

VOLUBILIS

Revista de pensamiento

9

La palabra del Desultor: LA ARAÑA BICOLOR / **Diego Sánchez Meca**
ÉTICA E INTERNET / **Manuel Piñeiro** TERRORES Y ESPERANZAS
DEL AÑO 2000 / **Germán Cano** COMO UN ÁNGEL FRÍO / **Ramón del**
Castillo JUEGOS, DIÁLOGOS, HISTORIA / **Francisco F. García**
HERMENÉUTICA, CRÍTICA LITERARIA Y CIENCIA SOCIAL: AUTOS
RELATIVOS A PROPÓSITO DE UNA CONFERENCIA PRESTADA / **Antonio**
Gutiérrez Pozo ENTRE LA SOLIDARIDAD Y EL ÉXTASIS. LIBERALISMO Y
ESTÉTICA A PROPÓSITO DE V. NABOKOV / **Óscar Enrique Muñoz**
LA COMUNIDAD ENDUENDADA: REFLEXIÓN SOBRE POETA EN NUEVA
YORK / **Antonio S. Zapata Navarro** EL VALOR JUSTICIA EN EL ESTADO
DE DERECHO / **Javier Martínez Monreal** ESTATUTO ONTOLÓGICO
DEL EMBRIÓN HUMANO / **Juan Antonio Moreno** LA FUNCIÓN DE LA
SABIDURÍA EN LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

VOLUBILIS

9



Las ilustraciones que aparecen en el presente número son del pintor Alejandro García Martín, de la serie "Caligrafías urbanas", que tan amablemente ha preparado para *Volubilis*.

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

Mayo de 2001

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 Caverio López
Cosme Ibáñez Noguerón
Juan Pedro Arana Torres

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

TRADUCTORES

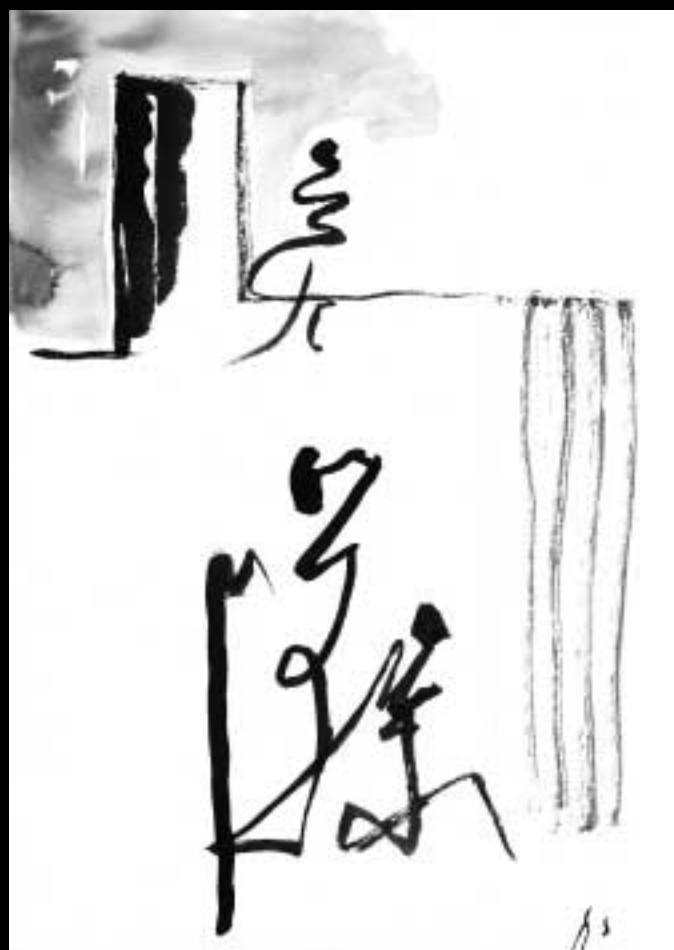
Luis Pérez Orellana (inglés)
Avelino Rivas Moreno (inglés)
Gabriel Ter-Sakarian Arambarri (francés)

COLABORADORES

Diego Sánchez Meca
Manuel Piñeiro
Germán Cano
Ramón del Castillo
Francisco F. García
Antonio Gutiérrez Pozo
Óscar Enrique Muñoz
Antonio S. Zapata Navarro
Javier Martínez Monreal
Juan Antonio Moreno
Cristina Marqués Rodilla
Manuel Suances Marcos
Lee Morrisey
Antonio Gómez Ramos
José Manuel Querol Sanz
Amador Palacios
Ana Zapata
Julio Seoane Pinilla
Domingo Hernández Sánchez
Michel Lisse
Sebastián Salgado
Francisco Vázquez García
Juan Merino Castrillo
Raul Fornet Belancourt
Mohamed Toufali
Rachid Raha
Francisco López Cedeño
José García Leal
Manuel Barrios Casares
Marina Gascón Abellán
Blanca Acinas Lope
José María Ripalda
Cristina de Peretti
Remedios Ávila Crespo
Ofelia Ferrón
Isidro Herrera
Marina Cristina Ramírez Ros

S	U	M	A	R	I	O
---	---	---	---	---	---	---

La palabra del Desultor: LA ARAÑA BICOLOR	5	Diego Sánchez Meca	ÉTICA E
INTERNET	10	Manuel Piñeiro	TERRORES Y ESPERANZAS DEL AÑO 2000
	25	Germán	
Cano	COMO UN ÁNGEL FRÍO	39	Ramón del Castillo
	JUEGOS, DIÁLOGOS, HISTORIA		
	76	Francisco F. García	HERMENÉUTICA, CRÍTICA LITERARIA Y CIENCIA SOCIAL: AUTOS
	RELATIVOS A PROPÓSITO DE UNA CONFERENCIA PRESTADA	96	Antonio Gutiérrez Pozo
	ENTRE LA SOLIDARIDAD Y EL ÉXTASIS. LIBERALISMO Y ESTÉTICA A PROPÓSITO DE		
	V. NABOKOV	126	Óscar Enrique Muñoz
	LA COMUNIDAD ENDUENDADA: REFLEXIÓN		
	SOBRE POETA EN NUEVA YORK	138	Antonio S. Zapata Navarro
	EL VALOR JUSTICIA EN		
	EL ESTADO DE DERECHO	168	Javier Martínez Monreal
	ESTATUTO ONTOLÓGICO		
	DEL EMBRIÓN HUMANO	178	Juan Antonio Moreno
	LA FUNCIÓN DE LA SABIDURÍA EN		
	LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA	193	



LA ARAÑA BICOLOR

(DIE BUNTE SPINNE) (1)

“Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, él hace caer a todas las cosas. No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez!” (2).

“Del que come salió lo que se come y del fuerte salió lo dulce”
(Jueces, 14, 14).

Mas, ¿Qué ocurrió? A pesar de mis angustias tuve que hablar de ello. Cuando una idea nos persigue no es conveniente huir de ella:

“Debía levantarse, coger un papel, y diseñar algún proyecto. El mejor que le viniese a la cabeza. Llevaba días reflexionando y todo le daba continuas vueltas, sin dejarle concentrarse en una solución ideal. Trató de erguirse pero no lo consiguió. La verdad era cruda: ¡Estaba paralizado! Hacía días que sus miembros se negaban a obedecerle y yacía tumbado. Indeciso intentó mover un brazo, luego un dedo o un labio: Nada se movió.

Bueno, nada no. Había algo que sí se desplazaba pero independientemente a sus pensamientos y necesidades. Era una pequeña prominencia verde-azulada que, en el plazo de un día —desde aquella mañana en que ya no pudo levantarse— se había desplazado, entre piel y carne, desde la nuca hasta el pecho.

La pudo ver por última vez a la altura de su corazón ya que, cuando en él se sumergió, la perdió de vista.

Tampoco le había dado excesiva importancia a aquel incidente. Estaba tan interesado en el proyecto —del que sin duda dependía toda su fortuna— que no le interesó, no le importó ni le asustó, el deambular arbitrario de aquel bultito verde-azulado a través de su pecho.

Lo que en verdad vino a molestarle fue la presencia del Ama de llaves que, acompañada de tres curiosos personajes que lo manosearon por todas partes, aún cuando no se atrevieran a cambiarlo de sitio ni de postura, mantuvo su constante mirada enmarcada en un estúpido rostro de conmiseración a la par que sollozaba desconsoladamente (3).

1. “A vosotros los que causáis vértigos a las almas: ¡Vosotros los predicadores de la igualdad! ¡Tarántulas sois vosotros para mí, y vengativos escondidos!” F. Nietzsche: “Así Hablaba Zarathustra”, Alianza Editorial, Madrid, 1981: “De las Tarántulas”, p. 151.

2. *Ibid.* “Del leer y el escribir”, p. 70.

3. “En verdad yo no soporto a éstos, a los misericordiosos, que son bienaventurados en su compasión: les falta demasiado el pudor. Si tengo que ser compasivo, no quiero, sin embargo, ser llamado así; y si lo soy, entonces prefiero serlo desde lejos”. *Ibid.*: “De los compasivos”, p. 135.



Nunca llegó a sospechar que su odiada Ama de llaves lograra alcanzar tan elevado grado en el arte del más puro cinismo. Afortunadamente los tres personajes la sacaron a suaves empujones de la estancia y, de esa manera, pudo volver con renovado interés a sumergirse en sus pensamientos.

No había prestado atención a aquel maletín cargado de utensilios de pulido acero que colocaron sobre una mesita y que arrimaron a su persona hasta colidir.

También acercaron una lámpara a su pecho y cada uno de ellos se puso un par de guantes transparentes (4).

Aunque la situación no le pareció a Sansón (5) demasiado antiséptica, se dejó hacer. Tampoco podía haberse negado.

El líquido de tres agujas clavadas en su brazo fue lo que le tranquilizó lo suficiente para que, al fin, diese con la gran idea. Trató, en su alegría, de dar un brinco en la cama y despachar a los intrusos... pero no pudo hacerlo.

Se resignó a permanecer estático por el momento y levantarse quizá más tarde, cuando se hubiese quedado a solas (6).

El artilugio era bien sencillo: una rápida llamarada de fuego, no excesivamente caliente, elevaría la temperatura del interior gaseoso o líquido de un odre. Éste, hasta el momento inmóvil y arrugado, se tensaría y, por tener forma esférica, rodaría pendiente abajo hasta el lugar indicado: ¿Habría alcanzado el empíreo *perpétuum móbile*? —se preguntaba. Los odres podían ser de todos los tamaños y, Sansón, pensando que la aplicación de su invento en la industria se haría evidente y fructuosa, mantuvo su mente ocupada en perseguir a uno de esos tensos odres que, rodando apresurados en su imaginación, lo internaron en una gruta de arenisca amarilla. Desde el exterior la gruta parecía natural, pero al internarse en ella la luz no disminuía y una escalinata de cómodos peldaños que, a sus ojos, daban la impresión de que ascendían y que, por el contrario, a sus sentidos musculares, a su esfuerzo, le llegaba la sensación de que se deslizaba por una pendiente abajo (7).

Trasasó el umbral de un arco ojival tallado en la arenisca, penetrando en un inmenso edificio que recordaba a una catedral medieval (8).

Suelo, columnas, arcos, muros, de color amarillo brillante. Pulidos finalmente y a la vez tan fácil de deshacerse entre los dedos que parecían estar a punto de desmenuzarse a polvorientos trozos bajo el más mínimo temblor. Por secretos ventanucos penetraban brazos de sol que, mucho antes de llegar al

4. "Son hábiles e inventan astucias pequeñas, aguardan a aquellos cuya ciencia anda con pies tullidos, aguardan igual que arañas. Siempre les he visto preparar veneno con cautela; y siempre, al hacerlo, se cubrían los dedos con guantes de cristal". *Ibid.*: "De los doctos", p. 186.

5. Sansón significa: "Pequeño sol".

6. "Vete a tu soledad con tu amor y con tu creer, hermano mío; sólo más tarde te seguirá la justicia cojeando. Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece". *Ibid.*: "Del camino del creador", p. 104.

7. "¡Oh, esa luz falsa, ese aire que huele a moho! ¡Aquí donde al alma no le es lícito elevarse volando hacia su altura! Su fe, por el contrario, ordena esto: ¡de rodillas subid la escalera, pecadores! *Ibid.*: "De los sacerdotes", p. 140.

8. "¡Oh, contemplad esas cabañas que esos sacerdotes se han construido! Iglesias llaman ellos a sus cavernas de dulzona fragancia". *Ibid.*: "De los sacerdotes", p. 140.

suelo, se difuminaban y alumbraban por igual, a todos los rincones de la catedral. Era una claridad homogénea, compacta, pesada, que no proyectaba sombra alguna. Se sintió incómodo al verse desposeído de su sombra y, mirando, a su vez, la profundidad del techo, se sintió invadido por la náusea del vértigo (9).

Sansón se acercó a la sala más amplia y se asombró ante una torre que se perdía más allá de la cúpula del techo. Parecía traspasarla con la misma facilidad con que un afilado estilete puede quebrantar la membrana de un tambor. Sin embargo, por más que se elevaba la alargada punta más alto se encontraba el techo. Lo que le volvió a dar idea de la profundidad de la altura y volvió a sentir remolinos vertiginosos. Ahora se había fijado bien, no era una simple torre cilíndrica sino el tubo mayor de un gigantesco órgano de viento, labrado en cristal policromo y retorcido tanto interior como exteriormente. Ya con detalles arábigos, barrocammente sobrecargados, con florituras tan excelentes y alambicadas como la mente de un desquiciado alquimista. Abundaban el rojo y el verde en las florituras de la base y, en la medida en que se ascendía, el cristal se iba revistiendo de un azul cada vez más diáfano. El órgano emitió un potente tono grave, monocorde, bajísimo y vibrante. Toda la estructura de cristal del tubo dio la sensación de estallar en millones de fragmentos vidriosos.

Sansón cerró los ojos y los volvió a abrir. La broca del berbiquí eléctrico del cirujano había trepanado su pecho y, Sansón, volviendo en sí, emitió un silbante quejido con sus entrañas. La caja torácica de Sansón se había abierto, con cierta dificultad, a la vista de todos como un portón de madera antigua y chirriantes goznes.

Un penetrante hedor a humedad encerrada y madera carcomida se filtró por aquella abertura y se extendió hasta hacerse bien patente a sus olfatos (10). También notó Sansón el denso olor a descomposición y amoníaco, que obligaba al escozor de ojos y a la adquisición de una sórdida mueca de ansiedad y asco. Volvía de nuevo la náusea. De seguida todos observaron que algo palpitaba con vida en el interior del pecho. Sansón, desde la cama, tumbado y sonriente, pudo ver como la mueca de asco iba siendo sustituida paulatinamente por otra de asombro.

¡No era posible que ahora latiera el corazón cuando el pulso hacía días que se había perdido! Pensaron las tres figuras enguantadas a un mismo tiempo.

Confundidos por la regurgitación y por la sangre cuajada que lo invadía todo, intuían que, milagrosamente, el corazón de Sansón volvía inesperadamente a resucitar. Uno de ellos metió la mano de cristal en el pecho abierto y rozó con suavidad la superficie atercio-

9. "¿Mi sombra me llama? ¿Qué importa mi sombra! ¿Que corra detrás de mí, yo escapo de ella". *Ibid.*: "La sombra", p. 364.

10. "El liberado del espíritu tiene que purificarse todavía. Muchos restos de cárcel y de moho quedan aún en él: su ojo tiene que volverse todavía puro". *Ibid.*: "Del árbol de la montaña", p. 74.

pelada del blando cuerpo que allí latía. Fue entonces cuando aquel cebado cuerpo de color azulado en la espalda y gris en el vientre, se contrajo, se detuvo y dio un salto. Estiró sus ocho peludas patas de araña y, corriendo a toda prisa, se perdió en la oscuridad de los sucios rincones, donde nadie se atrevería a seguirla más que con la vista.

Ahora ya no había duda de que estuviera muerto del todo. Se podía observar la cavidad vacía —semejante a un cenotafio— carcomida y descompuesta, de color terroso donde, en un tiempo, no muy alejado, se había ubicado el fresco corazón de Sansón hasta haberse visto recientemente engullido, en su nido, por una araña bicolor. No era cuestión de hacer un drama de todo aquello. Al fin y al cabo, pensó el durmiente, a todos nos llega la bendita muerte de una manera u otra. Además, algo especialmente sabroso, bueno y dulce tendría en mi corazón para ser elegido como alimento de aquel extraño insecto. No pudo evitar la risa —incluso hizo ademán de llevarse la mano a la boca— cuando vio al animalito alejarse con gracioso movimiento apresurado y sudoroso en busca de un nuevo refugio en las sombras.

Tampoco dejó de reír cuando, al instante, ante él la figura de un burdégano le mostró el ano (11). Era un opérculo muy aseado. Frente a sus ojos unos labios carnosos, gruesos y rojizos, se removían con inquietud. Los labios del opérculo del burdégano se entreabrieron y dejaron ver la oscura profundidad de un vivo intestino. Sansón comprendió que aquel animal pretendía comunicarse con él: el cilindro intestinal se iluminó, en la medida en que podía hacerlo, y expulsó de un solo bramido, que rompió el silencio con reverberancia de tinaja, la pregunta:

‘Pero Sansón —dijo— ¿A dónde te llevo?’.

Palpitando, al tiempo que el intestino de la bestia se apagaba, los labios quedaron suspendidos durante escasos segundos y se cerraron. El burdégano bajó la cola visiblemente aliviado por la expulsión de aquellas breves palabras que, atravesadas como pesados excrementos, cayeron en la boca y los oídos del moribundo. Taponándole de tal manera los orificios naturales que, a partir de ese momento, y no pudiendo ver, ni oír, ni hablar, lo dieron por frío despojo y lo llevaron a enterrar” (12).

A Sansón no pareció molestarle en absoluto esta última decisión. Pre-

fería, a todas luces, sumergirse eternamente en el abigarrado colorido del mundo de los sueños, sintiéndose dueño de su libertad, de su felicidad y apartándose salvajemente de todo aquel que pretendiese acabar con su gozo. Allí, donde la sangre era sangre más roja (13), donde por una vez no le fue difícil entender las palabras del burdégano,

11. “Y cuando volváis a celebrarlo, esta fiesta del asno, ¡Hacedlo por amor a vosotros, hacedlo también por amor a mí! ¡Y en memoria mía!” *Ibid.*: “La fiesta del asno”, p. 420.

12. “Allí está la isla de los sepulcros, la silenciosa; allí están también los sepulcros de mi juventud. A ella quiero llevar una corona siempre verde de vida [...] ¡Oh vosotras, visiones y apariciones de mi juventud! ¡Oh vosotras, miradas todas del amor, vosotros instantes divinos! ¡Qué aprisa habéis muerto para mí! Me acuerdo de vosotros hoy como de mis muertos”. *Ibid.*: “La canción de los sepulcros”, p. 165.

13. “De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con tu sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu”. *Ibid.*: “Del leer y el escribir”, p. 69.

seguiría existiendo Sansón, encerrado eternamente en el tenso odre de sus proyectos.

Descanse en paz la imagen de ese ángel caído y se deslicen las empíreas esferas por las columnas de Volubilis.

“Muera aquí Sansón con los Philisthéos. Sacudidas fuertemente las columnas, cayó el edificio sobre todos los príncipes, y las demás gentes que allí había. De esta manera Sansón mató muchos más en su muerte que antes había matado en vida”
Jueces XIII, 3, 30.

J. Carlos Cavero

ÉTICA E INTERNET

Diego Sánchez Meca
Catedrático de la UNED



Hay muchos fenómenos o problemas en nuestra sociedad —por ejemplo, el problema del narcotráfico, el terrorismo, la delincuencia urbana, la corrupción política, el hambre en el tercer mundo, etc.— que producen como un clamor abierto o una demanda generalizada de ética (1). Y no sólo en el ámbito de la política, sino también en el de la justicia, en el de la empresa, en los bancos, en la sanidad o en los medios de comunicación. Parece como si cada vez se hiciera más evidente que la fidelidad a unos principios éticos, un cierto autocontrol de las pasiones y de los impulsos por parte de determinados individuos o grupos —que es en lo que consiste la ética—, evitarían gravísimos males, no sólo a terceros, o sea, a muchos ciudadanos inocentes que se ven continuamente perjudicados y lesionados por los excesos de otros, sino también para los mismos individuos que llevan a cabo esos excesos y que luego, de un modo o de otro, vemos que tienen que pagar altos precios por su inmoralidad y su falta de control. O sea, lo que se muestra de un modo más evidente cada vez en nuestra sociedad, es que la libertad, ese preciadísimos e indiscutido derecho que todo ser humano tiene por el hecho de serlo y que siempre se puede ejercer en mayor o menor medida según las circunstancias de cada cual, es algo peligroso si no va unida a la responsabilidad.

Porque, ¿qué es la libertad? Desde luego, no es hacer lo que a uno le dé la gana, ni buscar exclusivamente el propio interés y beneficio al margen de cualquier norma ética o de cualquier principio general. La libertad podría ser hacer lo que uno quiere si el individuo viviera sólo y no en relación con otros individuos formando una sociedad. Por eso, esta libertad de hacer lo que uno quiere, sin más, como libertad irresponsablemente ejercida, no sólo puede hacer daño a otros y a uno mismo, sino que, en realidad, si carece de criterios y de sentido, nunca será una libertad positiva y constructiva. El hombre es un ser social que necesariamente desarrolla su vida en relación con otros. Por ello, tenemos que entender la libertad como la autonomía para crear y para darnos a nosotros mismos normas de comportamiento. O sea, libertad es, en realidad, cumplir unas normas que uno mismo se impone o que acepta voluntariamente como buenas y convenientes. En este sentido, la libertad va unida a la responsabilidad, que no es otra cosa sino la posibilidad de responder con razones de lo que uno hace ante quien tiene derecho a exigir de nosotros y de nuestras acciones unas lealtades o unos resultados.

Así que esta demanda de ética, de responsabilidad, y, por tanto, de mayor vigencia y uso de los principios morales en los comportamientos generales, se puede incluso explicar de un modo utilitarista. Es decir, la ética es hasta conveniente y beneficiosa para la sociedad, que somos todos, porque va en beneficio del interés que motiva la mayoría de nuestras relaciones en un sistema de mercado. Vamos a poner un ejemplo para que se comprenda mejor lo que quiero decir.

1. Este es el texto de una conferencia pronunciada en el IES Reina Victoria Eugenia de Melilla, el 5 de mayo de 2000, dentro del programa de actividades culturales desarrollado en ese Centro.



Cualquier empresa o cualquier industria es, además de otras posibles cosas, un negocio que aspira a ser rentable. Es decir, lo que quiere, ante todo, cualquier empresario u hombre de negocios es vender. Lo mismo que un partido político lo primero que quiere es el poder, ganar las elecciones. Pero en ambos casos, el afán del beneficio económico o del éxito político no puede saltar por encima de un cierto respeto a normas de calidad, a una cierta veracidad en la propaganda y en lo que se promete, etc., porque si esa empresa o ese partido engaña a sus clientes y les da gato por liebre, pues tal vez obtenga una rentabilidad inmediata, pero a costa de destruir la confianza que debe darse en toda relación política y comercial, y a costa de perjudicar su imagen, por lo que el saldo final le resultará, seguramente, ruinoso. De modo que la ética resulta incluso rentable, y eso lo saben muy bien los empresarios, los políticos, los banqueros, los periodistas, etc.

Sin embargo, cualquiera puede preguntarse, ¿y por qué entonces no se comportan algo más frecuentemente de un modo ético? La respuesta nos remite a lo que es la naturaleza humana: o sea, al hecho de que el ser humano no es, sin más, como decía Aristóteles, un ser racional, o sea, un ser al que le basta con comprender qué es lo bueno y qué es lo que más le conviene para hacer eso y no otra cosa. En el comportamiento humano inciden multitud de elementos irracionales a los que el individuo cede y por los que se deja llevar, como son la pasión por el poder, el deseo de riqueza, la búsqueda del placer, y tantos otros. Y en este sentido ya poco vale el utilitarismo como argumento contra la falta de ética. Más bien hay que plantear la necesidad de una educación del carácter que haga que el individuo, desde niño, vaya incorporando unos valores, vaya desarrollando una sensibilidad ética y estética que sean las que le guíen, como resortes internos, en las circunstancias concretas en las que tenga que tomar decisiones de índole moral.

No estoy defendiendo, con esto, que es necesario, por ejemplo, volver a aquella educación religiosa que daban, sobre todo, los curas y que era antes la encargada de proporcionar a los individuos esta sensibilidad moral. Yo no creo que los principios éticos tengan que basarse necesariamente en una religión, sino que creo más bien que se basan en la razón, que puede ofrecer criterios y valores capaces de guiar la acción. Por eso, para mí la educación ética es una educación racional y críticamente reflexiva de la sensibilidad y de las pasiones, cuyo fin no es sofocarlas o reprimirlas, sino ennoblecerlas y hacer posible el uso de toda esa energía psíquica que contienen para fines positivos y constructivos.

Pues bien, en este sentido ha sido justamente el desarrollo de la razón y de la reflexión crítica a lo largo, sobre todo, de los tres últimos siglos, el que ha aportado lo que hoy llamamos los derechos fundamentales, en los que se basan los principios constitucionales democráticos. Cualquier sociedad democrática se basa hoy en tres valores éticos esenciales: la

libertad, la igualdad y la solidaridad. Son los valores que inspiraron ya la revolución francesa, en 1789, y que constituyeron luego el núcleo de la famosa “Declaración de los derechos humanos”. Pues los derechos humanos no son, en realidad, otra cosa que los modos concretos de plasmar esos valores generales en nuestras vidas y en nuestras instituciones. Por ejemplo, el valor de la libertad determina e inspira lo que se han dado en llamar derechos de la primera generación, o sea, los derechos civiles y políticos, consustanciales a la idea de ciudadanía. Estos derechos son el derecho a la libertad de conciencia, a la integridad física, a la libertad de expresión, de asociación, de tránsito, de comercio, etc. Después de las revoluciones burguesas y del predominio de las ideologías liberales durante el siglo XIX, las luchas socialistas y las revoluciones comunistas se oponen a los excesos del liberalismo y terminan por imponer el valor de la igualdad de oportunidades como guía para la formulación de la segunda generación de los derechos fundamentales, o sea los derechos económicos, sociales y culturales. Estos derechos son el derecho al trabajo, a una vivienda digna, a una justicia imparcial, a la salud, a la inviolabilidad del domicilio, etc. Lo que la ideología socialista defiende, por tanto, es que la libertad del individuo no puede nunca ser absoluta, que no puede ejercerse en detrimento y perjuicio de la libertad de los otros. Por último, en el siglo XX, una tercera generación de derechos hace su aparición inspirada por el tercero de los valores que antes enunciaba: la solidaridad. En este caso se trata de una clase de derechos que no pueden ejercerse ni disfrutarse sin una cooperación general de carácter internacional. Son el derecho a la paz, a un medio ambiente saludable y limpio, etc., o sea, derechos para los que no es suficiente que algunos individuos, o algunas naciones estén decididos a respetarlos e incluso a promocionarlos, porque no se logran las metas a las que apuntan sin un acuerdo y una colaboración de carácter planetario.

Dentro de esta tercera generación de derechos fundamentales hay que situar hoy lo que se conoce ya como la libertad informática, entendida como el derecho a la autodeterminación informativa.

Puesto que no es posible abarcar toda la complejidad de problemas y cuestiones que, desde el punto de vista ético, plantea el ejercicio de este derecho fundamental, voy a centrarme en el análisis de sólo dos aspectos de este derecho que a mi juicio resultan suficientemente ilustrativos. De este modo se podrá comprender el carácter de los juicios éticos básicos en este ámbito y qué alcance debe tener su funcionamiento. Esos dos aspectos de la libertad informática en los que me voy a detener son el que guarda relación con la creación y uso de las bases de datos y el que representa el desarrollo de las redes telemáticas del tipo de Internet. Por tanto, veamos primero cuales son los problemas éticos que plantean las bases de datos.

Hoy, como todos sabemos, existe la posibilidad de acumular cantidades ilimitadas de datos relativos a circunstancias personales, de almace-

O sea, lo que se muestra de un modo más evidente cada vez en nuestra sociedad, es que la libertad, ese preciadísimo e indiscutido derecho que todo ser humano tiene por el hecho de serlo y que siempre se puede ejercer en mayor o menor medida según las circunstancias de cada cual, es algo peligroso si no va unida a la responsabilidad.

Dentro de esta tercera generación de derechos fundamentales hay que situar hoy lo que se conoce ya como la libertad informática, entendida como el derecho a la autodeterminación informativa.

narlos ordenadamente, de recuperarlos de manera inmediata y de transmitirlos sin problemas a grandes distancias. Y esto genera un tipo de consecuencias en cuanto a capacidad de control de los individuos desconocida hasta ahora. (Probablemente uno de los modos más rápidos por el que nos vamos enterando cada vez mejor de esa clase de control es a través de lo que nos pasa cuando nos equivocamos al hacer la declaración de la renta. Lo que descubrimos es que Hacienda lo sabe prácticamente todo acerca de nosotros y hasta un poco más todavía). Y es que en nuestras sociedades digitalizadas e informatizadas, el poder ya no radica tanto en el ejercicio de la fuerza física, política o económica, cuanto en el uso de la información, con la que se puede influir y controlar el comportamiento de los ciudadanos sin necesidad de tener que echar mano de medios coactivos. Así que la libertad personal y las posibilidades de intervenir en los procesos sociales, económicos y políticos, están ahora muy determinadas por el acceso y el control de la información.

Pues bien, en este sentido, la libertad informática se entiende como el derecho del individuo a tener acceso y a conocer las informaciones que le conciernen archivadas en bancos de datos por gobiernos, bancos, empresas, etc. O dicho en otras palabras, es el derecho a controlar la calidad de esta información que le concierne y a corregir o cancelar, si quiere, los datos que considere inexactos o indebidamente procesados acerca de su persona; y a decidir sobre su difusión, transmisión y uso. Este derecho es el que se contempla en la norma básica del Consejo de Europa titulada “Convenio para la protección de las personas con respecto al tratamiento automatizado de datos de carácter personal”, y que adapta, al ámbito europeo, la conocida *Privacy Act* norteamericana. Hay que notar, con respecto a ella, que, como su título indica, se trata de proteger, no tanto los datos, sino a las personas concernidas por esos datos. Si la libertad informática es un derecho fundamental, entonces deben cumplirse dos condiciones a su respecto:

1ª deben quedar garantizadas para el ciudadano determinadas posibilidades de actuación y de control; y 2ª deben crearse las circunstancias de equilibrio entre poderes para que no se den situaciones de marcada desigualdad en el ejercicio de las libertades. Es obligación de cualquier Estado de Derecho tomar las medidas necesarias para que esa garantía y ese equilibrio de poderes no sea sólo algo formal sino también real.

Pues fundamentalmente se pueden señalar dos formas principales de abusar de ese derecho y, por tanto, de delinquir. Por un lado, los que poseen esos bancos de datos pueden lesionar los derechos de los individuos mediante la manipulación de la información, bien sea en la fase de entrada o *input* (o sea, introduciendo en el ordenador datos falsos, alterando los verdaderos, omitiendo unilateralmente los que no interesan o inventándose datos falsos); bien en la fase de procesamiento (haciendo que el procesamiento de los datos reales conduzca a resultados falsos, o

interfiriendo en el programa que contiene las órdenes precisas para el tratamiento de los datos); o bien, por último, en la fase de salida de los datos o *output* (es decir, manipulando los resultados, por ejemplo en el momento de pasarlos a la impresora, de grabarlos en un disquete o de transmitirlos a otro ordenador). Pero, por otro lado, también los individuos pueden delinquir actuando indebidamente contra los bancos de datos. Es el caso de lo que se ha dado en llamar la piratería del *software* o delito a distancia, que se comete con un ordenador conectado a una red por la línea telefónica mediante un *modem*. Este delito consiste en manipular incontroladamente una información, por ejemplo accediendo delictivamente a los datos de los bancos o a las bases informáticas de los servicios secretos de un Estado, o a las de sus sistemas militares de defensa, etc.

Ciertamente, la protección de datos personales se ha convertido hoy en un importante criterio de legitimación política de los sistemas democráticos en nuestras sociedades informatizadas, constituyendo una de las funciones principales del Estado de derecho asegurar esta garantía básica para cualquier comunidad de ciudadanos libres e iguales. Lo que pasa es que no es suficiente para ello la simple promulgación de leyes, que dejan siempre un margen amplio de indeterminación. En la protección del honor, de la intimidad personal y del derecho a la propia imagen una ley puede definir la ilicitud de métodos técnicos de entrometerse en la vida íntima de las personas o de divulgar hechos o datos que afectan a la reputación de alguien. Pero lo que no puede es delimitar dónde empieza y acaba el ámbito de lo privado y lo íntimo, ni en qué momento la revelación de un dato arruina la reputación de una persona. Incluso la ley determina que, por exigencias del interés general, ciertos datos privados o íntimos pueden llegar a ser revelados.

Está claro, pues, que ese margen amplio de indeterminación legal sólo puede ser cubierto por una conciencia ética en la que la sociedad debe estar educada, una conciencia que le lleve a distinguir con cierta unanimidad lo correcto de lo incorrecto, y que promueva el respeto mutuo entre las personas en lugar del “todo vale”. Tener conciencia ética o moral significa que uno hace lo que hace por convicción personal y no sólo por convención social. Es decir, significa que uno rechaza lo malo y lo perverso porque lo considera repulsivo y execrable, y no sólo porque tema las sanciones penales que puedan derivarse de la transgresión de una ley. Esto es lo que hoy se llama comportamiento ético, que no es otra cosa que un comportamiento de acuerdo con la razón, un comportamiento racional. Los principios éticos —como decía antes— ya no se basan en la religión, ni en las costumbres, sino en la razón. El crimen, la tortura, la falsedad, el engaño, la deslealtad, todo eso es rechazado por sí mismo, como algo que no es bueno para el individuo y que hace imposible la convivencia en sociedad. Pero que los individuos sientan esto y se comporten racionalmente ha de ser fruto de una educación ética, que consiste en inculcar

Está claro, pues, que ese margen amplio de indeterminación legal sólo puede ser cubierto por una conciencia ética en la que la sociedad debe estar educada, una conciencia que le lleve a distinguir con cierta unanimidad lo correcto de lo incorrecto, y que promueva el respeto mutuo entre las personas en lugar del "todo vale".

valores que lleguen a formar parte de nuestra propia naturaleza, que lleguen a gustarnos y que disfrutemos poniéndolos en práctica.

Más adelante diré algo más acerca de esta educación ética, cuya necesidad se pone aún más de manifiesto cuando atendemos a los problemas éticos que plantea el segundo de los aspectos de la libertad informática que quiero plantear, el que se relaciona con el desarrollo de las redes telemáticas del tipo de Internet. A nadie se le oculta que las redes telemáticas alcanzan hoy un nivel técnico que permite la transmisión y la circulación casi instantánea de información en forma de textos, imágenes, sonidos o bases de datos entre los puntos más distantes del planeta. Estas redes inauguran un nuevo modelo de interrelación a distancia del que la red Internet es, sin duda, el ejemplo más importante y espectacular. Porque desde este punto de vista, Internet no es sólo, o no es principalmente, una red de interconexión entre redes de computadores, sino el sistema más amplio, flexible y evolucionado de interrelación que haya existido nunca. Un sistema en el que la acción de millones de individuos, de protocolos, de máquinas y de mensajes dan lugar a un metacomportamiento que se realimenta él mismo y que resulta imposible de controlar a nivel universal, tanto desde un punto de vista técnico como político o jurídico.

O sea, Internet es una estructura interactiva horizontal que se desarrolla hoy a gran velocidad, no sólo en las empresas, en las universidades o en las instituciones gubernamentales, sino también en los hogares de los ciudadanos, provocando importantes transformaciones en las actitudes y en las conductas de los individuos cuyo verdadero alcance todavía no alcanzamos a prever con claridad. Mucha gente se pregunta qué evolución tendrá la difusión de Internet, teniendo en cuenta que sus cambios se suceden a una velocidad que apenas nos permite asimilarlos. La pregunta que inevitablemente se nos plantea es: ¿Hacia dónde va esta aldea global de millones de individuos unidos por lazos virtuales, tal como nos la prefigura Internet? Al navegar por esta red de redes, nos adentramos en un universo de información sin barreras geográficas ni límites físicos, y comprobamos que, en este mundo, nuestro conocimiento y nuestra inteligencia no son más que un punto borroso y disperso. Pero también nos damos cuenta de que de la interconexión entre estos puntos surge una especie de cerebro universal en el que las inteligencias de los individuos funcionan como polos activos que crecen y se desarrollan al mismo tiempo que nutren, potencian y desarrollan la mente universal misma. Es la característica que ha llevado a calificar a Internet como *The big mind*, la gran mente.

Pues bien, uno de los rasgos más sorprendentes y más interesantes de esta macro-red de redes telemáticas es que no la dirige nadie. Internet no es una empresa, ni una multinacional, ni la dirige la CIA, ni la ONU, ni nadie, sino que funciona con un alto nivel de autonomía. En sus comienzos sólo era un reducido grupo de personas el que formaba Inter-

net y el que tomaba las decisiones, pero hoy son ya millones y millones de usuarios los que intervienen en ella, por lo que nadie tiene capacidad ni poder para imponer aquí su voluntad. Las propias redes locales que componen la macro-red no pueden hacer otra cosa que ofrecer alguna orientación referida a esa red local concreta, pero no existe ningún poder central que abarque y domine todo el complejo planetario que constituye su estructura. Y es que, desde el momento en que Internet no es sino una vía para la interconexión y la comunicación entre personas, grupos, instituciones o empresas de todo tipo, lo que proporciona simplemente es eso, comunicación, dependiendo de todos y cada uno de sus usuarios el contenido y el carácter de lo que se comunique a través de las pantallas de los ordenadores de la red.

Claro que alguien podría decir: para que una red de estas características funcione alguna organización habrá que marque, al menos, las reglas generales de carácter técnico y homogeneice las posibilidades de acceso y uso de los usuarios. Pues sí, desde luego. Está, por ejemplo, la *Internet Society*, pero ni es una empresa, ni un consejo de dirección de Internet al que haya que solicitar licencia de acceso, ni un organismo que regule reglamentariamente su funcionamiento. La *Internet Society* la forman un grupo de voluntarios que recomiendan ciertas fórmulas de carácter técnico, que se plantean cuestiones como qué incidencia puede tener el cableado territorial para las emisiones de TV sobre la red telemática, o que llaman la atención sobre los problemas que se pueden presentar cuando la red alcance mil millones de usuarios. Pero nada más. En Internet no funcionan leyes ni sanciones, como tampoco deciden en ella votaciones por mayoría, ni criterios selectivos propuestos por expertos sobre lo que se debe comunicar o no. Todo esto es lo que ha llevado a definir Internet como “una anarquía que funciona muy bien”. Porque es un ejemplo de organización no dirigida por nadie, ni por un gobierno, ni por el peso de la opinión pública, ni por las preferencias de las mayorías, y ello hace que no le pase lo que a la TV, que se ha convertido en un medio para consumidores dirigido por los intereses del mercado, del consumo y de los poderes políticos.

Lo que mueve a Internet, en suma, es el poder de participación: quien más participe más posibilidades tiene de influir sobre los demás. Pero, puesto que las dimensiones de Internet son nada menos que planetarias, lo que motiva la participación no puede ser tanto el afán de protagonismo cuando el deseo de comunicar, de colaborar y de integrarse. Frente a la pasividad que impone la TV, Internet permite expresarse, comunicar ideas y esperar que, entre los millones de cibernautas, alguien recoja nuestra aportación y pueda beneficiarse de ella. Y si nadie dirige Internet, tampoco nadie controla Internet a nivel planetario. Y esta es la característica de la red que más problemas plantea desde el punto de vista

La pregunta que inevitablemente se nos plantea es: ¿Hacia dónde va esta aldea global de millones de individuos unidos por lazos virtuales, tal como nos la prefigura Internet?

ético. Que sea posible la difusión de información sin restricciones, cruzando las fronteras nacionales y siendo accesible a todo tipo de gentes, sin distinciones de edad, religión, sexo o nivel económico, tiene tanto aspectos positivos como negativos. Pues también los delincuentes, los terroristas, narcotraficantes, pervertidos o locos pueden utilizar la red, y de hecho la utilizan, para darse a conocer y promocionar sus fines delictivos. De nada sirve aquí que un país determinado prohíba en su legislación la pornografía, el integrismo religioso, o la propaganda nazi. Internet llega a todas partes y a toda clase de gente. Todo el mundo sabe que en Internet se pueden encontrar, desde recetas para elaborar drogas sintéticas, hasta fórmulas para fabricar bombas, por no hablar ya de la propaganda de grupos racistas o terroristas que defienden y animan a practicar los comportamientos más subversivos contra el orden establecido. También hay mucha pornografía en la red, siendo las páginas de sexo o de ligue erótico las más frecuentadas. Y hay una gran proliferación de sectas y de telepredicadores que, con un discurso más o menos estudiado, pueden inducir hasta suicidios colectivos, como vemos que sucede de vez en cuando en Estados Unidos, en Australia y en otros países.

Curiosamente, para contrarrestar a estos predicadores cada vez más numerosos, también el Vaticano ha puesto su página Web en Internet, proporcionando información sobre los discursos del papa, las encíclicas, la doctrina de la Iglesia, etc. Y lo propio han hecho también los que protestan contra las opiniones del Vaticano. Por ejemplo, el obispo francés Jacques Gaillot, que fue exiliado por el papa a África por sus opiniones heterodoxas, ha creado una especie de diócesis virtual en Internet que defiende el uso de los preservativos, el matrimonio de los curas, el sacerdocio de las mujeres, la tolerancia con los homosexuales y todo lo que este papa más detesta, llegando sin duda ahora a muchos más fieles que antes en su obispado francés. Todo esto demuestra que no existe un control generalizado en Internet, ni funcionan en ella leyes que restrinjan contenidos antisociales o inmorales, permitiendo sólo las actividades legítimas y positivas de la gente "normal" (entre comillas). Y esto plantea problemas jurídicos muy serios que se discuten hoy en los foros más especializados. Por ejemplo, no es posible proteger los derechos de autor, o sea, que cualquiera puede apropiarse de un trabajo o de una información de otra persona y utilizarla indiscriminadamente en su propio beneficio. Tampoco se ve la manera de controlar las licencias de exportación: si se paga una licencia por importar un producto físico, también habría que pagarla para exportar información o servicios de tecnología avanzada. El problema es cómo. El gobierno de Estados Unidos ha intentado tomar algunas medidas en este sentido, pero sin ningún éxito. Por ejemplo, planteó la posibilidad de restringir mucho más las transacciones codificadas, proponiendo incluso la implantación de un chip de cifrado

obligatorio, llamado *Clipper*, cuyas claves estuvieran en manos de la CIA y del FBI. Y ha tipificado como una de las funciones de la CIA averiguar los orígenes de anuncios o webs de narcotraficantes o grupos terroristas. Sin embargo, parece que, a pesar de sus muchos esfuerzos, técnicamente ninguna de estas medidas es eficaz, y cuentan además con la oposición de las compañías telefónicas e informáticas a las que no les interesa ningún tipo de restricciones en el uso y la expansión de la red.

Con lo que, si en Internet no se pueden aplicar leyes por imposibilidad técnica, por la complejidad misma de su estructura o por la forma tan veloz con que evoluciona técnicamente, de hecho resulta que Internet es un ámbito en el que nada puede considerarse ilegal. Por ello tal vez alguien ponga el grito en el cielo, aunque creo que tampoco habría que exagerar. Se pueden cometer delitos, ciertamente, por medio de Internet, pero son de imagen, de dinero o de difusión indebida de propaganda. Que yo sepa, todavía no es posible matar a nadie por Internet. Sin embargo, sí es claro el aspecto positivo que Internet representa como superación de perspectivas localistas y expansión de la comunicación en libertad, dentro de ciertos límites.

Según un estudio hecho público hace sólo unos días, llevado a cabo por la *Freedom House* —la conocida organización norteamericana de derechos humanos—, la idea de que Internet podría llegar a ser un eficaz instrumento para el debilitamiento y superación de los totalitarismos y los abusos de los derechos humanos debe ser admitida con reservas. Muchos de los países con regímenes no democráticos controlan los mensajes que circulan por la red o simplemente restringen la posibilidad de que los ciudadanos accedan a Internet, con el pretexto de salvaguardar a la población de ideas subversivas. En Rusia, los proveedores del servicio de acceso están obligados por el gobierno a instalar equipos de vigilancia que controlan las fuerzas de seguridad sin necesidad de autorización judicial, y si no lo hacen pierden sus licencias. Y en Birmania, los ciudadanos están obligados, bajo pena de cárcel, de declarar al Gobierno que tienen ordenadores. Es algo parecido al control de las conversaciones telefónicas por parte de la policía, allí donde no existe la libertad de expresión. Pero Internet constituye un importante desafío a todas estas actividades de censura, pues el ciberespacio está en todas partes sin ubicarse concretamente en ninguna. Eso hace que ningún gobierno pueda controlar un mensaje originado en otro país. Lo único que pueden hacer es controlar los mensajes internos a su propio territorio, pero no hay posibilidad de un control a nivel internacional. Para ello todos los países del planeta tendrían que ponerse de acuerdo, y los intereses ni en este caso ni en otros muchos son convergentes. Por eso la UNESCO, en palabras de su presidente Koichiro Matsuura, propone desarrollar una escala de valores en el ciberespacio para reforzar la información y detener cualquier intento de excederse en regular las redes de comunicación.

