiéramos al cariño con el que el autor trata al personaje, creeríamos cruel y despiadada. El mundo mecánico, los sueños de Idriss, y el escaparate de Francia, se confabulan en una fiesta final de correferenciales simbólicos que consignan la alteridad, la enajenación del pobre saharauí convertido en instrumento de la construcción de la propia imagen europea, de su arquetipo.

Este arquetipo se construye en la narración a través de la imagen obligatoria de referencia que tiene París sobre sí misma. Y esta no es la Torre Eiffel, marca de un universo provinciano, sino la Place Vendôme, el ombligo comercial cosmopolita, el símbolo definitorio en grado sumo de la imagen opulenta de Occidente. Allí va Idriss con Achour y otros inmigrantes a construir un parking, y allí le enseñan el empleo del martillo neumático (*devenu presque le symbole du travailleur maghrébin*) (18), y allí, en el escaparate de un joyero, importador de diamantes y joyas de África y Oriente Medio, sola, hermosa, ve Idriss una *gota de oro*, una *bullá aurea* que enloquecerá al pobre inmigrante que no puede sustraerse al recuerdo enloquecido de la danza de Zett Zobeida, la hechicera que llevaba al cuello una *gota de oro*, su *gota de oro*. En un frenesí de locura que tiene como causa el movimiento violento del martillo neumático que no puede controlar el inexperto trabajador, unido al rapto de las imágenes de Tabelbala y Zett Zobeida, Idriss rompe el cristal del escaparate liberando a la *bullá aurea* (*symbole de libération, antidote de l'asservissement par la image*) (19). La policía aparece en gran despliegue para proteger el ombligo de París, su esencia, mientras Idriss, que no puede detener la máquina, cabalga por toda la plaza sobre ella imaginando que es Zett Zobeida danzando.

Entre Loti y Tournier media un siglo, un siglo de desencuentros en el que la divergencia perceptiva y la entropía han gobernado las relaciones y las miradas de nuestros dos mundos. La imagen arquetipal del otro, el mitema construido sobre sintaxis complejas de tópicos correferenciales no contrastados, soñados y fortalecidos en la imagen evocadora de la ensoñación espacial, se adueña de la experiencia y la altera transformándola con consecuencias dobles al transformar, no sólo el objeto de nuestra percepción, sino a nosotros mismos también.

Porque nosotros somos, en cierta medida, lo que percibimos al hacer descansar, en Occidente sobre todo, los cimientos gnoseológicos y epistemológicos básicos sobre el argumento de la observación aristotélico-tomista que está cuajado de evidencias de los sentidos y, por tanto, de imágenes. Al definir la *diferencia* no sólo forjamos una imagen de lo distinto, sino que lo negamos a un tiempo, y en la negación nos hacemos fuertes, nos definimos en la propia perceptividad, de nosotros

18. *Ibid.* p. 217.

19. *Ibid.* p. 220.

mismos y del *alien* (el curioso término latino que la ciencia-ficción emplea para referirse al extraterrestre).

Las transferencias culturales posibles pasan por la desestabilización de los sistemas de definición que la percepción histórica provee, y esa desestabilización afecta a los individuos inmersos en el proceso. En el fondo, entre Loti y Tournier no ha variado el argumento: el sufrimiento, el aislamiento, la sensación de pérdida de esa libertad, de borrachera perceptiva inasimilable, gobiernan las vidas de Jean Peyral y de Idriss, si bien con una diferencia notable: Peyral no se somete al cambio perceptivo, no soporta la imagen real del mundo en el que sufre, ni la imagen real de su propio espacio materno, Loti es un pesimista que muestra orgullo en la ceguera a la que Europa se somete durante el periodo colonial, es causa agente de esa misma ceguera a la que quizás le impulsaba la propia necesidad de desarrollo en Occidente. Idriss, y por extensión Tournier, están, simplemente, fuera de la necesidad de jerarquización, de dominio de la Europa industrializante del siglo XIX, están, si cabe, algo peor, en la esfera de la indiferencia post-colonial, de la ansiedad penitencial europea que pide perdón por sus faltas al tiempo que es incapaz de reconocerlas eficazmente y asumirlas.

La integración cultural pretendida por Occidente sólo tiene una dirección, la misma en su base que guiaba a Robinson Crusoe, pero desde las perspectivas laicas que la Revolución Francesa impuso y que la izquierda europea ha asumido históricamente sin revisionismos culturales. El mundo africano, por su parte, no se plantea, ni la integración en la esfera del pensamiento occidental a la que parece obligar la aldea global capitalista, ni la comprensión (como no quisimos tampoco comprender nosotros) de los nuevos espacios en los que se integra social y económicamente. Opta por la definición unilateral, por el integrismo al que le lleva el hambre y la visión de los escaparates en Europa, como le decían a Idriss, estará en un universo lleno de enemigos y lo único que tendrá será el Corán como consuelo. Si no revisamos nuestros propios mitos culturales todos, seguiremos viviendo peligrosamente el juego de los diálogos de sordos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARATA, Stephen D.; “The Occidental Tourist: Dracula and the Anxiety of Reverse Colonization”, *Victorian Studies*, 1990 (33/34) pp. 621–645).
- AZIM, Firdous; *The Colonial Rise of the Novel*, Londres & Nueva York, Routledge (1993)
- BONGIE, Chris; *Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle*, Standford, C.A.; Standford University Press (1991)
- BOULOUMIÉ, Arlette; “Mythe, image et illusion ou le miroir du diable dans l’oeuvre de Michel Tournier” en: *L’Illusion* (Actes du colloque de Calacécité, Espagne, Julliet 1989) reimpreso en: *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1991, pp. 87–100
- BOULOUMIÉ, Arlette; “Dimension symbolique et cosmique de l’objet dans l’oeuvre de Michel Tournier” en: *Vives Lettres* (1997, n° 2) pp. 145–161
- BOULOUMIÉ, Arlette; “Rire, humour et ironie dans l’oeuvre de Michel Tournier”, en: *Relire Tournier*, Publications de l’Université de Saint–Etienne, 2000 (CIREC–Travaux; 102) pp. 223–231.
- BURDEN, Robert; “Conrad’s *Heart of Darkness*: The Critique of Imperialism and the Post–Colonial Reader” *L’Epoque Conradienne*, 1992 (18) pp. 63 —83
- COMTE, Gilbert; *L’Empire triomphant, 1871–1936*, París, Denoël (1988)
- DURAND, Gilbert; *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*, Madrid, Taurus (1981) [1ª Edición francesa París, Bordas (1979)]
- DURAND, Gilbert; *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, edición y traducción de Alain Verjat, Barcelona Anthropos, México Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (1993) [1ª ed. francesa (1979)].
- FANOUDH–SIEFER, Léon; *Le Mythe du nègre et de l’Afrique dans la littérature française*, París, Klincksieck (1968).
- GOWDA, H.H. Anniah (ed.); *The Colonial and Neo–Colonial in Commonwealth Literature*. Mysore: U of Mysore Press (1983).
- KRELL, Jonathan F.; “Tournier et le mythe de liberté”, *Romanische Forschungen* pp 181–189
- KRELL, Jonathan F.; “L’imaginaire bachelardeien dans l’oeuvre de Michel Tournier” en: *Oeuvres et critiques*, n° 23, 1998, pp. 68–77
- LOTI, Pierre, *Le Roman d’un spahi*, París, Gallimard (1992), ed. de Bruno Vercier [1ª ed. fr. 1881].
- McCLURE, John A.; *Kipling and Conrad: The Colonial fiction* Londres & Cambridge, MA. Harvard University Press (1981)
- McLEAN, Mairi; “Human Relations in the novels of Tournier” en: *Forum for Modern Language Studies*, Julio de 1987 pp. 241–252
- MEYERS, Jeffrey; *Fiction and Colonial Experience*, Totowa, NJ; Rowman & Littlefield (1973)
- RIDLEY, Hugh; “The Colonial Imagination: A Comparison of Kipling with French and German Colonial Writers” *Revue de Literature Comparée*, 1973 (47) p. 575–585.
- ROSELLO, Mirielle; *L’in–différence chez Michel Tournier* París, José Corti (1990)
- SINGH, Frances B.; “The Colonialistic Bias of *Heart of Darkness*” *Conradiana*, 1978 (10), pp. 41–54
- TOURNIER, Michel; *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, París, Gallimard (1972) [1ª ed fr. París, Minuit (1969)] p. 254
- TOURNIER, Michel; *La goutte d’or*, París, Gallimard (1986) p. 77.
- WRIGLEY, Christopher; “The Longe Duree in *The Heart of Darkness*”, *Journal of African History*, 1992 (33/1) pp. 129–134.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE QUEROL

El artículo que aquí presentamos tiene como objeto ejemplificar el desarrollo de los modos de aproximación literaria al fenómeno de la alteridad cultural, estudiando, a través del examen de dos novelas francesas entre las que median aproximadamente cien años, y que someten a examen las relaciones entre norte y sur, entre Europa y África, las transferencias culturales

y el desarrollo de las relaciones mantenidas entre estos dos continentes en los últimos cien años, desde el colonialismo a nuestro tiempo de inmigración masiva.

Palabras clave: Cultura, Transferencias, colonialismo, identidad perdida, diferencia perceptiva, diálogo sordo.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE QUEROL

L'article que nous présentons maintenant a pour but illustrer la déroulement des façons de rapprochement littéraire au phénomène de la différence culturelle, en étudiant, grâce à l'examen de deux romans français parmi lesquels s'écoulent à peu près cent ans, et qui analysent les rapports entre le nord et le sud, entre l'Europe et l'Afrique, les

déplacements culturels et le développement des relations entretenues entre ceux deux continents les derniers cent ans, depuis le colonialisme jusqu'à notre époque d'immigration massive.

Mots clés: Déplacements culturels, colonialisme, identité perdue, différence perceptive, dialogue sourd.

SUMMARY OF JOSÉ MANUEL QUEROL'S ARTICLE

The Querol's article teach us how we can use the Literature to become to know the cultural differences. He studies two French novels, which have been written in different centuries, by delving into the relations between Europe and Africa, the Northern and Southern hemisphere, during the last century,

from the past period of colonialism to the present period of uncontrolled immigration.

Key words: Cultural Transfers, Colonialism, loss of self-identity, Perceptible differences, Dialogue of the deaf.

MUWASHSHAH

Óscar Muñoz



Se desconoce el año del siglo IX en el que llegó a Córdoba un esclavo africano escapado de Bagdad conocido como Ziryab. Se sabe que allí organizó una escuela de música y se le considera uno de los primeros maestros de la forma musical llamada *muwashshah*, la muaxaja árabe andaluza, tan importante en la posterior lírica castellana. Lejos de ser una pieza más de la arqueología poética de nuestra cultura la muaxaja ziryaniana goza de una envidiable salud en las interpretaciones que hace el

músico nubio contemporáneo Hamza El Din acompañado por el violonista japonés Hiromi Nishida. El texto es un canto a la belleza de la amada, a la manera sufi, en el que se pide protección y misericordia ante un amor que aniquila la voluntad del poeta y amenaza con destruirlo por completo en el sentimiento amoroso.

Cuando la ninfa de tenue velo aparece
la belleza de mi Amada nos lleva
a solicitar un encantamiento
Que nos dé protección
Protección.

Cuando estoy poseído por una mirada
De la belleza de mi Amada
Tan tierna como una rama atrapada en la brisa
Protección
Protección

En Ávila, hace unos meses, al remover unas tierras en la zona Sur de la capital para la construcción de unas viviendas se encontró un cementerio musulmán. Se interrumpió el trabajo para que los arqueólogos comenzaran el suyo. La falta de agilidad y medios para solucionar un asunto como este es algo secundario con respecto al alcance de algunas de las reacciones xenófobas que suscitó. Además de alguna carta llena de despropósitos aparecida en el diario local, se dieron muestras de una total falta de respeto para con nuestro pasado, al ser profanadas algunas tumbas con nocturnidad. Pienso en la arcilla humana que allí descansa como el “polvo enamorado” del que hablara Quevedo, quizá polvo que en su día hombre o mujer escuchara la muaxaja de Ziryab y participaron en la fuerza universal del amor en una Ávila multicultural.

En los últimos años, Juan Goitisoló y Eduardo Subirats, cada uno desde puntos de vista distintos, han llamado la atención sobre una relectura de la Historia de España desde Américo Castro. El problema de las tres castas y el casticismo en el pensamiento español, la admisión definitiva del legado de las otras religiones del Libro, sigue siendo un problema de resolución pendiente, pero no sólo en nuestra cultura, sino en todo el mundo occidental, donde se reprime el legado islámico de manera tan burda como nociva. No voy a descubrir aquí la importancia de un legado que volvió a traer de nuevo a Europa, en momentos de máxima oscuridad, el fuego sagrado de la cultura griega, avivado y reelaborado en sus contactos con la sabiduría de la vieja Asia. El mundo islámico llegó a conectar en su amplio arco, la India con la Península Ibérica, abriendo perspectivas culturales de las que somos sus directos herederos. Sin menospreciar los importantes logros de la civilización material alcanzada

El mundo islámico llegó
a conectar en su amplio
arco, la India con la
Península Ibérica,
abriendo perspectivas
culturales de las que
somos sus directos
herederos.



por aquella cultura luminosa, me gustaría destacar lo que considero su aportación más definitiva al desarrollo psicológico humano general: la elaboración de una forma particular de sentimiento amoroso, que anclándose en la sabiduría de los misterios inaugura el sentir del ser humano moderno.