En Internet no funcionan leyes ni sanciones, como tampoco deciden en ella votaciones por mayoría, ni criterios selectivos propuestos por expertos sobre lo que se debe comunicar o no. Todo esto es lo que ha llevado a definir Internet como “una anarquía que funciona muy bien”.

Qué duda cabe de que, para personas educadas, ni siquiera sería preciso censurar la propaganda terrorista, la pornografía infantil o a los predicadores dementes: el simple contenido de todo esto les suscita un fuerte rechazo y les pone abiertamente en contra de sus fines despreciables.

Dejando, pues, los problemas legales a los juristas, a mi modo de ver los problemas éticos que aquí se plantean hay que verlos a la luz de un contexto que contemple las profundas transformaciones culturales, a nivel planetario, que el desarrollo de la red permite prever. En síntesis, Internet es probablemente un boceto, una imagen virtual de una sociedad cosmopolita llegada a su mayoría de edad, una sociedad que se libera hasta cierto punto del dominio de los políticos y las multinacionales y aprende a controlarse y a autorregularse a sí misma, sin esa necesidad tan apremiante que todavía sentimos de un padre, de una autoridad que nos controle, nos amenace y nos castigue. Esta situación “utópica” de mayoría de edad sería, en parte, fruto del desarrollo y de las consecuencias que el progreso técnico pudiera tener en orden a ir favoreciendo ese cosmopolitismo, por un lado, pero, por otro también —y esto de un modo no menos esencial— de una mejor educación ética de los individuos que les lleve a un uso más responsable de su libertad.

Qué duda cabe de que, para personas educadas, ni siquiera sería preciso censurar la propaganda terrorista, la pornografía infantil o a los predicadores dementes: el simple contenido de todo esto les suscita un fuerte rechazo y les pone abiertamente en contra de sus fines despreciables. Hay ejemplos que demuestran que, en cierto modo, también en Internet funcionan ciertos mecanismos de autorregulación. En 1995 yo me encontraba en la Universidad de California, en Berkeley, y se comentó mucho la noticia de un abogado de Phoenix (Arizona) que había enviado propaganda de sus servicios a 9.000 *e-mails* de usuarios de la red. La respuesta no se hizo esperar. No sólo recibió más de 30.000 quejas de usuarios indignados por haber enviado publicidad no solicitada, sino que el proveedor que le proporcionaba el acceso clausuró su cuenta y no faltaron usuarios que se dedicaron a bombardear su buzón telemático con todo tipo de basuras: virus, insultos, sonidos estridentes, etc. Este insignificante incidente constituye una pequeña manifestación del juicio ético fundamental que debe presidir toda sociedad democrática: uno es libre de hacer lo que quiera siempre que no use su libertad para molestar o hacer daño a otro.

Por tanto, y en primer lugar, cualquier planteamiento ético que intente abordar los problemas que genera el desarrollo de la libertad informática debe tener, ante todo, en cuenta esta nueva forma de interacción social que el progreso de la informática está creando a nivel planetario y que nosotros podríamos calificar como un nuevo cosmopolitismo. Hoy aún no existe ese cosmopolitismo en sentido estricto. Los individuos seguimos perteneciendo a una patria, a un pueblo, a una nación, siendo esa relación o condición de pertenencia la que nos da nuestro estatuto de ciudadano e incluso, para algunos, sus más profundas señas de identidad. Esa es la fuerza, a veces intensamente irracional, de los nacionalismos.

Pues bien, el talante fundamental del nuevo cosmopolitismo partiría de una crítica a esa relación de pertenencia y de la afirmación de que los individuos no pertenecen ni a su pueblo ni a su nación, sino a ellos mismos. Hasta ahora, a lo largo de la historia, han sido muy pocas las sociedades que han afirmado la individualidad como base de la ciudadanía. Las sociedades se constituían y funcionaban en función de una cierta jerarquía de familias, de clanes, de tribus o de hordas, normalmente capitaneadas o lideradas por los señores de las armas, los propietarios de la tierra o los dominadores de almas. En este sentido no hay un salto demasiado grande entre las sociedades humanas y las manadas animales. Entre los animales no existen los individuos, sino sólo el grupo o la especie. La individualidad es una construcción humana, cultural y social heterogénea al nivel de la mera naturaleza. Ese nuevo cosmopolitismo anárquico y libertario que se prefigura en el desarrollo de las redes telemáticas sería aquél en el que para ningún individuo lo esencial de sí mismo es pertenecer a una nación, ser hijo natural de un pueblo, sino al revés, cuando la nación o la patria no se muestran sino como lo que son, puras entidades abstractas y formales al servicio de los ciudadanos, en lugar de estar éstos al servicio de ellas. Una nación o un Estado no debería ser más que una estructura de servicios públicos creada y sostenida por la sociedad civil. De modo que si, en vez de prestar esos servicios con eficacia y honestidad se absolutiza y se erige a sí misma en un fin que utiliza a los ciudadanos como medios, entonces hay que prescindir sin contemplaciones de la primacía formal del Estado y organizar desde la sociedad los servicios públicos que se necesiten.

Ciertamente, todo esto es una utopía que no sabemos si alguna vez llegará a realizarse. En cualquier caso, empieza a divisarse, en el plano del desarrollo de la informática, un rebasamiento de las fronteras territoriales que definen la existencia de los Estados y de las naciones, y se refuerza la imagen del individuo cosmopolita que se asocia libremente con otros formando grupos e instituciones que, a nivel planetario, colaboran y actúan como contrapeso unos de otros. Todo ello prefigura una estructura civil de nuevo cuño en la que el pluralismo, la igualdad y las libertades individuales, elementos básicos de la democracia, se muestran mejor difundidos y realizados. En el marco de esa nueva sociedad, habrá de tener una presencia también nueva lo que vengo llamando a lo largo de esta charla la educación ética, que debe incidir, de manera especial, en la sensibilidad y en las pasiones irracionales. El ser humano no es sólo inteligencia o espíritu, sino que también tiene una parte de animalidad y hasta de infraanimalidad. No sólo somos capaces de hacer lo malo a sabiendas de que es malo, sino de sentir un intenso placer precisamente en hacer lo malo.

Por eso no se puede considerar suficiente una educación ética consistente en el aprendizaje de una serie de normas o principios a nivel teó-

Hoy a lo mejor resulta más actual comparar la educación moral con la práctica de un deporte, pues lo mismo que el cuerpo adquiere y se acostumbra a ciertas destrezas y habilidades mediante el ejercicio, así el espíritu ha de ponerse en forma moral mediante el ejercicio de las virtudes.

rico, en la medida en que es muy posible conocer esas normas y quebrantarlas movidos por deseos, intereses o pasiones. Más bien habría que combinar ese aprendizaje teórico con otro tipo de educación moral centrada en la paulatina y progresiva asimilación de las virtudes. Mediante el ejercicio de la virtud se va modelando la naturaleza del individuo, se encauzan sus deseos y sus sentimientos. El individuo adquiere así unos resortes internos de su conducta, que ofrecen mucha mayor fiabilidad que el simple recuerdo de unas normas impuestas desde fuera. En esta línea insistieron mucho, durante el siglo pasado, ciertos filósofos que promovían, como elemento básico de esta educación ética, una educación estética dirigida al refinamiento de los sentimientos y de los gustos a través del contacto y la apreciación de lo bello y de las acciones heroicas y buenas. Lo que se propone, como uno de los elementos fundamentales de la educación del ser humano, es la familiarización de su espíritu con la belleza, inclinándolo a ella desde la infancia. Suponiendo un íntimo parentesco entre lo bueno y lo bello, se cree que el apego del alma a la belleza se traducirá espontáneamente en conductas moralmente buenas.

Se compartan o no estas ideas, lo que sí parece indiscutible es que no hay verdadera educación ética de los individuos si ésta no les provee de virtudes como dimensiones adquiridas de su carácter y como raíces estables de su comportamiento. Virtudes que no son sólo principios arraigados que inducen a cumplir las normas, sino una especie de nuevos instintos que conllevan cierta capacidad de discriminación y cierta lucidez moral. El individuo ético no es simplemente el que trata de adaptar su conducta a un conjunto de normas morales. Las normas éticas, como las jurídicas, son siempre prescripciones abstractas. Establecen la bondad o la maldad de determinadas acciones, pero al margen de las circunstancias particulares en las que esas acciones pueden presentarse en cada caso.

Sin embargo, el individuo ético con lo que se encuentra siempre es con circunstancias concretas, individuales e irrepetibles en las que tan sólo su sensibilidad moral, su instinto ético le permiten discriminar y decidir lo que debe hacer en cada situación, sopesando los elementos normativos que hay que aplicar. Es ese sexto sentido moral, o lo que, de un modo un poco ridículo, los curas llamaban antes el gusanillo de la conciencia, como facultad, destreza o capacidad que sólo se adquiere tras un lento esfuerzo de educación. Por eso Platón compara el aprendizaje moral con el adiestramiento de un artesano que aprende los secretos de su oficio en un taller y en estrecho contacto con su maestro. Lo que el artesano aprende —por ejemplo, lo que aprendían los artistas del Renacimiento que desde niños se pasaban su vida en los talleres de los grandes maestros pintores o escultores— es como una pericia, una maestría que sólo la dan años de práctica en los que el aprendiz va dominando las técnicas y los secretos podríamos casi decir por contagio vital, más que por comunicación teórica.

Hoy a lo mejor resulta más actual comparar la educación moral con la práctica de un deporte, pues lo mismo que el cuerpo adquiere y se acostumbra a ciertas destrezas y habilidades mediante el ejercicio, así el espíritu ha de ponerse en forma moral mediante el ejercicio de las virtudes. De donde se deduce que, en cierto modo, la educación moral debe organizarse y ponerse en práctica en un contexto de libertad más que de imposición autoritaria, requiriendo una colaboración de toda la sociedad a cuya sensibilización pueden contribuir, en buena medida, los progresos futuros mismos de las técnicas informáticas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLÁZQUEZ, N., *Información responsable*, Madrid, Noticias, 1993.
- BONET, E. (ed.), *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Madrid, Tecnos, 1995.
- CARBALLAR, J.A., *Internet: el mundo en sus manos*, Madrid, RA-MA, 1995.
- CASTELLS, M., *La ciudad informacional*, Madrid, Alianza, 1995.
- ECHEVARRÍA, J., *Cosmopolitas domésticos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- ESTRELLA, J.-LÓPEZ, A., *Cibercultura*, Madrid, Anaya, 1996.
- GATES, B., *Camino al futuro*, Madrid, McGraw-Hill, 1995.
- HUITEMA, Ch., *Internet, una vía al futuro*, Madrid, Ed. Gestión 2000, 1995.
- LIBOIS, E., *Ethique de l'information*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994.
- LOSANO, M. G. y otros, *Libertad informática y leyes de protección de datos personales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- MCLUHAN, M., *The Global Village*, New York, Oxford Univ. Press, 1989.
- NEGROPONTE, N., *El mundo digital*, Barcelona, Ediciones B, 1995.
- SÁNCHEZ MECA, D., *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Madrid, Tecnos, 1995.
- TERCEIRO, J. B., *Sociedad digital: Del homo sapiens al homo digitalis*, Madrid, Alianza, 1996.
- VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE DIEGO SÁNCHEZ

El nuevo marco comunicativo que supone Internet para el hombre del siglo XXI, plantea la necesidad de matizar el derecho a la autodeterminación informativa. Esta corrección no ha de entenderse como control externo al medio, sino como repulsa interna y personal ante cualquier contenido informativo que

atente contra la dignidad humana. El desarrollo de dicha "sensibilidad" como uno de los grandes retos en la actualidad, hace hoy más que nunca imprescindible la educación moral.

Palabras clave: Internet, educación moral, Ética, libertad informática, comunicación.

RESUMÉ DE L'ARTICLE DE DIEGO SÁNCHEZ

Le nouveau cadre communicatif que représente Internet pour l'homme du XXI^{ème} siècle fait apparaître la nécessité d'un nuancement du droit à l'autodétermination informative. Cette rectification ne doit pas être entendue comme un contrôle extérieur à ce moyen de communication mais comme un refus interne et personnel face à tout contenu

informatif attentant à la dignité humaine. Aujourd'hui plus que jamais, le développement de cette "sensibilité" vu comme un grand défi de l'heure actuelle rend indispensable l'éducation morale.

Mots-clés: Internet, éducation morale, Étique, liberté informatique, communication.

SUMMARY OF DIEGO SÁNCHEZ'S ARTICLE

The new communicative approach which implies Internet for Man in the 21st century, creates the necessity to qualify the right of informative self-determination. This correction cannot have been understood as external control to media, but as an internal and personal rejection to any information content which

infringes the human dignity. The development of such "sensitivity" as one of the major challenges nowadays, makes today moral education more essential than ever.

Key words: Internet, moral education, computer freedom, communication.

TERRORES Y ESPERANZAS DEL AÑO 2000

Manuel Piñeiro
Ministro Plenipotenciario



I. LOS TERRORES DEL AÑO 1000

Este fue el título de la tesis doctoral de Ortega y Gasset, y no descarto que los recelos que siempre desencadena un nuevo milenio se me manifestaran cuando, en los primeros años noventa, encontrándome destinado en Guatemala, leía en el cuatrimestral norteamericano *Foreign Policy*, un trabajo de dos destacados diplomáticos estadounidenses, que tenía el provocador título de *Salvar a Estados fracasados*. Helman y Ratner, estos eran los nombres de los autores, barrían con sus prismáticos el horizonte internacional de aquel tiempo, 1993, y contemplaban un paisaje que de Haití a la antigua Yugoslavia, de Somalia, Sudán, Liberia y Ruanda a

A Tomás y a Lili, Rafa y Píluca, Cristina y Carmen, inolvidables amigos de la Melilla de la segunda mitad de los años setenta. In memoriam.



Camboya, no ofrecía sino motivos de desolación y preocupación. Llegaban a mencionar, incluso, una clasificación en la que tenían cabida lo que llamaban Estados fracasados, como Bosnia y Camboya, por ejemplo; Estados en vías de fracaso, casos de Zaire y Georgia; y una categoría final, la de los Estados en duda, en la que entraban la antigua Unión Soviética y la antigua Yugoslavia. Uno escribe doblemente la palabra antigua no sin cierta incomodidad porque nos retrotraemos a poco más de un decenio tan sólo, el transcurrido desde el final de la guerra fría, que tantos días de vino y rosas prometía, y entre cuyos frutos y flores parecían contabilizarse ya como seguros “los de democracia y mercado para todos, y una mundialización que haría crecer periferias y centros, en especial Iberoamérica”. Auguraba, al tiempo, que la paz se instalaría de una vez por todas, en el Oriente Próximo y, en cuanto al Africa Negra, la olvidada y siempre preterida Africa Negra, conducida por el genio de Mandela, que acaba de hacer mutis por el foro, accedería por fin al milagro de vislumbrar la salida del túnel. Túnel en el que, de una manera o de otra, se ha visto encerrada desde su masivo acceso a la independencia, en los descolonizadores años setenta.

Salvar a Estados fracasados. Más allá del primer *shock* que golpeaba al lector al enfrentarse a una realidad, la del fracaso, que solemos asociar más con proyectos e iniciativas, coyunturas económicas o carreras personales que con Estados, lo que el trabajo en cuestión analizaba era cómo proceder ante lo que se atrevían a vaticinar se iba a convertir en una faceta familiar de la vida internacional. Y para lo que, sin ambages, sostenían que no bastarían los remedios que, hasta el momento, había venido aplicando la comunidad internacional, a los malestares, o crisis que sufren o han sufrido no pocos de los Estados-Nación que la componen. Son bien conocidos esos analgésicos y complejos vitamínicos que se recetan cuando las dificultades aprietan: Planes Marshall y sus imitaciones y derivados, acciones concurrentes de los distintos instrumentos con que nos hemos venido dotando los componentes de la sociedad internacional: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Programa Alimentario Mundial, ACNUR, PNUD, UNICEF... que con éxito mayor o menor combaten situaciones límite y más o menos agudos periodos de incertidumbre en la agitada vida de nuestros países. Pero aquí se iba mucho más lejos en la conjetura. Se entendía que estas instituciones, y su panoplia de soluciones, sin detrimento de sus buenas intenciones y hasta de aportar algunos paliativos, se revelaban ya manifestamente insuficientes. Y que había que doblar resueltamente el cabo de la soberanía, mitigada ya en gran medida su consideración de talismán y su carácter de intocable, para abordar creaciones originales, basándose en la responsabilidad que recae en la Organización de las Naciones Unidas de mantener la paz y la seguridad internacionales. Había, en una palabra, que poner en mar-

cha experimentos inéditos y audaces sometiendo a esos llamados Estados fracasados a fórmulas como las de los protectorados, o mandatos, o tutorías. La ONU que ya fue comadrona de Estados (recuérdese el Consejo para Namibia que auspició la independencia de este Estado del África Austral, o lo que podría ser quizás una segunda versión en el futuro, con motivo del referéndum que tendría lugar en el Sahara Occidental), se reconvertiría en Unidad de Cuidados Intensivos de Estados manifiestamente incapaces de hacer frente a su funcionamiento como tales. Y que, como consecuencia de su fracaso, estarían poniendo en peligro la convivencia internacional, extremo que, viendo en 1999 esos mares de refugiados de kosovares o las hambrunas que asoman de nuevo su feo rostro en África, no serían una pesadilla finisecular sino toda una dolorosa herida en la conciencia de nuestro tiempo.

II. GUERRA Y PAZ

La guerra regresó en 1999, al galope, a Europa, con una naturalidad, que hasta hace dudar de que se hubiera ido antes, de que se haya ido nunca. Como si la forma guerra tuviera una vida propia, o una clonación autónoma. Algo de esto parece apuntar Bárbara Ehrenreich, autora de *Blood rites*, cuando señala que quizás las Ciencias Sociales del futuro interpreten la cultura humana a la manera de una sopa primitiva en cuyo seno nociones abstractas como religión, guerra, ciencia..., no sólo viven y se reproducen sino que son activas. De presas a predadores, de víctimas a verdugos los humanos pareciera que estarían redondeando un trágico ciclo, demostrando como no aprendemos mucho de la historia, o dicho en forma más laica, del tiempo que pasa y nos devora. Guerra humanitaria, guerra quirúrgica, guerra limpia, guerra ciega, guerra cobarde, video-guerra, guerra invisible, neoguerra en la expresión de Umberto Eco, el conflicto por Kosovo recibió, ¿recuerdan? toda clase de adjetivaciones. En las tragedias de Shakespeare los que las sufrían eran los reyes. Las guerras de hoy conciernen a los pueblos. Las padecen los civiles. Es un cambio acelerado que, apenas perceptible en la I Guerra Mundial, en la que aún los militares eran los únicos actores activos, valga la redundancia y los no uniformados los actores pasivos, sirva la paradoja, cobró protagonismo en la II Guerra Mundial, en la que los civiles sufrieron mayoritariamente penalidades, hasta desembocar en las guerras de hoy que parecen dirigirse directa e inocultablemente contra ellos. Hace un siglo que se codificaron las leyes de la guerra y que se pusieron límites a las armas. Han transcurrido cincuenta años desde que se adoptaron las convenciones de Ginebra para envolver en un manto protector a las poblaciones en tiempos bélicos. En 1977 estos principios de protección civil se extendieron también a los conflictos internos. Pues bien, hoy vemos que es mucho más peligroso ser ciudadano que soldado, mientras llueven bombas desde el cielo procedentes de aviones que, a la manera como don

La guerra regresó en 1999, al galope, a Europa, con una naturalidad, que hasta hace dudar de que se hubiera ido antes. Como si la forma guerra tuviera una vida propia, o una clonación autónoma.

Quijote tomaba por gigantes a los molinos de viento, a veces bombardean hospitales o tractores creyendo atacar cuarteles o tanques, refinerías o fábricas de municiones.

Quizás el término de guerra limpia muestre hasta que punto se puede jugar con las palabras, hasta llegar a esta patente contradicción en los términos. Nos llenamos la boca con la guerra limpia, al igual que ya nuestros dedos empiezan a no saber lo que es el mancharse con la tinta que se pega del contacto con los periódicos, al haber adoptado otros soportes, o de la misma forma que exaltamos comidas esterilizadas, espacios estériles, realidades virtuales y muchas otras variantes destinadas a evitar todo contacto físico, directo con lo que nos rodea. Hace años tuve ocasión de conocer, en un doble escenario, Rumania primero y en Filipinas después, al dictador rumano Ceasescu, que durante décadas, mantuvo con mano de hierro una despótica tiranía sobre su pueblo, mientras era elogiado en el exterior occidental como un campeón de la tercera vía entre capitalismo y comunismo y como una esperanza de que, en los países del Este europeo antaño sometidos a la Unión Soviética, era posible una cierta autonomía. A mí como a otros, en aquellas jornadas, me llamó la atención que cuando, Ceasescu estrechaba la mano de los asistentes que le cumplimentábamos en aquellos actos oficiales, de vez en cuando interrumpía esos saludos para retirarse unos metros, darse la vuelta y hacer algo con sus brazos que no veíamos por estar tapado por unos asistentes que hacían corro en torno a él ocultándole de nuestras miradas. Luego volvía a la fila de honor y seguía imperturbablemente estrechando las manos de los invitados. Años más tarde, en un implacable ajuste de cuentas de lo que fueron los años de poder de aquel sátrapa, el libro *Horizontes rojos*, de un antiguo Ministro o Viceministro del Interior rumano, de nombre Pacepa, me proporcionó la clave de lo que se ocultaba tras aquel extraño comportamiento. Ceasescu, descubría Pacepa, al tomarse aquellas breves pausas, separándose a una pequeña distancia de los invitados, lo que hacía era proceder a lavarse vigorosamente las manos con unas toallas empapadas en alcohol que le tendían, solícitos sus ayudantes. El tirano, extraordinaria y enfermizamente susceptible a los contactos corporales con los demás, obseso por los microbios que un breve estrechar de manos podía contagiarle, apuraba todas las precauciones higiénicas imaginables en su relación con unos semejantes de los que todo les separaba y por los que escasos sentimientos humanos podía tener.

Valga esto como metáfora de esta persecución de un imposible aislamiento, que entre otras aberraciones, puede llevarnos a pensar que las guerras pueden ser limpias. No lo son. No lo han sido nunca. Y aunque mayormente sólo veamos puentes convertidos en un amasijo de hierros retorcidos, o fábricas en llamas, o cráteres donde hubo antes edificios, o casas despanzurradas, por esos puentes, en esos terrenos, en el interior de dichas casas vivieron seres humanos a los que hoy se les ha desprovisto de

todo. Las guerras siguen siendo guerras, aunque se busque que no lo parezcan, y de la mano del eufemismo, se hable de daños colaterales para ocultar la expresión de muertos, y hasta, sarcasmo de los sarcasmos, se distinga entre daños colaterales mayores (estrágos) y menores (víctimas aisladas). Aunque quizás este espejismo de unas inexistentes guerras limpias no será mayor que el de la salud perfecta o, cambiando el punto de mira, el de un agua perfecta que ya se estaría elaborando en los laboratorios y que entre otras desviaciones ya esta consiguiendo que, para gran felicidad de los imperios económicos que comercializan el agua embotellada se la prefiera al agua del grifo, que en muchas ocasiones es mejor y hasta bacteriológicamente menos imperfecta, menos impura...

Fue Elías Canetti el que dijo que en nuestro mundo pronto sería más fácil desencadenar una guerra nuclear que colgar a un hombre de una farola. En efecto, qué bien resume esta frase la combinación de sentimentalismo e insensibilidad al tiempo que es una de las características que domina nuestro fin de siglo. El siglo del nunca jamás que ha desembocado en los genocidios de Bosnia, Kosovo y Ruanda, en las hambrunas de Africa, la madre Africa cruzada por la guerra desde el mar Rojo en el nordeste, hasta la costa del Atlántico en el extremo del sudoeste y en la que en un sólo país, Sudán, escenario de una de las guerras llamadas "harapientas", tiene lugar una terrible y silenciosa matanza diaria que ha ocasionado ya más de dos millones de muertos en un enfrentamiento civil que dura más de dieciséis años... Cuando algunas gentes olvidadizas o sencillamente poco reflexivas hablan, hablamos, comentando cualquier tragedia o suceso violento, "como de algo que no corresponde a la sensibilidad de nuestra época" uno se pregunta a qué época se refieren, nos referimos, o en que tiempo creen, creemos, vivir al proferir este lugar común. Porque nuestra época es la de, para atenernos a la más inmediata contemporaneidad, a la espera de que se muestre el iceberg del horror aún hoy oculto en la República Federal de Yugoslavia, la de las matanzas de Srebrenika, Sarajevo, Gorazde, Bucovar, Zepa, donde se han alcanzado cumbres de dolor, como en Kosovo. Y nuestro fin de siglo es el que contempla el colapso de Rusia, el del Cáucaso, el del Asia Central, el desangramiento de Argelia, el horror de Afganistán, la aparición de tensiones raciales y el crecimiento del fundamentalismo en tantos y tan distintos escenarios de nuestra geografía. El que es testigo de cómo las economías antes pomposamente llamadas emergentes, hoy se sumergen. Y donde son visibles rezagos sociales en todas partes. Hoy tenemos la promesa de un nuevo milenio impregnado por el miedo, no tanto por la ya mencionada inquietud con la que nos adentramos siempre en una nueva centuria como por el balance de un siglo, el nuestro, el XX. Su comienzo y su término no coinciden tanto con los números sino con los acontecimientos que con más carácter lo han configurado y hasta le imprimen su exacta cronología: la guerra de 1914, que es su arranque, y la caída del

Quizás el término de guerra limpia muestre hasta que punto se puede jugar con las palabras, hasta llegar a esta patente contradicción en los términos.

La tan repetida expresión de la aldea global en que se habría convertido el mundo, a veces oculta la menos estimulante realidad de que continuamos siendo, parcialmente al menos, una aldea local. O una aldea global, local y... perdida. Todo simultáneamente.

muro de Berlín, que probablemente le pone fin, abriéndose posteriormente la caja de Pandora de los nacionalismos en Europa. Siglo terrible o también, como prefiere Carlos Fuentes el siglo más corto de todos los que haya habido, iniciado, según él, en los Balcanes en el catorce y en ellos terminado en 1999...

III. ¿QUÉ HACER?

Aunque haya sido Lenin quién ha acuñado históricamente esta perentoria exclamación, ¿qué hacer?, millones y millones de personas la continuaremos manifestando ante millones y millones de dudas y apuros que llenan nuestras vidas. Todo hoy es una encrucijada, y toda vida, que siempre nos es disparada a quemarropa, es urgente, decía con insuperable elegancia y exactitud Ortega. Ciertamente es que no existen mágicas soluciones, aunque G. Perec, como menciona Savater, haya llegado a escribir una especie de libro-talismán ambiciosa o ingenuamente llamado *La vida: instrucciones para su uso*. ¡Qué más quisiéramos! Pero siempre queda la cultura, volvamos a Ortega, para interpretar la vida, haciendo de ella nuestra guía de caminos, nuestro plano de carreteras, por el que atravesar la selva de nuestro aquí y ahora. Y me refiero a esa cultura común que tenemos a ambas orillas del Atlántico, a ese espacio euro-americano, occidental, y muy particularmente si me lo permiten, iberoamericano, que nos facilita reconocernos en nuestros aciertos y errores, en nuestras virtudes y defectos. Y que incita siempre a la colaboración con otras culturas (¿no es Europa, decía Ortega, un permanente estar dispuesto a colaborar?). Y la que consigue, en gran medida, que cuando unos y otros hablamos, estemos hablando de un colectivo nosotros, de un nosotros al que nada humano tiene por que serle ajeno.

Proyectando resueltamente ese ¿qué hacer?, se perciben algunas de las manifestaciones que podría adoptar:

A. En el antiguo Japón, los escritos de historia adoptan el nombre de Kagami, espejos. Entienden con razón que el pasado no es otra cosa que el espejo del futuro. Contemplando el panorama internacional hoy, es tremendo comprobar la incapacidad de algunos pueblos para superar la historia y no menos grave rastrear su irreprimible inclinación a encontrar en los nacionalismos y las religiones razones para el odio y la exclusión. Nadie se crea a salvo de esta funesta inclinación, pues, como diría Antonio Machado, está tenebrosamente claro que puede golpear, y volver a golpear en cualquier parte. Contemplarnos en la historia y apoyarnos en la cultura son obligaciones tan inexcusables como obvias. Véase la vieja Europa asediada por micronacionalismos que amenazan balcanizarla. De ahí que, el extraordinariamente interesante libro del que fue negociador norteamericano para los Balcanes, el Embajador Richard Holbrooke, *Para acabar una guerra*, no deje de inspirar alguna incomodidad en una de sus frases. Aquella en que, dialogando con una autoridad británica,

deseosa de atravesar la bruma histórica de esa no menos nebulosa región le hace exclamar: “la perspectiva que los serbios tengan de su historia es su problema”... Ese posesivo no es ciertamente tranquilizador, en la tupida e interconectada red en que se ha convertido nuestro mundo, que obliga a no ignorar visiones históricas o estados de ánimo de nadie.

B. Debería volverse en todas partes, y en EE.UU. en especial dado su peso, que no es necesario ponderar, debería volverse a educar a la opinión pública en política exterior, en relaciones internacionales, a interesarse por el mundo que nos rodea. Por no salir del caso norteamericano, las noticias extranjeras estarían en claro declive en los últimos años. Algo semejante habría estado sucediendo con los libros sobre historia y política exterior. En Norteamérica se habría debilitado la conexión entre las vidas individuales de los norteamericanos y la vida pública. Insisto. No sólo allá. En todas partes se registra este bajón de interés, lo que constituye una forma más de ignorar al otro, de asomarnos al exterior. Aquella frase histórica del Papa Juan Pablo II, en su visita a La Habana, de que “el mundo se abra a Cuba, que Cuba se abra al mundo”, es también, con matices, aplicable en otras latitudes. En España, por ejemplo, en las conferencias de prensa que sostiene el Presidente del Gobierno con presidentes o primeros ministros extranjeros en visitas oficiales a Madrid, es muy frecuente que, después de dos o tres obligadas preguntas sobre los temas bilaterales, los periodistas se internen ya en un interrogatorio puramente doméstico. Siempre, en esas ocasiones, se sufre un cierto bochorno al ver como Presidentes de, pongamos por caso, Hungría o República Dominicana o Alemania, tienen que escuchar, clavados en su sillón, cómo nuestro Presidente se ve constreñido a contestar a preguntas tan locales, tan espesamente municipales, como cuál es su reacción ante las declaraciones de otros líderes políticos españoles ante tal o cual tema, o qué sucede con el escándalo X en el Ayuntamiento Z, o a quién va a poner como cabeza de lista en alguna de las convocatorias electorales o, en fin, qué medidas va a tomar ante una contaminación de alimentos o alguna catástrofe natural...

La tan repetida expresión de la aldea global en que se habría convertido el mundo, a veces oculta la menos estimulante realidad de que continuamos siendo, parcialmente al menos, una aldea local. O una aldea global, local y... perdida. Todo simultáneamente. Pese a haber interconectado el planeta hasta un grado inverosímil, los nacionalismos irrumpen como paradoja y ensombrecen, con sus excesos, un paisaje. Y, cuidado, porque esta internacionalización que se propugna, no va exenta de peligros para los políticos que la intentan: recuerden cuando Bush mostró su flanco más vulnerable ante el electorado norteamericano al ser atacado, por los demócratas y hasta por miembros del partido republicano, como un mero Presidente de política exterior o volcado excesivamente en ella, en perjuicio de su atención a los temas nacionales. Lo digo con pena porque

La mundialización es toda una realidad, volátil y peligrosa realidad, en el universo financiero internacional; lo es muchísimo menos en lo que se refiere a los movimientos de las personas, entiéndase, a las emigraciones laborales y sólo empieza a tomar forma en lo que se refiere a la justicia.

La ya citada
Declaración Universal de
los Derechos Humanos
era un ideal común a
alcanzar por todos y ese
Tribunal Penal
Internacional cuyo
diseño ha brotado de
Roma en 1998 es tan
importante, entre muchos
extremos, porque el
mensaje que envía es el
de que los seres
humanos ya no son
propiedades de los
Estados, sino patrimonio
de la humanidad.

entiendo que Bush fue un buen Presidente y quizás la distorsión del sentido de su gran dedicación al mundo, contribuyó a la pérdida de las elecciones con Clinton, impidiéndole un segundo mandato.

C. La guerra hispano-norteamericana de 1898 constituyó un antecedente, o un pretexto, más o menos traído por los pelos, de lo que hoy llamamos intervenciones humanitarias, que llenan nuestra actualidad. Decía Kant que la única forma objetiva de progreso era el progreso jurídico. Y es cierto que quebrar el derecho en nombre de la justicia, puede ser un paso atrás en la civilización, o que aquella Cumbre de la OTAN al hilo de la crisis kosovar, dejó un tanto en evidencia a ese Senado mundial que es el Consejo de Seguridad, única instancia capacitada para autorizar las actuaciones en la soberanía de otros países, injiriéndose en sus asuntos internos, con el fin de mantener la paz y seguridad internacionales.

La soberanía de los Estados, o lo que de ella queda, y los Derechos Humanos, sostienen una relación necesariamente dialéctica y que está lejos de ser pacífica. “Todos los Derechos Humanos para todos” fue el lema del cincuenta aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos, suscrita un 10 de diciembre de 1948, que, concebida en su origen como un catálogo de buenas intenciones, es todo un rasero con el que se debe medir el progreso de las sociedades. La mundialización es toda una realidad, volátil y peligrosa realidad, en el universo financiero internacional; lo es muchísimo menos en lo que se refiere a los movimientos de las personas, entiéndase, a las emigraciones laborales y sólo empieza a tomar forma en lo que se refiere a la justicia. Lo universal está ganando terreno a lo internacional que, pareciendo conceptos semejantes, son de hecho diferentes. El carácter universal de los Derechos Humanos, los coloca arriba del Estado, por encima de fronteras y civilizaciones e incluso en un plano superior al de la Democracia, que al fin y al cabo responde a la ley de la mayoría y se ejerce sobre las minorías. La ya citada Declaración Universal de los Derechos Humanos era un ideal común a alcanzar por todos y ese Tribunal Penal Internacional cuyo diseño ha brotado de Roma en 1998 es tan importante, entre otros muchos extremos, porque el mensaje que envía es el de que los seres humanos ya no son propiedad de un Estado, sino patrimonio de la humanidad. Todo un cambio cultural revolucionario al condicionar la soberanía de los Estados sobre sus propios ciudadanos.

Estas son las dos vertientes del estrecho desfiladero por el que se mueve la comunidad internacional cuando nos precipitamos hacia el fin del milenio. Sin haber sustituido el sistema más o menos imperfecto en el que nos movíamos antes, estamos aportando materiales heterogéneos de construcción de uno nuevo, cuyos nobles objetivos vislumbramos, al igual que percibimos el vértigo y la inquietud que suscita en diversos medios, que temen que una tan vaga como imprecisa todavía legalidad se les pueda imponer arbitrariamente. Quizás nunca como hasta ahora la

tensión entre ellos y nosotros, entre soberanías y autodeterminaciones, entre derechos escritos y no escritos, entre solidaridades e indiferencias, entre intervenciones y no intervenciones, se haya mostrado con tanta claridad como en este momento.

En la crisis de Kosovo, la Unión Europea intentó pergeñar un ámbito legal basado en la existencia de un estado europeo, a manera de entidad supranacional, con una civilización y unos valores propios en los que en modo alguno cabrían ni podrían ignorarse, limpiezas étnicas ni expulsiones en masa, ni brutales tratamientos de personas, en fin, tantos horrores emanados del régimen de Milosevic. Con todo, no se prosiguió en el desarrollo conceptual de este espacio en el que se quería hacer coincidir geografía y moral, quizás porque un país no europeo, E.E.U.U. es parte integrante y decisiva de la OTAN, por lo que ese marco propiamente europeo sigue esperando ser completado. Con esto sucede algo parecido a lo que John Ford narraba con mano maestra en una de sus más celebradas películas, "El hombre que mató a Liberty Valance". En ella, un irresoluto James Stewart, que abominaba de la violencia, llegaba a Senador y alcanzaba la fama por ser el héroe que había acabado con la vida del peligroso pistolero Liberty Valance, hazaña convertida en leyenda en aquel lejano e inseguro Oeste que contemplaba la incorporación de Texas a la Unión. De hecho, la verdad de lo sucedido era muy otra: el que mataba de verdad a Valance era, ¿quién si no?, John Wayne, que al amparo de la oscuridad de la noche y huyendo de todo protagonismo, lograba que la ley prevaleciera contra quién una y otra vez la violaba. Por cierto aquel crepuscular *western* se situaba ya un poco a caballo, nunca mejor dicho, de dos épocas. El ferrocarril afirmaba su preponderancia y los *cowboys* se batían en retirada. Era un momento, como el nuestro ahora, en el que sin haberse ido del todo el ayer, estaba entrando un mañana incierto.

Los tiempos que vienen serán extraordinariamente decisivos para dar cima a este intento de puesta en pie de una nueva legalidad internacional, imbuida de unos valores que nadie o pocos se atreven a poner en tela de juicio públicamente, y acorazada con unas reglas de juego que permitan, si no saber a qué atenerse exactamente en todas y cada una de las ocasiones, sí movernos con alguna mayor certeza.

En todo caso, pienso, como otros o más que otros probablemente, al haber desempeñado por espacio de diez años misiones diplomáticas en el Africa Negra, que hay que temer mucho más a los desintereses que a los intereses, a las indiferencias humanitarias que a los intervencionismos de ese carácter. Como señala José María Mendiluce, que durante nueve años trabajó en Centroamérica y fue enviado especial de las Naciones Unidas, en 1991, para dirigir una de las mayores operaciones humanitarias de la historia de la Organización en los Balcanes, la acción humanitaria no siempre evita la muerte, pero prolonga la vida, y salvar una vida

hoy es más importante que esperar el día en que se puedan salvar todas. “Algunos africanos ven la preocupación por los Derechos Humanos como un lujo de ricos para el que Africa no está preparada. Esto es inaceptable. Y degrada el deseo de dignidad de todos los africanos. Porque ¿no lloran las madres africanas cuando sus hijos sufren asesinatos o torturas, o cuando se les encarcela injustamente, o no se empobrece Africa cuando se silencian sus voces?”. Son palabras de un ilustre africano, del Secretario General de Naciones Unidas, Kofi Anan, pronunciadas el 10 de Diciembre de 1998 en Ginebra.

D. Al término de la II Guerra Mundial, se puso en marcha el mayor programa de ayuda económica nunca ejecutado antes en la historia. El Plan Marshall puso en pie a Europa, y no distinguió entre los amigos o adversarios de EE.UU. en aquella conflagración. Alemania e Italia y Japón en Asia fueron objeto de la colaboración en firme de una Norteamérica que desplegó un extraordinario esfuerzo por devolver e incluir plenariamente a esos países en la comunidad de naciones que surgía de ese conflicto.

No se contempla hoy, ni de lejos, parecido ímpetu ¿la dramática situación que conoce hoy Rusia no habría podido ser evitada con una apuesta más decidida y una colaboración mucho más generosa por parte de Washington y los países de la Unión Europea? ¿Es creíble que la mundialización por sí sola o la magia del mercado o el Banco Mundial puedan efectuar la taumaturgia de, sin romper a los países, convertir en economías abiertas sus sistemas o transformar milagrosamente sus estatalizadas sociedades o redistribuir su riqueza, o, mejor diríamos, hacer más llevadera su pobreza?

Tres mil millones de personas viven hoy en el límite. Con la aflicción añadida de sentirse totalmente desperdiciadas, en la expresión del escritor guatemalteco Mario Monteforte Toledo. De ellas, más de mil millones intentan hacerlo con menos de un dólar diario, mientras los flujos de la Asistencia Oficial al Desarrollo se sitúan hoy en un 0,22% del PIB de los países donantes. Era un 0,52% en 1960, lo que lo dice todo.

No sin cierto oportunismo, que confieso de antemano, cabe recordar que una noche de bombardeos sobre Yugoslavia pudo costar tanto como las ayudas para los damnificados del Mitch o que algunos de los sofisticados aviones B-2 empleados igualan el PIB anual de un país como Albania.

Y en cuanto a la cooperación financiera, el siglo XXI podría revelar cómo una parte de ella al menos ha ido a que el Sur haya acabado financiando al Norte en vez de ser lo contrario, convirtiéndola en un mito y subvirtiéndolo su sentido. No es extraño que el Presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn, presente un cuadro sombrío para muchos países en vías de desarrollo. En efecto, con crecimientos de población todavía situados en una horquilla que va del 3 al 4% al año, sus economías, para experimentar un impacto significativo sobre la pobreza, tendrían que crecer dos o tres veces por encima de esa cifra. Lo que en modo alguno sucederá. La pobreza crece en el mundo, y los únicos islo-

tes que no corresponden a esta deriva, China y la India de lo que hay que felicitarse porque su peso demográfico en el mundo (38%) es sencillamente imponente, quizás escapan a la negativa regla general por estar sus economías aún poco conectadas con la red mundial.

E. A Amarty Kumar Sen, el bengalí Premio Nobel de Economía de 1988, le preguntaron en una ocasión la razón de su determinación en enlazar la economía con la filosofía moral y política. “Me viene, respondió, de que, cuando tenía nueve años presencié una hambruna, en la que murieron tres millones de personas”. América Latina es una región indiscutiblemente emergente, ciertamente no pobre y sí, por el contrario enormemente desigual. Es esa realidad, la de la desigualdad, la que atrae más que nunca análisis y sobre la que se vierten teorías no sólo naturalmente en contextos latinoamericanos ya que se trata de un macrotema global de indudable significación. ¿Cómo opera la desigualdad en tanto que disolvente social y cuál es la desigualdad más letal?, se interrogaba el citado Premio Nobel ¿La de ingresos o la de riqueza de oportunidades o quizás es la de educación? Pero una constatación va destacándose crecientemente: la de que en absoluto es cierto que el crecimiento acelerado inicial de un país implique, en el corto plazo, la penalización de una mayor diferencia de salarios y la de que hay un grado de desigualdad inasimilable que fractura estructuras familiares, convierte en inhabitables las ciudades, acaba con el medio ambiente, y amenaza los Estados de Derecho que tan difícilmente hemos venido construyendo. En el largo plazo, aunque ya sabemos que en el largo plazo todos estaremos muertos como decía Keynes, una mejor distribución de los ingresos es obligada, yendo de la mano la eficiencia y la equidad. No es posible un sistema productivo del siglo XX o XXI con una distribución de la riqueza del XIX.

F. *Si vis pacem para pacem*. Si quieres la paz, prepara la paz, constrúyela. Lo pide la UNESCO, lo exige el sentido común, aunque, como todo lo que va tomando carta de naturaleza lentamente, lo que demanda paciencia y perseverancia, no goza del favor de unos políticos o de unos votantes, más atentos frecuentemente al resultado rápido que a lo que va tomando cuerpo y grosor, a la manera de las capas geológicas, acumulativa y gradualmente. Se oye continuamente hablar de que decrece la preocupación por el deber, a la par que sólo se claman y exigen derechos. Ya saben, la cultura de la queja. Hay algo de falaz en esta afirmación, manejada con menos reflexión de la que sería necesario. Unas palabras de Camus, que recoge el colombiano Hernando Valencia Villa, podrían aclararla: sólo tiene la fuerza de cumplir con su deber aquel que es intransigente con sus derechos. Absorbemos la noción del deber, derivada de la experiencia del derecho. En la medida en que defendemos nuestros derechos, somos capaces de aceptar unos deberes, por lo que la educación en la libertad es imprescindible para adquirir la responsabilidad y solidaridad por la que aceptamos nuestras obligaciones, nuestros deberes.

No sin cierto oportunismo, que confieso de antemano, cabe recordar que una noche de bombardeos sobre Yugoslavia pudo costar tanto como las ayudas para los damnificados del Mitch o que algunos de los sofisticados aviones B-2 empleados igualan el PIB anual de un país como Albania.

En el largo plazo, aunque ya sabemos que en el largo plazo todos estaremos muertos como decía Keynes, una mejor distribución de los ingresos es obligada, yendo de la mano la eficiencia y la equidad. No es posible un sistema productivo del siglo XX o XXI con una distribución de la riqueza del XIX.