En la Grecia pre-Clásica el amor era pensado como el señor de la tierra y los cielos cuya fuerza somete a los mortales y a los poderosos dioses con sus arbitrarios juegos, pues se trata de hecho de la divinidad que crea ambas familias. No dejan nunca de ser cómicas todas las escenas en las que Hera pide prestado el ceñidor a Afrodita para descontrolar al lujurioso Zeus y así poder distraerlo de la urdimbre de sus planes. O, en un ámbito más humano, recordemos los versos de Safo.

Una vez más siento el aguijón del hiriente Amor,
Ese dulce-amargo, ingobernable bichejo volador (1).

Amargo y dulce a la vez, primero dulce y luego amargo (2), fuera de control y que aparece súbitamente. Esta concepción de Eros es la misma que encontramos en la *Teogonía* (3), como digno hijo de una Afrodita temible y maravillosa a la vez (4). Para los clásicos, el amor es algo así como la niñez del mar, es decir, la furia disfrazada de inocencia. La herida de Eros es incurable, aunque ocurre conjuntamente con un proceso de curación interminable en el que se produce la más desbordante vitalidad. A través del amor se alcanza el *aionios zoë*, la vida indestructible, una vida que se desarrolla más allá de los límites de la vida individual, del *bios*. Como ha argumentado Carl Kerenyi este *aionios zoë* es la vida no como opuesta a la muerte, sino la vida como un proceso incontenible e indestructible, autoalimentada por los propios procesos de la muerte individual, una vida comprensible antes que nada como el tiempo del ser o la temporalidad del ser (5).

En el orfismo, la divinidad primordial que surge del huevo cósmico es Fanes-Dioniso, divinidad bisexual también llamada Protogonos, Eros, Ericapeo y Metis, hijo del tiempo que en sí mismo tiene un tiempo infinito. Hablamos entonces de un Eros-Dioniso, un tipo de Dios primigenio o fuerza primera del universo de la que se generaran todas las demás

Según Walter Wili, hay una doctrina prehomérica latente en la cultura pelasga que sintonizaba perfectamente con las ideas de este Fanes-Dioniso, y que permitió la rápida expansión del dionisismo por toda Grecia (6). Tal doctrina incluiría las nociones de pecado, reparación y expiación, la idea de una corrupción y su correspondiente purificación. El

1. Safo. Fragmento 130. En *Greek Lyric Poetry*. Oxford University Press. Oxford. New York 1994. p. 46.

2. *Glukupikron*.

3. Hesíodo. *Teogonía*. v.120. Harvard-Heinemann. Cambridge Mass. and London. 1982. p. 198.

4. *Ibid.* v.v. 195-196. p. 92.

5. Cf. Kerenyi. *Dionysos*. Princeton University Press. Princeton. 1996. pp. xxxi-xxxvii.

6. Cf. Walter Wili. The Orphic Mysteries and The Greek Spirit. En *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*. Ed. Joseph Campbell. Princeton University Press. Bollingen Series. Vol. 2. P. 66. Princeton 1990.

orfismo va a absorber esta doctrina despojando al dionisismo de sus componentes más antisociales, chamanizando los éxtasis de “posesión” y ofreciendo una vía media para la espiritualidad que permita la maduración y crecimiento del humano. Hay un par de elementos chamánicos que suponen una ruptura con el dionisismo: la idea de un más allá y la existencia de una ley universal de retribuciones, o si se prefiere, de equilibrios energéticos.

En Platón (7) la influencia órfica es muy clara, y vía neoplatonismo lo es en el Islam (8), donde además se ven reforzadas todas estas nociones órficas no sólo por el contenido chamánico del Corán, sino también por toda la teosofía chiíta de inspiración mazdeista iniciada por Surawardi. En el mundo islámico se incorpora un elemento nuevo que va a ser la piedra basal del misticismo del hombre moderno así como de la experiencia del amor tal como ha llegado a nuestros días: el corazón. El corazón es el lugar donde se siente el dolor amoroso, el corazón dice los amores y se impregna de ellos, es decir, se impregna de la cualidad del niño primordial. El corazón es receptáculo de la conciencia del humano, es su centro, en él empieza y acaba el universo. El corazón se opone a la cabeza, centro de la inteligencia, pero no del humano. El corazón no puede hablar con la inteligencia del cerebro conforme a los principios dualistas de la lógica lingüística, no conoce ni el principio de contradicción ni el de identidad, el corazón afirma a la vez una cosa y su contraria, y confunde el *tú* con el *yo*. Por eso el amor no se puede expresar: al amar no podemos ceñir nuestra experiencia a las estrechas cláusulas del lenguaje. Al amar, sólo una idea nos envuelve como una gasa, sugiriendo que entonces queda levantada una barrera con respecto a la experiencia del mundo, traducible en la inadecuación del lenguaje y el pensamiento, que impide que la experiencia interna del amor pueda ser contrariada por ninguna experiencia externa aislada.

El corazón es un centro sagrado que recibe el impacto amoroso y es núcleo de todas las transformaciones, es lo expuesto al devenir. En el corazón se siente el *amor libertado del tiempo*, es donde se agitan las aguas virtuales. En este centro, el entendimiento alcanza una prodigiosa forma de escapar del tiempo, es un núcleo en el que se aglutina la *vida de la vida*, un *axis mundi* en torno al que se organiza toda creación, en un tiempo primero, un tiempo sagrado que ocurre fuera del tiempo de la experiencia cotidiana.

En un texto del místico persa del siglo XIII Nasafi leemos lo siguiente sobre los límites de la inteligencia en la comprensión de la existencia humana.

Me gustaría destacar lo que considero su aportación más definitiva al desarrollo psicológico humano general: la elaboración de una forma particular de sentimiento amoroso, que anclándose en la sabiduría de los misterios inaugura el sentir del ser humano moderno.

7. Gorgias 523 C; Fedro 107D; República 614B–621D; Banquete 199–202.

8. El bien, o lo hermoso, o el amor, es la luz de la mente, es más que luz y en este bien–amor se encuentra toda razón e inteligencia, va a decir Pseudo Dioniso. (*Los nombres de Dios*. 700D–701D. En *Obras completas de Pseudo Dioniso Aeropagita*. B.A.C. Madrid. 1995. p. 300–301) Este asunto encuentra plena expresión en la poesía árabe andaluza y la islámica general así como en el trovadorismo. Hay que mencionar como de especial importancia con respecto a la elaboración de esta noción de amor el relato de Amor y Psique contenido en el “Asno de oro” del platónico Apuleyo (nacido en 124 A.D.) donde la relación amorosa de Psique con Eros es muy diferente a cualquier relación amorosa de las que leemos en la antigüedad y parece el prototipo de lo que sufíes y trovadores van a tratar (Véase el estudio sobre el origen matriarcal de este amor en de Erich Neumann: *Amor and Psyche*. Princeton University Press. Princeton. 1971).

Para los clásicos, el amor es algo así como la niñez del mar, es decir, la furia disfrazada de inocencia. La herida de Eros es incurable, aunque ocurre conjuntamente con un proceso de curación interminable en el que se produce la más desbordante vitalidad.

“Aunque la luz del intelecto tiene una visión afinada y lejana, el fuego del amor tiene incluso más afinada su visión y más capacidad de lejanía. A veces la luz del intelecto se vuelve sobrecogedora, como si pudiese iluminar toda la casa, y hacer visible todo lo que en ella se encuentra para cada uno, incluso cuando el fuego del amor no se ha combinado con ella: *Cuyo aceite prontamente brillaría aunque no lo tocara el fuego* (Sura 24:25). Pero sin el fuego del amor, la luz del intelecto no puede iluminar toda la casa. No hasta que el fuego del amor se combine con la luz del intelecto y se convierta en *luz sobre luz* toda la casa será iluminada” (9).

Según la interpretación que Nasafi está haciendo de un fragmento de la Sura de la Luz (Al Nur) del Corán, la conversión del intelecto a través del amor en *luz sobre luz* es debida a la unión amorosa con Dios. La luz de la comprensión es distinta a la luz de la mente o la inteligencia, pues una se extingue en cuanto que el objeto ha ardido, es dependiente del mundo exterior, mientras que la otra es autónoma y puede brillar sin aceite (10).

“Si estás atado por el amor, no busques desligarte. Si eres matado por el amor, no busques retribución. El amor es un fuego que consume y un mar sin límites. Es a la vez el alma y el Amado de las almas. Es la historia sin final y el dolor sin cura. El intelecto queda confundido al percibirlo, y el corazón es incapaz de recibirlo, mientras que el amante es su víctima sacrificial. Es el ocultador de lo manifiesto y el revelador de lo escondido. El amor es la vida del corazón. Si llega suavemente despedaza el corazón, extrayendo todo lo que no es él mismo. Si llega tormentoso, vuelve al corazón del revés, haciéndolo desgraciado ante todo. El amor no es dolor, pero trae el dolor. No es aflicción, pero visita a la aflicción en la cabeza de uno. Es tanto el promotor de la vida como el dador de la muerte. Y tanto es la poción del alivio como la causa de la enfermedad” (11).

Este giro en la perspectiva amorosa que dan los sufíes, impactó directamente en la lírica española moderna a través de los místicos carmelitas. Miguel Asín Palacios en un estudio célebre de hace setenta años mostró la vinculación que se da de hecho entre los temas y motivos de los santos del Carmelo, san Juan y santa Teresa, y los de los místicos sufíes, aunque los vehículos específicos de conexión no estén aún demasiado claros. La vinculación se da a nivel general entre los misticismos cristiano y musulmán, de los que convendría destacar, además de los santos de Ávila, todo lo que la teología de Santo Tomás de Aquino debe a pensa-

9. Nasafi. *Kashf*. 278a 3— 278b 4. En Fritz Meier, *Nature in the Monism of Islam. Spirit and Nature*. Papers from the Eranos Yearbooks. Princeton University Press. Princeton. 1982. pp. 155–156.

10. En Rumi encontramos también la oposición entre fuego y luz en este sentido. *Mathnawi II*. 1255–1258. En William C. Chittik. *The Sufi Path of Love*. State University of New York Press. Albany. 1983. p. 240.

11. Fragmento del *Risala* de Qushairi citado por Javad Nurbakhsh en *Sufi Symbolism*. Vol.2. Khaniqahi-Nimatullahi Publications. London and New York. 1987. p. 26.

dores musulmanes de filtración sufí como Averroes o Avempace, o los préstamos que Raimundo Lulio confesó tomar de los sufíes en títulos tan evidentes como “El libro del Amigo y del Amado” o “Los cien nombres de Dios”. Hay un segundo impacto del sufismo en la poesía moderna española y occidental en general vía Goethe. Es conocido el aprecio de Goethe por la poesía de Hafiz, en concreto por su *Diwan*, y a partir de Goethe lo conoce Ralph Waldo Emerson (12), con la influencia de este en Whitman y de Whitman en toda la lírica del s. XX. En España el último gran representante de este paradigma fue Lorca. Comparemos el fragmento anterior de Qushairi con éste del poeta granadino.

¡Ay voz secreta del amor oscuro!
 ¡ay balido sin lanas! ¡ay herida!
 ¡ay aguja de hiel, camelia hundida!
 ¡ay corriente sin mar, ciudad sin muro!

¡Ay noche inmensa de perfil seguro,
 montaña celestial de angustia erguida!
 ¡ay perro en corazón, voz perseguida!
 ¡silencio sin confín, lirio maduro!

Huye de mí, caliente voz de hielo,
 no me quieras perder en la maleza
 donde sin fruto gimen carne y cielo.

Dejo el duro marfil de mi cabeza,
 apiádate de mí, ¡rompe mi duelo!
 ¡que soy amor, que soy naturaleza! (13).

El carácter paradójico del sentimiento amoroso en Lorca y en los sufíes es el mismo, es pensado de la misma forma y es sentido de la misma forma. Las diferencias fundamentales se dan en la naturaleza del amado, pues mientras que para los sufíes a partir del ser humano particular que se ama se está amando a Dios, y se descubre a Dios de manera triple como el amado, el amante y el mismo amor, para Lorca el amado es ante todo humano y el amor es un amor humano que produce una forma de espiritualidad exclusivamente humana. Pero en ambos casos se trata de una experiencia mística, experiencia del encuentro con lo numinoso. Esta puede ser teísta o atea, panteísta, materialista, idealista, extravertida o introvertida, personal o transpersonal, y en cada caso es sentida por el individuo

En el mundo islámico se incorpora un elemento nuevo que va a ser la piedra basal del misticismo del hombre moderno así como de la experiencia del amor tal como ha llegado a nuestros días: el corazón.

12. “(Hafiz) No teme nada. Ve demasiado lejos; ve a través; este es el único tipo de hombre que me gustaría ser...” R.W. Emerson. Citado por Daniel Ladinsky en “Comments About Hafiz and Existing Works”. En “The Subject Tonight is Love”. Pumpkin House Press. South Carolina. 1997. p. xii.

13. *¡Ay voz secreta del amor oscuro! Sonetos*. O.C.G. p. 632.

Este giro en la perspectiva
amorosa que dan los
sufíes, impactó
directamente en la lírica
española moderna a través
de los místicos carmelitas.

como el encuentro con lo que es completamente diferente, lo otro radical, lo que es indeterminable y libre (14).

La *muwashahah* de Ziryab, como la desgarrada seguirilla que vibra en la voz de Lorca, están expresando una angustia que vela la nostalgia esencial del humano. El Numen que se nos manifiesta cada día no hace sino expolearnos en una incesante búsqueda de libertad y amor, búsqueda que choca con los propios obstáculos de nuestras limitaciones, con la ignorancia de la inercia que lleva a profanar tumbas en Ávila. Pendiente sigue la revisión de los fundamentos de la Historia de España, necesaria por la urgencia de la recuperación de una memoria histórica que permita la convivencia de sus pueblos. Pero más urgente

aún es la recuperación de toda una sensibilidad musical y espiritual sepultada por desdenes y torpezas, una sensibilidad portadora de dulces vinos amargos y amiga de la esperanza, capaz de devolvernos la herencia divina que nos fue sustraída.

14. Cf. Erich Neumann: *Mystical Man*. En *The Mystic Vision*. Papers from the Eranos Yearbooks. Princeton University Press. Princeton. 1982. p. 381.

Habría que añadir que el encuentro con el numen que es toda experiencia mística siempre ha ocurrido fuera de los cánones de la institución, el místico siempre ha sido mal visto, cuando no ejecutado o torturado, por la religión dominante. La unión con Dios del místico supone una supresión de distancias entre lo divino y lo humano que siempre ha sido visto con recelo por las religiones positivas, pues la supresión de la distancia con Dios implica la supresión misma de la religión positiva. Según Scholem se pueden distinguir tres estadios religiosos básicos en la historia de la humanidad: en el estadio inicial se da la unión total con la divinidad y por ello la religión no es necesaria; en el segundo momento, la religión irrumpe destruyendo la armonía entre el humano el universo y Dios, aislando al hombre y creando un abismo con respecto a la divinidad con el fin de que pueda florecer lo humano; por fin, en un tercer momento aparece el misticismo en el que se buscan secretos caminos para trazar un puente que cruce sobre el abismo construido. (Cf. Gershom Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Books. New York. 1995. p. 8). Básicamente su opinión coincide con la de Neumann para quien la religión organizada es una protección contra la experiencia numinosa o mística. El misticismo supone la difusión de una experiencia en la que se traza el puente con el mundo de lo inconsciente donde viven los dioses, lo que hace inútil la institución, cuya función es siempre la de proteger contra lo numinoso. La religión establecida actúa como una barrera contra lo numinoso, limita su espontaneidad y reduce los riesgos que supone la aparición de nuevos elementos que emergen desde el inconsciente y las nuevas relaciones que pueden surgir a partir de ello en el seno social (Cf. Neumann. *Ibid*. p. 386).

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ÓSCAR MUÑOZ

La influencia de la escuela de música fundada por el esclavo Ziryab (siglo IX) en la lírica castellana, pone de manifiesto la deuda con el pensamiento sufi islámico en la Península Ibérica y su aportación más decisiva a Occidente: La elaboración de una

forma particular de sentimiento amoroso que determina una sabiduría más afinada que la meramente intelectual o platónica.

Palabras clave: Muaxaja, orfismo, amor, sufismo y Lorca.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ÓSCAR MUÑOZ

L'influence de l'école de musique fondée par Ziryab (siècle IX) sur la lyrique castillane souligne la dette envers la pensée sufi musulmaine dans la Peninsule Ibérique et son décisive apport à l'Occident: l'élaboration d'une forme parti-

culière du sentiment amoureux donnant lieu à une sagesse plus subtile et délicate que l'intellectuelle ou platonique.

Mots-clé: Moaxaja, Orfisme, amour, sufisme et Lorca.

SUMMARY OF ÓSCAR MUÑOZ'S ARTICLE

For Oscar Muñoz the music school founded in the Ninth Century by the slave Ziryab has influenced a lot the castillian lyric and poetry. For this author, the contribution of the so called "Sufi Islamic Thought" to the Iberian Peninsula and to the Western Countries as well has not yet been

sufficiently recognised. It consists of feeling and wisdom combined to Achieve a level of love that exceeds the intellectual Platonism.

Key words: Moaxaja, Orphism, Love, Sufism and Lorca.

**EL CURRÍCULUM EN EDUCACIÓN
PRIMARIA: DEBERES DE LOS
INMIGRANTES Y DERECHOS DEL
ESTADO *VERSUS* DERECHOS DE
LOS INMIGRANTES Y DEBERES
DEL ESTADO**

Manuel José Alonso García
Catedrático de Escuela Universitaria



INTRODUCCIÓN

Este trabajo se compone de una introducción y de dos capítulos. Parte del supuesto que pertenecemos a la civilización occidental, por factor histórico y político, que ha configurado un sistema económico y social determinado que “obliga” a los individuos a dejar la anarquía y someterse a una constitución que tiene derechos, pero también tiene unos deberes olvidados que hay que cumplir. No hablamos de las sociedades pre-estatales ni de la etapa del Neolítico, sino de una etapa encuadrada en el sistema estatal y democrático.

En el capítulo primero, ponemos a la Escuela Pública como lugar de formación de ciudadanos, al servicio de Melilla y al servicio de España, enumerando cinco casos de cargas enculturadoras y cuatro casos de cargas aculturadoras, que en el primer caso deberán ser recortadas en cuanto se opongan a la civilización y el progreso, y en el segundo caso, deberán ser reforzadas, dentro de la libertad y de la responsabilidad, educando en valores.

En el capítulo segundo, se enumeran veinte apartados de los diversos límites y recortes que hay que dar en las Escuelas Públicas de Melilla, en lo que se ha venido en llamar “privilegios de etnias y de culturas”, si queremos salvar la Escuela Pública, como lugar de unidad y socialización. Sería nefasto que las Escuelas Públicas educasen para la multiculturalidad, para la dispersión, y para los privilegios étnico-religioso-culturales, porque, mientras más se acentúan los caracteres diferenciadores más nos acercamos a la falta de integración y a la automarginación de unos grupos, lo que conlleva la marginación xenófoba por parte de otros grupos. Es evidente que la finalidad de las Escuelas Públicas Españolas, pagadas con dinero del Estado Español, debe ser la de integrar y homologar a los niños de Melilla con el resto de los niños españoles, dentro de una misma cultura española (lengua, civilización y cultura española), para que no haya discriminación y rechazo hacia ningún ciudadano y para que sea más fácil la convivencia y el entendimiento entre todos los españoles.

Según Julián Marías (ABC, 2 de octubre de 1997, primera página), toda fragmentación que se haga de la cultura europea y la española, por ignorancia o por partidismo, sólo lleva al provincianismo o aldeanismo, por falta de sumar y de integrar a todo el conjunto del Estado. Se trata de una única cultura española, aunque expresada en sus diferentes lenguas.

Melilla no puede ser considerada una “colonia”; para ello, sus habitantes no se deben diferenciar ni étnica, ni lingüística ni culturalmente de la Metrópoli. La Escuela Pública es donde el Estado, a través de los funcionarios públicos o de los profesores, a favor o en contra de las familias y de las instituciones religiosas, impone su criterio para formar ciudadanos del Estado. El no hacerlo sería una rebelión de los funcionarios contra el Estado.

En ABC (sábado 23-02-2002), Mikel Azurmendi, Catedrático de Antropología Social y presidente del Foro para la Integración Social de



los Inmigrantes, ha dicho que la solución que favorece al estado es la integración, pero no el multiculturalismo, que nunca puede garantizar la igualdad de todos. A esta tesis de la integración se opone el Partido Socialista, cuando en realidad desde el siglo XIX, siempre el socialismo ha querido reforzar el protagonismo del Estado. Es lógico, que, a la teoría de la integración, se opongan los liberales y anarquistas, que refuerzan la libertad del individuo, pero no es lógico que lo haga el Partido Socialista, a no ser que haya dejado de ser socialistas.

Desde los años sesenta se han estado publicando libros sobre la “multiculturalidad” y la “interculturalidad” en los Estados Unidos, refiriéndose sobre todo a la integración de las minorías en la cultura anglo-sajona y norteamericana. Nos referimos especialmente al problema de los “hispanos”, en los Estados Unidos.

En el año 1970, tuvimos ocasión de conocer personalmente la forma de cómo trabajaba, con dinero del Gobierno de los Estados Unidos, el “Multilingual Center” en Paterson (New Jersey) donde, a la vez que se hacía un trabajo de “agentes sociales”, respecto a la comunidad hispana, se intentaba darle clases, a la vez, de español y de inglés. En 1977 conocimos la “Spanish Foundation”, que trabaja en Yonkers (New York), con un programa parecido, pero insistiendo más en las clases de español y de inglés, para los hispanos recién llegados a los Estados Unidos.

En un curso sobre la problemática sobre la Educación de Adultos, en los años noventa tuvimos dos charlas sobre la educación en los Estados Unidos, haciendo hincapié en los progresos en el campo de la “multiculturalidad”, cuando nadie en Melilla hablaba del tema. Incluso, en el Tercer Congreso Internacional Galdosiano de la Palmas, conocimos a una rumana que daba clases de español en la universidad de California y que había publicado un artículo sobre la “multiculturalidad” y sobre la sociedad multicultural. Reconoce, que un grupo, mientras más distinto se quiera hacer respecto a una mayoría, más discriminado será por dicha mayoría.

Desde 1995 para acá, se ha venido hablando de esto en Melilla, como si fuese una novedad, aplicando programas que ya se han estado aplicando en los Estados Unidos desde hace cuarenta años. Pero tenemos ahora un problema y es que, como siempre, hemos llegado demasiado tarde. De todas formas algunos han visto aquí una veta fácil para su tesis doctoral, y su promoción personal.

Las últimas noticias que nos llegan de los Estados Unidos es que ya se han acabado los programas bilingües y que ya nadie habla de la “multiculturalidad”. Hasta entonces, el problema era que los gobiernos demócratas solían ser más sensibles y daban más dinero para la ayuda a la minoría de color y para la minoría hispana, mientras que los republicanos eran más reacios a estos tipos de ayudas.

En los EE.UU. el problema ahora ha cambiado radicalmente. Resulta que son los propios hispanos, que llegan a los Estados Unidos, los que

no quieren ya, que se les den clases de español ni ser tenidos como ciudadanos de segunda clase, sino que quieren aprender inglés y olvidarse del español, con el fin de conseguir los mejores puestos de trabajo, que están reservados sólo para los que tienen un buen nivel de inglés. La lengua materna queda para ser usada en la casa y se conserva por motivos románticos, pero no tiene ningún sentido práctico. En el verano de 2000, he leído un artículo sobre lo que sucede en Alemania, y va en la misma dirección. Los que llegan a Alemania como emigrantes, sobre todo los turcos, quieren olvidarse, cuanto antes, de su lengua materna, y hablar cuanto antes alemán, para poder competir y conseguir buenos puestos de trabajo. Los turcos han comprendido cosas que tardarán muchos años en comprender los marroquíes, que su lengua materna significa retroceso y barbarie, mientras el alemán significa civilización y progreso. Mientras todo esto se hace en Europa lo que cabría esperar en Melilla es que los españoles de origen marroquí se pusiesen a aprender español, como los locos, para poder competir con un buen nivel de español, no sólo a nivel de España, sino de toda Europa, porque ese es el camino que señala el progreso. Extraña, sin embargo, ver que hay grupos de profesores que van en la dirección opuesta, al progreso y a las nuevas corrientes y quieren que los niños mantengan el “Chelja” (idioma materno marroquí) en las escuelas públicas, a costa del retraso escolar que ello supone para esos niños y el desastre que les espera el día de mañana para poder integrarse en la sociedad española. Es un problema gordo, que tienen los que salen de la residencia hispano-marroquí. Detrás de todo esto hay una evidente mala fe del nacionalismo marroquí, que abusa del romanticismo, de mantener una lengua, como el chelja, que sólo tiene una exclusiva utilidad doméstica.

CAPÍTULO PRIMERO

EL FRACASO DE LAS ESCUELAS PÚBLICAS ESTATALES COMO CENTRO DE FORMACIÓN DE CIUDADANOS ESPAÑOLES, PARA CONVERTIRSE EN MEROS CENTROS LÚDICOS DE INFORMACIÓN

Suele decirse que los niños del año 1997 aprenden más en la calle y en la Televisión que en las propias Escuelas Públicas. Y esto es cierto en lo que se refiere a recibir información sobre hechos, sucesos, comportamientos, puntos de vista sobre lo bien visto y lo mal visto, rechazo o aceptación social, frases de moda, formación de criterios, pluralidad de información, etc.

Los maestros se han quedado convertidos en meros transmisores de unos conocimientos que, por lo demás, también se pueden adquirir en los libros, en la casa o en la calle, sin contar con ellos. Por lo que muchos escolares miran a las Escuelas Públicas como un mero trámite, y a sus maestros como meros payasos, faltándoles al respeto.

La necesidad actual es que, en vista de que la información viene ya adquirida fuera del Centro Escolar, sería necesario que en las Escuelas

La sociedad europea es mono-cultural. La multiculturalidad es un disparate aberrante. De todas formas, las diferencias regionales se admiten como mini-culturas, con tal que se sometan a la cultura común unitaria.

Públicas se intentase una verdadera formación de las personas y de los ciudadanos españoles, ofreciendo posibilidad de debate y de contraste de ideas. Pero hay que reconocer que el profesorado actual de nuestros Centros Públicos, en la mayoría de las ocasiones, no da la talla para esta empresa, ni está preparado para ello.

Siempre se ha dicho que la Escuela debe cumplir, como uno de sus principales objetivos, con el deber de socializar, unificar criterios y homologar culturalmente, dentro de la cultura española, a los futuros ciudadanos españoles europeos. Si bien es cierto que se intentó con las famosas “marías” de la época franquista formar a los ciudadanos españoles, mediante las asignaturas llamadas “religión” y “formación del espíritu nacional”, sin haber conseguido ningún éxito. Hoy en día, estas asignaturas se quieren suplir con el estudio de la Constitución Española, con las asignaturas de Ética, y con las informaciones de los Medios de Comunicación Social.