Es la libertad el marco en el que se estimula y no se impone ese contrato social que todos tenemos con la sociedad y con nosotros mismos. De nuestra libertad, también, provienen esos remordimientos que van desde sentirnos pesarosos de algunos actos a estar orgullosos de otros. La educación, en definitiva, es decisiva para la paz, ¿para qué no lo es?, hasta para una demografía impregnada de un sentido humano y social en un mundo en el que un cuarto de millón de nuevos pasajeros se introducen cada día en la nave espacial llamada Tierra.

IV. EL FUTURO

Como un ovillo de hilo que se desenredara sin llegar nunca al final, se han ido deslizado pensamientos en torno a este momento tan singular, que acecha ya un cambio de época y un cambio de milenio. Describir es mucho más sencillo que prescribir. Cierto. Y predicar hartó más fácil que dar trigo. Sin duda. Por otra parte, no vale protestar de la especial dificultad de estos años o de estos meses ni quejarnos, con esa frase tan prefabricada que todos hemos manejado y ¡ay! se nos seguirá escapando más de lo que quisiéramos, “de que somos esclavos de las circunstancias”. Vivir, lo que se llama vivir nunca ha sido fácil y como decía Borges: “Nos tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos que vivir”. Reconciliar hoy, prosigue ese gran filósofo-ciudadano que es Fernando Savater, orillas tan lejanas como la de la mundialización contra los nacionalismos xenófobos y antimestizos, o terrorismos varios con una sola dirección en forma de pensamiento único neoliberal o de un no tan descartable regreso del comunismo; reconducir la existencia de un mar de pobres con unos lujosos e iluminados megamercados o *shopping centers* a los que sólo tienen acceso unos felices pocos, enclavados, cual si fueran refugios antiatómicos, en zonas de nadie y absolutamente indiferentes, encuéntrense en Hong kong o en México, en Pretoria o en Amsterdam, en Chile o en Honduras, estas son algunas de las imponentes asignaturas pendientes.

Vuelvo al principio. Les había hablado de salvar a Estados fracasados. En los críticos días de la guerra en Kosovo, se oía como el Representante Civil para la Paz en Bosnia de las Naciones Unidas, el español Carlos Westendorp, contemplaba como solución la creación de “un fuerte protectorado internacional, con todos los instrumentos de control en la mano y una presencia masiva de tropas internacionales”. Lo aducía en función de su experiencia en Bosnia, donde el modelo utilizado se basó en la no intervención, lo que se ha comprobado no ha dado los resultados apetecidos. Pero, sea ello lo que fuere, lo que en 1993 se leía en aquel trabajo de *Foreign Policy*, puede estar a punto de convertirse en realidad.

Vuelve, eterno retorno, al debate cuando menos aquella figura de sabor tan colonial, del Protectorado.

Estamos en el camino de un nuevo orden internacional, de imprecisos contornos y difusos perfiles. Un nuevo orden internacional con soberanías

limitadas, una ONU que tendrá que ser redefinida, tras haber quedado fuera de juego en el segundo capítulo del conflicto con Irak y en la primera parte del castigo de la OTAN contra la República Federal de Yugoslavia, y con una superpotencia, los EE.UU., autoproclamada o devenida un “líder natural” de la comunidad internacional, al dominar el mundo en las cinco esferas del poder militar, político, económico, tecnológico y cultural. Ojalá que, si de liderazgos fuera el tema, que líder moral también, porque se trata de vencer y convencer...

Terra incógnita donde las haya es este nuevo sistema hacia el que nos encaminamos, y para el que la guerra de Kosovo y la fortísima incitación que supone la arribada de un nuevo siglo, constituyen todo una gran oportunidad, y todo un no menor riesgo. Para la Unión Europea cuando menos ya hay un interlocutor en política exterior, el ex-Secretario General de la OTAN, Javier Solana, nombrado ahora Alto Representante de la Política Exterior y de la Seguridad Común, Mister Pesc. Kissinger ya no podrá decir aquello de ¿a qué número hay que llamar cuando se quiere hablar de estos temas con la Unión Europea? También está en marcha una estructura autónoma europea de seguridad capaz de llevar a cabo misiones de mantenimiento o de imposición de la paz. Ambas medidas van en la buena dirección. La Unión Europea parece abandonar su comodidad y afrontar sus responsabilidades. En la agenda de asuntos pendientes quedan la articulación de una industria europea de defensa, lograr medios propios de gestión de las crisis, armonizar filosofías sobre la defensa, alargar la mano hacia Rusia en busca de poner en pie una relación de confianza y cooperación en los sectores europeos de su influencia.

Pero todo lo demás queda por hacer y la clarificación del papel de la ONU, en especial, es del todo impostergable. Necesitaremos teorías y al tiempo tendremos que tener cuidado con ellas. Y necesitaremos sobre todo voluntad y solidaridad para llenar este retrato robot del nuevo orden mundial hoy todavía todo un espacio en blanco.

“Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo más”, gritaba Jacques Derrida ante el Parlamento Internacional de Escritores de Estrasburgo hace cuatro años. La exclamación guarda, redoblada, toda su capacidad de convocatoria a una ética universalista, a una limpieza ética, que es justamente lo contrario de una limpieza étnica, que nos agrupe en torno a todo cuanto los humanos tenemos en común, y que nos dé cobijo y hospitalidad en torno a una civilización formada con cada una de las culturas. Deseemos, con el artista y escritor centroamericano Marco Augusto Quiroa, “un cielo con barriletes y no aviones de combate, una casa con pájaros y flores y sobre la mesa de oloroso cedro, los frutos de la tierra...”.

Mientras la paz se asoma o se insinúa en tantos lugares, la tarea que aguarda nos espera y llama. No es esfuerzo de un día, ni de una semana, ni de un año; tampoco lo es de una persona, de cien o de mil... Es deber prolongado de todos.

Terra incógnita donde las haya es este nuevo sistema hacia el que nos encaminamos, y para el que la guerra de Kosovo y la fortísima incitación que supone la arribada de un nuevo siglo, constituyen todo una gran oportunidad, y todo un no menor riesgo.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE MANUEL PIÑEIRO

En los albores de un nuevo milenio, la sombra de un sin fin de catástrofes humanas oscurecen el futuro del mundo. El siglo XX, acotado por dos estremecedoras fechas, 1914, I Guerra Mundial, y 1999, guerra de Kosovo, se inicia con dos grandes retos para la próxima centuria: conseguir la paz mundial y eliminar la hambruna en la que están sumidas tres cuartas partes del globo. La empresa se

plantea como un proyecto mundial en la que los Derechos Humanos deberán constituirse en la tutela supraestatal de los individuos. Todo ello vendrá necesariamente mediado por una fuerte conciencia cosmopolita y una reforma de las instituciones internacionales.

Palabras clave: Paz, guerra, desigualdad, solidaridad, ONU.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE MANUEL PIÑEIRO

À l'aube d'un nouveau millénaire, l'ombre d'une infinité de catastrophes humaines obscurcit l'avenir mondial. Le XX^{ème} siècle, marqué par deux dates bouleversantes: 1914, I^{ère} Guerre Mondiale et 1999, Guerre du Kosovo, débute avec deux grands défis pour les cent prochaines années: obtention de la paix mondiale et élimination de la famine qui sévit sur les trois quarts du globe terrestre. Le

problème se pose comme un projet mondial où les Droits de l'Homme devront constituer la tutelle supranationale des individus, le tout nécessairement engagé dans une puissante conscience cosmopolite et dans une réforme des institutions internationales.

Mots-clés: paix, guerre, inégalité, solidarité, ONU.

SUMMARY OF MANUEL PIÑEIRO'S ARTICLE

At the beginning of the new millenium, the shade of limitless human catastrophes darkens the future of the world, The 20th century, delimited by two trembling dates, 1914, 1st World War, and 1999, the war in Kosovo, begins with two great challenges for the next century: to get peace in the world and to get rid of hunger in which three quarter parts of the Globe are plunged. The problem arises as a

universal project in which Human Rights will have to become in supranational guardianship. All of these will be necessarily mediated between a strong cosmopolitan conscience and a reform of the international institutions.

Key words: Peace, war, inequality, solidarity, UNO (United Nations Organization).

COMO UN ÁNGEL FRÍO

EL PROBLEMA DE LA LIBERACIÓN
DE LA MORAL EN NIETZSCHE

Germán Cano



Uno empieza a amar algo y apenas llega a amarlo por completo: el tirano que hay en nosotros (y que todos quisiéramos llamar con harta complacencia “nuestro yo superior”) nos dice: “Esto es justamente lo que deseo que me des en sacrificio”. Y, efectivamente, nosotros se lo damos —aunque en ello haya algo de malos tratos a animales y de un quemarse vivo a fuego lento. Casi todos los problemas que usted trata son del orden de la crueldad; ¿le hace esto sentirse bien? Se lo diré sinceramente, yo mismo tengo una disposición excesivamente “trágica” que maldigo con frecuencia; mis experiencias, grandes y pequeñas, siempre toman el mismo curso. Por consiguiente, lo que más necesito es alcanzar un lugar elevado desde el cual pueda ver el problema trágico debajo de mí [...] (1).



DESCENSUS AD INFEROS

Ciertamente, hay libros de Nietzsche que no pueden leerse sin sentir un profundo escalofrío. Y otros, como es el caso de *Aurora*, que nos asedian como si fueran un auténtico “regreso de entre los muertos”. “Me he escapado del portal de la muerte”, escribe a su amigo Rée poco antes de emprender esta tarea (2). Se acerca su autor a los treinta y seis años, la edad en la que murieron Byron y Hölderlin, pero también su propio padre. ¿Cómo puede ser entonces que un libro aparentemente tan optimista, incluso titulado *Aurora*, parezca más bien un discurso fúnebre? A simple vista su lectura parece simplemente un extraño ajuste de cuentas con esa figura todavía rica en significados llamada “cristianismo”. Sin embargo, no puede comprenderse la complejidad de la crítica de la moral llevada a cabo sin el esfuerzo “heroico” que aquí está en juego. En cierto modo, el viaje “subterráneo” aquí propuesto por —así gustaba de llamarse— “el primer inmoralista” se parece al viaje al “mas allá” del héroe mítico. Una aventura, en efecto, vedada a la mayoría, que requiere un gran sacrificio, incluso un monstruoso desapego. Procurarse las ventajas de un muerto no es pocas veces interesante a la hora de ser espectador de la vida, sobre todo cuando lo más ensalzado como “humano” comienza a mostrar un aspecto realmente muy poco honroso. Del mismo modo que la transgresión de los límites del héroe mítico afronta el terrible encuentro con otro mundo, el de los muertos, espíritus y fantasmas, al,

sin duda, más modesto “psicólogo de la moral” también le aguarda su particular reino de las sombras. En realidad, su “bajada a los infiernos” es, si cabe, más terrible. El frío bisturí nietzscheano disecciona inflexiblemente lo más querido. Muy a menudo, a este anatomista le repugna el cadáver que encuentra a su paso, pero su insistencia en conocer llega finalmente a ser más poderosa que su inicial disgusto, incluso que sus deseos (3). También él viaja al más allá para conocer su destino.

Como en el resto de sus obras, en *Aurora* el combate nietzscheano contra la valoración moral adquiere a menudo la forma de una terrible lucha contra lo más amado. No resulta difícil apreciar tras el enfrentamiento con esta Circe moral, la propia resistencia del filósofo asceta a quedar seducido por la cálida fascinación de anteriores “compañeros

1. NIETZSCHE, F: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (edición de G. COLLI y M. MONTINARI). München–Berlin: dtv–de Gruyter: 1986, vol. VI, carta a Heinrich von Stein desde Génova a comienzos de diciembre de 1882, p. 286. Cito las obras según la edición de *Sämtliche Werke* (KSA). 15 vols. München–Berlin: dtv/de Gruyter, 1980. Parte de las traducciones de las citas son propias, a partir de la edición citada. No obstante, en el caso de la obra traducida por A. Sánchez Pascual para la editorial Alianza, apenas se han realizado cambios significativos. Las siglas y abreviaturas son las siguientes: AC: *Der Antichrist* (El anticristo); ASZ: *Also sprach Zarathustra* (Así habló Zaratustra); EH: *Ecce Homo*. FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaya ciencia); GD: *Götzen–Dämmerung* (El crepúsculo de los ídolos); GM: *Zur Genealogie der Moral* (La genealogía de la moral). GT: *Die Geburt der Tragödie* (El nacimiento de la tragedia). JGB: *Jenseits von Gut und Böse* (Más allá del bien y del mal); M: *Morgenröte* (Aurora); MAM: *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano); SE: *Schopenhauer als Erzieher* (Schopenhauer como educador); UWL: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdad y mentira en sentido extramoral); VMS: *Vermischte Meinungen und Sprüche* (Opiniones y sentencias mezcladas); VNN: *Vom Nutzen und Vortheile der Historie für das Leben* (Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida); WS: *Der Wanderer und sein Schatten* (El viajero y su sombra).

2. Carta de julio de 1879.

3. Con estas melancólicas palabras expresaba, por ejemplo, Nietzsche a su amigo, discípulo y, en ese momento, imprescindible amanuense, Peter Gast, la trágica tensión entre su búsqueda de reconocimiento y su obstinación intelectual: “Aún ahora, después de una conversación simpática con hombres para mí enteramente extraños, siento vacilar toda mi filosofía y me parece insensato querer tener razón si ha de ser a cambio de no poder amar a nadie ni despertar ninguna simpatía. *Hinc meae lacrimae*”.

de lucha" (4). Y resistente al hechizo de Circe, el asceta comenzaba a estar realmente solo (5).

Lo curioso es que, en *Aurora*, el momento destructivo —la *disección*— no se encuentra muy lejos de una exigencia *afirmativa*, casi se diría que *amorosa*. No es extraño así, por ejemplo, que Nietzsche declare a Peter Gast no haber conocido ningún ejemplo de vida real más digna de respeto que el cristianismo (6). Hay despedidas necesarias, causadas por el inevitable crecimiento de la vida, ajenas al ruido y al olor de la pólvora. Y así es *Aurora*: una obra silenciosa, delicada, luminosa. "El que el lector diga adiós a este libro llevando consigo una cautela esquiva frente a todo lo que hasta ahora se había llegado a honrar e incluso adorar bajo el nombre de moral no está en contradicción con el hecho de que en todo el libro no aparezca una sola palabra negativa [...]" (7).

¿Buscaba acaso aquí la propia *katábasis* de Nietzsche en *Aurora*, como Odiseo en su visita al Hades, la respuesta a la pregunta de cómo regresar a su ansiada Ítaca, el reencuentro con "lo humano"? ¿O suponía su *trágico* descenso a los infiernos, por el contrario, el inicio de un exacto proceso de autodestrucción? Muy al contrario: en absoluto puede hablarse de una ascética *liberación de sí*, de una renuncia moral a la subjetividad. La comparación con San Pablo, Pascal y Lutero —la terrible trinidad con la que Nietzsche continuamente discute en *Aurora*— puede ser muy esclarecedora. Mientras el *descensus ad inferos* de éstos sólo observa a la vida como una enfermedad que debe ser redimida por la gracia de un Dios totalmente extraño a las medidas humanas, el viaje nietzscheano descubre la justicia con esta finitud hasta ahora desvalorizada. Si para estos cristianos el único camino hacia la liberación pasa por el lúcido reconocimiento de que la vida no vale nada y por la mortificación del cuerpo, Nietzsche intentará recuperar el sentido del compromiso con el mundo y la posible participación de la voluntad humana en el proceso de salvación.

Llama así la atención cómo con este "viaje", Nietzsche pensaba haber dado un paso de gigante dentro de su pensamiento: una especie de renacimiento, una *metamorfosis*. En su correspondencia de esta época no se cansa de anunciar su nuevo mensaje: "Éste es un libro decisivo, no puedo pensar en él sin sentir una gran emoción" (8), representa "un destino más que un libro" (9). Una valoración que, pese a todo, al contrario de otras obras suyas, se mantuvo en los mismos términos años más tarde. En una carta de

4. Por ejemplo, los cantos de sirena de los Wagner. En carta a Malwida von Meysenbourg (14 de enero de 1880), Nietzsche es sincero: "¿Tiene usted buenas noticias de Wagner? Hace años que no sé nada de él. También él me ha abandonado. Mucho tiempo antes de que tal cosa sucediera sabía yo que Wagner se separaría de mí en cuanto percibiera el abismo existente entre nuestras aspiraciones. [...] Pienso en él con un duradero agradecimiento, pues le debo una de las más fuertes excitaciones que he experimentado hacia la libertad espiritual. La señora Wagner, ya lo sabe usted, es una de las mujeres más encantadoras que he encontrado en la vida. pero no sirvo en absoluto para nuevas amistades; ni siquiera para reanudar las antiguas. Es demasiado tarde".

5. La comparación de la lucha de Nietzsche contra la moral con la relación Odiseo y Circe puede ser significativa. Tanto Nietzsche como Odiseo resisten al hechizo de Circe. Por ello se les concede a ellos justamente lo que ese hechizo promete a aquéllos que no le oponen resistencia alguna: *la más rigurosa moral*. Por otro lado, la actitud de ambos frente a la diosa es parecida: acceden al interior de su palacio y suben a su lecho impulsados por un poderoso deseo, pero, al mismo tiempo, reservados y distantes, *dominadores*. Dejo para otra ocasión la posibilidad de contrastar el sentido de la figura de Circe para Nietzsche con el análisis de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*.

6. Carta del 21 de julio de 1881.

7. EH, "Aurora" 1.

8. Carta a E. Nietzsche del 10 de abril de 1881.

9. Carta a F. Schmeitzner del 23 de febrero de 1881.

Como en el resto de sus obras, en *Aurora* el combate nietzscheano contra la valoración moral adquiere a menudo la forma de una terrible lucha contra lo más amado.

1888 a K. Knortz, por ejemplo, le comenta que si bien *Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral* son sus obras “más importantes” y las de “mayor trascendencia”, *Aurora* y la *Gaya ciencia* son “las más personales”, las que le eran “más simpáticas” (10). “Cuando el ejemplar de *Aurora* llegue a sus manos [...] —escribe a Peter Gast— léalo usted como un todo y, mediante ello, trate usted de hacerse un todo... a saber, un *estado pasional*” (11). Sin embargo no todo era alegría. Su nueva creación también le parecía “un libro de mucho contenido, pero muy *difícil*” (12). En el fondo, ésta era una típica reacción de Nietzsche: cuando creía que su obra representaba la semilla de la que podría llegar a surgir un árbol grandioso que diera sombra a la humanidad, enseguida surgían las dudas y vacilaciones. Al fin y al cabo, ¿no era un espectro más?

Situada entre el bistrú inmisericorde de *Humano, demasiado humano* y la serena beatitud de la *Gaya ciencia*, el carácter *espectral* de *Aurora* se revela decisivo en lo que respecta a la conquista de la “auténtica naturaleza” del propio Nietzsche. Así le recomienda a su hermana que lea el libro “bajo un punto de vista muy personal” (13). “Mis buenos amigos (y en general, todo el mundo) desconocen mi personalidad, porque nadie se ha parado a pensar sobre ella; yo mismo revelaba muy poco de las cosas que más me importaban, aunque no lo pareciera” (14). Tal vez por todo ello también *Aurora* represente, ante todo, una reflexión sobre el dolor que se emancipa de toda tutela o narcosis moral a fin de servir al nuevo saber: la honradez de la “pasión del conocimiento”. De hecho, parece como si aquí Nietzsche ya no contemplase en absoluto su individualidad y su cuerpo como lastres u obstáculos en su esfuerzo de alcanzar su ideal. Sus críticas a la compasión, al efecto narcótico de la música, al genio, no pueden desvincularse —y así lo muestra el inconfundible tono casi “biográfico” del libro en muchas ocasiones— de la propia lucha por la independencia de una subjetividad siempre presta y tensa como un arco. Precisamente la tensión entre su vida y su pensamiento alcanzaba en esa época uno de los momentos más difíciles. Todo parece indicar que 1880, el año de la “gestación” de *Aurora*, fue un periodo especialmente doloroso para Nietzsche, aunque intelectualmente fecundo. Asimismo, significativamente relaciona su situación de enfermedad como un nuevo “cuidado de sí”: “Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar *Aurora*, o *El viajero y su sombra*, para comprender lo que significó esta “*vuelta a mí mismo*”: ¡una especie suprema de *curación!*...” (15).

10. Carta a K. Knortz del 21 de junio de 1888.

11. Carta a H. Köselitz del 23 de junio de 1881.

12. Carta a H. Köselitz del 9 de febrero de 1881.

13. En esta misma carta a su madre y hermana, tras decir que este libro “hará inmortal nuestro no muy bello nombre”, les pide que no lo lean ni lo presten a nadie (11 de junio de 1881, desde Recoaro).

14. Carta a Elisabeth del 11-6-1881.

15. EH, “Humano, demasiado humano”, 4.

LIBERARSE DE LA MORAL, LIBERAR LA VIDA

Es conocido cómo, a fin de describir la “segunda transformación del espíritu”, Zaratustra desarrolla la imagen de una lucha en un solitario desierto entre un león que pretende conquistar su libertad, su “yo quie-

ro”, y un dragón que representa la obligatoriedad categórica del “tú debes”. Una lucha entre un nuevo futuro desconocido y un pasado que se resiste a reconocer su contingencia valorativa: “Todos los valores han sido creados, y yo soy —todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún «yo quiero!»” (16). Del mismo modo, antes de *Aurora*, bien desde la figura del *Freigeist*, bien desde la reivindicación intempestiva, el pensamiento de Nietzsche buscaba o bien cuestionar la sutil inercia que permitía a valores ya “muertos” poder seguir malviviendo, o bien analizar cómo el “valor de lo normal” se remitía en última instancia a valores muy poco nobles y “santos”:

En otro tiempo el espíritu amó el “Tú debes” como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho, incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor; para ese robo se precisa el león (17).

Desde este planteamiento queda claro cómo Nietzsche buscaba acceder precisamente a una consideración *extra-moral* de la verdad, la mentira y el conocimiento: admitir que la no-verdad es condición de la vida significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; “y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal” (18). De ahí que la intempestividad pregunte si, en el desarrollo del espíritu, lo que anda en juego es, no tanto la cuestión de la salvación del hombre en su encuentro último con el planteamiento moral de la verdad cuanto la elevación del *cuero* y de su voluntad a una forma superior de vitalidad.

Pero antes de entrar más en detalles, creo pertinente relacionar la crítica de la moral con el planteamiento “médico-cultural” de las *intempestivas* y GT. Aquí Nietzsche ya consideraba que sólo después de que el espíritu de la ciencia quedara conducido hasta sus límites y de que su pretensión de validez universal fuera definitivamente aniquilada por la demostración de dichas fronteras, sería *quizá* lícito abrigar futuras esperanzas en un nuevo renacimiento trágico. En este sentido, la crítica nietzscheana de la moral no puede así separarse de su temprana polémica con esa figura denominada “platonismo” (19). La crítica del valor de la verdad y el esclarecimiento genealógico de las “razones” de la sumisión de la ciencia y de la filosofía a “lo verdadero” en UWL tampoco respondían entonces a otra intención. No

16. ASZ, “De las tres transformaciones”.

17. *Ibid.*

18. JGB 4.

19. Un planteamiento que, por otro lado, también dota de continuidad a toda la obra nietzscheana desde sus comienzos. Valga como ejemplo este fragmento de uno de sus cursos en Basilea: “Así como el sol en el mundo visible genera vida y conocimiento, así como da la luz al ojo y hace visibles las cosas, pero al mismo tiempo conduce a todo el crecimiento, así en el mundo suprasensible el Bien es la fuente del ser y del saber, de la facultad de conocer y del conocimiento; y como el sol es más elevado que la luz y que el ojo, el Bien es más elevado que el ser y el saber [...] Aquí se reconoce el elemento predominante del alma de Platón, que ha estado activo en la génesis de la teoría de las ideas. La tarea consistía en encontrar el mundo que el que es verdaderamente bueno reconoce como su mundo, en el que no es inquietado ni seducido, en el que toda la sensibilidad guarda silencio, en el que ya no existe ver, oír y sentir [...] En el mal sentimos la contradicción en la realidad. La esencia verdadera sólo puede ser puramente buena y perfecta” (“Curso de Basilea” en NIETZSCHE, F.: *Nietzsches Gesammelte Werke*. Munich. Musarion Verlag, Band IV. *Vorträge und Vorlesungen* 1871–1876, pp. 412–413). En tal sentido ha de entenderse el célebre aforismo FW 125 del *tolle Mensch*. El horizonte borrado allí descrito y simbolizado por la tierra, el sol y el mar indican, pues, el ocaso de las tres imágenes con las que Platón representaba el Bien, la Verdad y el Ser.

Aunque el problema ya se adelantaba en las *intempestivas*, la novedad de *Aurora* es que el problema crítico comienza ahora a afectar de lleno a la cuestión del sentido y del valor.

es tampoco casual que, paralelamente, en un escrito más crítico-cultural como SE, la tercera intempestiva dedicada a Schopenhauer, Nietzsche cuestionara el modelo “objetivista” del conocimiento científico de los “doctos”. Aquí observa que es necesario polemizar con esa actitud de “pureza” aparentemente “extrahumana” o “sobrehumana” del cientificismo en tanto es urgente plantear la relevancia y función del saber científico en relación con el conjunto de la cultura. De este modo no hay que entender la postura nietzscheana como una declaración *contra* el dominio del conocimiento sobre la vida, sino como una constatación de que el conocimiento (del científico, del sabio, del filósofo tradicional) ha dejado ya de tener *derecho* a hacerse cargo del problema de *la vida* y de los valores. La “lucha” contra la moral del “león” en el “desierto” simboliza este planteamiento: desvalorizar esa “búsqueda de nada” que sigue calumniando el mundo y la vida. Por eso al plantear la cuestión central del valor de la verdad o de *la moral* para la vida, Nietzsche no va a abandonar la importante dimensión de construir un futuro ni va a esquivar la novedosa dimensión *crítica* de su discurso. Aunque el problema ya se adelantaba en las *intempestivas*, la novedad de *Aurora* es que el problema crítico comienza ahora a afectar de lleno a la cuestión del sentido y del valor. Dicho esto, se comprende por qué, desde su temprano análisis de GT, el elemento *patológico* de nuestra decadencia, de nuestro nihilismo, no puede ser consecuentemente subsanado *terapéuticamente* mediante una justa apreciación de los déficits cognoscitivos de nuestra modernidad. Este espacio ha quedado definitivamente agotado con su formulación de *la muerte de Dios*. Por esta razón, el elemento patológico del nihilismo ha de ser abordado desde una interrogación diferente —“subterránea” (véase prólogo M)—, y, por tanto, más atenta al juego corporal de las fuerzas en conflicto que al marco moral de legitimación. Dicho brevemente: la “superación” de este nihilismo implica impedir que el “presente” viva *a costa del futuro*:

Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...] un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda [...] ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el “bueno” hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez a costa del futuro? (20).

De esta transformación de los límites de la crítica se deduce a su vez que toda formulación que conciba el elemento patológico de nuestra modernidad en los límites estrictos de legitimidad permanece todavía

aferrada a ese límite moral de problematización. Recuérdesse en este sentido la diferenciación nietzscheana entre el “predicador de la moral” y el “médico de la cultura”. Naturalmente, esta profunda “sospecha” introducida por la crítica de la moral (¿Y si la moral fuese *el peligro de los peligros?*) conlleva una renovación de lo entendido filosóficamente hasta ahora por sospecha y nos introduce de lleno en un ámbito *vital* no sólo difícilmente transitable desde nuestras categorías habituales de pensamiento, sino además difícilmente *querido*. Si en el primer aforismo de MAM ya se nos avisaba de la orientación “deshumanizada” (*entmenscht*) de practicar un análisis relativo a las cuestiones de “origen y de principio” (*Herkunft und Anfang*) frente al “origen milagroso” (*Wunderursprung*) buscado por la metafísica, lo que resulta determinante en el nuevo planteamiento genealógico surgido a partir de *Aurora* es que, en la medida que intenta trazar una genealogía de los modos de formación de las identidades ideales, la horadación de este terreno también conduce a un inquietante cambio de perspectiva: con la comprensión del origen, se incrementa su ausencia de significación, mientras que “lo próximo” muestra toda su riqueza de sentido.

Un cambio radical de *óptica* que es inseparable de cierta transformación de la experiencia histórica. En MAM, Nietzsche vinculaba esta idea con lo que llama la “congelación” de las ideas mediante “el martillo del conocimiento histórico”, uno de los conceptos clave para entender el sentido de la genealogía. Lo que parece relevante en esta dimensión casi “pictórica” son las similitudes entre el concepto de genealogía como análisis histórico-lingüístico y el concepto de *naturaleza* empleado, como si Nietzsche quisiera distinguir una historia *humana* (sujeto) y una historia *natural* totalmente “deshumanizada”. El concepto de *Erfrierung* (“congelación”) alude a este segundo tipo de historia: “¡qué fríos y extraños son los mundos que nos descubren las ciencias [...], todo es un *nuevo* mundo descubierto *salvajemente extraño*... ¡Qué gran contradicción (*Widerspruch*) con nuestra sensación (*Empfindung*)!” (21). El primer aforismo de *Aurora* indica esta misma preocupación:

Racionalidad retrospectiva. Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata. ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente? (22).

Al hilo de esta “historia de las génesis”, como se anuncia en el prólogo de *Aurora*,

21. KSA, IX, 14 (2). Hay que comprender en su justa medida lo que entiende Nietzsche por “ciencia” y su profundo sentido “deconstructivo”: “De este mundo de la representación, la rigurosa ciencia es capaz ciertamente de liberarnos sólo en pequeña medida —lo cual tampoco es completamente de desear— en cuanto a que no es capaz de destruir esencialmente el poder de antiquísimos usos del sentir; pero ella puede poco a poco y paso a paso aclarar la historia de la génesis (*Entstehung*) de ese mundo como representación; y elevarnos por momentos por encima de todo el proceso. Tal vez reconoceremos entonces que la cosa en sí es digna de una carcajada homérica: que *parecía* ser tanto, incluso todo, y que propiamente está vacía, efectivamente vacía de sentido” (MAM 16). 22. M 1. Nietzsche compara este carácter “sacrilego” de la investigación de la génesis (*Entstehung*) con una investigación subterránea. Como en esta poesía escrita en 1888: “En pos de nuevos tesoros excavamos nosotros, los nuevos subterráneos: antaño pareció sacrilego a los antiguos remover las entrañas de la tierra en busca de tesoros; de nuevo sucede tal sacrilegio: ¿no oís los estruendos retortijones de todas las profundidades?”.

la exploración “subterránea” nietzscheana —¿se entiende ahora su “no soy un hombre, sino dinamita”?— trata de sacar a la luz el profundo desnivel de la cultura *moral*, restituyendo a este suelo hasta ahora silencioso, aunque no tan ingenuamente inmóvil, sus rupturas, su inestabilidad, sus grietas. Obviamente, la “contradicción” del texto refleja la propiedad genealógica de mostrar cómo los valores de una cultura *proceden* paradójicamente de lo que ésta niega con tanto empeño. Por esa razón eliminar el “olvido” es siempre una tarea altamente reprochable que choca con el rechazo explícito (23). Lo que encuentra el viaje genealógico fuera de la historia y del tiempo son los escenarios “olvidados” y las fuerzas que se han apoderado en un determinado momento de un concepto o de un significado; *espacios* que, de algún modo, quedan *congelados* desde este ángulo que interroga sobre la “procedencia” vital —el *woher?* Subordinando la filosofía a la nueva “psicología”, Nietzsche intenta a partir de MAM hacer visibles las intensidades, afecciones o *fuerzas* escondidas *detrás* de las intenciones, los ideales o los sentidos. No existe, pues, en el análisis de los valores la lenta curva de una evolución, sino diferentes escenas en las que se han representado diferentes papeles, diferentes *tipos*:

De toda moral se ha solido decir siempre: “hay que conocerla por sus frutos”. De toda moral, yo digo: “Es un fruto por el cual conozco el *terreno* donde crece” (24).

Tal vez por todo ello, la perspectiva histórica aquí desplegada, genealógicamente entendida, realiza una experiencia *abismal*; “mas a quien se detenga en esto una vez y aprenda a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: —se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad...” (25). La sensibilidad del genealogista y su atención flotante, “suspendida”, es capaz de percibir los matices, transiciones las “particularidades” no recogidas bajo un elemento común. Por ello ha de estar atento a las rupturas, discontinuidades y transformaciones que inundan el devenir histórico, los cambios menores, los contornos sutiles... La mirada genealógica, en definitiva, no se reconoce, se “disocia”. Puede también que, incluso, la honestidad del historiador se quede “muda” ante la revelación de esta policromía moral, de estos “paisajes”. De ahí la importancia de la prudencia en esta metodología, “su carácter silencioso” (26).

“Pintor”, por así decirlo, de esta *historia natural*, el “ojo” nietzscheano no se mostrará en *Aurora* tan interesado en *negar* la moral cuanto en des-

plegar más bien las distintas escenas y juegos que rompen la identidad del concepto para así “hacer visible” todos los “ritmos” y fuerzas que desaparecen en el manto del tiempo y de la memoria. Lo

23. Una poesía de la *Gaya ciencia* (1882) llamada “Intrepido” (*Unverzag!*) recoge este mismo tema: “Cava profundo donde estés, porque debajo están las fuentes principales. Deja a los hombres sombríos gritar: «¡Está debajo el infierno!»”.

24. KSA XIII, 14 [76].

25. GM, Prólogo 6.

26. GM I, 5.

que Nietzsche denomina la “fábrica del ideal” tiene que ver con esta inédita dimensión visual, casi “espacial”. Los colores, las luces y matices con los que Nietzsche describe a “tipos” como San Pablo —espléndido el “retrato” del aforismo 58—, Pascal, Lutero, Schopenhauer, o el “pueblo alemán” son cuadros difícilmente perceptibles dentro de los límites de la psicología moral, más atenta a las antítesis, las brusquedades, las exageraciones... En realidad, la psicología nietzscheana revela toda una experiencia de “disociación” expresada brillantemente en su “fábrica del ideal”: “—¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?... No hay en esto nada extraño: todas las cosas largas son difíciles de abarcar con la mirada”:

“—¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?... ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller. Espere usted un momento, señor Indiscreción y Temeridad: su ojo tiene que habituarse antes a esa falsa luz cambiante... ¡Así! ¡Basta! ¡Hable usted ahora! ¿Qué ocurre allá abajo? Diga usted lo que ve, hombre de la más peligrosa curiosidad.. [...]” (27).

Esta labor “subterránea” (28) obviamente indica que esta posición no constituye una *alternativa* al planteamiento moral, sino propiamente su autodestrucción. De ello también se deduce que la radicalidad del planteamiento nietzscheano (“no apta para todos”) queda “imposibilitada” desde los antiguos parámetros tradicionales de valoración y enjuiciamiento: “El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. Quien hace luz sobre ella es una *force majeure*, un destino —divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive antes de él, se vive después de él” (29). En este sentido hay que entender la célebre frase *Dios ha muerto* como definitiva conciencia del “agotamiento” de la estructura *ontoteológica* que ha dominado nuestra cultura occidental, un marco de valoración que hoy es ya incapaz de alumbrar con su “luz”.

De esta manera, la “mirada *no castrada*” del diagnóstico intempestivo comenzaba a desarrollar una pregunta relativa al *sentido* y al valor de la verdad (¿qué *significa* el “valor de verdad” dentro de los valores?) destituyendo a ésta de sus prestigios no sólo como valor fundante del discurso filosófico, sino también como *único* marco de determinación de los valores dentro de un entramado cultural. Esto también indicaba, en efecto, que el problema de la “decadencia” cultural no podía ser ya enjuiciado en términos estrictamente *cognoscitivos*. En este sentido la “volun-

Disueltas las fronteras de la moral, Nietzsche puede asimismo disolver ese abismo infranqueable entre Dios y finitud que devaluaba toda liberación estrictamente “humana” y toda posible participación de la voluntad finita en el proceso emancipador.

27. GM, I, 8 y GM, I, 14.

28. Exhumar el suelo virgen de la valoración moral es la gran tarea nietzscheana desde su primera gran obra. En GT (prólogo, III), Nietzsche relaciona el símil de la “excavación” con su nueva tarea filológica: “[...] —¡pues todavía hoy para el filólogo está casi todo por descubrir y desenterrar [*ausgraben*] aún en este terreno! Sobre todo el problema *de que* aquí hay un problema, —y de que, ahora y antes, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta «¿qué es lo dionisiaco?», los griegos seguirán siendo completamente desconocidos e inimaginables”. Este símil de la “excavación” también es utilizado en GM (III, 15).

29. EH, “Por qué soy un destino”, VIII.

Si hasta el momento la verdad ha representado un valor absoluto y la vida un valor relativo, ahora la vida constituye el valor absoluto.

tad de verdad” no podía ser calificada con el predicado de “falsa” o “ideológica”. Rechazar el valor de la moral como “falsedad” es absurdo desde una óptica que comienza tímidamente a *juzgar* la verdad desde la óptica de la vida y no el “valor” desde un punto de vista ontológico. Esta posición de subordinación de la temática epistemológica dentro de la problemática *moral* puede percibirse claramente en este fragmento:

Profundamente desconfiado ante los dogmas de la epistemología, me gustaba asomarme a tal o cual ventana, pero me cuidaba mucho de detenerme mucho tiempo delante de tales dogmas, pues me parecía perjudicial. —Finalmente, solía preguntarme si un instrumento *podría* criticar su propia eficacia. Así llegué a la conclusión de que el escepticismo epistemológico o el dogmatismo no se habían jamás desligado de una motivación más profunda y que todo ello adquiere un valor secundario tan pronto como uno considera lo que nos *obliga* a adoptar tal ángulo de visión. [...] Mi tesis fundamental: tanto Kant como Hegel o Schopenhauer —tanto la actitud escéptico-epojística como el historicismo o el pesimismo tienen un origen *moral* (30).

Por otro lado, esta extraña interrogación tampoco puede comprenderse como *inaugural*. La mirada de Nietzsche en *Aurora* no es por esta razón una mirada virginal ante un mundo inédito en el que haya que comenzar a establecer su sentido, sus verdades y sus valores, sino un “vuelo crepuscular” en un mundo que necesita urgentemente pasar por la criba de la crítica sentidos, valores y verdades bajo una situación de *transición*.

LA ALQUIMIA DE LOS VALORES

No es ninguna casualidad que Nietzsche exprese con la metáfora de la alquimia su propia idea de la “transvaloración de los valores”. “En realidad el alquimista es el tipo de hombre más excelente que existe, es decir, es el hombre que de algo ínfimo y despreciable hace algo valioso, hasta el mismo oro. Por eso, sólo este hombre enriquece; los demás hombres sólo dan cambio. Mi labor es esta vez muy curiosa. Me he preguntado: ¿qué es lo que ha sido hasta ahora más odiado, temido y despreciado por la humanidad? Y de ello he hecho mi «oro». Ahora sólo falta que no se me acuse de monedero falso. Aunque esto lo harán, seguramente” (31).

Después de haber bosquejado a grandes rasgos el desmantelamiento nietzscheano de la moral, pudiera parecer sorprendente que la mejor definición de este proceder sea precisamente la de un “nuevo alquimista moral”. Una apreciación más ajustada y libre de prejuicios de esta problemática nos conduce, sin embargo, a un desplazamiento del sentido de dicha función que puede muy bien precisar sus nuevas preocupaciones en *Aurora*: Es decir, Nietzsche se define como “inmoralista” —sólo a los ojos de la moral dominante— o como nuevo “moralista” en tanto busca

30. KSA XIII, 2 (161).

31. Carta a G. Brandes del 23 de mayo de 1888.

pensar los problemas tradicionales partiendo de sus preocupaciones acerca de los límites y del valor de la moral. Un interés, por otro lado, que, aunque no comienza exactamente en textos como *Humano, demasiado humano* o *Aurora*, sí puede decirse que adquiere aquí un sentido profundamente original en su vertiente genealógica. Desde esta “alquimia”, una cosa es, pues, analizar *la moral como problema* y otra bien distinta, *negar* la moral o desvalorizarla. El punto de vista de Nietzsche es, sin duda, más interesante y complejo:

No confundir: los moralistas que tratan los modos de pensar grandiosos, portentosos, abnegados, por ejemplo en los héroes de Plutarco, o el estado anímico puro, iluminado, conductor de calor, de los hombres y mujeres propiamente hablando buenos, como difíciles problemas de conocimiento y rastrean el origen de los mismos denunciando lo complejo en la aparente simplicidad y dirigiendo la mirada al embrollo de los motivos, a las delicadas ilusiones conceptuales adheridas y los sentimientos individuales y colectivos transmitidos desde la antigüedad, lentamente intensificados, estos moralistas son los más diferentes precisamente de aquellos con los que, sin embargo, son los más confundidos; los espíritus mezquinos que en general no creen en esos modos de pensar y estados anímicos y se figuran su propia pobreza tras el brillo de la grandeza y pureza. Los moralistas dicen: “he aquí problemas” y los infames dicen: “he aquí embusteros y embustes”; niegan por tanto la existencia precisamente de lo que aquéllos se afanan por explicar (32).

Dicho de otro modo, sus invectivas contra la valoración moral del cristianismo no apuntan tanto a su supuesto dogmatismo como a su sombra, el nihilismo. Ciertamente, Nietzsche se plantea más bien el modo de romper ese nudo gordiano expresado en el dilema Dios o la Nada (33). Para él, la profunda *injusticia* del juicio moral no ha recibido ninguna atención. Por eso interesa en este punto subrayar brevemente cómo el cristianismo moral supone un modo de sacar de sus límites a la justicia terrenal desde una triple perspectiva: eliminación de la justicia terrenal, desvalorización del poder terrenal y eliminación del mérito de la acción virtuosa a favor de la intención. De este modo, el concepto de pecado, por ejemplo, representa el intento de extirpar de la inmanencia terrenal todo posible juicio sobre el mundo. A la luz moral todo posible juicio justo sobre la acción humana es a ojos de Dios culpable. Por esta razón, más allá del Bien y del Mal es alcanzar por fin lo bueno y lo malo. Eran el Bien y el Mal morales precisamente los que obstaculizaban la labor valorativa. Los límites extramorales intentan devolver al hombre su posibilidad ética. Queda claro,

32. WS 20.

33. “Acaso se trata de un falso dilema, de una falsa alternativa. Acaso la filosofía que se construye desde un <<máximo valor>> (Dios) intenta encubrir el fondo de nihilidad y nihilismo sobre el que se edifica. Se postula una divinidad porque se niega sentido y fundamento inmanente al ser sensible singular en devenir. Se cree que el fenómeno carece de fundamento y de sentido en y por sí mismo, de ahí que *deba* buscarse éste fuera de él, en un ser atemporal, eterno, infinito, concebido como Causa eficiente y Causa final, como *arjé* y como *telos* absoluto” (TRÍAS, E.: *Filosofía del futuro*, Barcelona. Destino, 1995, p. 46).

pues, que el fin perseguido por la moral cristiana no es la dicha terrenal, sino la desdicha terrenal. El fin de los cristianos prácticos que viven en el mundo no es la transformación del mundo, sino la paralización de la acción y hasta el fracaso. Mero ejercicio de la impotencia.

Sea como fuere, el médico de la cultura insiste en no confundir al “predicador de la moral” con el investigador analítico de ésta. Una “disección” centrada en la emergencia (*Entstehung*) —como investigación histórico-genética— del “ideal” y que no puede entenderse sin estas claves fisiológicas, así como sin la profunda y radical sospecha histórica que introduce la temática filológico-lingüística sobre las concepciones filosóficas tradicionales, por ejemplo la duda ante la existencia de las antítesis entre valores, prejuicio típico de lo que va a denominar *dogmatismo* filosófico. Por eso, su apuesta por la “filosofía del futuro” adopta como uno de sus ejes fundamentales la sospecha ante la distinción “verdad”-“falsedad”, tal y como ha sido definida por la filosofía carente de “conciencia lingüística”. Bien pudiera ser que esta “perspectiva” no fuera otra cosa que una perspectiva valorativa superficial e “inconsciente”, una cuestión ya no defendible si atendemos a otros estratos hasta ahora descuidados. Precisamente ésta será la tarea a realizar por un nuevo género de filósofos: poner en cuestión estas distinciones, así como ampliar “de manera tentativa” el ámbito de la interrogación tradicional. No me resisto, pese a su extensión, a citar las “escandalosas” palabras de Nietzsche o la conciencia de “imposibilidad” de su discurso ante su necesidad de depurar los “prejuicios” de la filosofía dogmática o metafísica que ha triunfado hasta ahora. Un texto tremendamente significativo para entender su posición crítica con la valoración moral, cuyo estilo altamente interrogativo e hipotético muestra, a la vez, las dificultades de su escritura: una cierta opción de lenguaje que se reivindica como *experimental*:

¿Cómo *podría* una cosa surgir (*entstehen*) de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña es un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, —¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” — “*jahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!” —Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo oculto (*Hintergrund*) de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este “creer” suyo se esfuerzan por obtener su “saber”, algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de “la verdad”. La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis*

de los valores. Ni siquiera a los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo: aun cuando se habían jurado *de omnibus dubitandum* (dudar de todas las cosas). Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores (34).

Habla, pues, aquí un discurso cercano a la locura, propio del pensador del “quizás”, un estilo *imposible* a los “ojos de rana” metafísicos. Alguien que aceptará la ambigüedad y el parentesco de los valores hasta ahora considerados opuestos y, por tanto, no preocupado tanto en olvidar, disimular o superar esta incómoda paradoja como en “habitarla” y cultivarla con una nueva “reja de arado” —en realidad hasta ahora un lugar inhóspito—. Creo asimismo no exagerar al decir que este texto resume y formula con gran exactitud el contenido de todo el trayecto genealógico desde MAM a M. Un planteamiento genético que, en virtud del problema crucial del nihilismo, parece surgir, en primer lugar, del agotamiento de unos determinados límites (el límite *moral*) y del comienzo de un “nuevo derecho de preguntar”, lejano ya de las antiguas fronteras y delimitaciones entre la filosofía y otros saberes. Un texto, además, que parece tener un pie en el interior de ese límite moral (como propia “autosupresión” de la moral) y otro pie *más allá de él* (en tanto paso hacia la *Umwertung*). Por definición dualista y, por tanto, *moral*, el pensamiento metafísico no puede bajo ningún concepto admitir la propuesta de una génesis *mutua* entre lo ideal y lo sensible, el ser verdadero y la apariencia, el reposo y el movimiento. Atrapado y “encadenado” (recuérdese la afirmación nietzscheana del “filósofo atrapado en las redes del lenguaje”) a un modo de pensar antinómico, el “filósofo” tradicional no puede dejar de engañarse sobre la naturaleza de los problemas y la reflexión sobre el *valor*. Esto era precisamente lo que ya indicaba su postura *extramoral* ante la oposición verdad–mentira en la crítica lingüística de UWL. Adoptar este singular punto de vista ya aquí suponía cuestionar la supuesta irreductibilidad de la lógica tradicional de los opuestos, una *modesta* visión que ahora se enriquece desde una propuesta de “filosofía histórica” (no mero “historicismo”) atenta a disolver la pretendida superioridad de esas “exageradas”, “populares” y “pesadas” perspectivas trascendentes —sin duda aquí Nietzsche adelanta su propuesta de “jovialización” del conocimiento— desde las que el pensamiento metafísico *interpreta* lo existente.

La verdad no “cura”, no “consuela”, es dura, amarga, *fría*. Restando “temperatura moral” a la cuestión de la verdad, es decir, interrogándola *extramoralmente*, Nietzsche renuncia de entrada a cualquier contenido “emocional” o terapéutico, por considerarlo “narcótico”.

Ahora bien, si es repudiado todo este “idealismo”, ¿cuál es el nuevo criterio a adoptar desde el “insuperable” nuevo marco del nihilismo? La propia vida.

Efectivamente, no puede dejar de desconcertar al filósofo tradicional esa extraña declaración de que la “verdad” y el “error”, el “conocimiento” y la “ignorancia”, la pureza de la verdad y la impureza del deseo, no deberían ser entendidos ya como *opuestos*, sino más bien como *profundamente* “emparentados”, como puntos de, un hasta ahora en absoluto estudiado, *continuum*. Un terreno inaudito que, a pesar de su radical *exterioridad*, no deja por otro lado de *ampliar* la temática tradicional. Muerto el límite moral, la supuesta *imposibilidad* de estas preguntas adquiere así un nuevo sentido. Disueltas las fronteras de la moral, Nietzsche puede asimismo disolver ese abismo infranqueable entre Dios y finitud que devaluaba toda liberación estrictamente “humana” y toda posible participación de la voluntad finita en el proceso emancipador. Una ampliación que ahora es posible a través de una apertura a la *otredad*: “El demonio posee perspectivas amplísimas sobre Dios, por ello se mantiene tan lejos de él: —el demonio, esto es, el más antiguo amigo del conocimiento” (35).

Por todo ello, lo interesante de las interrogaciones del texto citado es su intento de proporcionarnos un análisis no *metafísico* de la metafísica, una “problematización” *no moral* de la moral. Según Nietzsche, lo que no está en absoluto claro es por qué *debemos* dar por sentado e incuestionable el presupuesto genuinamente metafísico de dos órdenes opuestos, uno “sensible”, otro “suprasensible”. Una estructura que, además, comporta “engañosamente” el rechazo del primer orden, el “sensible” como algo plebeyo, “seductor”, “bastardo” e “impuro”, como una dimensión, en suma, profundamente *enferma*.

Así, “en primer término”, el examen *crítico-químico* o “pictórico” propuesto por esa mirada histórica sin miramientos ni prejuicios agudiza las contradicciones y ambigüedades del tratamiento metafísico de los problemas, ese tratamiento cuyo modelo paradigmático es el optimismo teórico socrático caracterizado por conceder al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ver en el “error” el mal en sí. Una apreciación polémica, pero, por otro lado, “en segundo término”, ininteligible sin el trasfondo crítico-lingüístico y el tratamiento *médico* del problema del nihilismo. Pues este texto no hace sino “desestabilizar” ese casi único “centro de gravedad” de la existencia que desde la figura de Sócrates había sustituido la vida por el conocimiento teórico como principio determinante del valor. Una crítica, paralelamente, que se comprende, por el contrario, como eficaz en la medida que llega a mostrar la “bastarda” filiación de elementos a simple vista anti-téticos y que, en lugar de aportar el cómodo ofrecimiento de una continuidad, parece desafiarnos ante un determinado “agotamiento” cultural. La crítica al altruismo en *Aurora* puede servir de ejemplo. A la luz de la apreciación del valor absoluto del “altruismo”, por una parte se reduce el egoísmo a lo más “bajo” y “miserable”. Pero, paralelamente,

se esconden todas las posibles diferencias de grado, es decir, toda posible “contaminación” y “parentesco” entre las dos esferas, pues desde la hegemonía de la perspectiva moral pasan a ser observadas desde dos orígenes completamente *distintos*.

Hay que resaltar, pues, que se trata de una crítica y de una interrogación que simultáneamente es *interna* a lo criticado, pero también —lo que es más significativo— *externa* a él. Si bien se comienza denunciando la metafísica en nombre de sus propios criterios, colocando la voluntad de verdad en contradicción consigo misma, al mostrar que traiciona su ideal de pura objetividad en beneficio de determinados intereses y de una interpretación moral de la existencia, no es menos cierto que, paralelamente, revela la contradicción de la propia moral, observándola como una *sintomatología* y *tipología* vital a interpretar. Es justo en este terreno “pluralista” donde la “moral” viene determinada por “las fuerzas” en afinidad con la cosa. Un doble movimiento que, por ello, en su primera parte, es primordialmente “destructor” y, en su segunda, más *médico-cultural* o “evaluativo”. Labor ésta última propia del *moralista* que precisamente es resaltada en el imprescindible prólogo a la GM. Aquí, al realizar un retrospectivo balance de su empresa crítica, el propio Nietzsche destaca que, en el fondo, lo que a él le interesaba entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral: lo que le interesaba era en realidad el *valor* (un valor que ahora va a ser ya *extramoral*) de la moral. Ajeno ya a esa filosofía indiferente al tema del valor y del sentido (la doble lucha de Nietzsche: contra la elevada idea de fundamento que no reconoce el origen y contra la derivación causal valorativa de “hechos”, *de facto*), su ubicación en esta *exterioridad* no era gratuita o meramente “destructora”, ya que se proponía aclarar el valor de la moral desde la vida y sus contradicciones, desde sus luchas, desde la *realidad*, esto es, desde *la moral realmente vivida*:

Esto fue suficiente para que, desde el momento en que se me abrió tal perspectiva, yo buscara a mi alrededor camaradas doctos, audaces y laboriosos (todavía hoy los busco). Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos ojos, el inmenso lejano y tan recóndito país de la moral —de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida—: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que *descubrir* por vez primera tal país?” (36).

Un territorio, efectivamente, “inhóspito”, “subterráneo”, que abre la puerta a la colaboración con otros “saberes”, lo cual también suprime la autosuficiencia y autonomía de cada uno de ellos. Una búsqueda de las condiciones valorativas que necesariamente se tendrá que encontrar ahora con otros “saberes” no estrictamente filosóficos (en

Como un “basurero”, su trabajo consiste en recoger y apreciar toda la “basura”, los desperdicios de la valoración moral. A decir verdad, habitar en la fría temperatura del subsuelo de la “moral” requería profundizar en las laberínticas galerías de sus fondos subterráneos, empaparse como Hércules de hedor e inmundicia, conocer la soledad y tener la suficiente valentía para volver a la superficie.

tanto discurso fundador de un “origen”) (37). Doble movimiento, además, que es, en parte, *interior* al proceso “nihilista” y que, en cierto modo, también intenta ser ya *exterior* a él, pues no se interesa ya por la *refutación* o la negación de los avatares del nihilismo, sino más bien por la comprensión última (tipológico-sintomática) del enraizamiento vital y corporal de las diferentes valoraciones vitales. Una ambivalencia que, asimismo, también muestra un determinado “agotamiento” (el de los límites de la ontoteología moral) y un nuevo “nacimiento” filosófico. El mejor ejemplo de ello se observa al final del primer tratado de GM, donde Nietzsche invita explícitamente a solucionar *el problema del valor* y determinar así la jerarquía de los valores: “La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de valores, esta o aquella «moral»? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta «¿valioso *para qué?*» nunca podrá ser analizada con suficiente finura” (38). Insistiendo en esta idea del “viaje”, no es casual que se compare esta nueva *mirada* experimental a la moral con una navegación por el “mediterráneo ideal” (*la gran salud*), ni al historiador como un “nuevo Colón” a la búsqueda de “mundos no descubiertos”. En ese sentido hay que entender la metáfora de la “aurora”. Por eso ha de malentenderse necesariamente a Nietzsche cuando se aprecia su trabajo filosófico como mera clausura de la modernidad desde el ángulo de los límites morales y se desestima su trabajo inaugural como nuevo crítico y *moralista*:

¿Cómo es posible que no haya encontrado a nadie, ni siquiera en los libros, que se situase en esta posición [...] Visiblemente hasta ahora la moral no fue problema, sino más bien aquello en que venían a ponerse de acuerdo unos con otros después de toda la desconfianza, discrepancia y contradicción, el lugar santificado de la paz, donde los pensadores descansaban incluso de sí mismos, tomaban aliento y surgían de nuevo. No veo a nadie que se haya atrevido a hacer una crítica de los juicios morales [...] Apenas he encontrado escasas piezas sueltas para conducirlo a una génesis de estos sentimientos y valoraciones (lo cual es algo diferente a una crítica de los mismos y aún más diferente de una historia de los sistemas éticos) (39).

La novedad histórica de esta *problematización* crítica (genealógica) de la moral es reconocida así por Nietzsche en unos términos bastante diferentes del relativismo historicista o de la “historia” genética —todavía dependiente del marco de la problematización moral— del naturalismo inglés. Esto es lo que también va a llamar “la historia *oculta* de la filosofía, la psicología de sus grandes nombres”. De hecho, “La psicología habida hasta ahora ha naufragado en este punto: ¿y no habrá ocurrido esto principalmente porque ella se había colocado bajo el dominio de la moral, porque ella misma *creta* en las

37. Véase M 44.

38. GM I, 17.

39. FW 345.

antítesis morales de los valores, y proyectaba tales antítesis sobre la visión, sobre la lectura, sobre la *interpretación* del texto y del hecho? —¿Cómo? ¿Sería el “milagro” tan sólo un error de interpretación? ¿Una falta de filología?” (40).

Esto quiere decir también que una “buena interpretación” por parte de esta “psicología”, además de cuestionar el carácter necesario y universal de las interpretaciones, como en el caso de la “interpretación moral”, mostrando las diferencias bajo la incondicionalidad de la identidad, ha de ser capaz de “evaluar” *de otro modo* entre las distintas interpretaciones. Una crítica, como dice Nietzsche, “psicológica” que, en su estricto momento teórico, puede proporcionar el *instrumento* indispensable de la *Umwertung*, pero que por sí misma no basta para tal empresa, puesto que el problema del origen vital o, si se quiere, lingüístico-fisiológico, de nuestras valoraciones morales y de nuestras tablas de valores no coincide exactamente con este nivel crítico. Nietzsche, como también subraya en GM, considera tremendamente importante la penetración crítica en este *pudenda origo* para producir una reacción de “desvalorización”, pero también cree absurdo, obviamente, desde estos nuevos parámetros críticos, considerar que la moral pueda ser objeto de *refutación*. Aunque se pueda refutar un juicio mostrando su condicionalidad, su necesidad de seguir conservándose no queda por ello impugnada. “Erradicar los falsos valores con razones es como erradicar el astigmatismo de los ojos de un enfermo. Uno debe comprender la necesidad de su existencia, ya que son consecuencias de causas que no tienen nada que ver con razones” (41). Pese a ello, la *imposibilidad* de refutar el marco valorativo de la moral no implica necesariamente la imposibilidad de su crítica o la valoración de las perspectivas (42). Efectivamente, Nietzsche comprende su “psicología” a la luz de la consumación del planteamiento del nihilismo, pero también va en realidad más allá de él en la medida que también trata de apuntar indirectamente *contra* el proceso vital por el que surge la metafísica del “mundo verdadero”, en cuanto expresión sintomática de una determinada “voluntad” *decadente* de valoración. En este sentido Nietzsche contrapone términos como *realidad y ficción*, entendiendo el primero, como es obvio, de un modo diferente a la “correspondencia con los hechos”. La revalorización del modelo *realista* de Tucídides y, en general de la cultura “sofista” expresa este interés nietzscheano por el poder:

40. JGB 47. Por esta razón Nietzsche llama “error psicológico” al pensamiento que expresa la oposición “moral” versus “inmoral” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros” 5).

41. GD, “La moral como contranaturaleza”.

42. “Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal, —de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación *equivocada* (*Missdeutung*) [...] El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra: como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido. Pero en cuanto *semiótica* no deja de ser inestimable” (GD, “Los mejoradores de la humanidad” 1).

Este puro *mundo de ficción* se diferencia, con gran desventaja suya del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad mientras que *aquél* falsea, desvaloriza, niega la realidad. Una vez inventado el concepto “naturaleza” como anticoncepto de “Dios”, la palabra para decir “reprobable” tuvo que ser “natural”, —todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (¡la realidad!), esa expresión de un profundo descontento con lo real... [...] ¿quién es el único que tiene motivos para *evadirse*, mediante una *mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa una realidad *fracasada*... La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: tal preponderancia ofrece, sin embargo, la fórmula de la *décadence*... (43).

Parece como si Nietzsche quisiera en este texto desplazar el sentido de “verdad” y “mentira” en sentido *moral* a un sentido ya definitivamente *extra-moral*. Por otra parte, el continuo uso de cursivas y entrecomillados no es en absoluto casual en un planteamiento que tiende a invertir y *desplazar* los sentidos habituales por otros. Desde este punto de vista “subterráneo”, “psicológico”, la *falsedad* de la óptica *moral* reside en ofrecer una imagen supuestamente “desnaturalizada” de las fuerzas e interpretaciones, así como en ocultar su carácter polémico y conflictivo. Una maniobra que a menudo es llevada a cabo de manera encubierta por la “fetichización” lingüística. Este pretendido “ideal”, por supuesto, no es “neutro”, ni siquiera *inocente*: “No se dice «nada»: se dice, en su lugar, «más allá»; o «Dios» o «la vida verdadera» [...]” (44). Digámoslo brevemente: cualquier “significado” remite a un concreto espacio *físico* de lucha, una confrontación en la que se desarrolla el carácter *relacional*, espacial de las fuerzas. Frente a la calurosa o tibia “temperatura moral” del origen, el “frío” y “seco” estilo reclamado genealógicamente expresa continuamente la necesidad de *traducir* el “ideal” a la *realidad*, mostrar su “materialidad”, su “contenido retórico-emocional”, devolver el “significado” a las fuerzas que se “apoderan” de él. “Las morales, en definitiva, no son más que un *lenguaje mímico de los afectos*” (45).

UNA NUEVA VIRTUD: LA HONESTIDAD DE LA “PASIÓN DEL CONOCIMIENTO”

De este modo, trágicamente consciente de su *fatalidad* como primer pensador “consumado” del nihilismo, la posible grandilocuencia de Nietzsche al tratar el problema de la verdad sólo se explica desde su propio reconocimiento de indiscutible condición de punto y aparte dentro de la historia del pensamiento occidental y como incómoda encrucijada cultural.

Extraordinariamente sensible y atento espectador de un mundo progresivamente desvelado en su, pese a todo, bella “impureza” y desprovisto de todo *amor* que no fuera la inmediata satisfacción del

43. AC 15.

44. AC 7. “Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral, aparece mucho menos inocente tan pronto como se comprende cuál es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de las palabras sublimes” (*Ibid.*).

45. JGB 187.

egoísmo irreflexivo e inmediato, llama la atención cómo se observa más bien una actitud resistentemente *heroica* frente al importantísimo problema de la moral. “Conocimiento es dolor”, nos dice citando los famosos versos de Byron. Y es que, ¿por qué la verdad debe estar referida necesariamente al Bien? Todo el continuo alegato nietzscheano en favor de la “crueldad” cognoscitiva expresa la necesidad de abordar con honradez el peligro de que la humanidad se sienta herida al contacto de la verdad reconocida, esto es, del error comprendido (46).

A la luz de lo visto, podría parecer que si la identificación metafísica del Ser con lo “verdadero” y lo “bueno” introduce una singular inversión por la que la vida pasa a depender del conocimiento como “valor absoluto” y en esa medida pasa ésta a “sacrificarse” por este amor absoluto a la verdad, Nietzsche optaría por “devolver” a la vida esos atributos malgastados. Si hasta el momento la verdad ha representado un valor absoluto y la vida un valor relativo, ahora la vida constituye el valor absoluto. Sin embargo, la relación conocimiento-vida es una cuestión mucho más amplia y complicada de lo que apunta cierta literatura secundaria. A primera vista parecería que lo que reivindica Nietzsche es una relación con el ámbito vital no sacrificada por el interés por la verdad a cualquier precio. De este modo, se destacaría una determinada inversión de no pocos alcances en la plena continuidad intelectualista entre teoría y práctica: cuando en lugar de observar el problema del conocimiento como mero instrumento práctico con interés en controlar y predecir los fenómenos, éste se identifica y reclama valor absoluto, la vida pasaría fatalmente a depender ahora del conocimiento. A la luz de esta inversión se reconocería la necesaria devaluación a la que han sido sometidos los intereses vitales. Ciertamente, aquí Nietzsche no está lejos de esta idea, pero su postura es algo mucho más compleja, ya que en otros textos habla en un sentido más positivo de un

“sacrificio vital del conocimiento”, como si quisiera dar testimonio de que es en cierto modo en el singular nombre de *una cierta verdad* por lo que puede denunciarse la “mentira de la moral” (47). Toda su llamada a realizar una “genealogía de la moral” reclama a “animales valientes [...] que se han educado para sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral... Pues existen verdades tales” (48).

Un duro servicio a la lucidez, en suma, éste de la crítica a la moral que no deja de arrastrar consigo una radicalizada “actitud moral” (49). Porque frente a

46. MAM 109.

47. Si se observa la correspondencia nietzscheana, uno de los temas que obsesionan a Nietzsche es el tema del egoísmo mezquino del sujeto cristiano o “la falta de amor” de su tiempo. Posiblemente también fuera este grado de honradez “a toda costa” una de las causas decisivas por las que Nietzsche desconfiaba de Lou Salomé. Reflexiónese por ejemplo sobre el alto contenido que Nietzsche daba a su “responsabilidad” frente a la moral del conocimiento en esta carta a Overbeck: “La Lou de Orta era otro ser que la que luego volví a encontrar. Un ser sin ideales, sin metas, sin obligaciones, sin vergüenza. ¡Y en los ínfimos peldaños de la moral, a pesar de su buena cabeza! Me llegó a decir a mí mismo que ella no tenía ninguna moral —y yo que pensaba que tenía, al igual que yo, una más estricta que nadie! ¡y que ella la sacrificaba diariamente y cada hora algo de sí misma! (y que eso nos daba derecho a pensar sobre la moral)”. Para este tema, véase JANZ, C. P.; *Friedrich Nietzsche. Los diez años del filósofo errante*, vol. III, Madrid: Alianza, 1985, p. 136.

48. GM, I, 2.

49. “La pasión que afecta al noble es una cosa extraña sin que él tenga noción de tal extrañeza. El uso de una medida extraña y singular, casi una locura. La sensación de calor en las cosas, en las que todos los demás sienten frío. Un adivinar valores para los cuales todavía no se ha inventado una balanza, ofrecer sacrificios sobre altares consagrados a un Dios desconocido” (FW 55).

una verdad configurada desde las categorías del “idealismo”, su *veracidad* y su voluntad de conocimiento, Nietzsche parece radicalizar el elemento trágico de una veracidad “a toda costa”. O. Reboul, por ejemplo, identifica este paso como genuinamente kantiano, conectando la probidad intelectual nietzscheana con el “atrévete a saber” del escrito *Was ist Aufklärung?* Para ambos la oposición fundamental no sería simplemente ya la oposición de la verdad al error, sino de la verdad a la *mentira*, concebida ésta última como una “voluntad de no querer ver lo que se ve”. Esta consideración de la verdad como “acto” ofrecerá interesantes posibilidades como veremos en el análisis foucaultiano de la *Aufklärung*. En palabras de O. Reboul, lejos del “desinterés” intelectual, “lo que distingue la veracidad de la mentira, es la calidad, la grandeza de los instintos que son su motor: el instinto aristocrático de valentía contra la cobarde prudencia plebeya, la libre afirmación dionisiaca contra las negativas del resentimiento” (50). Ya en el primer aforismo de MAM, Nietzsche avisaba de la tendencia “deshumanizada” (*entmenscht*) derivada de preguntar históricamente sobre “procedencia y comienzos” (*Herkunft und Anfänge*): una experiencia cercana a la soledad, *fría*, a primera vista profundamente displacentera unida a una intensa conciencia de “sacrificado” fácilmente identificable desde sus primeros escritos:

Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora a la *mentira* se la ha venido llamando verdad. — *Transvaloración de todos los valores*: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad (51).

Ciertamente, el problema del nihilismo provoca que la filosofía, por un lado, deba concebirse, paralelamente a esta reivindicación *experimentalista*, como ejercicio continuo y vital. Una actitud que no pocas veces será considerada “malvada”. Pero, al mismo tiempo, no debemos dejar de destacar que para Nietzsche el “descubrimiento” interesado de la verdad implica una obvia contradicción con los mismos presupuestos tradicionales que la mantenían. El ascetismo del filósofo (renuncia al interés) se desvela psicológicamente como una manera sutil, “sublimada” de servir a ese mismo interés, el servidor de la *verdad*, es, en realidad, un servidor de la *mentira*. En la medida que el sentido de la verdad y la “pureza” de la moralidad del deber de no mentir se revelan como lo opuesto, el problema de la verdad ha de legitimarse ante otro tribunal. Y al reclamar el problema de la *justicia*, este tribunal no puede ser el criterio de conservación o el “consuelo” de la especie: para Nietzsche la vida ya no puede suponer un argumento conclu-

50. Nietzsche, *crítico de Kant*, Madrid: Anthropos, 1993, p. 49.

51. EH, “Por qué soy un destino”, 1.

yente. La verdad no “cura”, no “consuela”, es dura, amarga, *fría*. Restando “temperatura moral” a la cuestión de la verdad, es decir, interrogándola *extramoralmente*, Nietzsche renuncia de entrada a cualquier contenido “emocional” o terapéutico, por considerarlo “narcótico” (52).

Por eso el problema que Nietzsche plantea significativamente en su transvaloración al distinguir entre la creencia “eudaimónica” en la verdad y la locura del *fiat veritas, pereat mundus* es saber si es lícito sacrificar la humanidad en aras de la verdad, entendiendo esta *verdad*, como un “sacrificio” del individuo que la intenta enunciar, *pese a todo*, delante de un “tribunal” más *elevado*. En ese *a pesar de*, su posición es inflexible y radicalmente “ilustrada”, *moderna*, aunque se niegue a identificar de modo pragmatista el criterio de verdad con la “felicidad” o con sus consecuencias “agradables”. Una actitud que es llamada por Nietzsche la “reconquista de la gran pasión del conocimiento”. Siendo honestos, se debe reconocer que son muy pocos los que en realidad *sirven* a la verdad, porque sólo son pocos los que poseen la pura voluntad de ser justos y, menos aún, la *fuerza* de *poder* ser justos. El “hombre justo” “quiere la verdad pero no sólo como el conocimiento frío y sin consecuencias, sino como la jueza que ordena y castiga” [...] es indiferente al conocimiento meramente “objetivo” y sin consecuencias [...], quiere la verdad, pero no como la posesión egoísta del individuo, sino como la santa autorización para poder desplazar y cambiar de sitio todos los mojones fronterizos de las propiedades egoístas. La verdad, brevemente, como tribunal del mundo, pero de ningún modo como presa atrapada y placer del individuo cazador. Sólo en la medida en que el veraz posee la voluntad incondicionada de ser justo hay algo grande en ese anhelo a la verdad que, en todas partes, es glorificado irreflexivamente” (53).

En verdad, desde las elevadas y gélidas alturas de la verdad trágica, Nietzsche no puede necesariamente dejar de sentir insatisfacción ante los restantes criterios de verdad. Mantener y “conservar” la vida no es desde esta —quizá— excesiva *altura* un argumento para una veracidad radical como la suya. Recordemos cómo en GT, el carácter mefistofélico nietzscheano alababa precisamente la figura de Edipo por ser un símbolo transgresor representante de esa “sabiduría trágica” enfrentada a la vida y peligrosa para la existencia humana (54). En esta oposición verdad trágica-verdad vital reside fundamentalmente la diferencia con el pragmatismo. Ahora bien, si es repudiado todo este “idealismo”, ¿cuál es el *nuevo* criterio a adoptar desde el “insuperable” nuevo marco del nihilismo? La propia vida. Como dice de manera significativa —y esto le alejaría de toda postura eudaimonista o pragmatista para centrarse en otros aspectos directamente *filosóficos*: “El pensador es ahora aquel ser en el que luchan el impulso a la verdad y los errores que mantienen la vida”. Una actitud ajena, desde luego, a las ilusiones “humanistas” y que conlleva cierto encarnizamiento en “la curiosidad por saber” (55):

El pensamiento ha de asumir radicalmente el problema del nihilismo, apropiarse de él hasta el fondo para así liberar los terrenos hasta ahora no roturados. La tarea es, pues, desbrozar un terreno que tuvo que permanecer desconocido debido al predominio inevitable de la valoración moral. Se trata ahora, en definitiva, de encontrar este terreno y cultivarlo.

52. M 424.

53. VNN VII.

54. GT IX.

55. JGB 39.

La vida puede ser un experimento del que busca conocer. No la considero como deber, ni como fatalidad, ni como engaño. Para otros el conocimiento mismo puede ser algo distinto, por ejemplo, un lugar de descanso, o un entretenimiento o la ociosidad; para mí es un mundo de peligros y victorias en los que los sentimientos heroicos tienen también sus lugares de baile y sus campos de batalla. *La vida es un medio para el conocimiento* (56).

Aquí radica el centro del particular “vitalismo” cognoscitivo nietzscheano. Como destaca muy bien Deleuze, utilizando términos kantianos (“conocimiento” y “pensamiento”), el nuevo impulso que tiende al conocimiento más allá de la moral se ve obligado incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse *hacia lo incierto*. Una nueva conexión entre conocimiento y vida en donde el impulso que quiere realizar la experiencia vital se ve obligado a buscar eternamente y “a ciegas” un nuevo lugar en el que establecerse. En otras palabras: la vida siempre “supera” los límites *morales* que le fija el conocimiento, pero el pensamiento, al mismo tiempo, logra superar los límites que le fija una vida concreta. La vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo *afirmativo* (57): “Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, —de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de “verdad” que soportase, o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada” (58). Frente al dominio moral de la verdad, Nietzsche no se cansará de repetir la necesidad de una nueva “crueldad cognoscitiva”, signo inequívoco de esa renovada “maldad” mefistofélica del conocimiento que busca en el filósofo honrado. “Espíritu es la

vida que se saja a sí misma en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber” (59). De aquí esa llamada a la “pasión del conocimiento” y al sacrificio en aras de una “veracidad” que no es otra cosa que un “sacrificio” por el conocimiento del “sujeto” que “conoce”: “¿No van hermanadas la pasión y la muerte? Sí, odiamos la barbarie, todos preferimos que se dirija al ocaso la humanidad antes de que retroceda y se pierda el conocimiento. Y, finalmente, si la *pasión* del conocimiento

56. FW 324.

57. Nietzsche y la filosofía, *op. cit.*, p. 143.

58. JGB 39. Esta cita muestra claramente cómo el “vitalismo trágico” nietzscheano difícilmente puede asociarse con las corrientes pragmatistas. La tesis de que el ataque nietzscheano a las teorías de la verdad se dirige únicamente a la teoría de la correspondencia con los hechos o la idea de que Nietzsche mantiene que “*p* es verdadera y *q* es falsa si *p* funciona y *q* no” se basa en un profundo desconocimiento del sentido de la crítica nietzscheana al “valor de la verdad”. Cuando Nietzsche identifica el criterio de verdad con un enardecimiento de la “sensación de poder”, no está ofreciendo su punto de vista último acerca de la naturaleza de la verdad, sino, por el contrario, constatando un valor “de hecho” que no constituye un argumento ya convincente: “¿Qué constituye la *prueba* de la verdad? La sensación de poder acrecentado —la utilidad—, la necesidad perentoria; en una palabra, *ventajas* [...] Pero esto es un *prejuicio*, un indicio de que no se trata realmente de la verdad (KSA, VIII (3), 15 [58]).

59. ASZ, “De la superación de sí mismo”.

no hace perecer a la humanidad, ésta perecerá por *debilidad*. ¿Qué se prefiere? Ésta es la gran pregunta: ¿queremos un fin en el fuego y en la luz, o en la arena?” (60).

HACIA UN NUEVO “CULTIVO DE SÍ”

“Liberado”, finalmente, de ese marco crítico wagneriano–schopenhaueriano que enjuiciaba la cultura como “decadencia”, Nietzsche va a optar por una radicalización de la consideración histórica del problema de la decadencia más allá de consideraciones “reactivas”, caso del romanticismo wagneriano o del pesimismo metafísico schopenhaueriano (61). Queda claro que el “ocaso” de este sol moral indica la plena conciencia nietzscheana de la “decadencia” de un concreto mundo histórico que todavía es *incapaz* de interrogar el fenómeno de la *decadencia* cultural en unos términos que no sean *internos* a ésta. Por otro lado, Nietzsche progresivamente se va a alejar de ese —quizá necesario como paso previo pero ya antiguo— marco valorativo de la atalaya moral haciendo una experiencia de automoderación y auto–experimentación. *Aurora* lleva a la práctica este *desideratum*: todo juicio “moral” implica *per se* una voluntaria renuncia a *comprender*. El recurso nietzscheano del “temperamento” prefigura la maduración espiritual de la “pasión del conocimiento”: una honradez a toda costa que tendrá en el *motto* “¡qué importo yo!” uno de sus puntos de confrontación con los rasgos principales de la subjetividad religiosa, en especial con Pascal (62). Abundan en este sentido las críticas a la *espectacularización de la vida interior* del asceta cristiano. Mientras el hombre moral aprecia la vida a medida que aumenta su temperatura pasional exacerbando los afectos, la nueva “nobleza” a la que apunta Nietzsche tiende a “tranquilizar” y liberar el alma de toda inquietud superflua. En este sentido cabe entender la reivindicación de Marco Aurelio y de Epícteto en *Aurora*. Este nuevo saber “terapéutico” es capaz de purificar el cuerpo, lo puede modelar y liberar de su pasado: al *regalársela* a la metafísica y a la religión, se ha perdido toda *seriedad* para la vida. Dicho de otro modo: el individuo puede ahora *darse otro cuerpo*, otro sentir, otros “instintos”. En un aforismo titulado “Para tranquilizarse” (*Zur Beruhigung*), Nietzsche ilustraba así esta nueva posición —y la “nueva pasión cognoscitiva”— del *Freigeist*:

60. M 429.

61. Confundir la “aurora” nietzscheana con las esperanzas reformistas wagnerianas equivale a ignorar, como dice M. MONTINARI, “el carácter antinacionalista, antigermánico, antiromántico, anti–antisemítico, antioscurantista, antimetafísico, anti–irracionalista, antimítico [...] de la lucha antiwagneriana de Nietzsche (*Nietzsche lesen*, Berlin: de Gruyter, 1980, pág. 53). Así queda expresado: “El sol volverá salir, aunque no sea el sol de Bayreuth. ¿Quién puede decir ahora dónde está la salida y dónde el ocaso, y quién sentirse seguro de error? Pero no quiero ocultar que bendigo de todo corazón la aparición de mi luz librepensadora en un momento en que las nubes se acumulan oscureciendo el cielo cultural de Europa, y el propósito oscurantista se considera casi como moralidad” (Janz, C. P., vol. II, op. cit., p. 447).

62. Véase M 501.

Toda la vida humana se encuentra profundamente sumergida en la no-verdad; el individuo no la puede sacar de este pozo sin detestar, por las más profundas razones, su pasado, sin encontrar absurdos sus motivos presentes, como el del honor, y sin oponer burla y desprecio a las pasiones que le impulsan en dirección al futuro y a una felicidad en el mismo. ¿Es verdad que quedaría sólo un único modo de pensar que arrastraría como resultado personal la desesperación y como resultado teórico una filosofía de la destrucción? —Creo que la decisión sobre los efectos de este conocimiento la dará el temperamento de un hombre: podría imaginar, lo mismo que ese efecto descrito y posible en caracteres concretos, otro efecto, gracias al cual nacería una vida mucho más sencilla y mucho más pura de pasiones que la actual, de tal forma que en un principio los viejos motivos del deseo tumultuoso aún tendrían poder, en virtud del antiguo hábito heredado, pero éstos se debilitarían paulatinamente bajo el influjo del conocimiento purificador. Finalmente se viviría entre los hombres y con uno mismo como en la naturaleza, esto es, sin alabanza, sin reproches ni acaloramiento, nutriéndose, como en un espectáculo, de muchas cosas que hasta ahora era preciso temer [...] Un hombre, liberado en esa medida de las cadenas habituales de la vida, sin vivir más que para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar sin envidia o fastidio algunos a muchas cosas, incluso casi a todo lo que tiene valor para el resto de los hombres: a éste le debe bastar, como el estado más deseable, el libre, impertérrito suspenderse por encima de los hombres, las costumbres, leyes y originarias valoraciones de las cosas [...] (63).

Así, en la medida que el nuevo sabio abandona y se “despide” *dolorosa* aunque “tranquilamente” de la presunta incondicionalidad de la moral como valor absoluto y de los esquemas tradicionales, será no ya sólo capaz de apreciar sin nostalgias metafísicas de ningún tipo el “profundo” parentesco de nuestras verdades con lo que entendía como “errores”, sino que entrará en un umbral experimental y en una nueva oportunidad de definir las relaciones entre el sujeto, la verdad y la libertad, a partir, eso sí, de un imprescindible “coraje”. Obsérvese como aquí Nietzsche paulatinamente se está distanciando de una subjetividad basada en la falta. Invitando a la plenitud del ser, el espíritu libre adopta un nuevo trabajo de sí: la sabiduría de quien se sabe orgullosamente y sin culpa alguna “naturaleza”. Sin entrar en la nueva interpretación anticristiana del dolor que aquí se pone en juego, veamos simplemente cómo Nietzsche abandona la inquietud cristiana que se percibe impotente e incapaz de conocer cuál es la verdadera raíz oculta de su deseo. Mediante el recurso a la irresponsabilidad y necesidad de sus acciones, el nuevo “cultivo de sí” propuesto se colorea más bien de un tono epicúreo: la tranquilidad del alma. La nueva experiencia del yo no consiste, pues, en descubrir su inevitable lastre natural, sino determinar lo que se puede o no hacer con la experiencia de la

libertad. No renuncia sino conquista, la conquista del “alma mortal” (64). Un “cultivo de sí”, por otro lado, que consiste más bien en una re-evaluación o transvaloración (*Umwertung*) de las inquietudes y de las pasiones: “No subestimemos esto: *nosotros mismos*, nosotros los espíritus libres, somos ya una «transvaloración de todos los valores», una declaración corporal de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de «verdadero» y «no verdadero» (65)”. Si en la segunda Intempestiva, se nos hablaba de “poseer la fuerza de destruir y aniquilar el pasado para poder vivir” (la historia crítica), ahora no se va a tratar de adoptar una vía muy distinta. Nietzsche identifica a menudo la crítica como una dimensión afirmativa, como un proceso de “crecimiento” que lucha contra aquello que obstaculiza lo que pretende vivir y afirmarse”, algo desconocido que pugna por desarrollarse dentro de nosotros, un cambio de la “piel de serpiente” (66).

En cualquier caso, esta nueva y extraña *altura* aquí vislumbrada por Nietzsche era la de alguien que comenzaba a percibir el problema de la moral *debajo de sí*. En cualquier caso, era plenamente consciente de que plantear el problema de la moral cristiana —esa *Circe* hasta ahora de todos los pensadores— dividía en dos partes la historia de la humanidad. Pues, ¿quién había penetrado antes en las “cavernas” de las que brota el venenoso perfume de ese pestilente idealismo? ¿Quién se había atrevido a ser “psicólogo” hasta tal extremo? Se entiende así por qué Nietzsche compara este “cambio de valores” con un trabajo subterráneo. Como un “basurero”, su trabajo consiste en recoger y apreciar toda la “basura”, los desperdicios de la valoración moral. A decir verdad, habitar en la fría temperatura del subsuelo de la *moral* requería profundizar en las laberínticas galerías de sus fondos subterráneos, empaparse como Hércules de hedor e inmundicia (67)—, conocer la soledad y tener la suficiente valentía para volver a la superficie.

Lo que la filosofía moral rechaza constituye ahora, por tanto, el reverso mismo de su poder y su zona de vulnerabilidad. La arquitectura moral establece una implícita demarcación entre lo que *puede* y es obligatorio conocer como ser y lo que no *puede* conocerse. La estrategia de Nietzsche consiste en transgredir ese límite, ese suelo, mostrando este planteamiento moral como universalización de

64. La reconquista del “alma mortal” y la indiferencia ante la temática de la salvación van unidas ahora a un nuevo derecho de experimentación del sujeto consigo mismo. El continuo combate en *Aurora* frente al jansenismo, por ejemplo de Pascal, responde precisamente a esta intención. No es extraño que en esta misma obra el lema del pensador del futuro sea: “¿Qué importo yo?” (*Was liegt an mir*). Cobra, pues, al mismo tiempo pleno sentido esa sacrilega *hybris* que, evitando sentirse a sí misma *enferma*, ya no busca obsesivamente la “salud del alma”, el conocimiento de sí o la salvación *fuera de la vida*: “*Almas mortales* —En lo que respecta al conocimiento, la conquista más útil que se ha obtenido es la de haber abandonado la creencia en la inmortalidad del alma. Ahora la humanidad tiene derecho a esperar, es decir, no necesita precipitarse ni aceptar ideas mal demostradas, como tenía que hacer antes [...] Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales —todo lo cual tiene ya menos importancia—, y precisamente por eso, los individuos y hasta las generaciones enteras, pueden ahora entrever tareas tan grandiosas que, en otros tiempos, hubiesen parecido locuras o una burla del cielo y del infierno. ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene tal derecho! Todavía no se han realizado los mayores sacrificios en aras del conocimiento. Sí, antes habría sido un sacrilegio y una renuncia a la salvación eterna tan sólo sospechar esas ideas que hoy preceden a nuestra acción” (M 501).

65. AC 13.

66. FW 307. Véase también a este respecto: CANO, G.: “Nietzsche y la poderosa fuerza del presente”. Introducción a Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, pp. 11–27.

67. M 430.

una *impotencia* vital (68). Una “impotencia” que se legitima y se convierte en normativa encubriendo, invirtiendo y arrojando inmundicia sobre su ineludible subsuelo vital. La “aurora” extra-moral es así el momento en el que, por fin, los límites de esta impotencia se desvelan. De ahí que Nietzsche plantee el problema de la modernidad en términos de *poder*, de *afirmación*, incluso de *amor*. Es en este momento “crítico” donde el nuevo médico de la cultura se separa del sacerdote, donde la “fisiología” se deslinda de la religión y el momento ilustrado se emancipa de sus cargas teológicas. Llama así poderosamente la atención cómo en *Aurora* Nietzsche utiliza las metáforas del “sembrador”, del “mediador” o del “alquimista”. Significativamente, a medida que se profundiza en el *eclipse* del horizonte moral, el pensador honrado no tiene más remedio que trabajar en una nueva región incómoda, *imposible* a los ojos de la moral: zona de mediación y de interacción entre la hasta ahora dominante valoración moral y su exclusión. En un gesto genuinamente “deconstructivo” (69), la disección de los valores llevada a cabo en el subsuelo por el “psicólogo” de la moral devuelve, en cierto sentido, la palabra a las “sombras”. ¿Se entiende ahora, pues, dónde buscaba este frío “psicólogo” su nueva aurora?

En una *transvaloración de todos los valores*, en el desvincularse de todos los valores morales, en un decir sí y tener confianza en todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado, maldecido. Este libro *que dice sí* derrama su luz, su amor, su ternura nada más que sobre cosas malas, les devuelve otra vez “el alma”, la buena conciencia, el alto derecho y *privilegio* de existir. La moral no es atacada, simplemente no es tomada ya en consideración... Este libro concluye con un “¿O acaso?” —es el único libro que concluye con un “¿o acaso?”... (70).

Obsérvese la especial ubicación nietzscheana ante el fenómeno de la crisis de la metafísica. El hecho de que el nihilismo empiece a hacerse manifiesto no significa para este nuevo “médico de la cultura” meramente la “desvalorización” de la moral, esto es, la “pérdida” de algo, sino, más fundamentalmente la *posibilidad* de algo nuevo. El pensamiento ha

de asumir radicalmente el problema del nihilismo, apropiarse de él hasta el fondo para así liberar los terrenos hasta ahora no roturados. La tarea es, pues, desbrozar un terreno que tuvo que permanecer desconocido debido al predominio inevitable de la valoración moral. Se trata ahora, en definitiva, de encontrar este terreno y cultivarlo. No es casual que uno de los primeros títulos de

68. M 107.

69. “Deconstruir es a la vez un gesto estructuralista y antiestructuralista: se desmonta una edificación, un artefacto, para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nevaduras o su esqueleto, como decía usted, pero también, simultáneamente, la precariedad ruinoso de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera una ley de los acontecimientos, en el sentido más general de la palabra. [...] Justamente por eso [La deconstrucción] no es negativa [...] Para mí, va siempre junto a una exigencia afirmativa, diría incluso que no tiene nunca lugar sin amor...” (DERRIDA, J.: “Entrevista con Christian Descamps” en *Revista Anthropol*, 93, (1989), p. 28.

70. EH, *Aurora*, 1.

Aurora fuera “la reja del arado”. Como se dice en un fragmento inédito: “La reja del arado separa la tierra dura y la tierra blanda, pasa por lo alto y por lo profundo y lo aproxima. Este libro es para el bueno y el malo, para el bajo y el poderoso. El malo que lo sea se hará mejor, el bueno peor, el humilde poderoso, el poderoso más humilde” (71). ¿Será posible *liberarse* de ese continuo juego de luces y de sombras, según el cual la desestimación de la valoración moral obligaría a pensar en la irracionalidad, y en falta de sentido y de valor de lo existente para así *liberar* y cultivar la semilla de ese nuevo terreno?

MÁS ALLÁ DE KANT. NIETZSCHE Y LA ILUSTRACIÓN EXPERIMENTAL

Profundamente debilitado este horizonte moral, Nietzsche exige una investigación genética de la propia razón y de sus categorías: ¿Qué *fuerzas* se esconden detrás de este presunto tribunal crítico de la razón pura? La sospecha nietzscheana de que ante la moral sólo cabe “obedecer” (Prólogo) muestra la lucha de un espíritu libre que no se satisface ya con hacer el inventario de los valores en curso. —¿Cómo?, ¿desde dónde después de *la muerte de Dios*?— y que traslada el problema crítico a otro escenario, a un umbral donde las categorías y conceptos tradicionales sirven de bastante poco para el nuevo itinerario del pensamiento. Una aventura que, en cualquier caso, reclama sus derechos. Un privilegio, además, que sólo de manera burdamente simplificada puede identificarse con el viejo y recurrente fantasma del irracionalismo, pues lejos de oponer a la razón los derechos del sentimiento, de lo dado, o siquiera de la tradición, sólo pretende conquistar el espacio del pensamiento legislador. Dicho de otro modo: desde el antiguo punto de vista del límite filosófico de la moral, el mundo comienza a desvelarse como —moralmente— falso. Pero en la medida que este límite moral es una parte irrenunciable de este mismo mundo, la moral es —extra—moralmente— *falsa*, cobarde.