Muchos profesores creen que la socialización se logra de forma suficiente, si se consigue que los alumnos jueguen juntos creando un ambiente de cooperación y de camaradería en los centros. Pensamos que este logro puede ser hipócrita o efímero, mientras no se sostenga en el convencimiento razonado y en un cambio de talante de unos corazones más tolerantes. La camaradería en el juego puede ser sólo una tregua de la lucha de las culturas, que volverán a enfrentarse, una vez que los ahora niños lleguen a la vida adulta. Y esto se ha visto en Melilla, cuando los otrora compañeros, una vez llegados a la vida adulta, han vuelto a las disputas raciales y tribales, defendiendo sus propias culturas.

Creemos que el mejor sistema, hoy por hoy, de la integración de los emigrantes en un proyecto común de patria, de nación y de Estado, es el que se puso en práctica en los Estados Unidos, a partir del siglo XIX, y al que hace alusión el propio poeta Walt Whitman, cuando habla de las normas norteamericanas, que son de obligado cumplimiento para todos los emigrantes.

Si queremos formar una patria, una nación, un Estado o una ciudad, todas las culturas, religiones, privilegios y normas de conducta deben estar subordinadas al bien común de la ciudad y a un proyecto común. De igual manera que, si se quiere salvar el matrimonio, como sociedad en común, habrá que sacrificar muchos intereses individuales y diferencias culturales. Queda claro que fomentar o favorecer las diferencias culturales, dentro y fuera del Aula, es un ataque frontal a la homologación cultural que pretende el Estado, y a la unidad cultural que necesita la empresa ciudadana, ya que va en contra de la verdadera socialización que debe ser la meta de la Escuela Primaria.

A las Escuelas Primarias llegan alumnos de ambos sexos, de diferente color de piel, con diferentes religiones, lenguas y clases sociales, listos y torpes, con diferencias culturales, que serán siempre punto de partida

(terminus a quo), pero nunca punto de llegada (terminus ad quem), ni meta de un proceso educativo.

Vamos a dividir nuestro trabajo en dos partes. En la primera parte hablaremos del alumno con la carga enculturadora que trae a la Escuela, y los límites que debe poner a ello la Escuela (apartado primero), y del alumno con la carga enculturadora que trae a la Escuela, y los límites que la Escuela debe poner a ello (apartado segundo). En la segunda parte hablaremos de cómo deben ser los alumnos como producto o como resultado del proceso educativo, una vez que salgan de la Escuela Pública, en los casos óptimos.

Primera parte. Apartado Primero

Cada alumno trae a la Escuela Primaria una carga enculturadora, compuesta por los valores tradicionales de su propia cultura, sus propios hábitos de forma de ser, de forma de estar, de costumbres, de tolerancias y de prohibiciones, que le han sido proporcionadas por sus propios genes, y además, por su propia familia que los vigila, y por sus centros religiosos. Consiste en una filosofía especial de ver la vida y las cosas, de enjuiciar a los demás, de complejos, de criterios éticos sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que conviene o no conviene, sobre lo útil y lo placentero, sobre los valores y las actitudes que hay que tener en la vida. Normalmente, la familia y los centros religiosos se oponen a lo que se dice en las Escuelas Primarias Laicas.

En nuestra opinión, todas estas tradiciones culturales son legítimas, con tal que no se opongan a la civilización y al progreso de los pueblos, que es la meta que siempre se ha propuesto (otra cosa es si lo ha conseguido plenamente o no), la occidentalización, la europeización y la españolización.

Por lo tanto, integrarse en España debe pasar por la occidentalización. La Escuela Pública, por lo tanto, debe poner límites y recortes y barreras a todas aquellas tradiciones y expresiones culturales que se opongan a la civilización. Y vamos a poner algunos ejemplos en los que si, en un decir, el alumno viene torcido hacia la izquierda (tradicción), hay que forzarlo hacia la derecha (progreso).

1. Hay tradiciones religiosas que obligan a sus afiliados o componentes o súbditos o fieles a que aprendan una determinada lengua para hablar con Dios, sin poderlo hacer en su propia lengua nativa. O que impide a sus miembros a que aprendan la lengua española, por ser la lengua de infieles no musulmanes. O tradiciones religiosas que muestran a dicha religión como la única verdadera, teniendo por falsas a las demás. O tradiciones religiosas que prohíben el estudio de las ciencias, de las artes y de las lenguas que no estén en el Libro Sagrado. Hay tradiciones religiosas que ven a los inventos como obras del diablo. O el estar siempre nombrando a Dios: “si Dios quiere”, etc. La Escuela Pública debe poner barreras a estas tradiciones culturales, y mantenerse siempre como Escuela Laica.

2. Hay comportamientos y formas de ser en la psicología de los pueblos y de las personas a los que debe ponerse límite y freno.

Nos referimos al desprecio hacia otras culturas y etnias como inferiores, lo que lleva a no relacionarse con ellos y a oponerse al mestizaje. Todas las religiones tienen un componente racista, en cuanto predicán que son superiores a las otras. Ni el complejo de superioridad ni el complejo de inferioridad, basados en algo que esté fuera de la dignidad de todo ser humano (y por lo tanto, en la religión, color de la piel, dinero, coeficiente intelectual, lengua, etc.), ayudan al progreso de los pueblos.

La agresividad y la violencia de palabra o de obra, el desprecio y la falta de respeto a los demás, son fórmulas que nos alejan de la civilización y del progreso.

3. Hay formas de estar que son realmente salvajes y bárbaras. Por ejemplo, la falta de aseo personal en el propio cuerpo, y en el vestido, zapatos y cabello. Por ejemplo, la falta de las normas cívicas en público (comer con los dedos, y no con los cubiertos, quitarse los zapatos en público, meterse los dedos en la nariz, bostezar o estornudar sin taparse la boca, etc.). por ejemplo, el mal olor corporal, escupir en el suelo, hablar dando gritos.

4. Hay patrimonios culturales, acerbos y costumbres ancestrales heredadas de padres a hijos. Entre esos patrimonios se encuentran las religiones. Pero es un disparate mantener a Melilla en un ambiente sacralizador y excluyente, con el eslogan de la ciudad de las cuatro religiones y culturas. En nuestro punto de vista, el camino que debe recorrer Melilla es completamente inverso, es decir, un camino de secularización, hasta convertirse en una ciudad laica. Así podrá tener cabida en ella todo el mundo, no sólo los creyentes monoteístas (cristianos, musulmanes y judíos), junto con los politeístas (hinduismo, sintoismo, brahmanismo, etc.), sino también, con pleno derecho, los no creyentes, los agnósticos, los escépticos y los ateos.

Creemos no sólo que es anti-constitucional, sino incluso la ruina de Melilla, el basar la convivencia pacífica de sus ciudadanos, es decir, de los que tienen el privilegio de ser considerados como buenos ciudadanos, en el equilibrio entre etnias, culturas, lenguas y religiones diversas. Cuando la verdadera base de convivencia debe ser la dignidad de toda persona que viva en Melilla, como ciudadano melillense, independientemente de su religión (sea cristiano, musulmán o judío), o no tenga ninguna religión, o sea un “hereje”, o sea “un pobre hombre”, en frase de Furió Cerial, que la había tomado de la filosofía estoica. La base de la convivencia es hacer triunfar en la ciudad una única cultura, la española, y una única ley sin privilegios, la Constitución Española, que, basada en la dignidad de la persona, tutela los derechos fundamentales (y las obligaciones) de los ciudadanos españoles por igual.

Además de tener un componente racista y xenófobo, la convivencia, basada en las etnias y lenguas, se apoya en un terreno falso y movedizo, porque

no se puede afirmar que los ciudadanos musulmanes de Melilla sean bereberes, porque no consta científicamente que lo sean, ni que sean herederos de los antiguos bereberes, pobladores del Norte de África hasta el siglo XI, siglo en el que o fueron masacrados o se mestizaron con los árabes. Aunque ya se habían mestizados en tiempos de Masinisina, y nunca existieron ni como etnia ni como lengua puras, debido al mestizaje con otros grupos y lenguas. Por ello, es preferible designar a todos los habitantes de Melilla y de su entorno con el apelativo geográfico común de “norteafricanos”.

5. Hay prohibiciones culturales de tipo religioso o tradicional, que se refiere tanto a la comida (comer o no comer tales cosas) y al vestido (vestir de una forma o de otra). El trabajar tales días de la semana y descansar cuales días.

Todos estos comportamientos que, suelen hacerse para llamar la atención y buscar protagonismo, haciendo ver que son buenos practicantes de dicha religión, no dejan de ser “fariseísmos” de unas religiones, que deben poner su principal empeño en tener buen corazón y buen comportamiento, ya que la religión no está en la barba ni en el velo, sino en las buenas obras de las personas.

Primera parte. Apartado Segundo

También los alumnos, sobre todo los de tradición europea, suelen venir a la Escuela Primaria con una carga aculturadora importante. Se trata de alumnos procedentes de familias rotas, o en las que no existe ningún afán enculturizador o de adoctrinamiento de los hijos. Se trata de hijos que viven a su aire y manera, y que reciben toda su información de sus amigos y de los Medios de Comunicación de Masas (prensa, radio, y televisión y recientemente Internet). Para ellos, lo importante es la libertad, la creatividad y la adaptación al medio para poder sobrevivir. Se trata de personas que quieren galopar hacia delante con pasos agigantados. Pero, a los que hay también que poner freno en la Escuela Primaria, y esforzar a los alumnos a encontrar el equilibrio y la responsabilidad, y a ejercitar el auto-control de sus instintos básicos y primarios. Cuando fracasan estos límites y barreras en la Educación Primaria hay que dejar paso a la intervención policial y a los jueces, porque estos alumnos que delinquen son una prueba del fracaso del procedo educativo en la verdadera libertad y creatividad. Pongamos varios ejemplos.

1. Para muchos alumnos de la Escuela Primaria sus verdaderos modelos son los héroes de la Televisión, de donde sacan sus códigos de conducta, para imitarles en lo bueno y en lo malo. La televisión, a veces, pone el listón muy alto, favoreciendo las envidias de todos aquellos que no pueden llegar a ese nivel tan alto de riqueza. En otros momento, la televisión pone el listón muy bajo, cuando ofrece programas de corte rastro, y que sólo satisface y levanta aplausos de un público verdulero. De esta forma la televisión se acomoda al público más abundante, que es el

La unidad y el progreso de Europa se basa en compartir las mismas estructuras, las mismas creencias y proyectos de una nueva Humanidad, el mismo esquema de valores y las mismas actitudes.

La Civilización Islámica
no es distinta, sino
opuesta a la Occidental.
Al no ser diferentes sino
completamente opuestos,
los occidentales no
tenemos ningún punto de
contacto ni ninguna base
de diálogo con la cultura
islámica.

español de clase media baja. Que no es inteligente ni rico, pero tampoco es población marginal. Contra todo asomo de libertinaje, la Escuela Pública debe instaurar un auto-control de los alumnos.

2. Desafortunadamente, los modelos para los niños de Primaria no son otros niños de su edad, sino que se fijan, como modelos, en los jóvenes y en las personas de Tercera Edad. Y realmente y, desafortunadamente, ni los jóvenes, ni las personas de Tercera Edad, son buenos modelos para los alumnos de Primaria. Ni en los temas de sus conversaciones, ni en sus gestos, ni en su forma de hablar dando gritos, ni en su vocabulario, ni en su comportamiento en la casa ni en la calle. “El querer llegar a ser joven para poder hacer también eso”, resume las apetencias de muchos niños de nuestra Escuela Primaria. Incluso, se dice que hay niños de diez y once años que ya practican el sexo completo. Estas modas, y otros comportamientos libertinos, deben ser frenados en nuestras Escuelas Primarias. Contra toda corriente. Si no queremos encontrarnos con unos hombres del futuro que el día de mañana nos amarguen nuestra vejez.

3. Si en la Escuela Primaria consiguiésemos el rechazo de nuestros alumnos hacia las fórmulas del libertinaje de la televisión, y hacia las escenas que dañan a la sensibilidad, estaremos formando ciudadanos. Desafortunadamente, unos niños que están sensibilizados contra el fuego en los montes, contra el abandono y maltrato de los animales, o la contaminación de la capa de ozono, luego no protestan ante un robo, una violación, o la muerte en accidente de automóvil por haber bebido demasiado o por exceso de velocidad.

4. Afortunadamente, creo que son pocos los niños que son víctimas ellos mismos del abuso de los mayores hacia ellos, con casos de sodomía, o de prostitución, o del castigo de sus padres o como testigos de las peleas y desavenencias familiares. Tal vez, abundan más los niños mal nutridos o sin medios económicos, bien por descuidos de sus padres, o por falta de medios económicos. Siempre abundarán niños con falta de afecto por parte de sus padres. Creemos que la Escuela Pública tiene que suplir estas deficiencias familiares con el afecto. Porque, aunque mientras los padres tengan un comportamiento correcto, nadie puede suplirlos en sus derechos y obligaciones para con sus hijos, sin embargo, cuando fallen en sus funciones, debe ser la sociedad (en este caso la Escuela Pública y el Estado) el que los sustituya.