Ahora bien, pese a que Nietzsche aparentemente subraya el contenido nihilista de la *Aufklärung* o no se manifieste expresamente sobre el particular, ¿qué lugar ocupa realmente la cuestión de la “Ilustración” en su pensamiento? ¿Acaso la crítica radical de sus postulados? En absoluto. En realidad, en varios momentos de su interrogación, no se manifiesta contrario a la moral *tout court*, sino que, por el contrario, se pregunta en qué medida la propia *autosupresión de la moral* constituye todavía un elemento asociado a su propia fuerza, de qué modo este nuevo “sacrificio” del sujeto de conocimiento se ha alcanzado precisamente gracias a una radicalización del propio elemento moral. Lo que sí percibe este “espíritu libre” es que la nueva crítica de la “voluntad de verdad” y del ideal ascético asociado a ella debe romper las amarras de cualquier legitimación normativa, carece ya de *suelo* y es, por tanto, preferentemente *experimental*. Por eso la confrontación de Nietzsche con Kant va asociada con la idea de construir una “filosofía pura”, desligada de la moral. Dicho de otro

El camino crítico que anuncia Nietzsche no sólo parece deslindarse de cualquier “analítica de la verdad”, sino también parece indiferente a cualquier tipo de mantenimiento o conservación de una herencia o “suelo” previamente considerado como “ilustrado”.

modo: Kant es el “crítico” que señala los límites del saber *dentro* del territorio de la moral. Un “territorio” que ha de ser excavado y horadado ahora desde la perspectiva del nihilismo. Por eso la intención “subterránea” de Nietzsche no es conservar el viejo ideal o legitimarlo, sino *rebasarlo*. Nueva crítica, nuevos límites, nuevos horizontes:

Todavía sigue siendo para nosotros un misterio el “¿dónde?” al que nos sentimos empujados después de haber sido arrancados de nuestro antiguo suelo. Pero de este mismo suelo hemos adquirido la fuerza que ahora nos impulsa a la distancia, a la aventura. No hay elección: tenemos que ser conquistadores una vez que ya no tenemos tierra alguna en la que estar como en casa [...] El oculto “sí” que nos impulsa es más poderoso que todos nuestros “no” (72).

Dicho de otro modo, la crítica de la moral no supone necesariamente ni la autofagocitación del elemento crítico-ilustrado de la modernidad ni un repudio de todo lo anterior, sino una transformación y un desplazamiento de la herencia crítica y del trabajo de los límites: el paso de una modernidad normativa a una modernidad “experimental”. Un análisis genealógico-histórico de los límites que se nos imponen, así como de la posibilidad de transgredirlos. Un arriesgado paso que, ante todo, requería abandonar las definiciones y categorías anteriores (73). El camino crítico que anuncia Nietzsche no sólo parece deslindarse de cualquier “analítica de la verdad”, sino también parece indiferente a cualquier tipo de mantenimiento o conservación de una herencia o “suelo” previamente considerado como “ilustrado”. Como ya

quedara evidenciado en el planteamiento frankfurtiano de la “dialéctica de la Ilustración” y en el problema foucaultiano del poder, la interrogación sobre las relaciones entre la *Aufklärung* y la crítica va a tomar aquí el aspecto de una mayor desconfianza o de una interrogación que no tiene más remedio que “perder suelo” y asumir una fuerte impronta experimentalista, casi “a tientas”, a fin de rozar una cuestión de ambigüedad casi paradójica: ¿de qué excesos de poder, de dominación (en otros términos: de qué “debilitación” de *nuestra voluntad, de nuestra vida*), tanto más inaprehensible cuanto se justifica “racionalmente”, es “responsable” históricamente esta misma razón, *nuestra voluntad de verdad?*

72. KSA XII, 2 (107). Son sumamente significativas las alusiones nietzscheanas a la temática kantiana de “la isla de la Verdad” tratada en la *Crítica de la Razón pura* (capítulo III, B–295). En este significativo texto, Kant relaciona los ensayos aventureros del navegante que, ansioso de descubrimientos, se lanza a explorar el mar con ese “vuelo especulativo” de la Razón que, ignorando pretenciosamente la arquitectura de sus límites, se extravía en los caminos de la ilusión (es el caso de la paloma platónica). Lo relevante es comprobar cómo Nietzsche da la vuelta a esta imagen para plantear su enfrentamiento con Kant: su dinamismo ilimitado y explorador se embarca a lo desconocido frente a la tarea de aseguramiento y justificación de los límites en el interior de la isla. La filosofía es para él precisamente esta “aventura marítima”. Ésta es la razón por la que en el decisivo capítulo *De las tablas viejas y nuevas* de ASZ, Nietzsche dice que “he embarcado al hombre en su alta mar”: “Pero quien ha descubierto el país «hombre» ha descubierto también el país «futuro de los hombres» [...] ¿qué importa el país de los padres! ¡Nuestro timón quiere dirigirse hacia donde está el país de nuestros hijos! ¿Hacia allá lánzase tempestuoso, más tempestuoso que el mismo mar nuestro gran anhelo!”. Como también dice: “la suprema medida de energía la da la medida en que uno puede continuar viviendo basándonos en hipótesis, arrojándose por así decir a un mar infinito y no a los pies de “una fe” (VII, 25(515)). Esto enlaza también, sin duda, con la curiosidad ilimitada del “pájaro extraviado”, expuesta al final de M 575.

73. Cit. en JANZ, vol. III, *op. cit.*, p. 134.

¿Y si tal vez, a despecho de todas las “ideas modernas” y los prejuicios del gusto democrático, pudieran ser la victoria del *optimismo*, la racionalidad predominante desde entonces, el *utilitarismo* práctico y teórico, así como la misma democracia, de la que son contemporáneos, —ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica? (74).

No sólo la cita pone en evidencia la conciencia nietzscheana de la “diagnóstica de la ilustración”, lo que denomina “el empequeñecimiento del hombre”. Está claro que su labor de diagnóstico —observar la moral *fisiológicamente*, la ciencia y la moral desde la óptica de la vida— y el ensanchamiento genealógico de su problematización axiológica pretenden enfrentarse a la cuestión de una crítica *racional* de la racionalidad lejos de exigencias definitivamente normativas —en términos de límites de conocimiento y legitimación. Por eso la moral no es “falsa”, sino *peligrosa*. La significativa posición *subterránea* de su crítica de la moral mostraba a un Nietzsche que buscaba “escondarse”, que no podía confesar el lugar normativo desde el que hablaba, y que consideraba como necesario el “sacrificio del sujeto del conocimiento” en aras de una inédita y radical *veracidad*.

¿“CRISIS DE LA RAZÓN” O “CRISIS DE VOLUNTAD”?

En la terminología médica nietzscheana utilizada en *Aurora* se advierte su propósito de no separar la cuestión de la “crisis” de la percepción interior de quien la padece. Lejos de afrontar la “enfermedad” como algo *objetivo* en el que ningún papel juega la conciencia del paciente, su punto de vista parece adoptar la perspectiva de alguien que vive “desde dentro” su enfermedad. Ejemplo de ello lo tenemos en los magníficos prólogos de MAM y FW. El problema de la diferencia entre el nihilismo *pasivo* y resignado y el experimentalismo del nihilismo activo propiciado por la imagen de la *enfermedad* nietzscheana se muestra de modo ejemplar donde el *dolor* de la *Verwindung* como “crisis” creativa se identifica fundamentalmente con el “dolor del parto”, es decir como pensamiento “naturalizado” de la finitud, pero también como un “sacrificio” que supone condición necesaria de futuro y de crecimiento (75). Por eso Nietzsche insistirá en la imagen del “desgarramiento” o del “deshdoblamiento” como una especie de “parálisis” práctica y filosófica que acontece a partir del problema de la *crisis* de la moral.

Me gustaría resaltar aquí cómo Nietzsche relaciona el avance del tema de la *muerte de Dios* con la experiencia de fragmentación y escisión de la propia identidad. Una experiencia de pérdida y de extrañamiento considerada, *pese a todo*, necesaria como prólogo de un desa-

74. GT, Prefacio 4. En general, toda esta interrogación domina la obra nietzscheana, pero quizás tenga su máxima expresión en el prólogo de la GM, concretamente en su apartado VI, cuando Nietzsche se pregunta por la responsabilidad del “hombre bueno”, o de la Ilustración únicamente moral, y, por tanto, todavía demasiado teológica y nihilista, e identifica ya a la moral como un peligro de retroceso cultural. En el aforismo 197 de M, Nietzsche afirma: “Ahora nos toca a nosotros llevar más lejos (*weiterführen*) esta Ilustración sin tener en cuenta que han existido ya una gran revolución y contra ésta una gran reacción [...]”. También en WS 221 habla positivamente de la Ilustración, aun cuando sea necesario “purificarla” de su germen revolucionario, lo que llama “el lado peligroso rousseauniano”.

75. Véase MAM 107.

simiento voluntario, pero que no debe interpretarse como un “duelo” que nos suma en la más absoluta inactividad. Ciertamente que el *dolor* de esta experiencia fragmenta nuestra identidad pero también constituye una nueva posibilidad filosófica (76). Aquí cabe precisar el sentido exacto de este “desgarramiento”: no logramos estimar y valorar aquello que reconocemos como nuestro, como lo que *somos*, pero tampoco podemos estimar y valorar *ya más* aquello sobre lo que nos gustaría seguir engañándonos. Es decir, ni valoramos el sujeto que comenzamos a conocer ni tampoco reconocemos el derecho de seguir creyendo en esa imagen idealizada que teníamos de nosotros mismos. Nietzsche se encarga así de mostrar que la posible “jovialidad” derivada del acontecimiento de la muerte de Dios ha de pasar necesariamente por el afrontamiento del *dolor* y de la decisión que conlleva. “Si no convertimos *la muerte de Dios* en una gran *renuncia* (*Entsagung*) y en una continua *victoria sobre nosotros mismos*, tendremos que sobrellevar esta *pérdida*” (77). En este preciso sentido el *dolor* del nihilismo puede llegar también a ser “dolor creativo de parto”, un estado transitorio. Una posibilidad en realidad insostenible para la mentalidad forjada en los valores tradicionales y que subraya el propio carácter *intempestivo* de la posición nietzscheana frente a esa “potente” (por débil) *voluntad de nada*.

Los valores superiores, a cuyo servicio *debía* vivir el hombre, especialmente cuando disponían de él duramente y a un alto precio, —estos valores sociales se construyeron sobre el hombre con el fin de fortalecerle, como si fueran órdenes de Dios, como “realidad”, como “verdadero” mundo, como esperanza y como mundo *futuro*. Pero ahora que el mezquino origen de estos valores comienza a aclararse, el universo se desvaloriza, “pierde su sentido” —pero esto es sólo un *estado transitorio* (78).

Ciertamente, la inteligibilidad y nuestro poder de confianza en nuestro futuro han dependido hasta ahora casi exclusivamente del esquema valorativo de *la moral*. Por eso “la lucha contra la moral” o contra la *pesadez* del nihilismo son básicamente intentos de pensar en otras posibilidades de futuro expresamente prohibidas por el límite moral. Pero está claro

también, por lo que se ha dicho ya, que Nietzsche pretende pensar la “crisis” como un “acontecimiento” inaudito que no intenta ya restaurar el marco de la “legitimidad” perdida, sino atreverse a un acto de indisciplina ante lo que son para él las “obligaciones” ya caducas del sujeto moral. Es decir: desestima la idea clásica de emancipación, pero no necesariamente la eliminación de un acto de

76. “En los hombres que sean capaces de esta tristeza —¡que serán pocos!— se hará el primer ensayo (*Versuch*) de saber si la humanidad puede transformarse de moral en sabia [...] Todo es necesidad,— así habla el nuevo conocimiento: y este mismo conocimiento es necesidad. Todo es inocencia: y el conocimiento es el camino que nos lleva a la visión de esta inocencia. Si el placer, el egoísmo, la vanidad son necesarios para la producción de fenómenos morales... Y si el error y los desvaríos de la fantasía fueron el único medio a través del cual la humanidad ha podido elevarse poco a poco... ¿quién podría menospreciar estos instrumentos? [...] Una nueva costumbre, la de comprender, no amar, no odiar, mirar desde arriba, echa raíces poco a poco [...]” (MAM 107).

77. KSA IX, 12 [9].

78. KSA XIII, II, [100], (352).

clarificación y de *elevación* de valores. Por eso la novedad que introduce su peculiar óptica “fisiológica” o extramoral en la temática de la “crisis de la razón” es proporcionar una lectura *sintomatológica* de ésta. Dicho en otras palabras: la simple categoría de “conciencia de crisis” es demasiado amplia como para ser por sí misma aceptable. Es más: en algunos momentos apunta a una cómoda y algo complaciente “charlatanería” típicamente filosófica que es básicamente encubridora de la dimensión real del acontecimiento del nihilismo (por ejemplo, la discusión sobre el “optimismo” o el “pesimismo”). Dicho esto, la frustración experimentada como “crisis” del desengañado interés práctico de la razón no se interpreta desde estas coordenadas únicamente como el “desencanto” postkantiano de una razón instrumental o reducida a su “uso teórico”, sino también —si se afronta radicalmente— como “resistencia” a un pensamiento crítico—histórico distinto, ya no “sometido” a los dualismos tradicionales y decididamente corporal. En pocas palabras: parece que Nietzsche tiene más interés en mostrar la necesidad de pensar y de cuestionar una “crisis de voluntad” que una “crisis de legitimidad”:

El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecimiento no tiene ninguna finalidad y está desprovisto de sentido; y que no debería carecer de finalidad ni carecer de sentido. Pero, ¿de dónde viene ese “no debería”? ¿De dónde sacaría *este* “sentido”, *esta* medida? —El nihilista entiende, en el fondo, que la mirada sobre semejante ser opaco, inútil, suscita la *insatisfacción* del filósofo, de forma desoladora y desesperante. Este género de comprensión repugna a nuestra sensibilidad más sutil, en tanto que somos filósofos. De aquí viene esta absurda evaluación: haría falta que el carácter de la existencia complaciese al filósofo, si ésta quiere ser sancionada... (79).

Interesa analizar la doble imposibilidad que se afronta en este texto en razón del tratamiento del problema del nihilismo. Por un lado, la *imposibilidad* de la verdad y de los valores dominantes, tal y como habían sido concebidos hasta ahora. Pero, por otro lado, el problema subyacente de la *imposibilidad* de “pensar de otra manera”, consecuencia sin duda de las “largas sombras del *Dios muerto*”. Ya al definir la posición eminentemente moral de la posición filosófica platónica el joven Nietzsche precisaba que su *primum mobile* no era otro que una “sombrría desesperación” (80). Una tesis que ahora se expresa de otra manera desde la temática del nihilismo. La “desesperación” moral del filósofo representa, en efecto, “la sombra” interna ligada al desarrollo final de la filosofía teológico-moral. Por ello, lo que propone el filósofo trágico, el nihilista activo, es rebasar —aquí cabe entender la *Überwindung* nietzscheana y no como “debilitamiento”, según propo-

79. KSA II, [97] (349).

80. “Tenemos que admitir como primera influencia de la filosofía de Platón una *sombrría desesperación*. Con ello, toda vida moral era aniquilada, ya no había ninguna norma de conducta, todos los conceptos fluyen, el individuo está sin apoyo, y no conoce ninguna medida, ningún límite [...] Tenemos que pensar esta tristeza ante todo como moral. Desprecio de la realidad (*Wirklichkeit*)” (*Curso de Basilea, op. cit.*, p. 400).

Tal vez del mismo modo
que se necesita la
sensibilidad enferma
para apreciar los
diversos tonos de la
salud, sea preciso rondar
el umbral de la muerte a
fin de comprender lo que
es la vida. La *frialidad*
extraña de *Aurora* reside
en la ubicación
subterránea, casi
espectral, de su autor.

ne la postmodernidad— esa “nada”, ese padecimiento desesperado sin eliminarlo ilusoriamente, esto es, sin ocultarlo, desfigurar o repudiarlo. Ejemplo de esta diagnóstico es este texto de MAM:

En cuanto a aquel que, al soplo de tal género de consideraciones, sienta demasiado frío en el corazón, es que tal vez tiene muy poco fuego dentro de sí; sin embargo, no tiene más que mirar a su alrededor, y verá enfermedades en las que son necesarias las aplicaciones de hielo, y hombres de tal modo “amasados” de ardor y de fuego, que apenas encuentran un lugar en que el aire sea para ellos bastante frío y cortante. Además, así como ciertos individuos y pueblos excesivamente serios tienen necesidad de frivolidades, y así como otros, demasiado versátiles y excitables, tienen necesidad de cuando en cuando, para su salud, de fardos pesados que les depriman, así también es preciso que nosotros, los hombres de *más espíritu* de esta época, que visiblemente entra cada vez más en combustión, no dejemos de recurrir a todos los medios de extinción y enfriamiento que existan, a fin de conservar al menos el asiento, la paz que aún tenemos, y así quizá servir a esta época, proporcionándole un espejo, una conciencia de sí misma (81).

Detengámonos en este importante texto. Ante todo, una pregunta: ¿*qué sujeto* siente “frío” ante tales consideraciones ya extra-morales?, ¿*Quién* es incapaz de soportar el “dolor”, el presunto vacío que tal orfandad *necesariamente* provoca? Tal lamento y *frialidad* recuerdan, desde luego, a ese nuevo paisaje desértico surgido —el célebre aforismo de FW 125— después del acontecimiento de *la muerte de Dios*. Aquí se determinará desde luego la nueva jerarquía espiritual y filosófica de nuestro tiempo. Hay que tener claro que el nihilismo constituye una situación inédita. No caben “terapias” antiguas o regreso a tradiciones pasadas ante estos interrogantes *completamente nuevos*. Esto explica que toda “consumación” del proyecto de la modernidad —por ejemplo, Habermas— no sea a esta luz sino un anacrónico intento de contestar a los nuevos problemas emergentes con respuestas antiguas. Dentro de nuestra situación de “nihilismo incompleto”, todo intento de “escapar” a él sin “transvalorar” los valores utilizados hasta el presente agudizan el problema. La respuesta “terapéutica” y la investigación *fisiológica* nietzscheana no se limitan a aceptar por ello las soluciones tradicionales. Tampoco propone ninguna de las posibilidades de esta disyuntiva: entre estrictamente dar un paso más dentro del nihilismo (más de lo mismo) o el “retorno” a lo perdido. Pero su posición, pese a todo, es clara: el sentimiento de obligado desamparo, de “desesperación”, de fragmentación del sujeto moral y de *dolor* ante el acontecimiento de la “crisis” de nuestra cultura no tienen ya ningún *derecho* a obstaculizar la apertura de libertad que esa misma pérdida, que esta misma “crisis” también posibilita para *otros* ojos, para *otras* experiencias de subjetividad. Por ello, para Nietzsche, la urgente tarea de la crítica de la moral cristiana no existe tanto como

“crisis de legitimidad” cuanto como “crisis de voluntad”. Brevemente: en la medida en que nuestra voluntad cognoscitiva deje de observar un “vacío legitimatorio” en el incómodo espacio del *Dios muerto*, habrá llegado a la madurez espiritual y conseguido sus esperanzas reales de autonomía. Esto indica que la fuerte apuesta nietzscheana en este paisaje sintomatológico del nihilismo reside en un nuevo “criterio”: no *huir* del nihilismo pero tampoco quedarse pasiva o resignadamente en él. ¿No coinciden justamente el optimismo cientificista y el pesimismo filosófico en tal huida de la cuestión del nihilismo? (82). Mientras no se experimente la dimensión de *apertura* propia del acontecimiento de la *muerte de Dios*, la gravedad inerte del nihilismo no se manifestará más que en la “huida hacia adelante” del cientificismo (o la razón instrumental, si se quiere) o en el ejercicio “parasitario” y “anacrónico” de un ángulo filosófico que mira con más o menos resignación al pasado en busca de soluciones antiguas a problemas nuevos.

No, Nietzsche anhelaba una mirada *fría* y, a la vez, *distante* del mundo, que estaba ya *lejos*, pero no por haber alcanzado un espacio desde el que juzgar al mundo de una vez por todas, sino por hacerse cargo de la imposibilidad de colocarse *fuera* del mundo para poder —*definitivamente*— juzgarlo. Que era consciente de que su *descensus ad inferos* no representaba ninguna *renuncia* a la modernidad ilustrada y sí, por el contrario, una peculiar conciencia de ésta, lo indica este bello fragmento:

Quisiera abordar el problema del valor del conocimiento como un ángel frío que atraviesa toda la miseria con su mirada. Sin maldad, pero sin sentimiento (83).

¡EXCELSIOR!

Existe en la *Umwertung* un continuo empeño por parte de Nietzsche de no hablar de la vida desde la fortaleza moral donde se halla encerrada. Pero tampoco puede dejarse de destacar en esta hermosa obra, sobre todo en el libro V, el elogio de la *vida* alcanzada por el hombre desligado de la “moral”. Nietzsche aquí modela cuidadosamente un tipo humano autosuficiente, “naturalizado” y fértil como una estrella solar, contemplativo, vigilante, siempre en tensión, con *tono*, como decían los estoicos. La nueva figura del *apasionado del conocimiento* se encauza a través de un control incesante. Este nuevo y solitario pensador es comparable a un dique en el que confluyen las diversas corrientes (84), o a un

82. A veces, Nietzsche distingue entre las diferentes actitudes de la “huida” y la “detención” con el fin de mostrar el carácter obligatorio de “decisión” que introduce la temática del nihilismo. Por ejemplo en el importantísimo texto de GM III, 27, comentado impecablemente por Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 138–140). En el momento que el ideal ascético no tiene ya posible escondrijo (su última forma es la voluntad de verdad desligada ya de la religión y la moral), se hace urgente *ampliar* la perspectiva del problema de la verdad y llegar a “la deducción más terrible”, “la detención del proceso contra sí mismo”. Pero es justo esta “detención”, es este *ascenso* el que queda prácticamente oscurecido bajo la necesidad de “huida” ascética. En este momento, cabe interpretar y *evaluar* el problema de la verdad y la moral o reemplazar el ideal ascético por otros ideales que le prolongarían bajo otras formas. Recuérdese por ejemplo la crítica nietzscheana a la fuga romántica wagneriana o a la huida del “cientificismo”. Por todo esto, si de algo es síntoma “la huida” es de una voluntad nihilista, una voluntad que no *quiere* ver y afrontar el acontecimiento de la crisis o la *quiere* y afronta desde una subjetividad ya configurada tradicionalmente y es por ello incapaz de abrirse a otra experiencia de la crisis como posibilidad creativa de futuro. El propio Nietzsche contrapone la “veracidad” de la figura de Zarathustra a esta “huida”: “[...] mayor importancia tiene el que Zarathustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema —esto significa lo contrario de la cobardía del «idealista», que, frente a la realidad, huye” (EH, “por qué soy un destino”, 3).

83. KSA VII, 19(234).

84. M 43.

jardín no abandonado al libre juego de las fuerzas (85), o a un jinete presto y siempre atento (86). En cualquier caso, la vida no es un fluido gratuito ni el uso del tiempo una fuga inerte hacia delante. No se debe, sin embargo, confundir a este dique con un tranquilo e inmóvil “mar muerto”. En realidad, la obsesión de Nietzsche con el sacrificio de *lo más amado* —recuérdese la cita con la que se iniciaba este trabajo: la carta a Heinrich von Stein—, su íntima necesidad de poner continuamente a prueba su capacidad de inmolarsé parece poner de manifiesto una tendencia a observar la vida del lado de la muerte, de convertir al filósofo en un muerto viviente, oculto a cualquier mirada, sea divina o humana. Casi cabe considerar a Nietzsche como un “estoico sin espectador”... ¿Representa su “aurora” el último eco de una intelectualidad derrotada por sus propias contradicciones? ¿Mero *cul de sac* de un individualismo replegado a su excelencia interna, carente de mediación con la ciudad *real*, autárquico e inquebrantable ante los golpes de la vida como un peñasco ante los embates del mar?

El ejercicio transvalorador iniciado en este período de la obra nietzscheana consume, en efecto, el trágico tránsito filosófico del espacio externo de la *polis* al escenario interior de un alma sensible que paulatinamente saborea más o menos resignadamente su destierro a una pura existencia espectral. “Que me perdonen los vivos si éstos se me antojan como sombras, tan pálidas y avinagradas, tan inquietas y ¡ay! Tan ávidas de vida; mientras que aquéllos [los muertos] me parecen entonces tan vivos como si ahora, *después* de la muerte, nunca más pudieran cansarse de vivir. Pero lo que interesa es la *vitalidad eterna*: ¡qué importa la vida eterna y, en general la vida!” (87). Tal vez del mismo modo que se necesita la sensibilidad enferma para apreciar los diversos tonos de la salud, sea preciso rondar el umbral de la muerte a fin de comprender lo que es la vida. La *frialdad* extraña de *Aurora* reside en la ubicación subterránea, casi *espectral*, de su autor (88). ¿Se han fijado cómo en la escala nietzscheana el punto más intenso de la vida está profundamente hermanado con la sensibilidad más receptiva ante el dolor? ¿Cómo? ¿Acaso en una sociedad donde la vida se gestiona y disciplina minuciosamente la nueva vida ha de ser cómplice inseparable de la muerte, del *sacrificio*? Hoy, cuando comenzamos a advertir la siniestra complicidad del “imperativo” productivo de vivir con nuestra sensación de estar muriéndonos poco a poco, este mensaje no puede, al menos, pasar inadvertido.

Anteriormente se trataba de aproximarse al más central de los valores de la sociedad, es decir, se pretendía permanecer lo más cerca posible del centro de una fuerza divina y absoluta, la cima de una escala en la que residía el sentido, el calor, el poder, es decir, Dios. La experiencia de la valoración moral, su indudable jerarquía, ha dejado de ser una experiencia central. Desde Nietzsche entonces ya no se trata de aproximarse al centro, al hogar, a algo así como el cálido y embriagador sol que ilumina

85. M 382, 405.

86. M 201.

87. VMS 408.

88. La idea de ser un pensador “subterráneo”, tal vez sugerida por su lectura de Dostoievski, es a menudo utilizada por Nietzsche en su correspondencia. Así, por ejemplo, con Overbeck: “[...] La soledad, la profunda tranquilidad, el apartamiento, la lejanía sin la cual no puedo descender a los problemas. Dicho sea entre nosotros, yo soy, en efecto, en un sentido terrible, un hombre de las profundidades, y sin este trabajo subterráneo no soporto ya la vida” (14 de abril de 1887).

la tierra, sino, por el contrario, se trata de transgredir con prudencia sus límites, de palpar la —hasta ahora— prohibición absoluta. ¿Tan difícil es aceptar la dignidad perdida de la vida?

Se ha comenzado este trabajo aludiendo al interesante diálogo mantenido en *Aurora* con Pablo, Pascal y Lutero. Una discusión que tiene que ver con la indiferencia e injusticia de la valoración cristiana ante la vida como problema. La “realidad” cristiana es incapaz de ubicarse en el mundo real o de la historia, en realidad camina siempre hacia el no-lugar de la gracia. Allí donde el descenso cristiano mediante el pecado aboca a la *imposibilidad de la virtud* y a la negación del mundo, el nietzscheano quiere conquistarlos. Nada mas lejos, pues, de las intenciones de Nietzsche que alejar al hombre del mundo. Si Pablo, Pascal y Lutero son los “guías” que, dada la distancia infinita entre la naturaleza y la gracia, no pueden salvar este abismo más que con un salto fuera del mundo, él pretenderá *afirmarlo*.

En verdad, cuando aparece una nueva idea en el horizonte, su temperatura anímica es, por lo general, muy fría. Sólo poco a poco va alcanzando calidez gracias a los adelantados a su tiempo: la sobria y prudente semilla de los intempestivos. Nietzsche sabía, como muchos después de él, que la luz ya no proviene de las estrellas en el cielo, todas ellas son ya *subterráneas*: ¿acaso la revolución silenciosa de los hombres ocultos, modestos...? ¿Quién reconciliará al hombre con el sentido de la tierra? ¿Quién eliminará la profunda tensión entre Dios y demonio? ¿Acaso los nuevos ángeles...?

Alguna vez, sin embargo, en una época más fuerte que este presente corrompido, que duda de sí mismo, tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad es malentendida por el pueblo como si fuera un huida *de* la realidad—: siendo así que constituye un hundirse un enterrarse, un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella, cuando retorne a la luz, la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella [...] ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar* (89).

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE GERMÁN CANO

“Como un ángel frío”: Así pensaba abordar el joven Nietzsche la tarea crítica de los valores de la modernidad. Ubicada en la encrucijada de un tiempo en crisis, su intento de transvaloración representa meticulosa disección de un mundo desplomado, pero también una nueva —y trágica— oportunidad para el pensamiento. En este inédito umbral de visibilidad contemporánea, Nietzsche se ofrecía al siglo venidero bajo un doble signo: como fruto tardío, pero también como hijo

prematureo de una aurora todavía por construir. Tarea de este artículo es reconstruir el inicio de este terrible espacio de la inteligencia crítica actual en su obra Aurora, así como bosquejar esta vertiginosa “frialddad” desde la que Nietzsche invitó a reflexionar a la cultura filosófica del siglo XX.

Palabras clave: Aurora, crítica de la moral, genealogía, Nietzsche, transvaloración.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE GERMÁN CANO

Comme un ange froid”, c’est ainsi que le jeune Nietzsche comptait aborder la critique des valeurs de la modernité. Cette critique ayant été conçue au carrefour d’un temps de crise, sa tentative de transévaluation représente une méticuleuse dissection d’un monde écroulé mais aussi une nouvelle —et tragique— opportunité pour la pensée. Depuis ce seuil inédit de visibilité contemporaine, Nietzsche s’offrait au siècle à venir sous un signe double: comme un fruit tardif mais aussi comme un

enfant prématuré d’une aurore encore à construire. Cet article se propose de reconstruire le commencement de ce terrible espace de l’intelligence critique actuelle dans son livre “Aurore” et d’esquisser cette vertigineuse “froideur” à partir de laquelle Nietzsche invita à la réflexion la culture du XX^{ème} siècle.

Mots-clés: Aurore, critique de la morale, généalogie, Nietzsche, transévaluation.

SUMMARY OF GERMAN CANO'S ARTICLE

"As a cold angel" is the way Nietzsche thought to deal with the critical task of the modern values, placed in the crossroad of a time in crisis, his attempt to transvaluate shows a meticulous dissection of a collapsed world, but also a new, and tragic, opportunity for thinking. A hitherto unknown threshold of a contemporary visibility; Nietzsche presents himself to the coming century under a double sign: not only as a late fruit,

but also as a premature son of a still non-built dawn. The task of this article is to rebuild the beginning of this terrible space of the critical intelligence in his play "Aurora" and also how to outline this vertiginous "coldness" from which Nietzsche invited the 20th century Philosophy culture to reflect.

Key words: Dawn, moral criticism, genealogy, Nietzsche, transvaluation.

JUEGOS, DIÁLOGOS, HISTORIA

Ramón del Castillo



INTRODUCCIÓN

Voy a tratar de contrastar en estas páginas dos formas de interpretar los conceptos de juego y diálogo o, más exactamente, dos utilizaciones del juego como un modelo de la comprensión lingüística (1). Primero voy a empezar explicando el significado del juego y del diálogo en la teoría hermenéutica de Gadamer. Luego sacaré a escena otra concepción del juego y del lenguaje que el propio Gadamer ha comparado con la suya: la de Wittgenstein. Finalmente, plantearé cómo y por qué esta otra concepción es difícil de conciliar con la de Gadamer. En tan poco espacio tengo que circunscribir mucho los términos de la discusión, pero en realidad de esta comparación se podrían y deberían extraer algunas conclusiones interesantes para la historia de la filosofía: son dos perspectivas que surgieron en el trasfondo cultural y filosófico de la Europa de los años veinte, y aunque no voy a hacer referencia explícita a ese horizonte histórico creo que no hay que olvidarlo. Probablemente las diferencias más relevantes entre estas dos concepciones del juego y del lenguaje podrían relacionarse con dos vivencias distintas de la crisis del período de entreguerras o, para decirlo con palabras de Gadamer, podrían verse como dos expresiones de la *conciencia epocal* que se precipita después de 1914 (2).

1 JUEGO, LENGUAJE Y MEMORIA EN
GADAMER

Sin duda, una de las tesis más interesantes de *Verdad y Método* fue que juego y lenguaje, o más exactamente juego y *habla*, tienen una estructura común (3). Como Gadamer ha explicado en “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de autocritica”, *Verdad y Método* habría tratado de conjugar dos proyectos orientados por la noción de juego: por un lado, la descripción de la experiencia estética y, por otro, lo que él llama la fundamentación del lenguaje en el diálogo como juego. “Ahora resulta obvio concebir la lingüisticidad universal de nuestra experiencia del mundo dentro del modelo del juego” (4). En

1. Quiero dejar claro que no me ocuparé de las aplicaciones más técnicas que ya se le han dado al juego en la lógica y filosofía del lenguaje recientes. Por ejemplo, de la teoría formal de los juegos desarrollada por la teoría matemática de la decisión y por la filosofía de la acción. Tampoco de las teorías *semánticas* que se han desarrollado usando la noción de juego, por ejemplo *la game theoretical semantics de Hintikka* (Cfr. *Lógica, juegos de lenguaje e información*. Madrid, Tecnos, 1973) o los estudios de pragmática relacionados con la teoría de actos de habla y con la estructura conversacional del lenguaje (Cfr. Lauri Carlson, *Dialogue Games. An Approach to Discursive Analysis*. Dordrecht, Reidel, 1983). La bibliografía de esta última obra es muy útil para conocer los estudios sobre la lógica del diálogo y la lógica de la pregunta.

2. El diálogo, la comunicación y la ética del discurso son un conjunto de temas que concita un sinnúmero de perspectivas: la de Gadamer, la de Habermas, la de los pragmatistas, e incluso la de los neoexistencialistas. Por limitarme a Gadamer, creo que un ejemplo reciente muy interesante es el conjunto de trabajos originados en el simposium internacional sobre Gadamer que tuvo lugar en Heidelberg en 1989. El libro, titulado ahora, seis años después, *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, editado por Lawrence K. Schmidt (Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995) está dedicado a los distintos aspectos de la hermenéutica de Gadamer. La segunda parte, titulada “On Dialogue and Phronesis”, es la que más me ha interesado, aunque no he encontrado ninguna comparación con Wittgenstein como la que voy a sugerir aquí. Esta antología se complementa muy bien con otra mucho más amplia, *The Interpretation of Dialogue*, que editó Tullio Maranhao (Chicago, Chicago University Press, 1990). Aquí se trataba de ofrecer una perspectiva interdisciplinaria sobre las distintas aplicaciones del concepto de diálogo: 1) diálogo en la filosofía clásica; 2) contextos culturales e históricos del diálogo; 3) experimentos literarios con el diálogo; 4) diálogo y terapia; 5) antropología dialógica y, 6) las dimensiones ontológica y ética del diálogo. Tanto este libro como el editado por L. K. Schmidt contienen bibliografías muy completas separadas por temas a las que remito al lector. Asimismo, tengo presente el libro de Gemma Corradi Fiumara, *The Other Side of language. A Philosophy of Listening* (London, Routledge, 1990), que se centra más en el significado del diálogo en la tradición filosófica. Aunque este trabajo ha sido bien considerado —entre otros, por P. Ricoeur— no me interesa su eclecticismo. Me parece más interesante un enfoque que pueda mostrar más diferencias entre las opiniones de los filósofos sobre el diálogo y el lenguaje.

3. *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 13, 129 y 150. (A partir de ahora, VM II)

4. VM II, P. 13.



realidad, entre estos dos proyectos *Verdad y Método* incluía otro más: analizar la historicidad de la comprensión, la influencia del pasado en el presente y la dialéctica entre tradición e innovación histórica (5). Para entender esto, comenzaré explicando lo que Gadamer consideró como juego en su sentido más originario.

1.1. La dinámica del juego

Gadamer no se refirió a los juegos como matrices combinatorias de movimientos, como objetos abstractos o estructuras definidas por un conjunto o sistema de reglas; el póquer, el tenis, el ajedrez y el golf son objetos de esta clase. En estos juegos, las reglas fijan posiciones de origen, de salida, estados finales o estados en los que el juego se acaba y combinaciones de movimientos posibles. El sistema de reglas dice cómo se empieza a jugar y cómo se acaba el juego. Además, los participantes han de conocer y reconocer las reglas del juego. El sentido originario del que habla Gadamer no tiene que ver tanto con esto como con el juego como *performance*. (El inglés distingue más claramente que el castellano y el alemán entre los términos *game* y *to play*). Con *Spiel*, Gadamer quiere aludir sobre todo a una actividad, a un estar en acción, a un comportamiento concreto que está en marcha (6). Sin duda, muchos de sus comentarios de corte antropológico ponen un mayor énfasis en la actividad misma, en el jugar, que en las estructuras definidas con las que se puede jugar. Comúnmente, el concepto de *game* va unido al de regla; en cambio, el concepto de *play* se asocia más con una acción, con el placer y con la libertad, con una cierta despreocupación o un dejarse llevar. Para el jugar, podríamos decir, las reglas aceptadas pueden ser pretextos para el juego; pero no son el juego. Sin duda, el rasgo que Gadamer destaca más del juego es el de la suspensión de la intencionalidad. No es una acción guiada por las disposicio-

nes o intenciones de quienes participan en él (7). Esto se debe a que Gadamer quiere liberar al concepto de la significación subjetiva que adquirió desde Kant y Schiller, y que tanto influyó en la estética y antropología posteriores (8). Pero lo que ahora quiero destacar es su idea de que el juego tiene primacía sobre la conciencia y la voluntad del jugador, que el modo de ser de esa actividad no permite que el jugador se comporte frente a él como frente a un objeto. El comportamiento del que juega está determinado por el movimiento mismo del juego: es el propio

5. Estos tres proyectos coinciden, por lo demás, con las tres partes de *Verdad y Método*: la primera, dedicada a la cuestión de la verdad en relación con la ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico; la segunda, a la cuestión de la verdad en relación con la comprensión histórica, y la tercera, dedicada al lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica. Es muy importante tener en cuenta que la noción de juego surge y se desarrolla en la primera parte, pero que sólo reaparece repentinamente en el último párrafo de la tercera parte. La noción de juego no aparece durante la segunda parte, pero se puede dilucidar a través de otros trabajos posteriores de Gadamer.

6. Vid. *Verdad y método*. Salamaca, Sígueme, 1988, p. 145 (a partir de ahora VM I); VM II, p. 127. Véase, para más detalles, la primera sección del capítulo 4 de VM I, pp. 143-154. También, *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 66-83; y "Das Spiel der Kunst", *Kleine Schriften*, Vol. IV, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977, pp. 218-227.

7. VM II, p. 127; VM I, pp. 143 y ss.

8. Véanse sobre este punto los comentarios de G. Vattimo en *Poesía y ontología* ("Estética y hermenéutica en H. G. Gadamer"), Valencia, Universitat de Valencia, 1993. También, de Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics* ("The Critique of Aesthetics"), Yale University Press, 1985.

juego el que juega —dice Gadamer—, el sujeto del juego es el juego mismo. Esto no quiere decir que el juego esté definido en su forma y posibilidades. Al contrario, su forma depende de las respuestas que va dando el jugador a los movimientos que se van produciendo en el juego (o sea, el juego sólo existe jugando). El juego carece de límites fijos, y el jugador contribuye a darle forma, pero también se deja llevar por un exceso de movimiento. Gadamer habla a ese respecto incluso de juego como desprendimiento y autoolvido del jugador. Llega a decir que sólo hay verdaderamente juego cuando ningún “ser para sí” de la subjetividad limita el horizonte del juego (que en el juego del habla sería un horizonte temático) (9).

La *forma* originaria del jugar es el vaivén de réplica y contrarréplica. Y el vaivén pertenece tan esencialmente al juego que, en última instancia —señala Gadamer—, no hay juego en solitario (10). No es que para que haya juego sea necesario que haya otro jugador, pero siempre debe producirse un contramovimiento para cada movimiento. Por ejemplo: el juego de un niño con una pelota implica la ilimitada movilidad de la pelota que, si bien sólo se mueve gracias al niño, actúa como algo independiente capaz de dar sorpresas por sí mismo. Y precisamente allí donde hay un solo jugador es más evidente que el verdadero sujeto del juego no es el jugador, sino el jugar mismo. ¿Cómo y por qué comparó Gadamer el juego con la dinámica de la comprensión del lenguaje?

1.2. La dinámica de la conversación

En primer lugar, Gadamer insistió en que el principal objeto de la comparación era “liberar a la verdadera realidad del lenguaje en el diálogo de todo subjetivismo” (11). El proceso de comprensión (el sentido de juego) tampoco puede explicarse en términos de intenciones conscientes de los hablantes que juegan entre sí en el diálogo. “El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido intencional” (12). En segundo lugar, Gadamer descarta la posibilidad de que los hablantes, lo mismo que quienes juegan, ejerzan control sobre los efectos de sus movimientos lingüísticos: “El modo de entrar en conversación y dejarse llevar por ella no depende sustancialmente de la voluntad reservada o abierta del individuo, sino de la ley de la cosa misma que rige esa conversación. Provoca el habla y la réplica y, en el fondo, con-juga ambas” (13). Aunque la evolución de un diálogo y encontrar una

Para entender un enunciado hay que imaginar las preguntas a las que responde, pero no es fácil encontrar esas preguntas, porque toda pregunta es, a su vez, una respuesta, y es imposible hallar plenamente su significado. Así se forma un horizonte de significado, un exceso o un espacio potencial de sentido comparable al que surge del juego y en él.

9. VM I, p. 145

10. VM I, p. 148.

11. “Phänomenologie, Hermeneutik und Metaphysic”, *Gesammelte Werke*, Vol 10: Hermeneutik im Rückblick, Tübingen, Mohr, 1995, p. 107 (A partir de ahora, GW y número de volumen). Cfr. VM II, pp. 127, 145.

12. VM II, pp. 131, 324.

13. VM II, pp. 150–151.

salida pueden tener una dirección, los interlocutores son mucho menos los directores que los dirigidos (14).

El juego de preguntas y respuestas que para Gadamer es constitutivo del habla *qua* habla puede compararse con el que describimos anteriormente al explicar el sentido originario del juego. “A la dialéctica de la interpretación —dice Gadamer— le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta” (15). Es la dialéctica de la pregunta la que determina la comprensión como un acontecer. El comienzo aparentemente *thético* —dice Gadamer— de la interpretación es, en realidad, respuesta “y como en toda respuesta también el sentido de la interpretación se determina desde la pregunta que se ha planteado” (16). Esto quiere decir que la interpretación, como acto intencional que busca restituir la comprensión, sólo tiene lugar sobre el trasfondo de un manejo de preguntas y respuestas que no forman una estructura, pero que, en su conjunto, determinan mundos posibles o verosímiles sobre los que podría versar la conversación (17).

No hay ningún enunciado que se pueda entender solamente por el contenido de verdad que propone. Al contrario: para comprender la verdad de un enunciado, hay que referirlo a las secuencias de preguntas y respuestas que van dando coherencia al discurso. Para entender un enunciado hay que imaginar las preguntas a las que responde, pero no es fácil encontrar esas preguntas, porque toda pregunta es, a su vez, una respuesta, y es imposible hallar plenamente su significado. Así se forma un horizonte de significado, un exceso o un espacio potencial de sentido comparable al que surge del juego y en él (18). El movimiento conversacional no está determinado por las intenciones de los hablantes, puesto que el uso de una pre-

gunta no implica que el hablante sepa todo lo que quiere decir con esa pregunta. Una pregunta aparece como una interrupción de lo que se da por sabido, pero de tal modo que, bajo el efecto de esa nueva pregunta, lo sabido puede verse como una respuesta a una pregunta anterior. La estructura pregunta/respuesta es como la estructura de primer plano/trasfondo, las preguntas se engendran unas a otras sin fin o *telos*, aunque en el proceso creen una secuencia de síntesis aparentes que da una impresión de cierre sobre un trasfondo vago y no estructurado (19). Hasta cierto punto, una comunidad de habla puede describirse como un conjunto de formas de preguntar y de expectativas sobre las respuestas verosímiles. La

14. “El lenguaje en el que algo se echa a hablar no es posesión disponible de uno u otro de los interlocutores. Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se participa entre sí sobre ello (...) [Ese lenguaje común] no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”. VM I, pp. 457–458.

15. VM I, p. 565.

16. *Ibidem*.

17. Sólo cuando se está en el juego de hablar “puede convertirse en problema la comprensión y el posible acuerdo”. VM I, p. 463.

18. VM I, pp. 455 y ss.; VM II, p. 86. Gadamer también habla de un “potencial de alteridad que está más allá de todo consenso en lo común”, VM II, p. 324.

19. El contexto interrogativo (*Fragenzusammenhang*) se parece, como dice B. Waldenfels, más a un paisaje que a un edificio. Véase su “Diálogo y discursos”, en *Er. Revista de filosofía*, 19, Sevilla, 1995, pp. 51–55.

familiaridad con un juego de preguntas y respuestas no implica que se parta de cero ni que se acabe en una integración completa. Hablar lenguajes también es jugar en otro sentido: significa familiarizarse con juegos en los que los usos de las palabras llenan un espacio indeterminado de posibilidades (invitaciones o tentaciones, dice Gadamer a veces) donde siempre están a la mano “giros” (*tropoi*), “caminos que ha tomado la lengua, que se ofrecen como tales para un nuevo uso” (20). El juego consiste a la vez en realizar nuevos giros desde esos giros. Con esos giros, el hablante ve excedida la reflexión que puede hacer sobre lo dicho, preanticipa direcciones y movimientos de la conversación. Antes de que la comprensión pueda explicarse en términos de significados literales, depende de la familiaridad con trasposiciones, desplazamientos o, como dice Gadamer, juegos con el valor ocasional que se le puede dar a las palabras (21).

Los giros también son, podríamos decir, las unidades mínimas de las tradiciones. En las metáforas pueden estar alojadas imágenes muy generales que no se pueden traducir a un significado más literal, precisamente porque su función consiste en anticipar las direcciones de la interpretación. Pueden proporcionar también un trasfondo sobre el que nos apoyamos para otorgar coherencia a muchos otros enunciados que tratamos de aprender a usar (P.e., cuando aprendemos nuestra lengua, una lengua del pasado, una versión antigua de nuestra propia lengua o una extranjera) (22).

Precisamente en la tercera parte de *Verdad y Método*, dedicada a la dimensión ontológica de la experiencia lingüística, Gadamer retoma las discusiones sobre el juego en los capítulos dedicados a la obra de arte y afirma que la mejor manera de determinar lo que significa la verdad —entiéndase del habla— es recurrir también al concepto de juego. El modo como se fija el sentido —dice allí— es un juego con palabras. No puede hablarse de jugar con el lenguaje, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple en la respuesta (23). “La relación entre el comprender y lo comprendido tiene la primacía sobre el comprender y lo comprendido, igual que la relación entre el hablante y lo hablado sugiere un movimiento que no se basa realmente en uno u otro miembro de la relación [...] hay en la comprensión un momento de desprendimiento [...] que se debería investigar con el hilo conductor de la estructura del juego” (24). El que comprende está siempre incluido en un movimiento, en virtud del cual se hace valer una pretensión de sentido que le gana para sí incluso antes de que se haya vuelto a sí mismo y pueda examinarla; cuando queremos saber lo que tenemos que creer, “nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde” (25). Dicho en el léxico heideggeriano: estamos arrojados al juego de la conversación.

Desde luego, con la dialéctica del juego, Gadamer estructura lo esencial del círculo

No puede hablarse de jugar con el lenguaje, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple en la respuesta.

20. “Buen alemán” en *Elogio de la teoría*. Barcelona, Península, 1994, p. 47.

21. VM II, p. 194.

22. VM II, p. 193–194.

23. VM I, p. 584.

24. VM II, pp. 125–126. La interpretación —dice— “debe jugar, es decir, debe ser puesta en juego para superarse a sí misma en la realización de sí”. GW, 4, p. 22.

25. VM I, p. 585.

El texto y el interprete, como el hablante y lo hablado en los juegos de conversación, sólo tienen ser en el movimiento de reunión y separación que ellos propician, pero que les excede.

hermenéutico tal como lo describió Heidegger (26). Como señala M. Kush (27) parece que el propio Heidegger utilizó el concepto de juego entre 1928 y 1929 en las lecciones tituladas “Introducción a la filosofía”, donde se ocupó del concepto kantiano de “juego de la vida” (*Spiel des Lebens*) en la Crítica del juicio y sugirió que el ser-en-el-mundo del *Dasein* podía entenderse como juego, como un acontecimiento inanalizable que desborda a los jugadores: el juego se juega en nosotros del mismo modo que el lenguaje juega con nosotros. Lo cierto es que la parte final de *Verdad y Método* a la que vengo aludiendo, aquélla donde Gadamer describe el juego del lenguaje como juego de ocultación y desocultación, no alude a Heidegger sino a Fink, exactamente a su *Spiel als Weltsymbol*. Sólo recordaré que en esta obra Fink describió con lenguaje nietzscheano y heideggeriano la esencia del juego como una irrealidad que se vive realmente, una irrupción en las cosas ordinarias de algo que está más allá de ellas y que es, por tanto, a la vez menos que las cosas (no es ente) y más que las cosas (no en tanto ente supremo, sino en tanto condición de la presencia de las cosas). Juego como apertura al mundo, relación extática —en términos heideggerianos—, símbolo del mundo].

1.3. La dinámica de la comprensión histórica

Con esta descripción de la estructura de la comprensión en los términos de juego debe relacionarse el problema de la comprensión diacrónica. La comprensión diacrónica de nuestro propio lenguaje y de otro también es juego, juego como espacio intermedio entre la extrañeza y la familiaridad; esto es, un ir y venir en el que se hace y deshace la identidad y la diferencia entre nuestro lenguaje y el de un texto. No puede hablarse de jugar con los contenidos de una tradición, sino del juego mismo de reunión y separación de la tradición a través del texto y del intérprete. La tradición juega con el lector porque los textos pueden ser familiares pero a la vez extraños. También los textos incitan a la comprensión, en forma de preguntas, y la interpretación del lector reviste la forma de una interpelación dirigida al sentido del texto, de tal forma que éste no subsiste al margen del juego o vaivén de la reapropiación. Pero una tradición carece de identidad, no “es”, sólo es devenir del juego de una serie de interpretaciones. El texto y el intérprete, como el hablante y lo hablado en los juegos de conversación, sólo tienen ser en el movimiento de reunión y separación que ellos propician, pero que les excede. A este respecto, el paralelismo de la comprensión diacrónica con la ontología de la obra de arte es muy significativo. La tradición posee una unidad de sentido comparable a la del juego: la tradición, igual que una obra de arte, es el conjunto de sus posibilidades de interpretación. La obra de arte, dice Gadamer, no existe más que en sus interpretaciones, en su ejecución y por

26. Véase “Sobre el círculo de la comprensión”, VM II, pp. 62–70.

27. *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1989, p. 250.

tanto es temporal (en el sentido de que está hecha para ser interpretada); y podríamos decir que algo parecido corresponde a la temporalidad de una tradición. La identidad de una tradición, como la de una obra de arte, no está determinada de antemano, sino que se hace efectiva sólo por el modo en que nos hacemos cargo de la construcción de la obra misma (de la tradición misma). Precisamente es la no distinción entre el modo particular en que una obra de arte se interpreta y la identidad que haya detrás de ella lo que constituye la experiencia artística (28). Pero, sobre todo, hay un aspecto común al diálogo, a la obra de arte y a la tradición. El movimiento del diálogo es irreducible a la conciencia lingüística de los hablantes; las obras de arte escapan indefinidamente a cualquier explicación, se resisten a la identidad del concepto. Y la experiencia histórica, como inmersión en un acontecer, es irreducible y excluye el conocimiento final o la conciencia de lo que acontece.

2. WITTGENSTEIN SEGÚN GADAMER: JUEGO Y LENGUAJE ORDINARIO

Pero a partir de aquí quisiera abordar otra visión del juego, la de Wittgenstein, que aunque también lo consideró como modelo de comprensión, no condujo al mismo punto al que nos lleva Gadamer. Gadamer se encontró con la noción de juego de Wittgenstein después de haber presentado su ontología del juego y su modelo de diálogo en *Verdad y Método*. “Ya en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y Método* y en las páginas de ‘Die phänomenologische Bewegung’ señalé —dice Gadamer— la convergencia de mis ideas sobre la noción de juego elaborada en los años treinta con el Wittgenstein tardío” (29). Según las páginas finales del trabajo dedicado al movimiento fenomenológico, el Wittgenstein de Gadamer parece estar muy próximo a Heidegger. A su manera, también Wittgenstein entendió que la verdad del lenguaje no es la de las proposiciones, y que el existencial de la comprensión hay que ponerlo en un suelo diferente. Pero ¿qué tiene que ver el juego de Wittgenstein con el de Gadamer? ¿Son realmente parecidos los modelos de juego de cada uno? (30).

Probablemente, una de las razones de que Gadamer sintiera interés por Wittgenstein tiene que ver con la actitud de aquél hacia el lenguaje común como un medio apropiado para el pensamiento. A diferencia de Heidegger, Gadamer cree que el lenguaje común es un medio suficiente para decir todo lo que tengamos

28. *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 77–79.

29. VM II, P. 13. “Die phänomenologische Bewegung” está contenido ahora en GW 3, pp. 105–146. En un trabajo más reciente, “Phänomenologie, Hermeneutik und Metaphysics”, dice que el concepto de juego como un modelo para liberar de subjetivismo al modo de ser del diálogo se inspira en Nietzsche y Wittgenstein (GW, 10, p. 107). Otras referencias de Gadamer a Wittgenstein se encuentran en: “Rationalität in Wandell der Zeieten” (GW, 4); “Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache” (GW, 8) y “Die Vielfalt der Sprache und das Verstehen der Welt” (GW, 8).

30. Hay muchas opiniones sobre el sentido que tiene en Wittgenstein el tema de la conversación, pero hasta donde yo sé no hay una comparación directa con Gadamer. Aunque no comparto muchas conclusiones y no se encuentra en ellos ninguna alusión a Gadamer, me han resultado estimulantes los siguientes trabajos: “Language and Conversation” de R. Gaita, “Certainty and Authority” de P. Winch y “Fools and Heretics” de R. Bambrough, los tres en Griffiths, A. P. (ed.). *Wittgenstein Centenary Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. También de Winch, P., *Trying to make Sense*. Oxford, Blackwell, 1987. Mucho más interesantes son las interpretaciones de S. Cavell (*The Claim of Reason* y muchas obras posteriores como *Conditions Handsome and Unhandsome*, *In the Quest of the Ordinary* y *A Pitch of Philosophy*) y de P. Edwards (*The Authority of Language*, *Heidegger, Wittgenstein and the Threat of Philosophical Nihilism*), aunque las comparaciones más frecuentes son con Heidegger y no con Gadamer.

que decir. No necesitamos más de lo que tenemos a mano y lo que podemos crear con el lenguaje que hablamos. La filosofía no tiene por qué buscar un habla más elemental, poetizada hasta el extremo del último Heidegger. Y Wittgenstein, desde luego, se concentró en el lenguaje común, hasta el extremo de limitarse a reproducir diálogos, situaciones de habla o fragmentos de conversaciones. Para Wittgenstein el lenguaje ordinario es metafísico: puede echarse a volar, sobre todo en boca de filósofos, pero no sólo entre ellos, porque cualquier hablante puede dejarse llevar por los hechizos del lenguaje, por sus trastornos metafísicos (31). “En filosofía —dice Wittgenstein— siempre es adecuado plantear una pregunta en lugar de dar una respuesta a una pregunta. Una respuesta a una cuestión filosófica puede muy fácilmente ser injusta. *Deshacerse* de ella por medio de otra pregunta no lo es...” (32). Gadamer recuerda argumentos de este estilo en el trabajo al que hemos aludido, y está muy claro que lo que más le interesó de Wittgenstein fue esa suerte de secularización de la filosofía a través de la primacía (casi podríamos decir autoridad) del lenguaje ordinario. En el final de *Verdad y Método II*, resulta sorprendente que Gadamer, tras explicar con detalle por qué el intento hermenéutico de analizar el lenguaje partiendo del diálogo significa, en última instancia, la superabilidad de cualquier fijación conceptual mediante el habla, y que los recursos de la filosofía no son la filosofía sino el habla común, termine diciendo que “ésta es una constatación hermenéutica en la que creo coincidir con el último Wittgenstein... que recondujo todo lenguaje a los contextos de la praxis vital. Es cierto que el resultado de esa reducción fue para él ampliamente negativo. Consistió en la exclusión de todas las preguntas indemostrables de la metafísica y no en la recuperación de las mismas, por muy indemostrables que sean, escuchándolas desde la constitución lingüística de nuestro ser-en-el-mundo” (33). Pero, en realidad, la actitud de Wittgenstein

hacia las preguntas metafísicas no fue exactamente la de la exclusión. Nunca pensó que fuera posible olvidarlas. Otra cosa es que su forma de referirse a ellas no tuviera nada que ver con cualquier forma de reflexión histórica sobre el pasado de la filosofía: fue una reflexión sobre usos lingüísticos ordinarios, y también sobre transferencias y fetichismos que produce el lenguaje abstraído de esos usos. Pero, como él mismo dijo, los viejos problemas eran muy serios (34) y no había forma de liberarse de ellos. No hay, por tanto, ninguna ‘superación’ de la metafísica en Wittgenstein: podemos

31. “Los problemas [filosóficos] se solucionan, no por dar nueva información, sino ordenando lo que siempre hemos conocido” (*Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, Ed. bilingüe, 1988, # 109). La filosofía —dice en varios manuscritos— es una herramienta útil sólo en contra de los filósofos y *en contra del filósofo dentro de nosotros* (MS 219, p. 11, sub. mío). “Los seres humanos están profundamente enredados en confusiones filosóficas... se les tiene que reconstruir todo su lenguaje. Pero este lenguaje creció como lo hizo porque los seres humanos tenían —y tienen— la tendencia a pensar de esta manera (MS 213, p. 423). Citados por A. Kenny en su “Wittgenstein and the Nature of Philosophy”, *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 85.

32. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford, Basil Blackwell, 1956, p. 68, sub. mío.

33. VM II, pp. 401–402.

34. “No crea que odio la metafísica o que la ridiculizo —dice a Drury—. Al revés, considero que los grandes escritores metafísicos del pasado se encuentran entre las más nobles producciones de la mente humana”. Drury, M., “A Symposium on Wittgenstein” en Fann K. T. (ed.): Wittgenstein. *The Man and His Philosophy. An Anthology*. New York, A Delta Book, 1967, p. 68.

sobreponernos a confusiones metafísicas, pero éstas no se quedan simplemente tras nosotros, no se extinguen ni se olvidan, sino que —digámoslo así— aprendemos a soportarlas, y eso determina de forma duradera nuestro ser. En realidad, la diferencia que Gadamer quiere poner de relieve entre él y Wittgenstein debe describirse en términos distintos. En un trabajo titulado “Die Philosophische Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts” (35), Gadamer también sugiere que, pese a la negatividad de Wittgenstein, la manera hermenéutica en que se puede retomar el uso de un concepto siguiendo su *historia léxica*, reanimando su uso vivo, es convergente con el estudio wittgensteiniano de los juegos lingüísticos vivientes. Pero aquí podemos volver a lo mismo: algo no encaja del todo, pues ¿qué tiene de histórica la forma wittgensteiniana de devolver el lenguaje al diálogo ordinario? ¿No será que a Wittgenstein ni se le ocurrió que el lenguaje de la metafísica pudiera tener historia? El tema es complejo, y aquí me concentraré tan sólo en el concepto de juego para tratar de precisar esta diferencia.

Que es difícil conciliar a Wittgenstein con la perspectiva de Gadamer les ha resultado bastante obvio, por ejemplo, a Habermas y Apel (que, por otro lado, han sido críticos con la concepción gadameriana de la tradición). En “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (36), Habermas trató de mostrar la insuficiencia del modelo wittgensteiniano de comprensión para explicar las propiedades que tienen los lenguajes maternos para acceder a otros lenguajes transmitidos o a otros lenguajes extraños. Apel, por su parte, en “Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica”, señaló que Wittgenstein no pudo captar con su modelo lo propiamente histórico de la comprensión, el hecho de que los nuevos usos dependen de los usos previos, la mediación entre los juegos que se disuelven y los que nacen y la revitalización o asimilación de usos pasados en las formas de vida del presente, sino como mucho conceder su existencia

(37). Gadamer incluso alude explícitamente a este argumento de Apel. El concepto de juego lingüístico sólo permite describir discontinuamente la continuidad de la tradición (38). Estas ideas son interesantes, pero creo que pasan por alto algunos aspectos: la diferencia entre Gadamer y Wittgenstein no consiste en que este último fuera incapaz de ver los juegos de lenguaje como unidades mínimas de tradición o que no considerase la dependencia que hay entre los usos lingüísticos presentes y pasados de los juegos de habla (39).

35. GW, 4. pp. 3–23. Hay traducción castellana en el colectivo coordinado por Vattimo, G., *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

36. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, esp. pp. 222 y ss., y 228–239.

37. *La transformación de la filosofía*, Vol I, “Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica”, Madrid, Taurus, 1985, p. 361. Véase también, en el mismo volumen, “Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica” y “La radicalización filosófica de la ‘hermenéutica’ en Heidegger y la pregunta por el ‘criterio de sentido’ del lenguaje”.

38. VM II, p. 111.

39. Sobre Wittgenstein y el concepto de tradición debe consultarse “Wittgenstein and the Transmissions of Tradition” de A. O’Hear, y “Certainty and Authority” de P. Winch, ambos en *Wittgenstein Centenary Essays*, Phillips Griffiths, A., (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1991. pp. 41–60, 223–238. No hay en ellos, sin embargo, alusión alguna a la noción hermenéutica de tradición.

Dentro de un juego, el uso de un cierto tipo de preguntas implica la expectativa de un cierto tipo de respuestas que se pueden dar. En las preguntas se anticipa (se prejuzga) parte de las respuestas. O mejor: la relación de la pregunta con otras, circunscribe el espacio de las respuestas.

4. JUEGOS, DIFERENCIAS Y DINÁMICA DE LA COMPRENSIÓN

El juego también fue para Wittgenstein el modelo de la comprensión tanto en un sentido diacrónico como en otro sincrónico. Hablar es jugar: el uso de palabras —como para Gadamer— es una actividad sin reglas precisas, que antes de apoyarse en significados definidos se desarrolla como una familiarización con movimientos de anticipación. Por tanto, “juego” tampoco es para Wittgenstein una estructura sino una actividad, y el fin principal de la analogía entre juego y habla es mostrar que la comprensión es posible sin que la aplicación de los términos esté definida. Los juegos de lenguaje no son en modo alguno juegos que la gente juegue usando lenguajes específicos como instrumentos. Más bien es al contrario: nadie aprende a usar el lenguaje adquiriendo un conocimiento de sus normas, de aspectos gramaticales o léxicos como tales. Cada uno aprende tanteando a su alrededor en la corriente de frases, como hacen los niños.

Wittgenstein pone un ejemplo extremadamente parecido al de Gadamer cuando describe el sentido más originario del jugar: un grupo de personas que se entretienen con una pelota de tal manera que empiezan diversos juegos sin acabar ninguno, arrojan la pelota a lo alto sin plan alguno, luego se persiguen y se la arrojan unos a otros. ¿Se puede decir que durante todo este tiempo estas personas se guían por reglas precisas? Pero ¿no se juega también haciendo y alterando reglas sobre la marcha? (40). En realidad, para Wittgenstein la estructura del juego del habla también está apoyada en el movimiento en el que se lanzan y se devuelven palabras, antes de que éstas puedan asociarse con significados literales, o sea, antes de que el hablante pueda controlar todos los efectos de esa acción o antes de que los hablantes puedan ver las palabras que usan como medios para sus propósitos. Cuando Gadamer señala que su noción de juego también es análoga a la de Wittgenstein porque para éste el juego es puro *actus exercitus* (41), parece apuntar en esta dirección— la lengua es juego despreocupado, autoolvido, puro movimiento del juego por el juego, un ir y venir de demandas y respuestas hechas sin plena comprensión. En ese movimiento, la acción entre los interlocutores, la conversación o el diálogo no dependen del conocimiento del significado de las palabras consideradas individualmente. Esto es obvio no sólo en el aprendizaje de la primera lengua, sino también en la interpretación de lenguas pasadas y de lenguas extrañas: comprender una lengua es aprender a moverse en juegos de preguntas y respuestas, que no es lo mismo que aprender a atribuir significados. (Por ejemplo, en el caso del diálogo entre dos hablantes de lenguas diferentes, la interpretación que tiene lugar hablando o conversando no es una traducción, aunque parte

de la interpretación pueda expresarse luego en forma de traducción. La comprensión no depende del conocimiento

40. *Investigaciones filosóficas*, # 83.

41. “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, *Op. cit.*, p. 110.

de equivalencias entre un término de una lengua y un término de la otra). En todos los casos, aprender a moverse en la corriente de idas y venidas es una forma mínima de comprensión, pero ineludible tanto en el uso adulto de la propia lengua como en la interpretación interlingüística (en este segundo caso, quizás comparable con esa capacidad de intercambiar cortesías sin ser capaces de traducir o dar un significado a lo que se está diciendo, o con la capacidad de participar en prácticas cuyo sentido no nos es del todo claro).

En realidad, Wittgenstein describió el proceso de interpretación de una forma sumamente similar a la de la hermenéutica, y sobre esto no se suele llamar tanto la atención. Como explicó en *Sobre la certeza*, las preguntas y respuestas de un juego se dan en el seno de un complejo de presuposiciones (42) que pueden descubrirse posteriormente como un eje en torno al cual gira un cuerpo, un eje que parece inmóvil no porque algo lo mantenga fijo, sino exclusivamente por el movimiento en torno a él (43). Esos ejes no son punto de partida ni resultado del juego: son lo que Wittgenstein denomina en ocasiones fundamentos que van de suyo (*selbstverständliche Grundlage*) en esos movimientos. Son, podríamos decir en lenguaje hermenéutico, pre-juicios. No se mantienen firmes porque intrínsecamente sean obvios o convincentes, sino porque se sostienen en lo que les rodea (44). Wittgenstein también describe esos ejes como cosas que se dan por establecidas porque se han apartado de la circulación, han quedado en vías muertas del lenguaje y ahora forman parte del andamiaje (*Gerüst*) de preguntas y respuestas que consideramos verosímiles (45). Este andamiaje es algo que no se aprende, sino que se adquiere de forma tácita (46). Por eso, los juegos son unidades mínimas de tradiciones: con pequeños juegos de preguntas y respuestas aprendemos toda una *imagen del mundo* (47) que, por así decirlo, sólo podemos presentir a través del movimiento de preguntas y respuestas, el movimiento que va de unas a otras, en círculos. Wittgenstein utiliza otra analogía: esas presuposiciones se solidifican y funcionan como un canal

(como el lecho de un río) para las oraciones que se usan dentro de un juego, aunque nunca hay una distinción precisa entre unas y otras. El lecho del río puede desplazarse —dice—, o sea, las presuposiciones pueden cambiar y convertirse en preguntas. Hasta cierto punto, la dialéctica de la comprensión en *Sobre la certeza* también es una dialéctica de desocultamiento y ocultamiento. Desde luego, la aclaración de una parte de un sistema de preguntas sólo funciona si se toman como comprendidas de suyo muchas

42. *Sobre la certeza*. Barcelona, Paidós, Ed. bilingüe, 1988, # 103.

43. *Ibid.*, # 152.

44. *Ibid.*, # 341–343, 167.

45. *Ibid.*, # 210–211.

46. *Ibid.*, # 279.

47. Quizá merezca la pena comentar algo sobre el sentido que tenían para Wittgenstein estas concepciones —o, mejor, *imágenes*— del mundo (*Weltbild*). También las llamó mitologías: “las proposiciones que describen una imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología” (*Sobre la Certeza*, # 95); “En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología” (*Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 69). Estas imágenes se expresan a través de metáforas alojadas en el lenguaje común y cumplen un papel crucial en la imaginación y el pensamiento de una forma cultural, una *Lebenswelt*. Aportan un trasfondo de posibilidades de expresión para una cultura, pero son imágenes, comparaciones, giros, que no tiene sentido calificar como vagos y tratar de explicar en términos más precisos o literales.

La historia léxica de Gadamer trata de mostrar cómo el uso pasado del lenguaje se hace valer en el uso actual, cómo el parecido indica una pertenencia de lo que decimos a algo que no recordamos, y cómo, al darnos cuenta de esa pertenencia, a la vez nos damos cuenta de que ya no decimos lo mismo.

cosas, por ejemplo, qué contarían como respuestas verosímiles a esas preguntas, o qué preguntas no tiene sentido hacer si se quiere jugar un juego. Tal como dice, la adherencia a una tradición se determina en términos de la capacidad para hacer ciertos tipos de preguntas y para responder de cierta forma. Estas ideas de Wittgenstein sobre la dinámica de las tradiciones no son tan distintas a las de Gadamer, pese a lo que digan Habermas y Apel. Aún más: Wittgenstein asocia insistentemente la noción de los puntos inmóviles de los argumentos a la idea de que las dudas razonables en un lenguaje (p.e., ¿Qué quiere decir esto? ¿Es esto un...?, etc.) sólo son razonables sobre un trasfondo de cosas que no se ponen en duda. Esto es muy parecido a la polémica y malentendida tesis de Gadamer de que el acuerdo es mas originario que el malentendido (48). En lo que estamos de acuerdo cuando aprendemos a movernos dentro de un juego no es algo que se haya aprendido expresamente y pueda considerarse manifestado expresamente como creencia. Cualquier confirmación o refutación de una interpretación (que siempre toma la forma de pregunta: ¿qué quiere decir esto?, ¿significa esto que...?) tiene lugar *dentro* de algún sistema de presuposiciones que —insiste Wittgenstein— no es un punto de partida más o menos tentativo o dudoso, ni algo de lo que se haya convencido una comunidad (49). No se ha llegado a esas presuposiciones a través de un proceso de pensamiento, sino que se “encuentran tan arraigadas en todas mis *preguntas y respuestas* que no puedo tocarlas” (50). Wittgenstein llama a ese trasfondo el *Lebenselement* de las preguntas y respuestas (51). Volvemos a lo mismo: los puntos inmóviles de la comprensión no lo son intrínsecamente, sino sólo “porque se sostienen en lo que les rodea” (52). Dentro de un juego, el uso de un cierto tipo de preguntas implica la expectativa de un cierto tipo de respuestas que se pueden dar. En las preguntas se anticipa (se prejuzga) parte de las respuestas. O mejor: la relación de la pregunta con otras, circunscribe el espacio de las respuestas. Lo que Gadamer quiso decir cuando habló de la posición original de habla como posición de acuerdo tácito no me parece tan distinto (53); porque lo importante es que ese suelo familiar no es determinable ni por su origen ni por el grado de convencimiento de una comunidad. Esto no significa, ni para Gadamer ni para Wittgenstein, que sea imposible llegar a remover presuposicio-

nes muy arraigadas en juegos de pregunta y respuesta. Las tradiciones pueden estar en continuo cambio, se pueden descubrir y se puede dudar de algunas presuposiciones y reorganizar holísticamente la coherencia de la tradición redibujando sus límites.

Pero ¿en qué medida se puede hablar de la misma tradición a través de esos

48. Véase “Lenguaje y comprensión”, VM II, 181–194. VM I, pp. 580, 561, 463.

49. *Sobre la certeza*, # 105. Véase a este respecto, Apel, K. O., “The Problem of Philosophical Foundations” en *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, MIT, 1988, pp. 250–290. Aunque Apel expone muy bien las ideas de Wittgenstein sobre la certeza y la duda, sus conclusiones sobre la naturaleza de la crítica argumental no satisfarían ni a Wittgenstein ni a Gadamer.

50. *Ibid.*, # 103.

51. *Ibid.*, # 105.

52. *Ibid.*, # 144.

53. VM II, p. 222.

cambios de forma? Desde luego, y pese a todas las semejanzas que he señalado, éste es el asunto respecto al que Gadamer y Wittgenstein parecen separarse. Gadamer siempre describe el reconocimiento de una tradición como un trabajo sin fin de rememoración de usos a través de la historia léxica. A Wittgenstein nunca se le ocurrió concebir el conocimiento del lenguaje como una historia léxica. Si es necesario, concede Wittgenstein, las frases se dejan distribuir en familias. La asignación de una familia no es sino pertenecer a un conjunto de elementos centrado en un elemento de entre todos aquellos de la red o textura infinita de lo que la lengua inglesa —como señala Lyotard— llama con precisión “relativas” (parientes) (54). Pero la idea de *parecidos de familia* no tiene nada de histórico. Se pueden comparar diferentes juegos de un mismo lenguaje o épocas de una cultura con la vida de familias; dentro de una familia hay un parecido de familia, pero también se puede encontrar un parecido entre miembros de diferentes familias (55). Pero a lo que lleva esto, como mucho, es a una descripción morfológica de tradiciones lingüísticas en la que la semejanza de rasgos no determina la más mínima finalidad u orientación. Como mucho, se forman tipologías, catálogos de rasgos. Y la comprensión siempre ocurre de una forma comparativa (56).

La *historia léxica* de Gadamer trata de mostrar cómo el uso pasado del lenguaje se hace valer en el uso actual, cómo el parecido indica una pertenencia de lo que decimos a algo que no recordamos, y cómo, al darnos cuenta de esa pertenencia, a la vez nos damos cuenta de que ya no decimos lo mismo. Muchas veces el conocimiento que tenemos del lenguaje que usamos (que es como decir el conocimiento de quiénes somos) acaba siendo un re-conocimiento de que no es lo que era. Es difícil saber cómo entendió Wittgenstein exactamente la relación entre el lenguaje que somos capaces de hablar y el conocimiento de su historia, pero no cabe duda de que era más propenso que Gadamer a ver en la descripción del lenguaje un medio de sentir como extraño lo aparentemente familiar, antes que un medio para re-conocer como familiar lo aparentemente extraño.

Hay, por lo demás, un asunto relativo al juego y al diálogo que podría iluminar la diferencia entre ambos puntos de vista. El juego es el modelo de la estructura de comprensión, de un incierto ir y venir entre la identidad y la diferencia. Una tradición lingüística no tiene más identidad que un interlocutor o un grupo de interlocutores que habla con

54. *Peregrinaciones*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 19.

55. *Culture and Value, Vermischte Bemerkungen*. Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 34.

56. Hay, por lo demás, un aspecto del planteamiento de Wittgenstein que debería haber llamado la atención a Gadamer. Me refiero a la comparación que hizo el primero entre los juicios estéticos y los juicios sobre los usos del lenguaje (Cfr. “Aesthetic problems in modern philosophy” y “The Availability of Wittgenstein’s later philosophy”, ambos en Cavell, S., *Must we mean what we say?* Cambridge University Press, 1976). En los juicios estéticos (Juicios como. ¿por qué puso esta palabra en este lugar del poema?, ¿por qué empieza con esa frase?, etc.), dar *razones* es ofrecer comparaciones persuasivas o convincentes. Las explicaciones tienen la forma de series de descripciones que van haciendo comprensibles esas preguntas. Podemos responderlas comparando poemas del mismo autor o comparando su obra con la de otros poetas. Por tanto, aquí “explicar” es dar más descripciones, símiles, o simplemente poner al lado distintos ejemplos. Además, Wittgenstein llegó a decir que las discusiones estéticas eran semejantes a las de un tribunal de justicia donde se intenta aclarar las circunstancias de la acción que se está juzgando en espera de que al final lo que se dice atraiga al juez, y que el mismo tipo de razones se dan en filosofía (“Conferencias de Wittgenstein 1930–33”, en Moore, E. G., *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1983). La pregunta que suscita todo esto en relación con el tema que me ocupa es la siguiente: ¿es compatible el análisis comparativo con algún tipo de comprensión histórica?

Es difícil saber cómo entendió Wittgenstein exactamente la relación entre el lenguaje que somos capaces de hablar y el conocimiento de su historia, pero no cabe duda de que era más propenso que Gadamer a ver en la descripción del lenguaje un medio de sentir como extraño lo aparentemente familiar, antes que un medio para re-conocer como familiar lo aparentemente extraño.

nosotros: vamos hablando, desde luego, pero eso no depende de que sepamos exactamente qué lenguaje hablamos cada uno. Y el espacio de diálogo no es ni el de la identidad ni el de la diferencia. Es la apertura de un espacio intermedio, ni ajeno ni familiar, en el que al menos es posible jugar. No hay, desde luego, *juego-para-sí*. El diálogo diacrónico, como el sincrónico, no conduce ni a conciencia-para-sí ni a conciencia histórica. Gadamer nos ha hecho entender esto utilizando una forma de exposición en la que continuamente vamos y venimos por la historia del lenguaje y, más específicamente, por la historia del lenguaje de la filosofía.

Pero en Wittgenstein, por así decirlo, hay demasiado *juego-en-sí*, el diálogo no nos lleva muy atrás: diacrónicamente sólo podemos reproducir símiles, pero nunca hay suficiente sentido de pertenencia. La filosofía misma se reduce tanto a diálogo que es incapaz de reconocer su propio pasado (Wittgenstein ha sido, entre los filósofos más influyentes de este siglo, el que, con diferencia, menos sabía de historia de la filosofía). Pero no dejaría de ser significativo para Gadamer que el interés que Wittgenstein despertó en muchos alumnos fue que trabajara a través de juegos y preguntas, sin rumbo muy preciso, y que opusiera a la filosofía profesional y metódica un creativo análisis conversacional. No es accesorio para entender su noción de juego y comprensión que muchos le vieran como una especie de Dialéctico (57). Pero en realidad la dialéctica de Wittgenstein no es suficientemente *agónica* para producir efectos. Lo importante no es sólo que su retórica sea poco formal (que use ejemplos, analogías, golpes de efecto, paradojas...), sino que es demasiado circular y que resulta poco comunicativa y formativa. Gadamer, por mucho que diga que el diálogo y la dialéctica no son una técnica que se pueda enseñar a través de reglas, al menos ve en ellos el medio por antonomasia para crear un espacio público y para transmitir virtudes civiles. Ésta es la diferencia interesante entre ellos y la trataré de explicar a modo de conclusión.

5. ¿DIFERENCIAS IRRECONCILIABLES? TRADICIÓN, COMUNIDAD E INDIVIDUO

Como hemos visto, la autonomía del juego, el juego como devenir y acontecimiento, es tanto una forma de reconocer la influencia del pasado (Gadamer) como una forma de reconocer la primacía del futuro y la incapacidad de la memoria para hacer comprensibles los efectos de sentido que va produciendo el lenguaje (Wittgenstein). Quizás cada uno de ellos podría estar insistiendo en un momento de un mismo movimiento circular, en cada una de las fases de un mismo proceso dialéctico, pero eso no encaja ni con Gadamer ni con Wittgenstein. Lo que sí es cierto es que para ambos el juego (y el diálogo como juego) es imagen o metáfora de la casualidad, de la liviandad, de la sorpresa, de la indeterminación del significado, pero *nunca* de la inocencia.

El juego —si se quiere jugar un poco con las palabras— es el principio del

57. Véase Levi, A.: "Wittgenstein as a Dialectician" en Wittgenstein: *The Man and His Philosophy*. Fann, K. T., (ed.), New Jersey, Humanities Press, 1967. pp. 366-379.

lenguaje, pero no “principio” como algo que esté dado antes de la invasión de la definición, las reglas y la adhesión a ellas. Describir el habla como juego es aludir a un principio, en el sentido de un continuo *empezar* que ciertamente implica olvido. Parafraseando a Nietzsche —que también resuena tanto en los dos—, es algo que está siempre por venir, un después, una rueda que gira por sí sola, un “decir de sí que sí”. El movimiento de “volver” a empezar no es una búsqueda metafísica del origen, una regresión al principio. Hay, me parece que en los dos casos, una inversión de esa ilusión metafísica: las cualidades del habla como juego es algo que hay que producir, algo que se persigue, un “después” y no un “antes”. El origen es un antes que jamás fue: hay que re-inventarlo continuamente; o como ha dicho Gadamer, no es un *Anfangendes* sino un *Anfänglichkeit* (58), un “principiar” que no determina ni un sentido ni otro de la historia (de la conversación).

Pero el énfasis es distinto: Gadamer insiste en la incapacidad del lenguaje para hacer presente la historia alojada en las palabras y, por tanto, en el ineludible carácter histórico de la comprensión. Wittgenstein usa la misma imagen del juego, pero insiste en algo distinto: en la incapacidad de la memoria para justificar los usos del lenguaje y sus efectos (efectos en uno mismo y en los interlocutores); en la incapacidad de la memoria para unir un “después” con algún “antes”. Según Wittgenstein, cada uso puede introducir un nuevo movimiento no previsible dentro de un juego de lenguaje, un movimiento que no se puede deducir de un origen. Lo que convierte en un acontecimiento el uso de una palabra no es su novedad en comparación con otros usos, sino el hecho de que ese uso tiene valor de iniciación en sí mismo. Cada uso puede ser un uso “principiante”, ese es el escepticismo de Wittgenstein.

En realidad, habría que poner de relieve otra característica de esta diferencia entre los dos, una diferencia que tiene que ver con el sentido del diálogo no sólo como objeto de discusión, sino también como forma de expresión de la propia filosofía. Wittgenstein no formuló ninguna teoría sobre el juego y el diálogo. Las *Investigaciones* y muchos otros escritos son diálogos. La mundanización del pensamiento es tan radical, se confunde tanto con la vida misma, que la filosofía se reduce a describir idas y venidas lingüísticas. Mientras que para Gadamer la conversación (también la lectura, la escritura y la enseñanza) es social y pública, para Wittgenstein resulta algo muy solitario. Para Wittgenstein conversar y hablar es —por muy raro que suene esto— aprender a oírnos cuando hablamos con nosotros mismos, lo que también es, a su modo, una forma de aprender a aceptar el cambio en uno mismo y en los demás, y mantener un diálogo que continuamente se confronta por medio del habla con la finitud. La justificación de la filosofía es la obtención de una forma de hablar, de conversar, que se puede compartir con

58. *El inicio de la filosofía occidental* (Lecciones de 1988 en el Instituto italiano de Nápoles, compiladas por V. de Cesare). Barcelona, Paidós, 1995.

los demás pero que sólo se reconoce de manera más profunda en uno mismo: si la filosofía tiene alguna implicación pública, sólo podría tener que ver con la defensa de la diferencia del individuo (o quizás con su derecho a ser diferente).

Aquí no puedo dejar de coincidir con S. Cavell (59) cuando dice que las *Investigaciones filosóficas* serían una forma de respuesta a la absoluta responsabilidad del individuo para consigo mismo, no como un firme acatamiento de un voto de silencio sobre lo que no se puede decir, sino a través de la especificación sin fin, por ejemplificación, en el mundo de otros y con otros, de las situaciones en las que se demandan palabras y aquéllas en las que no se encuentran. Esta responsabilidad del individuo de hacerse inteligible consigo mismo es lo que está detrás de la obsesión wittgensteiniana por el diálogo, o mejor, por la imposibilidad de que en ese juego todo el mundo consiga saber qué quieren los demás de uno o cuál debería ser el sentido del juego: “En una conversación uno arroja una pelota, el otro no sabe si devolverla, arrojarla a un tercero, dejarla caer, recogerla o metérsela en el bolsillo” (60). Este desconcierto, que afecta tanto al yo en diálogo consigo mismo como en diálogo con los demás, es mucho más dramático en Wittgenstein que en Gadamer. No es que Gadamer crea que se puede eliminar la alteridad radical entre los interlocutores de un diálogo. “La experiencia dialogal... no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudiera constituir el sentido de todo diálogo. Hay algo más... un potencial de alteridad, por decir así, que está más allá de todo consenso en lo Común” (61). Pero Gadamer insiste mucho más en la relación de co-determinación, fusión o unidad entre el yo y el otro. El verdadero objeto de la conversación no es el otro en su radical individualidad, sino el acuerdo común, la unidad del yo y el tú, de la misma manera que lo que trata de captar la comprensión del pasado no es ningún objeto, sino una relación en la que la realidad de la propia historia consiste justamente en la realidad de la comprensión histórica” (62).

Wittgenstein, téngase también en cuenta, *escribió* diálogos, quizás consigo mismo o con otra persona anónima (el tú que aparece retóricamente en fragmentos de las *Investigaciones*), aunque en realidad no tiene sentido distinguir entre una cosa y la otra (“Casi nunca escribo algo más que diá-

logos [*Selbstgespräche*] conmigo mismo. Cosas que me digo a mí mismo *tête-à-tête*” (63). Pero esa escritura es algo menos agónico que el tipo de diálogo que defiende Gadamer. Scharfstein lo dice muy bien: la comparación con la intimidad que piden Kierkegaard y Kafka, tan afines a Wittgenstein, ilumina la distancia a la que siempre se man-

59. Véase *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago, Chicago University Press, 1990, p. xxvii.

60. *Culture and Value. Vermischte Bemerkungen*, p. 74.

61. “Texto e interpretación”, VM II, p. 324 y ss.

62. Sobre Gadamer y la (a)simetría del diálogo véase “You Don’t Know What I’m Talking About: Alterity and the Hermeneutic Ideal” de R. Bernasconi en *The Specter of relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Vid *supra*. También de S. Crowell, “Dialogue and Text: Remark the Difference” y S. Daelemans y T. Maranhao, “Psychoanalytic Dialogue and the Dialogical Principle”, ambos en *The Interpretation of Dialogue*. Vid *supra*.

63. *Vermischte Bemerkungen*, p. 147.

tiene Wittgenstein (64). La escritura es un acto más individual, fugitivo y solitario, que puede detenerse a cada paso rompiendo el flujo de la continuidad de sentido. Y en las *Investigaciones* se dan vueltas y vueltas en un análisis minucioso, frío, reiterativo y sin rumbo definido que sólo funciona como un conjunto heterogéneo de terapias” (65). Igual que a los personajes de Kafka, que no pueden hallar nada real contra lo que acometer, así le ocurre a Wittgenstein con el análisis del lenguaje. La filosofía simplemente nos pone ante los ojos lo ordinario, no explica ni deduce nada, porque los aspectos de las cosas más importantes nos están ocultos debido a su simplicidad y familiaridad. Pero al tratar de hacer visible esa familiaridad a través de la escritura, Wittgenstein consigue volverlas extrañas. Produce un *jamaïs vu*, la súbita incapacidad para reconocer lo más ordinario, una situación en la que todo deviene completamente nuevo y extraño (66). Hay una primacía del diálogo, pero de un diálogo con palabras que parecen monedas desgastadas. En realidad, el diálogo en Wittgenstein parece un caso característico de los diálogos asimétricos que describe Gadamer: el diálogo se interrumpe porque los interlocutores han dicho bastante o porque no hay nada más que decir, pero esa interrupción guarda una referencia interna con la reanudación del diálogo. En cambio, hay ocasiones en las que la exigencia de decir algo no nos es comprensible, casos en los que no podemos remitir a ningún contexto motivacional las preguntas que se nos hacen (o que nos hacemos —diría Wittgenstein—). Una pregunta cuyo motivo ignoremos no puede encontrar respuesta, y no puede ser un medio para la consecución de una situación de acuerdo entre los interlocutores (67). Pero justamente parece que el tipo de preguntas que siempre van y vienen en los diálogos que describe Wittgenstein son preguntas que hacemos y nos hacemos, aunque no sabemos por qué se formulan o cuál es su sentido: una situación de interpelación que Gadamer asocia más con un interrogatorio o con un diálogo terapéutico que con una conversación común (68). Quizás sea por esto, por el fondo existencial del concepto wittgensteiniano de diálogo (y por su propia forma de escritura), por lo que su posición resulta tan a—histórica y tan poco social en comparación con la de Gadamer. En su obra, la libertad del diálogo, el girar del juego por el juego, constituye una forma de ser y de comprender que impide sentirse miembro de ninguna familia o tradición: “el filósofo —afirma Wittgenstein— no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Eso es lo que le convierte en filósofo” (69).

En fin, tengo que acabar y probablemente sólo me quede sintetizar algo a lo

Después de todo lo que he dicho cabría otra metáfora: podríamos ver a Gadamer no sólo como un urbanizador de la provincia heideggeriana, sino también como un socializador de la soledad wittgensteiniana.

64. Ben-Ami Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*. Madrid, Cátedra, 1984. pp. 76 y ss. Sobre Kierkegaard y Wittgenstein véanse las referencias a Kierkegaard en Rhees, R. (ed.): *Recuerdos de Wittgenstein* (México, FCE, 1989), de Ch. L. Grogan, *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method* (London, Routledge, 1989) y de K. Salamun, “Wittgenstein und die Existenzphilosophie” en *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*. Wien, Holder-Pichler-Tempsky, 1978.

65. *Investigaciones*, # 133.

66. ¿Así que eres un mal filósofo —dice— cuando lo que describes no es fácilmente *inteligible*? Si fueras mejor, harías que lo difícil fuera fácilmente comprensible. — Pero ¿quién dice que eso sea posible? [Tolstoi]”. *Vermischte Bemerkungen*, p. 76.