Segunda Parte

Hemos hablado de los problemas que pueda traer a la Escuela Primaria cada alumno, y la solución que la Escuela Primaria debe dar. Es decir, de cómo llegan los alumnos a la Escuela (*terminus a quo*), y de cómo deben salir los alumnos de la Escuela (*terminus ad quem*). Para que se note que la Escuela Pública ha servido para algo, frenando tanto la Enculturación como la Aculturación, en áreas del progreso y del auto-control.

Ahora, en esta segunda parte, queremos hablar, no de cada alumno, sino del grupo general de los alumnos. Sin perder de vista que la Escuela Pública está al servicio del Estado Español, y que su finalidad principal es formar personas, que sean buenos ciudadanos españoles. Esta es la meta y la finalidad de Escuela Pública.

La Escuela Pública no está para formar en la diversidad cultural, porque ya los alumnos llegan a ella con esa diversidad cultural. La Escuela Pública debe recorrer el camino inverso, y desde la diversidad cultural, conseguir una homologación y una unidad cultural. La Escuela Pública no está para formar en libertad, porque ya los alumnos llegan a sus libertades. La Escuela Pública debe enseñar a cómo recortar esa libertad, mediante el auto-control de sí mismos.

La amenaza es que, en caso de que la Escuela Pública no cumpla con estas funciones, no habrá ciudadanía posible, no habrá convivencia, ni entendimiento, ni tolerancia entre los ciudadanos. Mucho menos habrá colaboración hacia un proyecto de vida en común para construir la ciudad. Por encima de los gustos y libertades de cada uno. Por encima de los postulados culturales diferenciadores.

La Escuela Pública debe enseñar a los alumnos el control de sus libertades y a frenar las tradiciones culturales que se opongan a la civilización y al progreso de los pueblos. La Escuela Pública debe fomentar la unidad cultural y formar ciudadanos españoles, trabajando por el bien común y el proyecto común de la ciudad, y de la patria/nación/Estado que es España.

La meta de la Escuela Pública no es ni debe ser nunca, la enculturación (fomentar las diversidades y tradiciones culturales), ni la aculturación (fomentar las libertades), sino superar esas diferencias culturales y lograr el auto-control del individuo. La meta de las Escuelas Públicas, al servicio del Estado, es conseguir el rendimiento mutuo entre los ciudadanos y la vida en común, trabajando para un proyecto solidario de ciudad.

Para ello es interesante que en el currículum se incluya:

- Hablar español siempre en el Aula (en Melilla en 1997 habían 3 Aulas donde nunca se habla español).
- Conocer lo español (cultura, historia, arte, música de España).
- Identificarse con el proyecto español y europeo.
- Fomentar actitudes democráticas, laicas e igualitarias.
- Sometimiento a las instrucciones del Estado (normas jurídicas, etc.).

CAPÍTULO SEGUNDO

¿DEBEN SER RECORTADOS ALGUNOS PRIVILEGIOS CULTURALES EN LAS ESCUELAS PÚBLICAS DE MELILLA?

En las Escuelas Públicas Españolas no debe de perderse nunca de vista que estamos formando futuros ciudadanos españoles, dentro de la mayor unidad posible. Y ello conlleva la igualdad. De esta forma, colaborare-

mos para que se alejen los sentimientos racistas que siempre afloran cuando se fomentan las diferencias culturales.

Las Escuelas Públicas Españolas han venido luchando en los últimos años para que se destierren prácticas de desigualdad por motivos de sexo, situación social, religión, color de la piel, etc. Por ello, no podemos caer ahora en la trampa de intervenir con nuevas desigualdades de origen cultural, por mor de las tradiciones.

Es cierto, que cada persona llega a la Escuela Pública con su propia cultura y con sus propias tradiciones que deben ser respetadas. Pero la meta de la Escuela Pública no es fomentar dichas diferencias culturales, sino llegar a una unidad cultural, sin caer en la trampa de la uniformidad, ni de la homogeneidad. Las culturas y las religiones deben someterse a la dignidad del ser humano, al bien común, y a la convivencia pacífica de los ciudadanos.

Cada persona tiene su fenotipo, su ideotipo y su ideolecto, y cada persona tiene su propia cultura. Por ello, no se puede hablar en Melilla de cuatro culturas, sino de 60.000 culturas, tantas como habitantes tiene la ciudad. La esencia de la cultura es múltiple y diferenciadora. Por ello hablar de multiculturalidad es una "petitio principii".

En esta trabajo queremos llegar a la conclusión de que los privilegios culturales de los niños musulmanes de origen marroquí, que están en las Escuelas Públicas Españolas, deben ser recortados, para así poder favorecer su integración en España y en las instituciones del Estado Laico, en aras de la convivencia pacífica, y del bien común de la Ciudad, poniendo la dignidad de la persona humana por encima de todas las religiones y culturas. Por lo que estamos viendo, da la impresión, a veces, de que las Escuelas Públicas de Melilla no están formando ciudadanos españoles del futuro, sino ciudadanos marroquíes del futuro.

Vamos a hacer un recorrido por los valores culturales, las actitudes ante la vida de los musulmanes de origen marroquí, como completamente opuestos a los valores, actitudes y criterios occidentales, que se practican en España, y en el continente europeo, dividiéndolos en veinte apartados.

Apartado primero

El valor democrático o el respeto al voto de la mayoría, tenga el poder de las armas o no, tenga razón o no. En Marruecos, una minoría puede llegar al gobierno de la nación si tiene, en su poder los recursos económicos suficientes, para dominar por las armas. (Los marroquíes creen que Mohamed VI representa a Dios; y habla en su nombre). O si se cree legitimado, sólo por el hecho de ser descendiente del Profeta Mahoma, sin contar con la aceptación de su pueblo. En un libro, prologado por el rey Hassan II, sobre los derechos humanos en Marruecos, se dice que, en el Islam, los derechos humanos se interpretan de manera muy diversa a cómo se interpretan por las Naciones Unidas, y por los europeos. De

hecho, el diálogo interreligioso, que siempre supone que las dos partes tienen algo de razón, va directamente contra la esencia del Islam, donde no hay lugar para la conciliación, el pacto, el acuerdo, la colaboración, el intercambio, etc.

En la historia de la cultura islámica sólo hay lugar para todo o para nada, sin término medio, donde sólo hay vencedores (que tienen todos los derechos) y vencidos (que no tienen ningún derecho).

Apartado segundo

El valor del Estado como Estado Laico, y aconfesional, y de sus instituciones laicas, frente a la anarquía, y frente a los que sólo creen en el Estado Islámico.

Apartado tercero

La dignidad de cualquier ser humano, aunque no sea musulmán, y aunque no sea creyente. Por un lado, porque una persona es un voto, con el mismo valor, tanto si es culto como si es ignorante. Por otro lado, porque en Marruecos sólo tienen derechos los musulmanes, mientras que otras personas de otra religión, o sin religión, no tienen ningún derecho.

Apartado cuarto

El Estado debe ejercer una tutela de los derechos fundamentales de toda persona, como es la libertad de expresión y la libertad religiosa. Libertad de ser informado y derecho a la propia dignidad y el ser respetado en su intimidad. Y derecho a asociarse libremente.

Apartado quinto

Otros derechos fundamentales hablan del derecho a la vida, a tener una familia y un hogar. A ser juzgado y a no ser torturado. Por supuesto, que Marruecos se opone al aborto, pero no ha prohibido las torturas a los encarcelados, ni la pena de muerte. El cuerpo humano debe ser respetado, tanto en las imágenes televisivas, como en la lucha contra el hambre, la prostitución, y otras injusticias y circunstancias, que van contra la dignidad de cualquier ser humano. En este sentido, es clarificador el mensaje que nos dejaba el pensador y poeta Walt Whitman, en su prólogo del año 1855: los seres humanos deben comenzar por respetarse a sí mismos y a los demás.

Apartado sexto

El Estado debe respetar la libertad de conciencia y las prácticas religiosas, de cada cual, con tal que no entorpezcan el orden público. Debe estar prohibido el proselitismo religioso, y el que se publiquen cosas que ofendan a otras religiones, o datos falsos, donde se diga que una religión es superior a la otra. Sólo será mejor que la otra, aquella religión que lo

La Educación Primaria en los Colegios Públicos de España debe tener un papel integrador. Los profesores como funcionarios pagados, y al servicio del estado español, deben trabajar a favor de la unidad cultural europea.

demuestre, produciendo mejores ciudadanos, o aquella cuyos miembros tengan un mejor comportamiento ético. En muchos hogares musulmanes se les dice a los niños que los cristianos no se van a salvar. Y en muchos hogares cristianos se habla mal de los musulmanes.

Apartado séptimo

En una sociedad laica deben prohibirse las manifestaciones externas, sobre todo en lugares públicos, a favor o en contra de alguna religión. Las religiones, las culturas y las lenguas, lo que han hecho hasta ahora, ha sido dividir y enfrentar a los pueblos entre sí. Porque las religiones pertenecen a las ideologías del poder, que tratan de ahogar tanto a las creencias tradicionales de los grupos como a la fe de los individuos.

Apartado octavo

Partiendo de que todas las culturas, y todas las religiones, son iguales, se debe fomentar el respeto y la tolerancia hacia todas las manifestaciones, que no ataquen el orden público. Es hora de que se ponga la convivencia por encima de todos los valores ciudadanos. Las religiones deben ser actos internos en las conciencias de los creyentes. Deben prohibirse los actos religiosos externos, aunque sean ecuménicos. La enseñanza de la religión es algo que debe pertenecer a los padres, pero no pertenece al Estado, ni debe ser pagada con dinero del Estado.

Las diferencias étnicas, que no han podido hacer mestizajes, dan lugar a las guerras tribales en África. Las guerras religiosas duraron hasta 1648, en Europa. En España hubo una guerra religiosa entre 1936 y 1939. En Argelia, hay actualmente una guerra religiosa que divide a la nación en dos partes: los islámicos tolerantes y los intolerantes. Para evitar las guerras religiosas, en Europa se ha optado por la tolerancia, a partir de la paz de Westfalia en 1648, evitando así que los europeos tuviesen que seguir emigrando a América del Norte, por motivos religiosos. La emigración político-religiosa de los norteafricanos puede evitarse, cuando se logre un Islam más tolerante, en dichos países.

Apartado noveno

Lo que ha unido a los pueblos entre sí además de los lazos sanguíneos, ha sido el interés comercial, potenciado desde el siglo XII por la burguesía.

También los pueblos pueden unirse por el amor, como en las cláusulas matrimoniales, bien porque se necesitan bien porque se llevan bien. Y todo ello, por encima de las religiones, lenguas y culturas. Las religiones tienen prohibido el que los unos se traten con los otros, para evitar que se conviertan a la otra religión, y así no perder adeptos. Lo esencial en las religiones eclesiásticas es el despreciarse las unas a las otras, el considerarse las unas superiores a las demás, en el que las unas rechacen a las otras, y que se haga un proselitismo constante. Pero esto no sucede, por ejem-

plo, en el hinduismo ni en otras religiones orientales, que practican una mayor tolerancia y ecumenismo.

Apartado décimo

El hecho de convivir con religiones, culturas y lenguas diversas debe servirnos para compararlas, para ver lo bueno y lo malo que tienen, para ver si son mejores o peores para la formación de los ciudadanos y para el servicio de la ciudad. Es decir, sólo interesan dentro de la competitividad. Competitividad quiere decir que se acabe el monopolio de una lengua, religión y cultura. Que se acabe la propaganda, y que comiencen a hablar los resultados, que triunfen aquellos que son mejores para la ciudad, como en la ley del libre mercado, independientemente de su etnia, religión, lengua y cultura. Que triunfen aquellos que tienen un mejor programa político-cultural para la ciudad, construyendo una ciudad más humana que resuelva los problemas de los individuos y que haga felices a sus individuos.

Sin embargo, en las sociedades cerradas al intercambio, uniculturales y etnocéntricas, no existe la competitividad, porque todo es homogéneo. Ello sucede en los países islámicos, como Marruecos, donde, durante el siglo XIX, no ha podido entrar ningún europeo. El Islam está cerrado en sí mismo, en contra de Occidente, al que mira como enemigo a derrocar o conquistar. Por ello, es imposible el ecumenismo entre cristianos y musulmanes. Y, cuando se hace, es, por lo general, un acto de falsedad y de hipocresía.

Apartado undécimo

La única cultura que debe enseñarse en Melilla es la cultura española. La lengua española servirá a los de origen marroquí para integrarse en Europa, y para integrarse en cualquier región de España, aunque, tal vez, el acento que les queda, o el nombre y apellido, o la religión, les puede servir de obstáculo. Algunos ya se han cambiado de nombre.

Para integrarse plenamente en España hay que cambiar de todo, menos de religión. Hay costumbres, como el vestirse con chilabas, o el quitarse los zapatos en público, que fomentan la auto-discriminación y la auto-marginación. Estos restos culturales (como fue en un tiempo que las mujeres marroquíes estuviesen todo el día con la cara tapada) pueden tolerarse durante el tiempo de tregua cultural, o de adaptación, como una táctica provisional. Porque, si llegan a perdurar en el tiempo, se hacen insostenibles, y se agota la paciencia del resto de ciudadanos.

Los marroquíes interpretan la poliginia como un acto de protección a la mujer, pero en el fondo, es puro machismo, y una compra de la mujer a precio de rebaja.

Los marroquíes interpretan la poliginia como un acto de protección a la mujer, pero en el fondo, es puro machismo, y una compra de la mujer a precio de rebaja.

La camaradería en el juego puede ser sólo una tregua de la lucha de las culturas, que volverán a enfrentarse, una vez que los ahora niños lleguen a la vida adulta. Y esto se ha visto en Melilla, cuando los otrora compañeros, una vez llegados a la vida adulta, han vuelto a las disputas raciales y tribales, defendiendo sus propias culturas.