67. “Hombre y lenguaje”, VM II, p. 151.

68. Véase “La incapacidad para el diálogo”, VM II, 208 y ss.

69. *Zettel*. México, UNAM, Ed. bilingüe, 1979, # 455.

que aludí al principio: dije que me gustaría obtener algunas conclusiones interesantes sobre la historia reciente de la filosofía. Pues bien, parece que la perspectiva de Wittgenstein, tan ajena al vocabulario de la filosofía de la vida, de la fenomenología y de la ontología existencial, tan libre de influencias directas de esas tendencias que están en el origen de la hermenéutica de Gadamer, podría leerse en conexión con ellas, aunque la informalidad y la asistematicidad de Wittgenstein impida cualquier asimilación rápida. Por otro lado, me parece que ganamos mucho comparando a Wittgenstein con Gadamer: son dos de los grandes contribuidores de este siglo a la secularización definitiva de la filosofía, dos artífices de una nueva transformación práctica y existencial de la filosofía. Representan dos figuras de la conciencia moderna difíciles de reconciliar entre sí. Habermas habló de Gadamer como un urbanizador de la provincia heideggeriana, y es verdad: fue más allá de ese pensamiento descontaminado que se hacía en la cabaña de alta montaña, un pensamiento auténtico que, como decía Heidegger, sólo surge cuando las tormentas sepultan a la cabaña en una noche cerrada. Gadamer ha mundanizado más la filosofía, ha dado primacía al modelo de la conversación pública y la ha bajado de la montaña a la ciudad. Pero en la ciudad hay que aprender a conversar de verdad... Después de todo lo que he dicho cabría otra metáfora: podríamos ver a Gadamer no sólo como un urbanizador de la provincia heideggeriana, sino también como un socializador de la soledad wittgensteiniana.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE RAMÓN DEL CASTILLO

El artículo plantea una reflexión mediada por los conceptos de juego, diálogo e historia. En él se buscan los puntos de unión entre ellos, mostrando el diálogo como juego y la historia como diálogo. Este propósito nos adentra de lleno en la filosofía de dos de las máximas figuras filosóficas que nos ha brindado el siglo ya extinto: Gadamer y Wittgenstein. Subidos a

sus hombros, o mejor, en diálogo con ellos, profundizaremos al mismo tiempo en los puntos de conexión y discrepancias de estos dos grandes “sistemas” (y ellos me perdonarán por esta última palabra) del siglo XX.

Palabras clave: juego, diálogo, texto, historia.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE RAMÓN DEL CASTILLO

Cet article est une réflexion dans laquelle interviennent les concepts de jeu, de dialogue et d'histoire. On y recherche les points d'union entre ceux-ci, en présentant le dialogue comme un jeu et l'histoire comme un dialogue. Cela nous mène en plein dans les philosophies de deux d'entre les plus importants philosophes que nous a donnés le siècle écoulé: Gadamer et

Wittgenstein. Juchés sur leurs épaules, ou plutôt en dialoguant avec eux, nous approfondirons simultanément les points de connexion et de divergence de ces deux grands “systèmes” (ils voudront bien me pardonner ce mot) du XX^{ème} siècle.

Mots-clés: jeu, dialogue, texte, histoire.

SUMMARY OF RAMÓN DEL CASTILLO'S ARTICLE

Our article poses a reflection mediated by the concepts of game, dialogue and history. In it we will search the link between them showing the dialogue as a game and history as a dialogue. This aim goes us deeply in the Philosophy of two of the most important Philosophical figures which the extinct century has offered: Gadamer and Wittgenstein.

On their shoulders, or better, in dialogue with them, at the same time we will go deeply into the connection points and discrepancies of these two big “systems”(and they will forgive me for this last word) or the 20th century.

Key words: Game, dialogue, text, history.

HERMENÉUTICA, CRÍTICA
LITERARIA Y CIENCIA SOCIAL:
AUTOS RELATIVOS A PROPÓSITO
DE UNA CONFERENCIA PRESTADA

Francisco F. García



“Los hechos de la vida se vuelven siempre más complejos y oscuros, más ambiguos y equívocos, es decir, cual *verdaderamente* son, cuando se los escribe —es decir, cuando dejan de ser «autos relativos» para convertirse en «autos absolutos»”.

Leonardo Sciascia, *Autos Relativos a la Muerte de Raymond Roussel*

“La oposición formal no puede permanecer tranquila. El mito la trabaja”.

Gaston Bachelard, *La poética del Espacio*

“La cuestión real no es si el contacto con el pico de un pájaro carpintero cura el dolor de dientes. Sería más bien si hay algún punto de vista según el cual el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre pueden ser contemplados como «yendo juntos» (siendo el uso de esta congruencia para fines terapéuticos sólo una de sus utilizaciones posibles), y si algún orden inicial puede ser introducido en el universo por medio de estos agrupamientos. La clasificación como opuesta a la no clasificación, tiene un valor en sí misma, cualquiera que sea la forma que la clasificación adopte”.

Levi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*

Hará aproximadamente un año, mi buen amigo Manuel Carlos Ferrón, consumido por la fascinación, me dejó el texto de una conferencia del maestro Juan Carlos Rodríguez. Mi amigo tenía fundados motivos para sostener su fascinación. Un texto brillante, lúcido y oportuno. Yo le devolví el favor con un farragoso texto de 40 páginas. Como mi amigo Manuel es mejor amigo mío que yo suyo, no ha dejado de hablarme, aun cuando no le faltarían justificadas razones para hacerlo. Este artículo es un sumario resumen de la segunda parte de aquel texto.

Dado que las referencias al texto de la conferencia eran imprescindibles, las resumí en las cuatro tesis básicas que el propio autor se había propuesto como guía. Parece innecesario insistir en que la lectura de la conferencia es mucho más estimulante y próspera que este cruce epistolar entre dos amigos abatidos por el *spleen* de un mundo cansado de sí mismo.

SOBRE CUATRO TESIS BÁSICAS

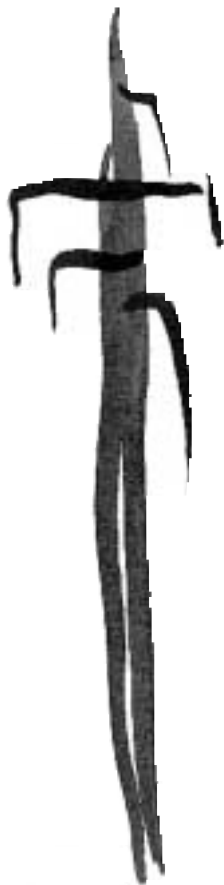
Primera:

1. *La novela policiaca existe desde que existe la policía como servidora del Estado burgués (mitad del S. XIX), con 3 características específicas: a) la policía no tiene lenguaje propio; b) la policía es pobre, y, por tanto, tonta; c) Holmes en Inglaterra, o M. Leblanc en Francia hacen aparecer la inteligencia de lo privado. Por tanto, estamos ante un juego de espejos: la policía es una mediación entre el Estado y la sociedad, pero pertenece a lo público: como lo público falla, tiene que aparecer el detective privado (que es rico y listo).*

Creo que aquí encontramos, en realidad, un juego de concatenaciones donde lo menos importante, a mi parecer, es la novela policiaca. Por ello, quizás fuera conveniente desmenuzar cada término: *Estado* (burgués), *sociedad* y *público*. Dado que “público” aparece sin término de oposición, bien podríamos entender que pertenece a una categoría distinta que puede definirse como la representación que el Estado se hace de la sociedad (si no entiendo mal el sentido de: *la policía es una mediación entre el Estado y la sociedad, pero pertenece a lo público: como lo público falla, tiene que aparecer el detective privado —que es rico y listo—*).

— *Sociedad*. Por su dificultad, y en aras de la brevedad, podemos decir que sociedad aparece casi siempre como una categoría *a posteriori*. Históricamente, la sociedad sólo aparece después de que haya sido fundada por los sociólogos (*protosociólogos*, en realidad), en un proceso de abstracción y reducción que no da cuenta tanto de las características reales del objeto como de una serie de rasgos que permiten la edificación del *constructo*. Por ahora, no diremos nada más al respecto, no sólo porque habremos de volver sobre ello más adelante, sino porque, en este momento, dada la afirmación del texto nos encontramos dentro de un sistema de oposición: *la policía es una mediación entre el Estado y la sociedad, pero pertenece a lo público*.

— *Estado*. De la feroz realidad del Estado, es difícil discutir, pero no así de su definición, dado que se han dado muchas (y casi todas concluyentes), y, como no podía ser menos, casi todas eficaces. Pues, obviamente, ahí radica la verdadera realidad del Estado: la eficacia (menos cuando empieza a arruinarse, pero, entonces, habitualmente ya se habla de la quiebra del Estado, la ruina del Estado, etc). Y por ello, dado que el Estado es eficaz, no necesita acompañar sus gestos y sus acciones de palabras, y por ello es mudo (si necesita, en cambio, de símbolos, que utiliza con grosera desmedida; puede objetarse que el Estado también habla, pero, si se observan con detenimiento, las *palabras* del Estado son meramente símbolos que reiteran la omnisciencia y la omnipotencia del estado). Y, entonces, sería de todo punto lógico considerar que la policía no ha de tener lenguaje, ya que el propio Estado carece de él (recordando, eso sí, que la razón de ello es que no lo necesita).



En este esquema parece, pues, más discutible la segunda de las tres características propuestas en el principio del texto: la policía es pobre, y, por tanto, tonta. La policía es (y habrá de ser) tan pobre como lo sea el Estado. Y, si bien el Estado es siempre pobre por una contradicción estructural (pues su riqueza va en función directa de la pobreza del tejido sobre el que extiende su dominio, y a la inversa) (1), la ideología intemporal del Estado es posterior. Así, en la definición de Biscaretti: el Estado es un ente social que se forma cuando en un territorio determinado se organiza jurídicamente un pueblo que se coloca bajo la autoridad de un gobierno (de lo que se desprendería que es una ordenación estable y permanente y, a la vez, una institución y un ordenamiento jurídico: fenómeno de poder organizado por reglas de derecho). Donde una vez más observamos que la *asepsia* descriptiva solamente elabora un constructo fantasmagórico de, quizás, interesada circularidad y oscuridad conceptual (porque entonces, qué es pueblo, ¿quizás aquello que se organiza jurídicamente bajo la autoridad de un gobierno?; qué es gobierno ¿quizás aquello que organiza al pueblo jurídicamente bajo su autoridad?...): para que el Estado sea cada vez más fuerte debe alentar la fuerza de los siervos (o al menos, su no descontento), y la fuerza de estos se proyecta hacia el socavamiento del poder del Estado para mantener unos derechos que se dibujan como irrenunciables —así el concepto difuso de ciudadano—. A partir de ese momento suelen surgir las guerras de expansión y, por su efecto, los Imperios, que, en realidad, trasladan al campo de la geografía, hasta cierto punto, lo que podríamos denominar exacción de plusvalía jurídica (en paralelismo económico con las plusvalías de los territorios colonizados que permiten rebajar el caudal tributario de los miembros del Estado imperial; como puede verse ya en las ciudades griegas clásicas, en Roma y en el Imperio español, cosa que, según creo, es igualmente aplicable al resto de los imperialismos: la paz social interior fructifica en la guerra exterior, tanto en su aspecto económico como político-jurídico).

Así, me parece que la policía será tan pobre y tan tonta como el Estado del

1. Ante la dificultad de la definición de Estado, no sólo basta una descripción fenomenológica de un suceso, de un hecho, sino, por supuesto, su concatenación jurídica. Sin entrar por ahora en la *sombra* de la legitimación jurídica que cada articulación de poder produce —en cada momento y lugar histórico—, puede recordarse que a estructuras semejantes corresponden raíces y fines completamente diferentes. Por ejemplo, García Pelayo recoge la importancia del *juego de los derechos* en la dialéctica jurídica entre la Alta y la Baja Edad Media, con la siguiente impresión de Tellenbach a propósito de la matriz subjetiva del derecho Alto medieval: “el derecho medieval coloreado por sus orígenes germánicos, no es más que la totalidad de los derechos de los individuos”, y continúa García Pelayo: “... la idea medieval del derecho desconoce la distinción entre el derecho objetivo y subjetivo, lo mismo que desconoce la distinción entre derecho público y privado [...] la *libertas* medieval era tanto como el *status* jurídico, el derecho objetivo era el orden resultante de la coordinación del conjunto de las libertades o derechos subjetivos particulares, y el privilegio no significaba excepción a un derecho general, sino más bien la formulación precisa de una situación subjetiva, real y concreta, es decir, de una *libertas*” (—*Del mito y de la razón en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid 1968, págs. 92–93). Es clara la quiebra que esto supone respecto al derecho romano y a la estructura política del Imperio donde cada hombre llevaba consigo el derecho de su lugar de nacimiento o de su estirpe, y dondequiera que estuviera había de ser enjuiciado con arreglo a tal derecho; es así como el derecho emergía de la comunidad y sólo procedía descubrirlo y aplicarlo. Por tanto, la función del poder político quedaba agotada (desde el punto de vista del derecho) en su defensa y en la declaración de la norma aplicable, por eso el rango político de una institución no se medía por la jerarquía de sus atribuciones legislativas, sino por la de sus atribuciones judiciales: gobernar no consistía en crear derecho, sino en guardarlo y aplicarlo (uso indistinto de *iudicium* por *consilium* y de *iudex* como equivalente de *rex*). La quiebra de este modelo ocurrirá en la propia Edad Media, junto al afán unificador en los criterios de conducta y su sanción, como puede leerse (de modo espeluznante) en el valioso y fundamental libro de R. I. Moore *La formación de una sociedad represora*, especialmente en el capítulo titulado “desviación y autoridad”, pp. 128 y ss., Crítica, Barcelona.

que se supone que es mediación; ni más ni menos que él. Y, por ello, me parecen discutibles las afirmaciones de *servidora*, o *instrumento de mediación*, porque significaría que estamos en condiciones de definir un Estado y una policía como entes separados, como funciones distintas de un mismo cuerpo, si se quiere, cuando, en realidad, son tan sólo el mismo cuerpo (2). Observamos, pues, una curiosa transformación: por un lado el Estado se humaniza —pues el héroe, el policía, se humaniza en su práctica— y las corrupciones del Estado —argumento y marco fundamental de la sociedad en que vivimos— se cargan en la responsabilidad de individuos corruptos, no ya de la estructura corrupta del Estado; lo cual, sitúa de nuevo el ámbito del mal en la naturaleza humana, una regresión claramente fascista aunque muy acorde con los tiempos que vivimos; y por otro, da la medida de la institucionalización del miedo del lector, que busca en la garantía de honradez del funcionario un sueño místico de paz y seguridad: y así operan de un modo doble en su mensaje, advierten del peligro—mundo y lo salvan por la férrea moral neutra del estado; de nuevo la vertiente fascista de amar al guardián, un síndrome de Estocolmo ciudadano que muestra en su vertiente de psicología profunda el espantoso

miedo a la libertad que ideológicamente se introduce en las personas desde fuera.

— *Público / Privado*. Lo cual nos lleva a la tercera de las características: *aparición de la inteligencia de lo privado*. Que, si no interpreto mal el texto, aparece como oposición a las dos afirmaciones anteriores: *lo público falla*.

En este momento creo que debemos operar de dos modos. Primero, categorizar la noción de lo *público*. Y segundo, mostrar que al menos un sentido de *público* es el que opera el nacimiento de esa aparición de la inteligencia de lo privado.

Lo público, en contra de una interpretación habitual y reduccionista, no surge de una ideología generosa y habitualmente relacionada con el *Welfare State* (3). Hoy en día, surgen nuevas orientaciones sobre el papel del bienestar, así la denominada teoría de las organizaciones del tercer sector, que actuarían como una ocupación de

2. De en qué medida la ideología *estatista* se ha filtrado en el *sentir del común* da cuenta el hecho de que, en gran parte de las novelas policíacas recientes, los policías se han convertido en los héroes de las mismas. Quizás la doctrina de neutralidad jurídica del Estado, así como la pulsión de orden que el escritor burgués siente ante un mundo o una sociedad que se viene abajo, contribuya no poco a todo ello. Esto parece ocurrir de un modo más veraz en las sociedades dinamitadas por la caída del “muro” y donde las reglas del juego no permitirían subsistir a un *outsider* como el detective privado. Pienso en especial en las novelas de M. Cruz Smith, protagonizadas por el coronel Arkadin, o en la novela de Ph. Kerr, *Carga mortal*. De la autora de novela negra rusa actual de mayor renombre, aun cuando no la he leído, tengo noticia de que, amén de haber sido ella misma militar / policía, su *héroe* también lo es. Por lo que respecta al *best seller* que utiliza tonos y tramas de la novela negra, estamos hartos de ver a indomables agentes del FBI o de la CIA como detentadores de una inteligencia de la bondad y el orden que siempre salva al mundo —*Silencio de los corderos*; novelas de Tom Clancy, etc—. Pero, también entre nosotros, A. Muñoz Molina ha hecho de un policía el héroe de *Plenilunio*, y Lorenzo Silva ha convertido a dos guardias civiles en los héroes de sus últimas novelas, etc, etc.

3. J. Picó, en *Teorías sobre el Estado del Bienestar*, (Siglo XXI, Madrid 1987) señala que el motivo del interés de las ciencias sociales sobre el cambio del Estado moderno se centra “no solamente en la importancia que el aparato del estado ha tenido, desde siempre, en la estructura y gestión de la sociedad, sino, sobre todo, en el papel protagonista que ha tomado a partir de la segunda guerra mundial, permeando todos los rincones públicos y privados de la vida social, de tal manera que lo han transformado en el agente más importante de la producción y reproducción de la sociedad” (pág. 1). Y traza a continuación una somera descripción del desarrollo del intervencionismo estatal: Bismarck y la legislación social (fines del XIX), doctrina del *Report Beveridge* (1942: intento de mitigar las circunstancias de la guerra y suavizar las desigualdades sociales a través de una doble redistribución de la renta que actuase sobre la seguridad social y otras subvenciones estatales); la teoría de Keynes que intenta paliar los

aquello que no es ni estado ni mercado, y que respondería a articulaciones diversas según el ámbito de surgimiento y aplicación de las misma (así por ejemplo en “El desarrollo de las organizaciones del Tercer Sector en el proceso de modernización y más allá”, de Pierpaolo Donati, *Reis*, nº 79 / 97, pp. 113–141). Ni que decir tiene que la posición liberal y neoliberal al respecto es bien conocida y padecida: sociedad de los dos tercios, filtración de la riqueza desde los estratos superiores a los inferiores, desmantelamiento de lo público en aras de la eficacia de la gestión privada, etc., que en realidad es una categoría de distinción económica sobre asignación de capital. La historia de lo *público* (entendido como neutro por el artículo del que hablamos), ha de remontarse al proceso de la formación de la opinión pública. Que es artefacto peculiar y de dimensiones y consecuencias distintas. Noelle-Neumann ha establecido que los intentos de definición del concepto de opinión pública remiten a dos grandes modelos teóricos de interpretación: a) el *modelo normativo*, que basa la opinión pública en el principio de racionalidad atribuido a los sujetos, de manera que el debate sobre la opinión pública acaba instalándose dentro del debate general sobre la naturaleza de la democracia; y b) el *modelo psico-sociológico*: la opinión pública constituye un mecanismo básico de control social (4). La preocupación primaria del modelo normativo, dado que concibe la opinión pública como consenso de los gobernados y, por consiguiente, como fundamento de la legitimación de la democracia, sería establecer bajo qué condiciones comunicativas se desarrollan los procesos de la opinión pública, y, por tanto, se plantea en términos de crítica a la sociedad: las formas de comunicación que son normativas en lo que hace a las ideas democráticas de la opinión pública —diálogo, interacción, consenso crítico y participación responsable— no consueñan con las formas de comunicación que dominan en un gran Estado-nación moderno. En cambio, el concepto de opinión pública como control social no se interesa tanto por la dimensión discursiva de los procesos comunicativos de la opinión pública, esto es: no infiere las características de la opinión pública del grado de participación democrática en la vida política ni de la naturaleza cualitativa que presentan las argumentaciones esgrimidas en las discusiones colectivas. Desde esta perspectiva, la opinión pública no se sustenta en los principios, debidos a la Modernidad, de la ética política y del derecho, que habrían de garantizar la identificación normativa entre opinión y razón, sino que la opinión pública expresa un consenso social obtenido inmotivadamente: la única opinión que puede llevar a cabo la función latente de mantener la cohesión social es la aceptada y aprobada emocionalmente por la población.

Dado que la noción de la opinión pública como proceso no puede detener-

La *Respuesta Ausente* es la mejor definición de los *media*: si la comunicación es el intercambio, los medios de comunicación de masas son *antimediadores*, intransitivos: fabrican la no comunicación. Están al margen del espacio recíproco de la palabra y la respuesta: de la responsabilidad.

4. En todo este punto, seguiremos a Lluís Badia, *La opinión pública como problema*, (*Voces y Culturas*, Nº 10, 2º semestre 1996, pp. 59–79).

se en las bases empíricas de la teoría (5), desde muy pronto (Blumer, 1947), se observó que el sondeo de opinión no era un procedimiento pertinente para la delimitación del objeto de estudio, y que su aplicación sólo se entendía por la postura operacionalista que condiciona el conocimiento de la opinión pública al uso y a las necesidades técnicas del instrumento de investigación. La reducción de la opinión pública a los datos registrados por los sondeos de la misma, disuelve su base contextual y su función social: el hecho de que la opinión pública refleja la composición y la organización funcional de la sociedad. Y oculta que la formación de la opinión no se lleva a cabo entre individuos aislados, sino que es el producto de la interacción entre grupos funcionales, de modo que la concepción de la opinión pública como una distribución cuantitativa de opiniones individuales no sólo omite la existencia de cuotas diferenciadas de influencia y de prestigio o posición social de los sujetos encuestados; además, ni el tipo convencional de muestra ni las respuestas del entrevistado indican si —y, en caso afirmativo, en qué grado— ejerce éste influencia en la formación o expresión de la opinión pública: el mero hecho de que el entrevistado formule o no una opinión no permite deducir si está participando en la formación de la opinión pública que está siendo elaborada funcionalmente en el seno de la sociedad; aún suponiendo que en la muestra figuren individuos que contribuyen a formar la opinión, no se nos facilita ningún dato sobre el papel que éstos desempeñan en el proceso, debe también argumentarse la posición que

esa noción ocupa en un modelo general de planteamiento de la sociedad. Y este ha sido el intento de Noelle-Neumann y de Jürgen Habermas.

Noelle-Neumann: La teoría de la espiral del silencio se apoya en los siguientes principios de partida: 1. El concepto de opinión pública se ha disuelto cada vez más hasta volverse totalmente inútil a efectos prácticos; remite a la incapacidad de las teorías hasta ahora formuladas de explicar adecuadamente la realidad a que hace referencia el concepto; 2. Esta impotencia obedece al predominio del modelo normativo de la opinión pública retrotraído al pensamiento ilustrado del siglo XVIII, (concepción de la opinión pública como racionalidad que contribuye al proceso de formación de la opinión y de toma de decisiones en una democracia); el proceso de la espiral del silencio

5. El fracaso de las metodologías empiristas sobre la opinión pública se pone de relieve al haber dado por descontada la asociación inmediata entre los datos de las encuestas y la opinión pública en tanto que realidad social: las opiniones públicas identificadas mediante la técnica del sondeo o de la encuesta pueden ser simplemente artificios creados, conscientemente o no, por las mismas técnicas de observación o de análisis; la crítica epistemológica a las insuficiencias de las investigaciones cuantitativas sobre opinión pública descansa sobre una definición operacionalista de opinión pública que subordina el objeto de estudio al aparato técnico de la investigación: de ahí que la finalidad que persiga la investigación empírica sea la de reemplazar los conceptos abstractos por las entidades operativas que posibiliten la cuantificación de los fenómenos relativos a la opinión pública; es decir, la determinación matemática de las actitudes y las opiniones sobre temas concretos de una muestra estadísticamente representativa de la población a través de la aplicación de técnicas de producción de datos primarios codificados por el propio investigador, —cuestionario o entrevista—, que ha de garantizar la generalización empírica de los resultados y, por consiguiente, la medición exacta de la opinión pública: así pues, la opinión pública no se refiere a la opinión del público; más bien, es el resultado de la investigación de la opinión pública.

La opinión pública, como objeto de estudio de las investigaciones cuantitativas, presenta dos grandes elementos definitorios: 1) El individuo como la unidad fundamental de análisis, y, subsiguientemente (cosa que conduce al conocimiento fragmentado y descontextualizado de la opinión pública), 2) una determinada representación del juego democrático liberal basada en la igualdad de las opiniones y en la convicción apriorística de que los sujetos son capaces de articular opiniones y de que estas opiniones son siempre significativas (basada ideológicamente en “la premisa básica de la democracia de sufragio universal: «un ciudadano, un voto, un valor»”).

no es compatible con este ideal democrático (cuya persistencia sólo es atribuible a la importancia que occidente otorga a la racionalidad y a la autonomía del individuo, y no a supuestos empíricamente probados por la investigación); por contra, 3. La opinión pública ha de entenderse socio-psicológicamente como una forma básica de control social que promueve la integración social: la opinión pública designa el control social o censura moral que de una manera efectiva todos los individuos de una sociedad se hallan en condiciones de reconocer intuitivamente (se trata de un consenso elemental que no tiene que ver con ningún pacto social que se alcanzaría racional o reflexivamente con el fin de establecer normativamente el mejor gobierno para la sociedad: la base de los procesos de la opinión pública reside en el principio psicológico del miedo al aislamiento social; la opinión pública viene constituida por aquellas opiniones sobre temas controvertidos que *pueden* expresarse en público sin aislarse).

A partir de estas premisas, Noelle-Neumann ha formulado una teoría según la cual las corrientes de opinión mayoritarias presentan una tendencia, por así decir, natural a incrementar el número de sus adeptos, mientras que, viceversa, las corrientes minoritarias tienden a la disminución de su fuerza social. La causa primaria de esta dinámica es que aquellos que son portadores de opiniones discrepantes de las percibidas como mayoritarias optan, dada la presión social del miedo al aislamiento, por silenciar sus verdaderas opiniones, con lo que se genera la sensación social de que las tendencias dominantes se encuentran más extendidas de lo que en realidad lo están. En cambio, las corrientes no dominantes parecen más reducidas de lo que lo son de hecho. Tal situación produce un proceso en espiral: los individuos más indecisos o de convicciones menos firmes asumirán con más facilidad las opiniones de moda y la consideración social de las opiniones minoritarias será en consecuencia crecientemente escasa.

J. Habermas: Parte de la categoría de la publicidad burguesa (*Öffentlichkeit*), para establecer una continuidad lógica entre el paradigma dialógico de la racionalidad comunicativa de carácter intersubjetivo y universalizador, y un concepto normativo de opinión pública llamado a establecer la vinculación entre la democracia y el ejercicio de comunicaciones libres de dominio. Sin embargo, el aspecto central de la cuestión no queda claro, ¿puede una teoría normativa de la democracia convertirse en un marco teórico adecuado para una teoría crítica de la opinión pública? Para Habermas la teoría normativa de la democracia se ocupa de la substancia de las condiciones comunicativas bajo las cuales puede realizarse una formación discursiva de la voluntad y de la opinión de un público integrado por los ciudadanos de un Estado; a tal fin ha de reconstruirse el proyecto histórico-filosófico de la Modernidad de atribuir a la opinión pública la función de legitimar el dominio político por medio de un proceso crítico de comunicación sustentado en los princi-

Si el ojo de Marlowe de *El Largo Adiós*, es, al fin, el ojo que se reconoce como ojo, es porque el mundo anda ya concluso, acabado desde el principio de la mirada, y cualquier peripecia que de allí surja ya tan sólo será una anámnesis.

prios de la argumentación y del consenso racionalmente motivado. De tal modo que el sistema político se legitima de dos modos: a) *positivamente*, capitalizando las expectativas de cumplimiento de los programas propios del Estado social; b) *selectivamente*, excluyendo determinados temas y asuntos de la discusión pública. Y ello sucede tanto por *filtros* estructurales en el acceso a la esfera de la opinión pública-política, como por *deformaciones* burocráticas de las estructuras de la comunicación pública o por el control manipulativo de los flujos de información” (6).

[No es este, sin embargo, un tema de preocupación tan reciente como pudiera suponerse, y bastaría con recordar la opinión de J. Necker (7), que consideraba a la opinión pública el *roi on* (rey por excelencia, por antonomasia), y su intención de someter a la prensa al timbre y a la fianza, de tal modo que un gobierno pudiera influir sobre ella y, en todo caso, someterla a tutela plutocrática (8)].

A mi modo de ver, en las dos teorías reseñadas falta un elemento importante: una crítica estructural de los *mass-media*. Y ello por la única (y suficiente razón) de su papel como medios de *conformación* de masas, como *creadores reales* de opinión. Creo que quien de modo más radical ha expuesto este tema ha sido J. Baudrillard (9), para quien los media no son problemáticos por estar dirigidos por el poder, y, por tanto, no se trataría de un problema de contenido, sino por su estructura (el ya viejo adagio de MacLuhan el “medio es el mensaje”): es en su forma de *media* donde se encuentra su potencial dominador e ideológico. Baudrillard criticará el modelo marxista que postula una contradicción dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, donde la definición “clásica” de fuerzas productivas es restringida y, por tanto, hay que ampliar el campo de análisis de las fuerzas productivas al campo de la significación (10).

6. Hasta aquí se ha seguido el artículo de Ll. Badia ya citado.

7. 1732–1804: director general del Tesoro real francés, 1776, director general de Finanzas, 1777, ministro de Estado, 1788

8. Tal actitud es bastante común en la época: Ch. F. Montalembert constataba que “no se ha podido descubrir el medio de ganar batallas sin matar soldados, y menos aún hacer marchar los periódicos sin matar escudos (es decir, sin perder dinero)”. Por esto el número de hojas periódicas es limitado, su tirada floja, su coste elevado; se va a leer la gaceta al café, que atrae los clientes abonándose a ella. Sin embargo el público quiere ser mejor informado. La prensa mecánica da al director del *Times*, J. Walter, el medio de proceder a tiradas más rápidas y considerables, y es el creador del sistema de corresponsales, perfeccionado por el marino Th. Fletcher (*Overland mail o Malle des Indes*). Se fundan las agencias —la primera en 1835 bajo la iniciativa de Ch. Havas entre París–Londres–Bruselas, por medio de palomas mensajeras; posteriormente ferrocarril y telégrafo eléctrico; le siguieron las de Reuter y la de Wolff—. Es en esta misma época cuando el anuncio se difunde, teniendo lugar la invasión de la información comercial: la publicidad —setenta columnas en el *Times*—. Es aquí donde se albergará el secreto de la prensa barata: B. Day lanzará en Norteamérica el *Sun* a dos centavos insertando la publicidad en medio de noticias sensacionalistas; G. Bennet en el *Morning Herald* dará relieve a la información sobre sucesos de carácter pasional; E. de Girardin publicará un diario que cuesta cuarenta francos al año en lugar de ochenta, *La Presse*, igual camino andará *Le Siecle*, fundado por Dutacq. El otro gran pilar de la prensa en aquellos días será la novela de folletín, donde algunos de los más ilustres nombres de la literatura —Balzac, G. Sand—, después de denunciar la fórmula se dejaron tentar por ella. *Les Debats* extiende su clientela publicando *Los misterios de París* y *Le Constitutionnel* con *El judío errante*. Balzac sentenciará la época con las siguientes palabras: “Todos los diarios son cobardes, hipócritas, infames, mentirosos, asesinos; matarán las ideas, los sistemas, los hombres, y, precisamente, por eso florecerán”.

9. Se sigue para ello el artículo *La Crítica de los media en Baudrillard*, de J. Carlos Rubio, aparecido en la revista “Volubilis”.

10. La estrategia marxista habitual quedaría representada por Enzensberger: la izquierda se dedica a criticar genéricamente a los *media* como cultura de manipulación ideológica y sueña con la adquisición del dominio sobre ellos. Para Enzensberger, el no concebir los media como un nuevo y gigantesco potencial de fuerzas productivas hace que, siga siendo un “misterio social” para la izquierda que se resuelve en una especie de “esquizofrenia” política de esas formaciones: una fracción revolucionaria (*underground*) se lanza a la explotación política de los *media*; otra, los grupos políticos militantes, viven con un medio arcaico de comunicación (en ese contexto se enmarcaría el reproche de Enzensberger a los estudiantes de Mayo del 68: haber recurrido a medios artesanales, en vez de haber utilizado para la difusión de sus consignas los medios de masas). Enzensberger considera que aunque los media estén controlados por las clases dominantes, en su estructura son fundamentalmente igualitarios: a la práctica revolucionaria le corresponde extraer la virtualidad que encierran (interpretación similar a la de la técnica por parte de Marcuse en *El hombre unidimensional*: la técnica es la promesa de la liberación humana, pero el capitalismo la congela).

Para Baudrillard, “Restablecer los *media* dentro de la lógica de las fuerzas productivas no es ya un acto de crítica, puesto que se hace para encerrarlas mejor en la metafísica revolucionaria”; los *media* no son sólo un medio de distribución, sino que “es en su forma y operación misma como los *media* inducen una relación social, y esta relación social no es de explotación, es de abstracción, de separación, de abolición del intercambio: *son efectuadores de ideologías*”. Por tanto, de ninguna manera, los *media* son revolucionarios por destino: ni siquiera pueden ser neutros, no ideológicos. Recíprocamente, tampoco la ideología se inviste como tal en otro lugar que en los *media*. Y el círculo quedaría cerrado al excluir un diagnóstico errado: la transformación de los media en verdaderos medios de comunicación “no es técnicamente un problema”, pues la ideología de los media está al nivel de la forma, de la separación que instituyen.

La *Respuesta Ausente* es la mejor definición de los *media*: si la comunicación es un intercambio, los medios de comunicación de masas son *antimediatadores*, intransitivos; fabrican la no comunicación. Están al margen del espacio recíproco de la palabra y la respuesta: de la responsabilidad. Los media “son los que vedan para siempre la respuesta, lo que hace imposible todo proceso de intercambio. Y es ahí donde reside su verdadera abstracción, y donde se funda el sistema de control social y de poder”. Lo cual opera una transformación en las relaciones de poder: *El poder es de aquel que puede dar y a quien no puede ser devuelto*. Devolver es romper esta relación de poder y restituir el intercambio simbólico. La verdadera revolución en el dominio de los *media* está en la restitución de la posibilidad de respuesta, única estrategia posible para acabar con la ideología de la forma instituida (por tanto, cualquier intento, bien de “democratizar” los contenidos, de restituir una imaginaria transparencia del código, de disponer una reversibilidad de los circuitos o de tomar el poder sobre los *media*, es inútil si no se rompe, sobre todo, el monopolio de la palabra, no para darla a cada cual individualmente, de uno en uno, sino para intercambiarla).

Es la única respuesta posible porque la sintaxis de los media reduce a su propia forma cualquier contenido. Y si la fórmula de MacLuhan, *Medium is message*, opera una transferencia de sentido sobre el propio medio en tanto que estructura tecnológica, de hecho, el gran *Medium* es el Modelo: lo mediatizado no es lo que pasa por la prensa, la T.V., la radio: es lo tomado de nuevo por la forma / signo, articulado en modelos, regido por el código (de igual modo que la mercancía no es lo producido industrialmente, sino lo mediatizado por el sistema de abstracción del valor de cambio). En ese esquema reproductivo, la información y la comunicación vuelven siempre sobre sí mismas, indiferenciando sujeto y objeto, pregunta y respuesta. En definitiva, sólo se explora el código de la máquina, lo que ella permite, y el juego

impone (11). El diagnóstico final sería que lo real ha abandonado nuestro horizonte de sucesos (12).

Al comienzo de esta tediosa navegación sobre lo público, la opinión pública y los *mass media*, habíamos señalado el propósito de mostrar, al

11. Por tanto, según Baudrillard, todas las hipótesis analizadas adolecen de estar fundadas en la misma teoría de la comunicación (la semiolingüística de la comunicación) apoyada en la lingüística estructural y en la ciencia de la información; que poseería una infraestructura conceptual “ideológicamente solidaria” de la práctica dominante, como lo era, y lo es aún, la de la economía política clásica, y sería el equivalente de esa economía política burguesa en el campo de la comunicación. La estructura: EMISOR–MENSAJE–RECEPTOR / Codificador–Mensaje–Decodificador, que se presenta como objetiva y científica, de hecho se contenta con formalizar un dato empírico: las categorías ideológicas bajo las cuales se halla cierto tipo de relación social: aquella en que uno habla y el otro no, en la que uno elige el código y el otro se somete o se abstiene. “Dos términos se hallan en ella artificialmente aislados y artificialmente reunidos por un contenido objetivo llamado mensaje. No existe relación recíproca, ni de presencia entre el uno y el otro de los dos términos” (*Crítica de la...* pag. 215). Este modelo de comunicación constituye una relación mediada en donde no es posible la reciprocidad. En verdad, lo que circula es información, contenido de sentido supuestamente unívoco, el código garantiza esta univocidad. En apariencia, la fórmula tiene una tal coherencia formal que la asegura como único esquema de comunicación posible. Pero sólo basta exponer una relación ambivalente para que el esquema entero se desplome, porque no existe el código de la ambivalencia. “Sin código, ya no hay codificador, ni decodificador... Tampoco hay ya mensaje, puesto que éste se define como «emitido» y «recibido»” (*Crítica de la...* pag. 216). Toda esta construcción inviste el terrorismo del código que es el único que en realidad habla, se intercambia y reproduce a través de la disociación de los dos términos, (emisor, receptor). Así la teoría de la significación sirve de modelo a la teoría de la comunicación. Todo ello repercute no sólo en la práctica social dominante que hace del polo emisor monopolio de la clase dominante y reduce al público a la categoría de receptor *irresponsable*, sino que cualquier intento que pretenda subvertir el contenido de los *media* en su beneficio reproducirá inevitablemente la bipolaridad abstracta de los términos de la comunicación.

12. Hay muchos otros modos de contemplar el asunto, y la bibliografía aumenta de modo exponencial. Sin embargo, considero interesante mencionar aquí el artículo *La opinión pública no existe* (en “Voces y Culturas”, nº 10, 2º semestre 1996, pp. 137–146), de P. Bordieu, que es una conferencia del año 1972. Bordieu, afrontando hasta cierto punto el problema que venimos arrastrando desde hace unas cuantas páginas, aborda un modo de demolición técnica de los artefactos políticos de simulación que supone cualquier encuesta de opinión. A mi modo de ver, es interesante porque aborda el problema desde la técnica y la experiencia misma de las encuestas, dejando en suspenso por un momento las diatribas teóricas. Estos puntos de vista también los desarrolla el autor para un tema específico, el gusto (*La Distinción*, Taurus). Igualmente, hay que dejar constancia del libro *Cómo nos venden la moto*, de N. Chomsky e I. Ramonet (Ed. Crítica), donde se muestran ejemplos históricos y consecuencias de la manipuladora historia de los medios de comunicación y la propaganda política. En el mismo sentido, el libro *La Tiranía de la Comunicación* de I. Ramonet, ed. Debate, 1998. También tengo noticias de un libro editado en Barcelona bajo la dirección de M. Vázquez Montalbán, sobre cómo continuar la guerra por medios periodísticos, pero desgraciadamente no he tenido acceso a él y no puedo darte los detalles. En un sentido similar el libro de J. Baudrillard *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Ed. Anagrama, Barcelona 1991.

menos, que un sentido de *público* es el que opera el nacimiento de la aparición de la inteligencia de lo privado (tesis sostenida como tercera característica específica de la novela policiaca: *Holmes en Inglaterra, o M. Leblanc en Francia hacen aparecer la inteligencia de lo privado*). Si partimos del análisis de Habermas, lo público, la esfera pública se inserta como una tercera estructura (si así podemos llamarla) entre el ámbito del Estado y el ámbito de la vida cotidiana (tanto en el carácter autónomo de las relaciones económicas como en el de la familia); y, además, se inserta como el esfuerzo y el resultado de una práctica concreta (el debate racional–crítico abierto a todos y libre de dominación) y sostenido por el principio crítico de la publicidad. Así, la condición necesaria para este espacio vendría dado por una distancia dialéctica (abierta, se supone, por la razón dialógica) entre los dos polos designados casi de manera naturalística. Nos tememos que el argumento de Habermas sea *ad hoc* (como el autor alemán reconoció respecto al escaso interés que había mostrado hacia los movimientos sociales y políticos en los inicios del período moderno, y, por ello, limitándose al “modelo liberal de la esfera pública burguesa”, así como desdeñando “la esfera pública plebeya”, aparecida brevemente en una fase de la Revolución Francesa —véase esto en el artículo citado, pag. 88—).