Apartado duodécimo

Hay rasgos culturales que se oponen a la civilización y al progreso, y que no pueden seguir tolerándose. El machismo, que considera a la mujer inferior al hombre, y el hecho de tener sometida a la mujer, con el fin de que no pueda llegar a las mismas cotas sociales que los hombres. La falta de promoción social de algunas castas, la de los pobres, que no pueden llegar a la cultura de los ricos caciques. Otras prácticas, como el canibalismo, o la de su forma de vestir con taparrabos, las pueden seguir haciendo libremente, pero existe el riesgo de no ser entendidos por los occidentales. Creo que es el inmigrante el que debe adaptarse a España. Y no España la que tiene que ponerse de rodillas a los pies de las costumbres y culturas de cada uno de los inmigrantes, pidiendo perdón constantemente a los inmigrantes para saldar con ellos el complejo de culpa de la época colonial. Las matanzas de los integristas argelinos pueden ser un acto comprensible dentro de los valores islámicos. Pero a los ojos de Europa es pura barbarie.

Apartado decimotercero

Hay religiones como la hebrea, que se basa en un dios étnico, y tiene a la lengua hebrea como una lengua sagrada. Igual sucede con la religión musulmana, que tiene su propio dios étnico y tiene como lengua sagrada sólo el árabe. Por ello desprecian a los que no tienen la cultura árabe o los miran como inferiores. Esos dioses étnicos, y ese orgullo y superioridad, que se creen que tienen tanto los hebreos como los musulmanes, es un obstáculo para la paz, y para la convivencia entre los pueblos. Estos conceptos y actitudes racistas e intolerantes, que atacan la igualdad de dignidad de todos los seres humanos, y de todas las religiones, no existen en ninguna de las religiones orientales, como el hinduismo. Las religiones eclesásticas y monoteístas, que excluyen a las demás, y las desprecian, porque creen que su Dios es el único verdadero, y que ellos son el pueblo escogido y que tienen la verdad absoluta, jamás aceptarán el diálogo ecuménico. Y no se puede convivir en una ciudad donde hay religiones que miran a las demás como inferiores, rivales, enemigas, y aliadas de Satanás, y condenadas al infierno.

Apartado decimocuarto

La Melilla de las cuatro culturas debe dar paso a la Melilla de la dignidad de todo ser humano, aunque no tenga cultura ni religión, tanto al pobre como al rico, tanto al que tenga razón como al que no la tenga, tanto al vencedor en el campo de batalla como al perdedor, tanto a la mayoría como a la minoría, tanto al cristiano como al musulmán. Todos con los mismos derechos, protegidos con un Estado Laico, dentro de una ciudad laica y aconfesional.

Apartado decimoquinto

Como quiera que la finalidad de las Escuelas Públicas Españolas es formar a personas que se integren en España, y no en Marruecos, resulta que hay que enseñar la cultura española. Y ello, no porque la cultura mayoritaria se quiera imponer a la minoritaria, sino por cuestión de finalidades. Porque el Estado Español paga a los maestros para eso, para que integren a todos en España, no para que integren a los melillenses en Marruecos. Les paga para que enseñen español, no para que enseñen “chelja”, como nos consta que hacen algunos. Y el Estado Español paga para que se formen ciudadanos pro-españoles y no para que, desde las mezquitas y desde las escuelas islámicas, se impartan consignas pro-marroquíes y anti-españolas.

La cultura española que se dé en las Escuelas supone:

- hablar siempre en español y enseñar el español.
- enseñar las costumbres españolas.
- enseñar a que se identifiquen con los gustos españoles.
- enseñar a que amen la historia de España y sus gestas militares, los buenos ejemplos de sus grandes hombres, sus leyendas y mitos, su pensamiento y filosofía, su cultura artística y musical, etc.

Caeríamos en el etnocentrismo cultural si afirmásemos que la cultura española es la mejor del mundo, y que debe imponerse en Marruecos, por poner un ejemplo. Pero el afirmar que España debe defender la cultura española en todos sus territorios, especialmente en Melilla, no es ningún etnocentrismo cultural, porque todos los países deben defender sus propias culturas en sus propios territorios.

Apartado dieciséis

Espíritu de paz y de la no-violencia, en vez de guerra santa contra los infieles, es decir, en vez de la agresividad y de la intolerancia contra todos aquellos que piensen distinto de nosotros. En esto, nos pueden dar lecciones, no sólo los pacifistas orientales, como Ghandi, sino toda la tradición norteamericana que arranca con Henry Thoreau.

Apartado diecisiete

Solidaridad de las etnias y de los pueblos por encima de todos, y de cada uno de los nacionalismos del signo que sean. O mejor dicho, contra toda clase de nacionalismo étnico, lingüístico, religioso, cultural o político.

Apartado dieciocho

Los niños de origen marroquí que se quieran integrar en España lo tienen muy difícil. A la mentalidad unionista del Islam, donde todo es una sola cosa (poder absoluto de una persona, unión de la religión y de la política, poder único en el hogar, uniformidad de la información, etc.) se enfrenta la realidad española, que es multiétnica y multirreligiosa. Sufren

una crisis de identidad, al tener que ser musulmanes en una ciudad compartida por otras religiones y culturas. Además, tampoco son comprendidos por el resto de los musulmanes, que les pueden acusar siempre de ser unos apóstatas o unos males musulmanes, y de ser demasiado amigos de los españoles cristianos. En el Islam, la rigidez de las normas, de las fórmulas y de las prácticas (día y hora) vienen marcadas por el grupo y la colectividad (avalado por las autoridades religioso-jurídicas), de forma que ningún individuo está autorizado para hacer cambios, y ni siquiera tiene libertad para hacer crítica y opinar sobre ello.

Apartado diecinueve

Peor lo tienen los niños de origen marroquí, cuando traen, desde el Islam y desde Marruecos, unos sustratos cuasi-genéticos. Por un lado, proceden de pueblos que no son mediterráneos, y que no tienen una herencia democrática, porque sus antepasados proceden del interior de Marruecos, donde tienen sus centros culturales y religiosos, como Fez y Cairuán. Por tanto, ignoran todo lo que sea comunicación, diálogo y democracia del Mediterráneo. Proceden de sociedades agrícolas, endogámicas, racistas y tribales, enemigas de relacionarse con otros grupos étnicos, y que, por lo tanto, al estar aislados durante siglos, se creen el centro del Universo, y los poseedores de toda verdad y de la única verdad. Por último al ser musulmanes, participan de la idea del Islam, de ser una verdad absoluta, y la única verdad absoluta. Ni siquiera en los harenes existe una igualdad ni una camaradería, ni una democracia; al contrario, existe, como en el ejército, una verdadera jerarquía, donde los subordinados e inferiores se someten a los superiores en valor, edad, grado, belleza, poder o dinero. Otro factor de crisis es la dificultad de acomodación de los de origen marroquí procedentes de sociedades agrícolas y de una economía de subsistencia a las nuevas sociedades urbanas de Melilla y a sus nuevas fórmulas de la economía de mercado.

Apartado veinte

Mientras los musulmanes de Melilla tengan en Rabat a su máxima autoridad espiritual, siempre habrá suspicacia si las actitudes de los musulmanes de Melilla obedece a cuestiones religiosas o políticas. Ello se solucionaría si los musulmanes de Melilla tuviesen su máxima autoridad espiritual en Madrid, y no en Rabat. No olvidemos que en toda esta zona del Norte de África obedeció durante un tiempo el Califa de Córdoba. Mientras no se solucione este grave problema, ningún marroquí podrá decir en Europa que es refugiado político, mientras siga obedeciendo a su jefe espiritual en Rabat.

Para acabar, diremos que todos los problemas, incluso los más graves, tienen solución cuando se ponen los medios y hay voluntad o necesidad de solucionarlos. Los problemas existen, porque no hay talante igualitario ni solidario. Porque consiguen mayores beneficios y privilegios del Estado Español si son diferentes. O porque no hay ganas, ni necesidad de interesarse en España. O porque nadie les obliga a ello. O porque, tal vez, están mejor en la indecisión, con vistas al futuro. Es preocupante ver cómo los de origen marroquí se resisten a integrarse en la cultura occidental, sintiendo aversión hacia ella, porque la ven como una cultura opuesta a la cultura árabe-islámica. Pero, por otra parte, es constatable que casi la mitad de las costumbres marroquíes (comida, vestidos, deportes, instituciones, etc.) están plagadas de Occidente. La tarea es muy difícil. Cuando hay que esperar a que cambien muchas mentes y muchos corazones. Ojalá no hubiese que obligar nunca, por ley ni por decreto, a algo tan necesario para una ciudad, como es la convivencia pacífica, en igualdad, de todos sus ciudadanos.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE MANUEL ALONSO

La unidad de Europa se basa en una sociedad monocultural que pertenece a la Civilización Occidental y que comparte las mismas estructuras de vida y el mismo esquema de valores (laicismo, democracia, autonomía del ser humano, etc.) a pesar de estar formada por diferentes naciones con diferentes lenguas maternas, caracteres folklóricos y variedades regionales que se consideran como mini-culturas. La gente que viene como inmigrantes y que pertenecen a otras civilizaciones, v.g. los pueblos islámicos (con Constituciones políticas basadas en la religión, con sociedades organizadas de forma feudal o tribal, que viven muchos siglos con retraso al período pre-tecnológico, que toman

sus responsabilidades de forma colectiva y con unas economías de autosubsistencia) no tienen más alternativa que integrarse en la unidad europea; en caso contrario, quedarán fuera, llevando un sistema de vida no ortodoxo, como población marginada, o lucharán como terroristas, contra la Civilización Occidental. Desde su infancia, los niños deben ser llevados hacia la unidad europea, usando la Escuela Primaria como espacio de integración.

Palabras clave: Valores, minicultura, Unidad Europea, Civilización Occidental, Espacio de Integración.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MANUEL ALONSO

L'unité de l'europe se fonde sur une société monoculturelle qui appartient à la Civilisation Occidentale et qui partage les mêmes structures de vie et le même schéma de valeurs (laïcisme, démocratie, autonomie de l'être humain, etc.) malgré d'être formée par de différentes langues maternelles, des caractères folklorique et des variétés régionales qui sont considérées comme des mini-cultures. Les gens qui viennent comme des immigrants et qui appartiennent à d'autres civilisations, les peuples islamiques (avec des Constitutions politiques qui se fondent sur la religion, avec des sociétés organisées de façon féodale ou tribale, qui vivent beaucoup de siècles en retard par rapport à la période

pre-technologie, qui prennent leurs responsabilités de façon collective et avec des économies d'auto-subsistances) n'ont d'autre alternative que s'intégrer dans l'unité européenne; en cas contraire ils resteront dehors, en menant un système de vie non orthodoxe, comme une population marginale, ou ils lutteront comme des terroristes, contre la Civilisation Occidentale. Depuis leur enfance, les enfants doivent être menés vers l'unité européenne, en utilisant l'Ecole Primaire comme espace d'intégration.

Mots-clés: Valeurs, mini-culture, L'Unité Européenne, Civilisation Occidentale, Espace d'Intégration.

SUMMARY OF MANUEL ALONSO'S ARTICLES

Europe's unity is based on a uni-cultural society, belonging to the Western Civilization, and sharing the same patterns of life, and the same scheme of values (laicism, democracy, autonomy of the human being, etc.), in spite of being formed by different nations with different mother-tongues, folklorical features and regional varieties, considered as mini-cultures. People coming as immigrants, and belonging to other civilizations, v.g. Islamic countries (with religion-based political Constitutions, feudal or tribal organized societies, living many centuries behind the Pre-technological period, with responsibilities

taken collectively, and with self-subsistence economies) have no alternative but integrating into the Europe's unity; otherwise, they will be laid aside either living an unorthodox way of life, as outsiders, or fighting, as terrorists, against the Western Civilization. From their childhood, children must be led into this european unity, using the Grammarian Schooling as a space of integration.

Key Words: Scheme of Values, Mini-cultures, European unity, Western Civilization, Space of integration.

MELILLA, APARENTE CRISOL DE CULTURAS

Luz García Castañón



Desde mi llegada a la ciudad de Melilla, me ha llamado poderosamente la atención el escaso peso que detenta y la poca consideración que merecen los aspectos de la cultura beréber de la que, sin embargo, forma parte un amplio 50% de la población, en tanto que cualquier celebración social, histórica o religiosa de la comunidad cristiana suscita una gran



repercusión a todos los niveles de la comunicación. Eso se traduce en que durante las celebraciones cristianas como la Navidad, cabalgata de Reyes, Carnavales, Semana Santa, feria de Septiembre y tantas otras, la comunidad musulmana no tiene más participación que la del mero espectador. La tan repetida multiculturalidad de Melilla no parece ser sino la apabullante disparidad entre las dos comunidades entre las que se reparte la mayoría de la población: la musulmana y la cristiana.

Y es que hablar de multiculturalidad no debería reducirse a enumerar las comunidades que comparten suelo, sino interesarse por las costumbres, las festividades de cada una de ellas, los aspectos de los barrios y las casas donde viven y todo lo que las diferencia para conseguir una real interacción entre ellas y un conocimiento que fundamenta el respeto y la consideración.

El mestizaje cultural en Melilla —como en tantos otros lugares donde conviven diversas etnias y religiones— se limita a acatar las pautas y los rasgos culturales que la económica y socialmente más poderosa comunidad —la española o cristiana— impone a los beréberes, descendientes de los autóctonos, pasando por alto la contradicción que a menudo eso acarree en sus normas y tradiciones y se rechaza al mismo tiempo —con justificaciones diversas— aquellas tradiciones de la etnia subyugada que resulten conflictivas para la comunidad dominante.

Paralelamente a la cantidad de estudios y tratados sobre la formación de Melilla en tanto que enclave español, la construcción modernista de sus edificios y tantos otros aspectos, la bibliografía, los estudios y las ponencias sobre aspectos referidos a la comunidad musulmana disminuyen de manera alarmante. Sólo hay que observar que el Ramadán, cuyo origen y significado escapa por completo a la población cristiana, no tiene más exponente que las escasas luces de colores colgando de algunas calles de la ciudad. Ni una sola vez a lo largo del mes santo islámico, la TV de Melilla se ha dignado a ofrecer entrevistas, encuentros y debates con personajes de esta comunidad, limitándose a hacerle llegar una rutinaria y diaria felicitación. Eso llama la atención si pensamos que el mismo medio trae continuamente a representantes de la comunidad hebrea con la ocasión de la publicación de un libro previamente presentado en el salón de actos de la UNED, la celebración de una conferencia o la concesión de algún premio literario o poético.

Remitiéndonos a la historia y en relación al final de la Melilla musulmana y el comienzo de la cristiana, Amin Ma'luf dice en su libro, *León el Africano*: “*Aquel año cayó Melilla en manos de los castellanos. Había venido una flota para atacarla, la halló desierta, abandonada por sus habitantes que habían huido hacia las colinas próximas, llevándose sus bienes. Los cristianos se apoderaron de la ciudad y empezaron a fortificarla. ¡Sabe Dios si la abandonarán un día!*”.

La Crónica de Barrantes refiere lo mismo: “*En este año de 1497 uvo mui gran diferencia en Africa entre los reyes de Fez y Tremcem, sobre en cuyo término caía e a quien perteneciese la cibdad de Melilla, porque está asentada en la raya que divide e aparta estos dos reinos; e fueron de tal manera las pasiones e diferen-*

cias, y eran tan molestados los moros con estas continuas guerras, que a ellos les parecía que estarían mejor en paz fuera de sus casas, que no en guerra continua en ellas, e por eso despoblaron la cibdad de Melilla, e fueronse a vivir a otros pueblos; e porque los unos moros ni los otros no gozasen della, ni porque viendola despoblada no la poblasen otros, la asolaron e derribaron las torres e adarves, que no quedaba un estadio de altor en ellos...”

Fundada por elementos de origen púnico (fenicios o cartagineses), Melilla se encuentra situada en la base de la península denominada de Tres Forcas, en un lugar privilegiado geográficamente por haber sido cabecera de rutas comerciales hacia el interior del actual Marruecos. De los fenicios recibe su primer nombre, Rusadir, cuya etimología hace referencia a la península sobre la que se encuentra el mismo Cabo de Tres Forcas y cuya raíz —Rus— aparece en numerosas factorías fundadas por los púnicos en el norte africano.

Tras sufrir la dominación de Roma y la invasión de los vándalos, caer bajo el dominio del Imperio de Bizancio, a finales del siglo VII hace su aparición en el norte de Africa un pueblo guerrero que desde Arabia y a través de Egipto, la Numidia y la Mauritania Caesariense penetra lentamente en la Tingitana. Se trata del pueblo árabe que consigo trae una nueva religión, una nueva forma de pensar. La penetración árabe sufre un rudo golpe al ser detenida en la parte occidental de lo que hoy es Argelia, por la fuerza de los pueblos que habitan esos lugares, forzando la retirada de los invasores. Poco después, tras duros combates en el río Muluya, frontera de las Mauritánias, Musa Ben Nasir consigue abrirse paso hasta alcanzar Tánger. Y sin embargo tales victorias no consiguen integrar a los dos pueblo: beréber y árabe.

Sometida a la nueva fuerza, Rusadir se convierte, merced a su excelente situación geográfica, en cabecera del pequeño reino de Nekor, no tardando en aparecer un siguiente y ávido invasor, el normando que penetra por el Estrecho de Gibraltar asolando estas costas. La invasión y el saqueo debilitan enormemente las ciudades establecidas en la costa y desencadena las apetencias de los reyes del interior como el de Fez que en el año 929 trata de someter al ya desaparecido reino de Nekor.

Otros pueblos, también musulmanes —almohades, los almorávides, benimerines, etc.— provenientes de la zona sur del Atlas, invaden estas tierras, sucediéndose las luchas intestinas entre los diversos reinos para finalmente quedar sometida esta zona de Africa al único poder del Califato de Córdoba. Rusadir pasa, entonces, a depender de un gobierno de la Península Ibérica como precedentemente lo había estado de Roma.

La importancia de Melilla queda palpable en la descripción que de ella hace el famoso geógrafo árabe, al-Bakri, enumerando las mezquitas, los baños y comercios que guarda esta ciudad tras sus murallas. Geógrafos e historiadores árabes le denominan Malila y en el siglo X, el geógrafo oriental al-Mokadisi la llama por primera vez Melilla.

Apabullante alteridad entre las dos comunidades mayoritarias: la musulmana y la cristiana.

**Influencia e imposición
de pautas cristianas y
trazos culturales en la
cultura y vida de los
musulmanes.**

Hacia 1382 Rusadir se ve nuevamente en luchas intestinas por las apertencias que sobre la ciudad detentan los reyezuelos vecinos, de Tremcem, Vélez, Debdú, Taza y Fez. Por esta época el nombre de Melilla aparece en los archivos mallorquines.

Acabada la recuperación del territorio, los Reyes Católicos se plantean la idea de tomar plazas y ciudades en la costa vecina para así poner término a la piratería berberisca que asola, día tras día, las costas del Sur y del Levante español. Se pretende construir una especie de tapón para impedir una nueva invasión que amenazaría no sólo a España sino también a Europa. La reina Isabel envía a hombres de su confianza que, vestidos de árabes, recorren las costas y envían informes. El Duque de Medina Sidonia y Gobernador de la plaza de Gibraltar ofrece a los Reyes la toma de Melilla y con el fin de reconocer estas tierras, es enviado el Contador Mayor del Duque, don Pedro de Estopiñán a quien, tras los informes positivos que hace llegar al duque de Medina Sidonia, se nombra jefe de la operación de la toma de la ciudad.

La toma de Melilla tiene lugar el 17 de septiembre de 1497 sin derramamiento alguno de sangre dado que los habitantes habían abandonado la ciudad. Por ese entonces era únicamente una isleta de unos cientos de miles de metros cuadrados, comunicada por tierra con el territorio de Guelaya. Más tarde pasó a ser presidio, siendo a continuación el resultado de la expansión tras los tratados hispano-marroquíes de 1860. Se la rodea primeramente de fortificaciones para la protección de los varios cuarteles militares que en 1909 llevaron a cabo la colonización del Norte de Marruecos. Su crecimiento económico derivó en un incremento demográfico alcanzando los 100.000 habitantes en 1949 y estabilizándose en torno a los 60.000 en los años sesenta y ochenta. Este incremento de la población civil se debió al asentamiento, por una parte, de un contingente cristiano-peninsular y, por otra, de beréberes provenientes de las tribus rifeñas del entorno. En la actualidad, la ocupación urbana no es uniforme: el centro de la ciudad está ocupado mayoritariamente por los cristianos y las regiones periféricas como *el Polígono*, *la Cañada de la Muerte* y *el Monte Cristina*, casi exclusivamente por moros. Entre estos dos extremos, existen los barrios mixtos como el del *Tesorillo* y *el Real*.

Los cristianos dominan la administración en todos los sectores (político, económico, judicial, etc.), mientras los moros constituyen un colectivo marginado en todos estos sectores. En el plano laboral desempeñan trabajos no cualificados y también se dedican a la venta ambulante, habiendo surgido un grupo minoritario de ricos comerciantes musulmanes.

A la ayuda de la historia, sabemos que el barrio actual de la zona del Polígono, de habitantes en su mayoría, musulmanes, incluía un barrio hebreo formado por los 300 hebreos procedentes de Taza y llegados a Melilla a mediados del año 1902, que buscaban protección de la depre-

dación sufrida a manos de los partidarios del sultán Abd al-Aziz y del famoso Roghi que dominaba a todas las tribus orientales.

Las primeras casas surgidas en este barrio son la copia exacta de las ya existentes en el lado marroquí. Sobre la base de un patio central se adosan minúsculas habitaciones de barro y piedra que en escasos casos sobrepasan los 12 metros cuadrados y comprenden en un mismo espacio la cocina, la sala y el dormitorio. Carentes de las mínimas condiciones de sanidad, en el año 1905 el general Segura ordena una demolición que no llegó a efectuarse, continuando los hebreos a vivir en un barrio de aspecto de típico *mellah* marroquí: fachadas pintadas de azul y pinturas de la mano de Fátima de protección contra el mal de ojo. Las pintadas se van sucediendo de acuerdo a los acontecimientos y en la actualidad los abundantes vítores a Ben Laden se mezclan con insultos a hebreos y cristianos y las habituales confesiones de amor hacia sujetos desconocidos.

El pulso de este barrio se halla alrededor de la mezquita con muros color ocre claro y el bonito minarete de torre cuadrada almenada sobre la que se posa una cúpula de ocho aberturas alargadas, coronada por otra cúpulita cuyas tres líneas le dan el aspecto de una tarta. Desde los altavoces instalados en el minarete llega la voz del almúedano llamando cinco veces a la oración y a la puerta principal se agolpan los fieles que previamente han efectuado sus abluciones en uno de los cinco grifos de una fuente con arcadas de cerámica, situada al extremo lateral. Próxima a la entrada principal, sobre una puerta se distingue un cartel que anuncia la existencia de un *hammam* con horarios para hombres y mujeres. Ahora ya no es sino un almacén donde guardan sus mercancías los comerciantes de la zona. El único *hammam* de la ciudad, se encuentra en una construcción islámica, en el barrio del *Tesorillo* y que da igualmente cobijo a un taller de reparación de motos y bicicletas junto a un comercio de neumáticos.

A poca distancia de la mezquita, la callejuela lleva el nombre del poeta Al-Motamid, poeta y príncipe andalusí, tan desconocido para unos y otros como sin duda lo son esos otros de alféreces, capitanes, generales, comandantes y más cargos militares que bautizan las calles de la ciudad, sin importar la zona.

La pequeña pendiente se ve coronada por el hermoso edificio que alberga a la Escuela de Artes y Oficios. Es de color amarillo ocre y sus dos pisos disponen de ventanas enrejadas con dintel de arco y una galería de tres arcos frontales y uno a cada lateral. La parte inferior de los muros está embadurnada por pintadas de nombres musulmanes y otras como estas: *Kaña a España, Putas. Com, Molla se follla, si no quirir, que quirir?*, entre numerosas *manos de Fátima*. Frente a la Escuela, unas callejuelas paralelas con los nombres de Hebrón, Jerusalén, Jaffa, Haifa y Sión. Por encima de este barrio se alza una moderna construcción que corresponde a un instituto de enseñanza secundaria, llamado del *Tiro Nacional* cuyos

Publicidad, entrevistas e informes sobre cualquier celebración o acontecimiento cristiano frente al silencio en relación a todo lo referido a la comunidad musulmana.

Los cristianos dominan la administración en todos los sectores.

grandes ventanales en ojiva y la cúpula redonda y azul le conceden un indudable aire morisco. Tras dejar atrás el albergue de ancianos de S. Vicente de Paula, se sale a la carretera del mismo nombre que el instituto y que enlaza con la que conduce al fuerte de *Rostrogordo*. En el muro de la parte derecha se distinguen pintadas de evidente matiz antijudío: *Hebreos mueran, Viva el Islam, Uniros a la lucha islámica, muerte a Wahon y a todos los judíos, racistas vais a morir*, (vais escrito con b), *Osama, judíos puerca escoria*. Terminado este muro, se alza la zona de viviendas de reciente edificación llevando sus calles nombres de actores españoles. El cartel sobre un local señala la presencia del *Centro Asturiano* y otro, la de una Asociación de vecinos *Averroes*.

La parte izquierda corre paralela a una hondonada por donde quizá corrió un río y ahora su cauce no es sino un cementerio de todo tipo de desperdicios: bolsas de basura, ropas viejas, zapatos desperdigados, neveras, máquinas de lavar, calentadores, cocinas, bombonas, hornos y hasta coches desguazados sobre los que crecen plantas y cactus desafiando a la herrumbre que cubre los desechos de hierro, metal y plástico.

Tras unas cuantas callejuelas ascendentes llamadas *Travestía Primera, Travestía Segunda y Travestía Tercera*, se sale a una carretera de gran circulación y desde donde se divisa, la zona anterior de desechos, por donde pasan pastores con sus rebaños y mendigos que rebuscan en los desperdicios. Un chalet de una sola planta y con mosaicos donde se lee *Villa Farah* es vecino de otro sobre cuya fachada el cartel anuncia su venta. Del lado contrario, los nombres de las calles son Chile, Argentina, Bolivia, Nicaragua, Méjico, Colombia, S. Salvador, Costa Rica. Varios comercios, así como algunos bares y restaurantes llevan el nombre de Colón. Sobre la carnicería Méjico, un cartel en árabe explica que la carne que allí se expende es *Halal*, o sea que el sacrificio del animal —ningún porcino— se ha llevado a cabo según las normas musulmanas. Las tiendas de comestibles: *Holanda, Bélgica y Nevada* mantienen sus puertas cerradas al igual que el resto de los comercios pues sus dueños, celebran el fin del Ramadán. Un gran cartel donde se lee: *Afrak Melilla: Hassan Chiraibi, organizador de fiestas y montaje de carpas*, pende sobre una vitrina con fotos del propietario junto a otro hombre vestido de smoking blanco en un salón decorado a estilo marroquí. Sobre el muro del comercio, hay una pintura con el dueño sentado en una sillón. En el muro de la izquierda, otro grabado representa a un camarero en larga chilaba blanca y fez rojo sobre un pelo tan negro como la pez y a juego con el espeso bigote. En la acera de enfrente, escasos metros más arriba de la tienda de Hassan, un letrero anuncia la presencia de la cofradía de Nuestro Padre Jesús de la Flagelación y Nuestra Señora del Mayor Dolor.

La zona de *Cabrerizas* se eleva presidida por la mezquita con un bello minarete en forma de torrecita de dos pisos encaramada a la plataforma cuadrada de cuatro picos en los extremos. La mezquita constituye el

lugar de reunión de viejos, jóvenes y niños que juegan en la amplia explanada al frente de la entrada, a los que la presencia de una mujer cristiana distrae del juego del balón para lanzarle piedras. Recorriendo el muro que protege a este barrio, se distingue una profunda hondonada por donde cruza la gente hacia *Hidum* o la *Cañada de la Muerte*. Al final del muro se sale a una plazoleta con bancos y presidida por una fuente de varios caños de la que se sirven los vecinos.

Las casas de *Cabrerizas*, de piedra y adobe, encaladas y no excediendo a los dos pisos, muestran cuerdas en las fachadas donde se balancea la ropa que se seca. Las puertas están abiertas, con una cortina de tela para preservar la intimidad del interior. Algunas mujeres sacan al exterior los muebles para lavarlos y otras sacuden las alfombras. Varias están sentadas en los peldaños de la entrada, los cabellos cubiertos de alheña, luciendo en pies y manos bonitos dibujos de la misma planta.

El camino conduce hacia el fuerte de *Rostrogordo*, antes prisión y ahora alojamiento para grupos de escolares que vienen a pasar los fines de semana. Llamam la atención unas construcciones redondas donde están servicios y lavaderos. Redondas y con ventanas cuadradas, del interior del círculo sobresale una edificación más pequeña en forma de *zigurat* mesopotámico. Por las estrechas ranuras del muro de la terraza del fuerte se contemplan esos *zigurats* que trasladan al visitante a otro espacio y a otro tiempo.

La falta de comunicación entre las comunidades se plasma claramente en los cementerios, como si en ellos se quisiera mantener idéntica separación que entre los vivos. El cementerio cristiano y judío, vecinos aunque cada uno con su propia entrada y alejados del cementerio musulmán que, hasta hace pocos años, era el de *Sidi al-Uarichi*, en la carretera de *Farhana*. Apenas se traspasa la frontera de *Farhana*, un camino de tierra a la izquierda conduce a este camposanto, donde las tumbas se diseminan a lo largo de la loma de terreno fértil con arbustos y olivos a cuyos pies se elevan las pequeñas lápidas mortuorias o desaparecen tras el manto de plantas, de hierbas, cactus y arbustos que las oculta como si fuera una túnica del mismo color verde de las banderas y pendones religiosos. Son tumbas de tamaño y forma diferentes, unas dotadas de lápida, otras sin ellas, sobre un suelo de cemento con planchas de azulejos blancos o de colores en bonitos conjuntos. Entre las lápidas que se divisan desde la carretera, destaca una coqueta y pequeña construcción cuadrada con cúpula redonda. Se trata de la ermita que guarda la tumba del santo *Sidi Hamed*. Parecida y muy próxima a ella, la segunda corresponde al mausoleo del santo *Sidi al-Uarichi*, donde acuden hombres y mujeres solicitando favores.

Alrededor de esta ermita se despliegan tumbas con azulejos de colores como tapices que, extendidos sobre el cemento, se secasen al sol. Muchas muestran los consecuentes estragos causados por la acción del sol, la lluvia y el viento a lo largo de los años. En las lápidas los nombres grabados

Los musulmanes apenas participan de la parca vida social y cultural de Melilla.

Los nombres de las
calles pertenecen a
personajes de la vida
social, cultural y
sobre todo militar
cristiana.

tienen apellidos árabes y otros españoles. Desde *Sidi al-Uarichi* se divisa la moderna mezquita del nuevo cementerio musulmán a muy poca distancia del anterior pero sin poder acceder a él por esa línea de altas alambradas y varias torretas con vigilantes policiales que cada cuatro horas cambian de turno. Los musulmanes de Melilla pueden elegir ser enterrados en este nuevo cementerio, y en caso de quererlo en el antiguo de *Farhana* la policía les permite el acceso desde el lado español por una puerta en la alameda para evitar el incomodo que supone tener que pasar la comitiva fúnebre por la frontera.

De vuelta a la frontera de *Farhana* hay manadas de perros tomando sol sobre las piedras tumbales. Al menor intento de aproximación, salen huyendo como si sólo los muertos despertaran su confianza. Desde la cima de la loma, en medio del verdor salpicado de lápidas blancas que miran al oriente y bajo un cielo azul por el que cruzan los aviones, se divisa la ciudad de Melilla, el puerto y la zona antigua o *Pueblo*.

Una vez en España y tomando una senda a la derecha donde se halla el centro de acogida de los inmigrantes, la carretera en acusada pendiente lleva al nuevo cementerio musulmán, desde el cual se contempla el de *Sidi Warichi*. Los coches pasan a toda velocidad como si quisieran olvidarse que esta ciudad no tiene más que 12 kms. de extensión y se podría pensar que son siempre los mismos que giran en círculo como los coches eléctricos de las ferias.

La mezquita, con varias construcciones coronadas por tejados picudos de tejas verdes, es de cúpula redonda igual que una enorme granada cortada a la mitad. En un extremo se eleva, cual gigantesco y grueso lápiz, el minarete con su cúpula en cuyo vértice hay un yerro con tres bolas insertas. El extremo del minarete apunta a los aviones que surcan el cielo en uno y otro sentido. Tras un porche sobre columnas, por una puerta lateral se entra al cementerio cuyas tumbas se alinean en la zona inferior del montículo frente a la alameda separando a los muertos de una misma religión que se ven repartidos en dos cementerios pertenecientes a dos países diferentes.

Saliendo del cementerio, al otro lado de la carretera, tras el ascenso de una pequeña loma, se divisa un fuerte, antes prisión y ahora centro de recuperación de menores. Alambradas corroídas por la humedad y arrancadas en algunas zonas permite al visitante introducirse en ese espacio que el fuerte domina. A lo lejos se oyen voces de muchachos. Se oye junto al sonido de la música, gritos de chicos y chicas insultándose entre sí: Puta y Cabrón. Sobre una de las almenas del edificio central, una chica con refulgente pantalón rojo de raso baila al sonido de la música. Sus movimientos son suaves y muy sensuales. De vez en cuando grita: Pilar, Pilar y otra joven sale a esa terraza y contempla a su compañera que sigue bailando bajo ese cielo como un techo protector.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE LUZ GARCÍA

La multiculturalidad parece no ser sino un persistente y repetido vocablo que a fuerza de manejarlo ha perdido parte de su contenido, derivando en un concepto vacío. Las cuatro comunidades en Melilla, a las que últimamente se ha agregado la China, han sido tragadas por la

cristiana que es la dominante y a la cual se someten, a diferente grado, las restantes.

Palabras clave: convivencia, indiferencia, separaciones, barreras, torres de control, basureros y cementerios.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE LUZ GARCÍA

La multiculturalité ne semble être sinon un mot qui à force d'être répété a perdu gran part de son contenu pour devenir un concept vide. Les quatre communautés à Melilla, auxquelles dans le dernier temps, s'est joint la chinoise, ont été

avalées par la chrétienne qui s'impose et à laquelle se soumettent, à différent degré, tout le reste.

Mots-clés: cohabitation, indifférence, séparations, barrières, tours de contrôle, décharges et cémentières.

SUMMARY OF LUZ GARCÍA'S ARTICLE

Luz García complains about the emptiness of the word "multiculturalism" by dint of constantly repeating it. The four communities in Melilla, added lately the Chinese, have been swallowed down by the Christian one, because the latter is allegedly the dominant, and the rest

of them supposedly have been easily subjected.

Key Words: Coexistence, Indifference, Racial or generational gap, Racial bar, Checkpoint, Rubbish dump, Graveyards.

Normas para la presentación de originales

1 Los artículos, en formato impreso y en soporte magnético (disquetes), se enviarán a:

VOLUBILIS. Revista de Pensamiento
Centro Asociado de la UNED
c/ Lope de Vega, s/n
52002 MELILLA

En caso de enviar el artículo por correo electrónico se hará a la dirección:

volubilis@ya.com

Las consultas se pueden realizar a través de correo ordinario o correo electrónico a las direcciones antes indicadas, o a los números:

Tel: 952 681 080

952 683 447

Fax: 952 681 468

2 Los artículos, cuya extensión no será inferior a 10 folios ni superior a 35, se presentarán en dos formatos:

- a) Impresos en papel blanco tamaño DIN A4.
- b) En disquetes de 3'5 pulgadas o bien archivo enviado directamente a la dirección electrónica ya indicada. En cualquiera de estos dos casos presentar el archivo con el texto procesado o convertido con / a los procesadores WORD 6.0 o superior para Windows, o WORD PERFECT para Windows. Evitar en lo posible otros formatos.

En el procesado, utilizar letra del tipo Times News Roman de tamaño 12 para el texto central y 9 para las notas. El título irá en mayúsculas+negrita y los subtítulos sólo en mayúsculas. Cuando se quiera destacar algo se hará en cursivas (evitar subrayados y negritas), que afectarán a los signos ortográficos (coma, punto y coma, punto, dos puntos, puntos suspensivos, admiración, interrogación, paréntesis, comillas, raya, etc) unidos a dicho texto o palabra. No poner cabeceras ni pies de página. No utilizar estilos propios.

3 La primera página de cada trabajo (no en hoja aparte) se iniciará con:

a) TITULO del artículo centrado en la línea.

b) A continuación de dos espacios blancos o líneas blancas, el Nombre y Apellidos (minúsculas) del autor, centrado en la línea.

En la siguiente línea, si se desea, indicar la institución en la que trabaja el autor (minúsculas) centrada en la línea.

4 Por necesidades editoriales, las notas, que en la maquetación se situarán a pie de página, se insertarán en los originales todas seguidas al final de cada artículo. Las llamadas en el texto, se harán entre paréntesis, respetando el tipo y tamaño del texto central: Time News Roman de tamaño 12.

5 Para constatar las referencias bibliográficas sígase preferentemente el modelo:

a) Libros:

TORDERA, A.: *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Valencia: Fernando Torres, 1978

PEIRCE, Ch. S.: *Obra lógico-semiótica*. Ed. A. Sercovich. Madrid: Taurus, 1987

b) Volúmenes colectivos:

ZEMAN, J. J.: "Peirce's Theory of Signs", en *A Perfursion of Signs*. Ed. Th. A. Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1977, pp. 22– 39.

c) Artículos:

HERMENEGILDO, A.: "Signo grotesco y marginalidad dramática: el gracioso en *Mañana será otro día*, de Calderón de la Barca", *Cuadernos de Teatro Clásico*, 1, (1988), pp. 121–142.

PEÑALVER GÓMEZ, P.: "Deconstrucción y judaísmo", *Volubilis*, 4, (1996), pp. 7–21.

d) Las citas de las obras clásicas se harán como en los ejemplos siguientes:

Iliada, I, 484 ss.; *Timeo*, 41 d; *Metafísica*, IV, 3, 1005 b.

6 Con el fin de su inclusión dentro de las bases de datos internacionales, así como en los repertorios bibliográficos, cada trabajo irá acompañado de un Resumen, Résumé o Abstract en español, francés e inglés, de no más de 150 palabras cada uno, seguidos respectivamente de hasta cuatro palabras clave, mots-clé o keywords.

7 Al final del artículo se deben resaltar, en negrita, los párrafos trasladables a los márgenes. Deben ser párrafos unitarios y breves (con una extensión máxima de cuatro líneas), correspondientes a páginas alternas. Si fuera preciso, por necesidades de edición, el consejo de redacción resumirá estos textos.

8 Las citas se harán entrecomilladas con “comillas tipográficas como éstas”, y las comillas internas serán simples “como ‘estas’ otras”. Los puntos suspensivos entre corchetes, [...], indicarán en las citas textuales que se salta un fragmento del original. Las mayúsculas irán correctamente acentuadas. Se recomienda, además, el uso de los correctores ortográficos de los distintos procesadores de texto.

9 Los trabajos serán evaluados por el Consejo de Redacción de la Revista de Pensamiento VOLUBILIS, el cual decidirá sobre la conveniencia de su publicación, la devolución al autor para efectuar las oportunas modificaciones o el rechazo. Cualquiera de estas circunstancias será comunicada al autor en un plazo de tres meses a partir de la recepción del original. Los trabajos que no respeten las normas propuestas no serán tenidos en cuenta, ni devueltos si no se los reclama.

10 El Centro Asociado de la UNED en Melilla, así como los consejos de dirección y de redacción de la Revista de Pensamiento VOLUBILIS no se hacen responsables de las ideas y opiniones expresadas en los artículos por los autores.

*El número 10 de la revista Volubilis
se imprimió en Granada en julio de 2002,
mes de crisis en isla "Perejil"*



UNED MELILLA