Pero lo importante, a mi parecer, no está en mostrar las pautas precisas de cómo se jalona la modernidad (para lo cual, por supuesto, existe una inflación

de reglas y varas de medir, y casi cada una con su contrario), sino en mostrar algún aspecto que suele ser común en las definiciones y en el nivel de análisis-reducción que se ha operado en el proceso de la modernidad. Dicho de otro modo, la forma de enjuiciar la modernidad no estribaría ni en la consideración de sus éxitos ni en la de sus fracasos (cosa además imposible, si no se aceptara el difuso paradigma que parece sostenerla), ni en sus voliciones o pulsiones (cosa que de nuevo nos obligaría a buscar *otro* espejo en el que pudieran reflejarse). Así, por ejemplo, por lo que respecta a la constitución del yo, ese *individualismo inherente* de la modernidad, no resulta muy útil recabar las opiniones de cientos de bienpensantes, y andar rastreándolo aquí y allá para contrastar dos cosas: a) el fondo inconfesado de su voluntad de redención (ansia de dominio, etc), y, b) que la salvación, de hecho, no se ha llevado a cabo. Creo que lo importante es mostrar que, por una parte, todo el desarrollo ha sido inevitable (quizás porque, de hecho, *ese* ha sido el desarrollo), y, por otro, que el discurso que se lleva a cabo es inútil de necesidad (y ahí entraría la universalización del esquema propuesto por Baudrillard para todos los aspectos de la existencia)

Conclusión: la aparición de lo privado es una consecuencia necesaria de lo que había sido la aparición de lo público. Es decir, no un espacio que se abre frente a otras instancias (como mostraba Habermas en la aparición del espacio de la esfera pública), sino una consecuencia necesaria del espacio abierto por el espacio público. Y ello por varias razones, una de ellas, y, para mí, la no menos importante, es la forma que el discurso que deviene de lo público se instaura en cada lector. Al lector se le hace partícipe de una comunidad imaginaria (los lectores, si se quiere, de la misma ideología), pero se le aborda como individuo atómico y preciso: los medios no hablan a las masas, hablan a cada individuo y por ello los convierten en masas (cosa que también puede verse como la operación que sucede en el teatro con anterioridad: la creación del espacio escénico, etc; aquí tan sólo ese *modo*, esa *forma*, que adopta el discurso y que lleva en su seno ya el receptor). En el fondo de su corazón, esa supuesta aparición de lo privado es una proyección del espacio abierto por la esfera pública que aún alimenta los valores del individualismo ilustrado. Pero, también, en la dicotomía planteada, lo que realmente vemos surgir es otro debate terminológico: el hombre como proyecto desarraigado de su comunidad, de su *mundo de la vida*, que así parece crearse a sí mismo; propaganda de lo ingénito, que, en las estrategias del capital, es útil como elemento desmembrador: “tenga usted su opinión, que en lo que vale es en que es suya, a pesar, o porque, es la misma que la del de al lado”. Una vez más, esto no nace del impulso de lo privado (ni tan siquiera entendido como proyecto de la ideología burguesa), sino de la estructural contradicción del discurso de la esfera pública, que se pretende un diálogo reglado por la igualdad y la racionalidad y en el que, de

Por tanto, si Marlowe no comparte los valores morales del mundo que le rodea (en la medida en que ello sea posible, es decir, desde el momento en que no se reconoce en ellos), se erige en la propia voluntad de sus valores (como indicaba el pronóstico nietzscheano), y en este sentido podríamos admitir esa creación particular del código (dimane ya de donde quiera dimanar).

hecho, sólo se manifiestan las *racionalidades instrumentales* de cada grupo. [Otra cosa es la valoración de si ello comporta un progreso respecto a épocas precedentes; ahí creo que radica el error de Habermas; de otro modo: es cierto que, para el esclavo, mejoran sus condiciones cuando se convierte en uso el que el amo no lo pueda matar sin razón poderosa alguna —trato humanitario requerido por Aristóteles, p. ej.—, pero nada hemos avanzado en el tema mismo de la esclavitud; el hecho de que

se dialogue, y de que este diálogo mantenga apariencias de no estar constreñido por las situaciones de poder de partida, no implica que el diálogo llegue a algún lado o modifique las circunstancias de partida o llegada si no existe la voluntad o la fuerza que provoquen su cambio; otra cosa es que la dialéctica de las fuerzas que operen en el contexto social e histórico gusten de verse como fuerzas inmersas en un diálogo. Que a cada una se le asigne el calificativo de interlocutor, a la tensión el de intercambio, al *status quo* obtenido en cada momento el nombre de acuerdo, etc, etc. Todo ello, sin embargo, no deja de ser tan sólo una pirueta nominalista]. Antes he señalado que el capitalismo quizá ha sido la estructura más totalitaria que se haya dado en la faz de la tierra, pero ello no quiere decir que no sea contradictoria (13). En él operan fuerzas y tendencias, capitalistas todas, que se orientan en vectores distintos, aun cuando el sustrato, la forma de la dominación permanezca. Nada, pues, menos extraño que el hecho de que en el propio seno del capital, se manifieste desde una tendencia que necesita reclamar la autonomía y el crecimiento del gasto del consumidor hasta otra que tienda a su depauperación progresiva. En otro nivel, tampoco podemos dudar de la presencia de una dinámica individualista y comunitaria, a la vez, en el sistema capitalista (muy entroncada, por cierto, con su nacimiento ideológico, ya se quiera

13. Hay algunas nociones que deben precisarse. Así, por ejemplo, el concepto de la globalización, que sólo debería ser usado como una descripción concreta y bien definida del momento actual. Y ello porque, en realidad, globalización es un término necesario en cualquier estructura capitalista dada. Todo capitalismo necesita una *economía mundo*, una geografía (en horizontal y / o vertical) de distancia necesaria para arrastrar su movimiento especulativo (vid. I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, tomo I y II, ed. Siglo XXI, inspirados en la obra del maestro F. Braudel). Y, sin embargo, aún dentro de cualquier esquema de economía globalizada, se manifiestan dos tendencias (vid. F. Braudel: *Una lección de Historia de Fernad Braudel*, F.C.E.). Habrá que diferenciar, pues, la noción de *capitalismo*, de la de “economía de mercado”. Para Braudel, los capitalistas ya en plena Edad Media, son a la vez grandes mercaderes, manufactureros, financieros, eminentemente capaces de escoger entre las inversiones más rentables, gentes que más allá de los muros del Estado-ciudad tejen una red de intercambios en extremo lucrativos que engloban en su malla, en lo que se ha denominado “economía-mundo” (el conjunto de las economías-mundo formaría la economía mundial). En esta red se encuentra contenida y pronto maniobrada desde lo alto, la economía de mercado, cuyo prototipo está constituido por las ferias. Esto ya distingue la economía de mercado y el capitalismo: si la economía de intercambio, el capitalismo, se desarrolla, es porque existe en su centro una especie de principio dinámico. Lo cual nos vuelve al análisis del intercambio y a los economistas clásicos (Ricardo, Smith, Say) y a la ley de los mercados, que expresa la idea de que en el intercambio la oferta precede a la demanda, pues no puede haber demanda sin una oferta anterior. Braudel, señala que Keynes “ha invertido sin esfuerzo” esta ley, afirmando que los *productos se cambian por productos*, lo cual es una forma más radical de señalar la primacía de la oferta. La verdad no está en que la época moderna haya refutado esa ley, sino que ha pasado por alto deliberadamente las consecuencias que ella implica en la conducción de los negocios de un país, y ha dado lugar a la ilusión de que se puede estimular en forma duradera la demanda sin pasar por la oferta; dicho de otra manera, distribuir los ingresos cuyo monto sea superior —efecto ordinario de un déficit presupuestal permanente— al total de los ingresos entregados por el aparato productivo en forma de salarios, de impuestos, de dividendos, etc. El olvido de la relación orgánica entre oferta y demanda que expresa la ley de los mercados está en el origen de los desórdenes de la crisis actual (se refiere a 1986). Puede cotejarse, siguiendo a Galbraith, que las grandes empresas son capaces de “administrar” los mercados hasta el punto de que “las leyes económicas no existen para las grandes empresas”. Por tanto, para Braudel, esto instituye la “exterioridad del capitalismo” (en relación con la economía de mercado): la economía de mercado asegura, por una parte, la vinculación entre el mundo de la producción corriente y por la otra, el consumo; la economía de mercado sería aquella en que la preocupación del valor de uso aún está presente en el espíritu de los productores; por el contrario, el capitalismo no se interesa sino en el valor de cambio. Así, la economía de mercado está sometida a la influencia de la competencia, mientras el capitalismo, que dispone de enormes capitales acumulados, puede permitirse “el juego, el riesgo y la trampa” (*op. cit.*, pp. 108–115).

situar este en la Italia prerrenacentista o en el calvinismo). No reconocer esto es reducir el fenómeno capitalista a su brutalidad más hiriente, quíazas, pero no la más profunda.

Así pues, no me parece de recibo establecer el sistema de oposiciones propuestos y oponer el Estado burgués a la sociedad, lo público a lo privado, cuando en realidad los segundos son epifenómenos de los primeros, que no tienden tanto al contraste como a una virtualidad ya contenida en el concepto precedente.

Esta conclusión se desarrollará en los puntos siguientes, pues estos se articulan en función de admitir la primera premisa como verdadera.

Segunda:

En los años 20–30 la novela policiaca se divide en dos lados: a) la novela de enigma y b) la novela negra americana; sin embargo, en ambos lados el problema es el mismo: el espacio de la sociedad civil frente a los niveles de Estado o del lenguaje político (se puede afirmar que en este primer estadio la novela policiaca existe precisamente porque no existe el lenguaje político: la imagen del paradigma policial como “mediación” o como “sustitución” del lenguaje político se mantiene siempre).

Siguiendo la argumentación del punto anterior, no podemos estar de acuerdo con este planteamiento, pues esta segunda tesis básica no es sino una continuación de la primera. Aun así creo que debemos intentar puntualizar dos cosas. Respecto a la primera afirmación (*En los años 20–30 la novela policiaca se divide en dos lados: a) la novela de enigma y b) la novela negra americana*) poco habrá que decir ya que es un hecho; el problema comienza cuando se insiste en ambos casos en enfrentar la sociedad civil a los niveles del Estado. Tal y como yo lo veo esta afirmación presenta dificultades. Por dos razones fundamentales, por un lado bien poco tiene que ver tanto el Estado como la sociedad civil inglesa con el Estado y la sociedad civil americana. Lo cual, en todo caso, habría de llevarnos a una pregunta distinta, que podría ser: ¿cómo de dos sociedades y dos Estados distintos aparece la misma *forma* de novela, en hipotética respuesta a esa articulación? Ya ves que, en este momento, lo que habría que dilucidar es lo que afecta y delimita tal *forma* (14).

La segunda hace referencia a la aparición del lenguaje político [sin embargo, en ambos lados el problema es el mismo: el espacio de la sociedad civil frente a los niveles de Estado o del lenguaje político (se puede afirmar que en este primer esta-

14. Sobre esto no quiero extenderme por el momento, pues mucho me temo que también hemos de enfrentarnos a ello más adelante: baste quizás decir ahora que por lo que observo, en el texto se hace un uso no estricto; es decir, una cosa es la *forma* novela, otra la *forma* novela de género, y una tercera la(s) *forma(s)* que delimitan a la novela de enigma británica y a la novela negra americana; en todos los casos, estamos bajo el *encantamiento* de la primera *forma*, que actuaría como regla, ejemplo y rechazo de cada una de las *formas* en cuestión; de otro modo: si tenemos una primera delimitación —*forma* / novela—, las subsecuentes han de hacerse respecto a esta primera, las salidas de o convergencias con la *forma* principal o entre ellas (si esto quiere tematizarse como literatura de *género*, por mí no hay inconveniente, ahora bien, dudo mucho de que se avance más). En realidad, a mi parecer, ambas *formas* —británica y americana— nacieron como modelos distintos y diferenciados y de tradiciones cuya ambición era no coincidente (creo que ahí sería de mucha importancia revisar el papel de la literatura específicamente americana —pienso en Melville y Hawthorne, por ejemplo—); y, asimismo, parte de esta *filogénesis* fue introducida por el propio Chandler en *El simple arte de matar* —como bien conoces—, creo que la razón de esta búsqueda de distinguos por parte del creador de Marlowe obedece más a una necesidad de diferenciación respecto al modelo de la metrópoli que a la verdadera naturaleza de su *forma*.

Por un lado, quisiera hacer mención de, al menos, una peculiaridad intrínseca de la literatura norteamericana. A mi modo de ver, la diferencia sustancial de la literatura americana respecto a las demás (hasta donde probablemente pueda alcanzar), es la propia América.

dio la novela policiaca existe precisamente porque no existe el lenguaje político: la imagen del paradigma policial como “mediación” o como “sustitución” del lenguaje político se mantiene siempre)]. No creo que el asunto así expuesto esté bien planteado. Por un lado, el lenguaje político está presente en todas las manifestaciones del arte desde que el hombre es hombre (sobre esto no creo que merezca la pena extenderse). Ahora bien, cosas distintas son que, por un lado, este lenguaje político se involucre descaradamente en la materialización artística, por decirlo de algún modo, que pertenezca a la autoconciencia de la realización artística, en razón de la intencionalidad del autor, por ejemplo, o en razón del marco estructurante donde se desenvolverá la acción, etc, etc, y, por otro, que en realidad operemos un salto y digamos que estas novelas aparecen porque no hay lenguaje político. Puedes ver que esta última afirmación a lo único que va destinada es a sostener el edificio anteriormente construido: si hemos de diferenciar entre Estado y sociedad civil, y si hemos de diferenciar entre lo público y lo privado, el elemento que nos permitirá tal operación será el lenguaje político. No creo que deba abundarse en esto, y baste con recordar brevemente toda la tradición, desde el Renacimiento, para observar cómo el lenguaje político existe y, además, lo inunda casi todo (15).

Tercera:

Así, todo lo policiaco se centra en torno a la sociedad civil (realismo de la vida cotidiana) con dos posturas: los americanos sí creen en su sociedad civil; los británicos sólo hasta cierto punto (siempre de clase), y los continentales no creen en absoluto en la sociedad civil (no creen en la diferencia entre el Estado y la sociedad). Esa sería la teoría de Krakauer: la sociedad civil no es una comunidad moral, sino una mera artificialidad buera, mera lógica de la racionalidad formal; la novela policiaca que no es un género propiamente artístico, si demuestra, al invertir el espejo, que lo que cae de ahí son sólo fragmentos de una racionalidad de mónadas individuales juxtapuestas: el detective es sólo el representante de esa ratio formal y el secreto que él revela, no es de hecho tal secreto: sólo otra superficialidad sin importancia.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando una sociedad civil sí cree en sí misma? ¿Una sociedad que no cree en el Estado —como servidor suyo: protector de la propiedad privada, del individuo y su familia— ni, por tanto, en la policía como mediación, dado que también es algo público, que está fuera de lo civil / individual? Vemos que ya no se trata de la inteligencia de los ricos frente a los pobres, sino de que lo público falla siempre y la única solución es la intervención del ojo privado. Aquí la violencia ya no tiene importancia porque es la regla del mercado y de la lucha individual.

Creo que estamos en la misma situación: simplemente aumentamos la masa de lo construido: se dan por supuestas aquellas condiciones que la teoría ya exponía.

15. Quizás convendría recordar la disputa entre Lucaks y Bloch a raíz del expresionismo, de la que puedes encontrar un resumen en J. Gimbernat: *Ernst Bloch. Utopía y Esperanza*, Cátedra, Madrid, 1983.

Cuarta:

Así, la diferencia no estaría entre la novela de enigma y la novela negra, sino entre la novela que no cree en su sociedad civil y novela que sí cree en la sociedad civil. De cualquier modo, en los años 20–30, todo se debate en Europa en torno al lenguaje político, y, precisamente, la novela policiaca logra su éxito al no hablar de política sino sólo a través de situaciones de la sociedad civil o cotidiana. A ese espacio de desgarró lo vamos a llamar el espacio de la novela policiaca.

Idem de ídem.

Otras partes:

Aquí deberíamos dar cuenta de lo expuesto a continuación de las cuatro tesis básicas, desde el nacimiento de la literatura policiaca, hasta sus características formales (pulpa, negro, amarillo, etc), y a continuación el despegue como personaje de Marlowe, así como su idiosincrásica vocación de héroe solitario, amén de las cosas que se me olviden (*of course*).

Relevante y pertinente me parece la reflexión sobre el modelo narrativo y la modificación en el lector que Juan Carlos Rodríguez propone: *lo cual da su carta de nacimiento como inscripción en el mercado; así como por un modelo narrativo tácito: el del folletín, el melodrama y la truculencia. La gente pobre leía pulp con fruición, no para evadirse de la vida cotidiana sino para sentirse invadido por ella.* Esto yo lo pondría en relación a lo anteriormente expuesto sobre los mecanismos de formación de opinión pública, etc.

Más difícil de sostener es la dialéctica sobre el *adentro* y el *afuera* del campo literario: Pero en los 20–30 se produce un hecho literario insólito, por un lado la aparición de los maestros Hemingway y Faulkner, y de dos escritores, Hammet y Chandler, que habrían de poner la narración *pulp* patas arriba: ya no se trata de almacenar cadáveres, sino de descubrir los escenarios mismos del almacén, sus exteriores y sus interiores.

De tal modo, y según la terminología crítica habitual, Hammet y Chandler habrían otorgado dignidad y seriedad a un género ínfimo y absolutamente fuera del campo literario. Pero para que exista un fuera del campo tiene que haber un dentro de ese mismo campo, y la novela policiaca, de un modo u otro, siempre estuvo dentro. Eso sería admitir que ya existía un género *pulp* preestablecido, lo cual es difuso y dudoso. El *pulp* era una amalgama de materiales de construcción, un magma para construir a partir de él, y fue, pues, Hollywood quien más pesó en la configuración del género, ya que el cine era el mercado por excelencia, el símbolo del arte industrial de la nueva época. En el folletín del XIX se había inventado la imagen de lo real como un reflejo del positivismo y del naturalismo del ámbito cientifista; y el propio positivismo había intentado renovar la imagen tradicional de los géneros.

El otro punto que deseo examinar trata en concreto de la novela negra. Y bien podría resumirse así: si *El Largo Adiós*, es la primera novela negra *decente* (por ser la primera que aspira a novela y, por tanto, por ser la primera), también, definitivamente, ha sido la última.

Hammet y Chandler recogen ese estilo *pulp* y lo establecen definitivamente como un campo literario, estableciendo las reglas de un género nuevo (aquí la gran paradoja de la crítica: para alabar a Hammet lo convierte en destructor de un género que no existía y que él había construido).

A mi modo de ver, en lo anterior asoma la pulcritud intelectual que debe legitimar al arte verdadero. Quiero decir que esto parece sugerir que hay un material *literario noble*, y el resto del mundo es una amalgama de materiales de construcción. Pero, en cualquier caso, esto nos sitúa en el meollo de la tesis central (al menos tal y como lo entiendo): cómo un *género* se convierte en literatura. Y el proceso (fundamental) descrito para tal conversión será la creación de un *yo* (no me voy a poner en este momento a buscar las distintas veces que tal cosa se sugiere), y, además, la justificación de cómo el *yo* creado por Chandler es superior y definitivo respecto al que reconoce como su maestro (aquí la cuestión de si Chandler sabía o no sabía construir *casos*, es lo de menos, aun cuando el texto parece sostener que sí es lo más importante).

Así pues, la carta de naturaleza literaria de la novela negra quedaría por entero reconocida al entrar de lleno en el paradigma burgués de la novela: *yo*; (ésta sería una de las interpretaciones que hago del texto, pero no la única, pues también parece asomarse el que tal mutación sólo adquiere importancia como variable dentro del método narrativo, del *impersonal* a la primera persona —sobre esto no puedo opinar pues habría que confirmar que, de hecho, la mayoría, o todas las novelas *pulp* estaban escritas al menos en tercera persona—).

Y si, en razón de sus ecos de egocentrismo o de su larga sombra psicoanalítica, nos diera cierto repeluzno la presencia de ese *yo*, también podríamos sustituirlo por un término caro a la literatura: *voz* (eso sí, siempre y cuando *voz* quiera decir *voz personal*). De tal modo que la suprema operación que transmuta “*El Largo Adiós*” de la mejor novela negra de todos los tiempos en una de las mejores novelas de todos los tiempos, radicaría exclusivamente en hacer girar el mundo alrededor de un *yo* (cosa que hubiera estado en la mano de Hammet, pero que el muy tonto lo echó todo a perder por tener un detective distinto para cada caso).

Creo que, de nuevo, al afrontar una lectura de este tipo cometemos una metonimia. De hecho, la práctica de la crítica literaria (y ya antes apunté que el propio autor hace tiempo que es crítico antes que escritor) (16), *al incidir con vehemencia en la necesidad de una voz* (clara y distinta, como le pedía Descartes a las ideas innatas), en un *yo* eje, principio y final de todo mundo posible, traslada toda literatura a una *autoratura*

(17) (y ahí ya es lo de menos que el análisis alcance a una obra tan sólo, o al conjunto de las obras de un autor; el deslizamiento se opera del siguiente modo: la obra se escribe a sí misma —lo

16. Esto hace referencia a la primera parte del texto que envié a mi amigo, titulado *El Método como Círculo Vicioso del Saber (... de cualquier saber, desde cualquier método)*

17. Perdón por “*el palabro*”, lo que quiero decir: a una literatura no *de o sobre* la cosa, sino *de o sobre* quien escribe la cosa.

cual evita la compleja relación sujeto–objeto, ya que se convierte en un mundo autorreferencial—, pero siempre podemos recurrir a ese autor que se supone tras la obra, y, al poco de escarbar, descubrimos que toda obra es el autor, que es un dios omnisciente y omnipotente; nada de esto es, ciertamente, inhabitual, pero, metodológicamente, se vuelve muy confuso, pues a veces nos inclinamos por la necesidad de la obra —es decir, su necesidad interna— y otras justificamos toda necesidad o salto por el recurso al *deus ex machina*).

Así, cuando en el texto se propone el juego de los mismos ojos que recrean un mundo distinto según la mirada esté dentro o fuera del mundo (digamos real, pues también se afirma, según todo esto, que toda novela debe ser realista, ya que la carta de naturaleza de realidad la otorga, precisamente, el ojo, mire desde y donde mire), y se nos presentan como ojos distintos que crean mundos distintos según la naturaleza de su mirada, de nuevo, en realidad, sólo estamos operando una reducción para seguir sosteniendo lo mismo, salvo que quizás con otras palabras, incidiendo en otro ángulo de reflexión. En realidad, tan sólo salvamos el código, la necesidad de la codificación: todo objeto tiene su sujeto, todo sujeto genera sus objetos; todo se transmuta o se paraliza por el vigor estructural que la identidad del código impone. Si el ojo del Marlowe de *El Largo Adiós*, es, al fin, el ojo que se reconoce como ojo, es porque el mundo anda ya concluso, acabado desde el principio de la mirada, y cualquier peripecia que de allí surja ya tan sólo será una *anámnesis* (es decir, jamás hemos salido del esquema de la sospecha platónica: todo mundo ya ha sido vivido al conocer las categorías del mundo; como conozco las categorías de mi mundo, todo lo que veo siempre ha sido visto).

Cierto es que todo esto se puede calificar como meta insuperable de la modernidad, desde la autoconciencia hasta la dúctil cualidad epistemológica que hará que jamás nos equivoquemos (el error es de la mirada: el que me engañen la primera vez es su culpa, las restantes tan sólo mía; pero no por la voluntad de engaño de los demás, sino por la relajación de mi ojo que, por supuesto, debería haber estado más atento). En todos los planteamientos similares a este —y son mayoría, y los mejor y más reconocidos en el momento— nunca se hace mención del silencio, de lo que por necesidad se calla, y cuando, raras veces, el silencio se expresa, es un silencio de lo ya dicho, a lo más un desagrado melancólico por tener que repetir lo dicho.

Algo deberíamos decir ahora sobre la consecuencia de todo esto que el autor del texto plasma como la asignación de la ética de la novela negra a una ética de la visión: la ética del solitario que ve las redes invisibles, porque tales redes son de hecho invisibles y sólo perceptibles por sus efectos, y conectar esos efectos, no como algo aleatorio o azaroso, sino como miembros engarzados de una malla en un tejido ideológico social es lo que convierte en “negras” a las novelas de Hammet y Chandler. Sin

Llegados a este punto tropezamos con lo que considero el verdadero problema de la novela negra. El personaje de la novela negra ha de ser un individuo de convicciones, un héroe (antes he dicho que me da igual que se presente como antihéroe pues no modifica la estructura del asunto), no es sólo pues un personaje–persona (o a la inversa, si te place) es toda una estructura épica.

Un héroe es el individuo menos libre de toda la creación, pues se haya constreñido no sólo por las circunstancias que le rodean, sino, y sobre todo, por sus circunstancias de héroe, y de su patología psicótica tan sólo nace un deseo de orden que fracture tanto como pueda el desorden en el que el mundo vive.

embargo, dejaremos esto para más adelante (= *El Hombre que no quería saber —absolutamente— nada*), y ahora tan sólo bucearemos en por qué esta ética implica un héroe, al fin y al cabo, ese héroe que el propio código reclama como necesidad estructural.

Alasdair Macintyre en *Tras la virtud* afirma que la visión contemporánea del mundo es weberiana, y que una consecuencia de ello es precisamente que haya una multitud de visiones que derivan de una irreductible pluralidad de valores, y, además, sostiene que esta visión weberiana del mundo no es racionalmente defendible (disfraza y oculta más que ilumina, y para alcanzar su éxito depende del disfraz y el ocultamiento). Así, la moral puede ahora favorecer demasiadas causas y la forma moral provee de posible máscara a casi cualquier cara. Para Macintyre esto es así porque el lenguaje y la práctica moral contemporáneos sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos supervivientes de un pasado más antiguo y que los problemas insolubles que ello ha creado seguirán siendo insolubles hasta que esto se entienda bien. Si el carácter deontológico de los juicios morales es el fantasma de los conceptos de ley divina, completamente ajenos a la metafísica de la modernidad, y si su carácter teleológico es, a su vez, el fantasma de unos conceptos de actividad y naturaleza humanas que tampoco tienen cabida en el mundo moderno, es de esperar que se susciten continuos problemas de entendimiento o de asignación de un régimen inteligible a los juicios morales, refractarios a las soluciones filosóficas.

En todas las culturas, griega, medieval o renacentista, donde el pensamiento y la acción moral se estructuran de acuerdo a alguna versión del esquema llamado clásico, el medio principal de la educación moral es contar historias (s. VI a. C. ateniense: recitación de los poemas homéricos como ceremonia pública —compuestos no más acá del siglo VIII a. C., pero referidos a un tiempo muy anterior—; s. XIII, sagas islandesas —escritas por cristianos— acerca de acontecimientos sucedidos después de 930, período inmediatamente anterior y posterior a la primera llegada del cristianismo; s. XII, los monjes irlandeses escriben historias de héroes datables en el siglo VIII, pero cuyos temas se sitúan siglos antes, en una Irlanda aún pagana, etc.). Este tipo de narraciones abastecen —adecuadamente o inadecuadamente— la memoria histórica de las sociedades donde, por fin, fueron fijadas por escrito, proporcionan el trasfondo moral al debate contemporáneo en las sociedades clásicas: la visión de un orden moral trascendido, cuyas creencias y conceptos eran aún parcialmente influyentes y proporcionaban también un iluminador contraste con el presente. Entender la sociedad heroica, cualquiera que hubiese sido su realidad, es parte necesaria del entender la sociedad clásica y sus sucesoras.

Los rasgos claves que se encuentran son que cada individuo tiene un papel dado y un rango dentro de un sistema bien definido y muy determinado de papeles y rangos; las estructuras clave son las del clan y las de la estirpe. En tal sociedad, un hombre sabe quién es sabiendo su papel en

estas estructuras; y sabiendo esto sabe también lo que debe y lo que se le debe por parte de quien ocupe cualquier otro papel y rango. También hay una clara comprensión de qué acciones se requieren para ponerlos en práctica y cuáles no llegan a lo que se requiere: el hombre y sus acciones llegan a ser idénticos, y él se forma a sí mismo completa y adecuadamente incluido en ellas; por tanto, juzgar a un hombre es juzgar sus acciones: al realizar acciones de una clase concreta en una situación concreta, un hombre da fundamento para juzgar acerca de sus virtudes y vicios, porque las virtudes son las cualidades que mantienen a un hombre libre en su papel y que se manifiestan en las acciones que su papel requiere. Lo que es ajeno a nuestra concepción de la virtud es la íntima conexión en la sociedad heroica entre el concepto de valor y sus virtudes aliadas, por un lado, y por otro los conceptos de amistad, destino y muerte.

El valor es importante no sólo como cualidad de los individuos, sino como cualidad necesaria para mantener una estirpe y una comunidad. La gloria pertenece al individuo sobresaliente en la batalla y en el certamen como marca de reconocimiento de su estirpe y su comunidad. La astucia es una cualidad, porque la astucia puede tener éxito donde falta o falla el valor. La ironía suele estar vinculada al valor. Como el ser valiente es alguien en quien se puede tener confianza, el valor es un ingrediente importante en la amistad: los lazos de la amistad en las sociedades heroicas se modelan sobre los del clan. El otro ingrediente de la amistad es la fidelidad: el valor de mi amigo me asegura que su fuerza me ayudará a mí y a mi estirpe; la fidelidad de mi estirpe es la garantía básica de su unidad (y suele ser la virtud clave de las mujeres implicadas en relaciones de parentesco). Estas descripciones deben dejar claro que cualquier interpretación de las virtudes en las sociedades heroicas no es posible si se les separa de su contexto en la estructura social. Así, para las sociedades heroicas, moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa; sólo existe un conjunto de vínculos sociales, la moral no existe como algo distinto: las cuestiones valorativas *son* cuestiones de hecho social. Por esta razón, Homero habla siempre de *saber* lo que hacer y cómo juzgarlo (18).

Así pues, un héroe sigue un modelo antiguo, demasiado antiguo para que tenga todavía alguna razón consciente en el horizonte. En la conferencia de Juan Carlos Rodríguez, se afirma que el código de Marlowe parte del protagonista / detective que es el eje de las situaciones, y que su rebeldía contra la injusticia de estas situaciones acaba por ser objetiva, pero partiendo de una subjetividad que radica en el hecho previo de que él ha renunciado al mundo.

Por tanto, si Marlowe no comparte los valores morales del mundo que le rodea (en la medida en que ello sea posible, es decir, desde el momento en que no se reconoce en ellos), se erige en la propia voluntad de sus valores (como indicaba el pronóstico nietzschea-

18. Hemos expuesto con cierta extensión parte de los caps. 8 y 9 de *Tras la virtud*, de Alasdair Macintyre, Barcelona: Ed. Crítica, 1987.

no), y en este sentido podríamos admitir esa creación particular del código (dimane ya de donde quiera dimanar). Lo que ocurre, sin embargo, es que advienen ciertas disfuncionalidades. Por un lado, tanto si lo quisiéramos considerar un héroe como un antihéroe (simple inversión aún dentro del ámbito moral, jamás amoral) hay una parte del mundo que no puede estar corrompido, pues, si no, volvería toda su acción inútil. De otro modo; no se puede ser moral en un mundo de completa inmoralidad, y no porque la voluntad no lo pretenda, sino porque el acontecer de las acciones nos enfrentará tarde y temprano a dilemas insolubles desde el punto de vista de la moralidad (cf. *La decisión de Sophie*, por ejemplo). Tampoco, por supuesto, la moral del héroe puede ser contextualista, porque el código se ha de mantener a salvo del tiempo, de los hechos que transcurren y, habitualmente, lo niegan. El código de Marlowe, pues, salva a Marlowe, pero a costa de convertir a Marlowe en su único mundo. Cuando se llega a ese tipo de solipsismo siempre estamos en el umbral de la catástrofe, pero lo único que hemos hecho es modificar la calificación moral al uso de la psicología funcionalista: el mundo ha de ser bueno, ya que es *mi* mundo.

En cualquier caso, me parece, la actuación moral de Marlowe (el desarrollo de su código) no parte de un descubrimiento determinado sobre la maldad, inocuidad o inanidad del mundo, aun cuando en el texto se pretenda descubrir la pauta de tal aparición, sino que más bien es causada por su ambición de legitimidad literaria, y, entonces, asume un modelo de héroe que, por necesidad, ha de resultar anacrónico. El mundo en el que se mueve Marlowe no es ni tan siquiera el mundo real que rodea a Chandler en su vida, es un mundo *ad hoc* (como en realidad suelen ser todos los mundos que describen las novelas negras), fabricado para la construcción de un *alter* moral. Eso sí, una moral fundada en valores tan ancianos que no pueden dar cuenta de su discurso. En este sentido, la moral de Marlowe es la menos nueva que se pueda descubrir en cualquier introspección en la historia de la cultura, es la voz que viene a salvarnos de un mundo desgraciado y corrupto, pero del que no tiene noción alguna; para ello tan sólo tendríamos que repasar las características que expone Macintyre.

Esto es, al fin y al cabo, lo que significa un héroe de nuestro tiempo (de alguna manera de cualquier tiempo). Al agudizarse la autoconciencia del hombre moderno (donde los valores viven en un estadio diferente de los hechos), la respuesta siempre se vive como anacrónica, no sólo porque el héroe que rescatará el mundo (aun cuando lo deje perderse y lo único que se salve sea a sí mismo como mundo) se erija sobre un modelo antiguo, sino porque la propia estructura de la novela reclama el advenimiento de esa épica. La modernidad moral de la novela negra, radica tan sólo en ir un paso más adelante que la moralidad de la novela burguesa, pero cientos y miles de pasos detrás del conflicto moral que de hecho se vive.

Así, el sueño del héroe es el compromiso concluso del *yo* que busca la novela. Porque cualquier *yo*, cualquier *voz*, se convierte en un héroe automático. Aquí es donde vemos de nuevo operar el código, el *abstractor* que nos señalaba con anterioridad Baudrillard.

EL HOMBRE QUE NO QUERÍA SABER (ABSOLUTAMENTE) NADA

En fin, Manuel, parece que ya podemos concluir (claro es que de un modo insatisfactorio, como siempre). En este apartado, quisiera no seguir las pautas del texto que, probablemente, he ido malinterpretando hasta ahora, y expondré cosas que me vienen más del (o al) gusto. Eso sí, espero, dentro del esquema y del problema que, al parecer, nos convocaba. Hasta ahora, de manera confusa hemos mezclado varios problemas y confundido bastantes conceptos, espero que sepas disculpar tales *lapsus* y la falta de orden analítico que ello implica. A partir de este momento tengo que anunciar que la cosa, por supuesto, no mejorará.

Lo primero que debo advertir (aun cuando tú lo sabes bien), es que la NOVELA me parece asunto baladí, no por ella en sí misma, sino porque la LITERATURA no me importa una NADA (no debes despreciar estas mayúsculas pues son lo que realmente quieren ser: mi mayúsculo desprecio). Y si algo, alguna vez me importó del arte, es la alumbradora articulación que, a veces, con el tiempo y el sentido, permite comprender algo mejor este puñetero mundo que vivimos. Esto es para mí importante, pues nada más alejado del esteticismo que este tipo de concepciones en las que la obra tan sólo es un instrumento de conocimiento, pero, por supuesto, de conocimiento de algo que no es ella misma, y que tantas veces ni tan siquiera se puede acertar a definir. Ahí, y sólo ahí, es donde deben inscribirse estas palabras, y no en cualquier suerte de intento de crítica literaria.

Voy a trazar dos impresiones independientes, y si hasta ahora hemos ido entrando y saliendo de la estructura de la obra al contexto de su tiempo, de la biografía del autor a la necesaria biografía del personaje, de un *a* a un *b*, etc, etc, dejaremos completamente ese camino. Como no tengo tesis básicas que sostener, mi guía es esencialmente errática y, por tanto, mi destino siempre dudoso, pues jamás fue anunciado al inicio.

Por un lado, quisiera hacer mención de, al menos, una peculiaridad intrínseca de la literatura norteamericana. A mi modo de ver, la diferencia sustancial de la literatura americana respecto a las demás (hasta donde pobremente puedo alcanzar), es la propia América. Para ver esto, trazaremos una breve elipse. Uno de los misterios que más han llamado la atención de los sociólogos es la gran vitalidad y conexión popular de la sociología entre los americanos (siempre del norte, aunque creo que esta puntualización sobra). El americano medio, suele decirse, es un sociólogo constante, y esta actividad fluye y nutre su vida y da sentido a la mayor parte de las interacciones con las que se enfrenta a cada instante. En este

Y es aquí, a este punto, donde deseaba llegar desde el principio.

Chandler quizá no advirtió lo que realmente puede llegar a significar *La Hermana Pequeña*, y, quizás J. Thompson o Ch. Himes, tampoco, pero es la primera que inaugura *otra cosa* dentro de la literatura.

sentido, debe contemplarse la temprana articulación del pensamiento sociológico con el pensamiento *real* de los norteamericanos (sin entrar en este momento en si tal cosa actúa como un *reflejo* o como un *foco*). Th. Veblen sería, en este caso, un autor paradigmático, tanto por su comprensión de la peculiar articulación americana de la vida, como por reconocer en sí mismo ese *leit-motiv* que permitiría unificar lo que, de hecho, era una realidad bien heterogénea, o varias y distintas realidades heterogéneas —aparte de los textos del propio Veblen, hay un artículo de Wrigth Mills muy luminoso al respecto; si te hiciera falta te lo consigo—.

No quisiera desmenuzar esto ahora con mayor detenimiento, pero sí hacer notar dos cosas al respecto. Por un lado, la propia América es desde muy pronto un problema literario, así, por ejemplo, en Walt Whitman, y esto se proyectará en la eterna letanía de la narrativa americana de dónde, cuándo y cómo será posible *la gran novela americana* (sobre esto hemos hablado alguna vez y sabes de sobra mi postura, así que no alargaré innecesariamente este punto). Ahora bien, ¿por qué América se convierte, casi desde los inicios, en un tema obsesivamente recurrente? Aquí creo que no nos queda más remedio que invalidar la tesis que sostenía el texto sobre la sociedad civil, o, al menos, matizarla radicalmente.

América es constitutivamente una amalgama de comunidades, más aun de comunidades que se establecen de modo horizontal y vertical, viviendo en el mismo seno de una comunidad. Al contrario de otros muchos lugares, las comunidades americanas bien pronto dejaron de tener un *enemigo* real, y la mayor parte de las veces su *otredad* era la misma y sola naturaleza (revolución americana, exterminio de los indios, la guerra de secesión que no se hace por el enfrentamiento de dos sociedades, dos modelos de sociedad, excusa que se sostiene débilmente, etc), y hay una tradición que se esmera en tener a la naturaleza como objeto casi único (desde el mismo Whitman, también, pero que puede verse ya en el pensamiento de Emerson y en la pintura primitiva americana). El sentido de la comunidad está muy arraigado, y aún hoy en día se enfrenta no pocas veces con el sentido social. Bien, desde muy pronto, el arte y el pensamiento sociológico tuvieron que dar cuenta de aquella realidad heterogénea y, a la vez, del sentido mesiánico de unidad que iba implicado en el *proyecto* América. Lo que quiero decir es que la realidad social americana se ha construido también al empuje de los impulsos que la literatura (como invento de una tradición, de una leyenda, de un fondo común de tradiciones y sensibilidades) y la sociología (conformación de una protoideología funcionalista, economicista, individualista y pragmática) han ido fabricando. Es aquí donde se vuelve más conflictiva la afirmación de la sociedad civil. La sociedad civil, y la sociedad real, son tan sólo un constructo cuando de América se trata, un producto elaborado tanto desde la literatura como desde la sociología que sirviera de amalgama para la propia realidad.

Pero lo que me parece más importante es que la literatura americana tiene, desde sus inicios, una voluntad sociológica inigualable. Porque, en el afán de comprensión del medio que toda obra de arte lleva inscrita, esto fue sentido muy prontamente y con gran profundidad. Esto es quizás lo que nos la hace parecer tan luminosa y esclarecedora a nosotros, viejos europeos tan gastados por la historia, tan envilecidos por el brutal y triste acomodo a un mundo hecho desde hace demasiados años (19). Así, y tú bien lo sabes, aparece una tremenda claridad social en casi toda la producción literaria. Si, de algún modo, quisiéramos encontrar un modelo cristalino de lo dicho, podríamos encontrarlo en *Manhattan Transfer* de J. Dos Pasos, pero quizá de un modo ya *transparente*, lo constataríamos en toda la producción tanto periodística como literaria de Tom Wolfe (que no se recata en ningún momento de aplicar categorías sociológicas a sus descripciones, la mayor parte de las veces para tensar el modelo hasta poco menos que convertirlo en una caricatura). Así como, de un modo inverso, podemos verlo en la obra de nuestro admirado R. Carver. Y, en este sentido, para apuntar la íntima relación de la literatura y la sociología en EE.UU., hay que resaltar la importancia y convergencia de ambas líneas en la Escuela de Chicago, el interaccionismo simbólico y la etnometodología.

Así, pues, no creo que se trate de la *creencia* en la sociedad civil o no, sino de la *creación* de hecho de una sociedad (el que se quiera llamar civil o no carece de importancia y nos llevaría a tratar otro tema que sería el de la articulación política de los EE.UU., el de su estructura social, etc).

El otro punto que deseo examinar trata en concreto de la novela negra. Y bien podría resumirse así: si *EL Largo Adiós*, es la primera novela negra *decente* (por ser la primera que aspira a novela, y, por tanto, por ser la *primera*), también, definitivamente, ha sido la última. Y no porque no haya habido muchas otras —y habrá— que tuvieran calidad suficiente. Como las razones para que fuera *la primera* ya han sido expuestas, creo que deberíamos concentrarnos en las razones que la convierten en la última.

Por un lado, está la sumisión radical al código novelístico imperante: esto ya no es una novela negra, simplemente es una novela. De tal modo que lo que antes era un género bastardo, toma ahora una naturaleza respetable para los cuarteles de nobleza cultural. Para ello, ha tenido que operar más de una transformación, y no la menor es la de introducir la interioridad. Si vemos tal cosa como positiva, tan sólo hemos de abundar en la ganancia de profundidad psicológica de los personajes, que es un elemento central de la concepción literaria burguesa, del realismo subyacente a toda la literatura burguesa que necesita fijar y reproducir esquemas *vitales*. Pero si tal cosa puede ser considerada como un

19. Hay una curiosidad que he discutido muchas veces con Amador y Ernesto, que es la gran convulsión que nos produjo tanto la literatura norteamericana como la literatura rusa. En ambos casos, me parece que la razón pudiera ser la misma, al menos en un aspecto. Si la literatura americana intenta a toda costa la creación y descripción de una sociedad que se desmarque y supere el límite de la comunidad, en el caso ruso, el intento podría ser el de inventar una sociedad real desde una sociedad *fingida* de estructura feudal. En este, y, por ahora, tan sólo, en este sentido, creo que hemos asistido a la radical *exterioridad* que nos planteaban con sus propuestas. No se puede entrar aquí ahora en la importancia de los modelos que cada una de ellas adopta (tradición inglesa, por un lado, y francesa, por el otro). Pero creo que puede ser un buen punto de partida analítico para comprender el impacto que tales literaturas tuvieron en Europa.

logro, como una victoria, tan sólo lo es a costa de instaurar la suprema superchería: el personaje se convierte en persona que, a su vez, se convierte en personaje. Este círculo no se realiza en aras de un mayor realismo (lo cual sería tan sólo un ardid técnico), sino por una operación de fondo que nos permite, en realidad, convertir cualquier cosa en persona en tanto que objeto (para ilustrar esto en máximo grado bastaría con recuperar por un instante toda la producción de la literatura experimental: la capacidad de convertir en personas a objetos, o en reducir las personas a objetos, no ha sido uno de los recursos menos habituales; y lo que aquí es un recurso —cínico, o lleno de humor, o tomado con total seriedad—, nos da la medida exacta de la superchería de tener que dibujar un mundo que pretenda ser real. Como la realidad no existe, y tan sólo existen los efectos de realidad, la novela burguesa crea e inventa la realidad por la simple operación de situar un *yo* con apariencia de realidad (claro está que bajo una apariencia de realidad hipercodificada, con lo cual muy poco puede distinguirse, en este sentido, a una persona y a un personaje (20). Sabes que hemos discutido bastante sobre lo que hemos llamado “efectos de realidad”, y, curiosamente, al hilo de los diálogos de Chandler. Conseguir un buen diálogo no es grabar los diálogos reales, sino saber eliminar lo superfluo, en realidad, saber administrar el silencio. Desde el punto de vista de la construcción de un personaje, darle profundidad, oblicuidad, si se quiere, tampoco radica en imitar un personaje real, sino en administrar su realidad).

Llegados a este punto tropezamos con lo que considero el verdadero problema de la novela negra. El personaje de la novela negra ha de ser un individuo de convicciones, un héroe (antes he dicho que me da igual que se presente como antihéroe, pues no modifica la estructura del asunto), no es sólo pues un personaje-persona (o a la inversa, si te place) es toda una estructura épica. Pero lo que sostiene esa estructura épica, por necesidad, es una moral (que siempre es antigua: *mores*), y ésta siempre dicta relación con el pasado, con el mundo arcaico perdido, jamás con el futuro (lo cual sería una situación revolucionaria; no puede existir una moral revolucionaria porque no existe tal *costumbre*). ¡Siempre aquellos buenos viejos tiempos! El héroe es un fontanero del pasado del alma, regula y parchea las cañerías de

una moral disoluta. La supuesta amoralidad de los héroes, que suele ser considerada como un signo de modernidad, tan sólo es una sombra de silencio. Aquí no importa el que se quiera trasladar a un ámbito de moralidad superior (comunidad, sociedad civil), o quede restringido a su ámbito íntimo: esa galería de personajes entrañables que suelen rodear a los detectives —esa familia que no tiene— y sobre los que se extiende el manto del *big*

20. Creo que de algún modo ya lo había dicho antes, pero, en cualquier caso, repitámoslo. El que yo tenga todos los elementos de la comunicación (emisor, receptor, código, mensaje) no garantiza la efectualidad de un acto de comunicación, al menos bajo la premisa de que comunicarse en este sentido sea algo más que un “pásame la sal”. Ahora no se trata de extender las tesis de Baudrillard, sino de algo más simple: aun dentro de la codificación más férrea hay momentos en que la comunicación no sólo es pertinente, sino también relevante, si la queremos convertir en *única* —en el sentido en que el arte trata de lo *único*— de algún modo hemos de transgredir el código para que no resulte una banalidad. Los modos de transgresión del código (de los diversos códigos implícitos en el acto de comunicación) dan la medida del riesgo y del genio del *autor* (incluso en la caricatura de imitar el código más simple, que, como muy bien sabes, tantas veces resulta aun más difícil que la prosopopeya y el barroco).

man, del padre sobreprotector; tampoco, como se ha dicho, intenta restaurar tan sólo su mundo propio, pues la propia moralidad del héroe hace que éste *viva* constantemente en él, en su mundo propio.

Es la propia estructura épica la que aflora como código: los malos—malos, o menos malos a veces, los bobos—bobos, o más que listos a veces, las lagartas—lagartas, o monjas mal redentorizadas a veces, etc, etc. Un héroe es el individuo menos libre de toda la creación, pues se haya constreñido no sólo por las circunstancias que le rodean, sino, y sobre todo, por sus circunstancias de héroe, y de su patología psicótica tan sólo nace un deseo de orden que fracture tanto como pueda el desorden en el que el mundo vive (desorden que, a los ojos del héroe, siempre ha de ser así, pues si existe el héroe es tan sólo en la medida en que él proyecta la apariencia de desorden desde su rígido orden interior; sin la exterioridad no existiría héroe, bajo ningún concepto, en ningún tiempo posible: los héroes homéricos tienen sus exterioridad en las murallas de Troya, y otra exterioridad en el héroe homérico que les vive al lado) (21).

El gran acierto y el gran fracaso de Chandler en El Largo Adiós radica precisamente en este punto, ha construido un héroe con un material anodino (por eso todos queremos ser Marlowe, pues todos reconocemos nuestra mísera materia anodina a cada paso). La tristeza, la melancolía de Marlowe, es la nuestra, y nuestra sed de justicia idéntica a la suya. Todos somos Marlowe porque todos somos impotentes de reparar el desorden del mundo. Hemos construido el héroe interior. Pero al construir el héroe interior, hemos abandonado el mundo como lugar de creación de la realidad. A partir de ahora la realidad sólo manará de nuestros ojos—conciencias, que serán tristes, solitarios y finales apéndices de un amargo fracaso que regustamos en el paladar como una siniestra victoria.

Sin embargo, esa victoria no está en Marlowe, sino en la estructura en la que se ve envuelto como héroe. También aquí aparece la épica: el héroe está siempre y nada más que solo frente a su destino (por eso también es el ser menos libre de la creación). Este es el gran río de aguas oscuras que recorre la historia de la literatura moderna. El ámbito trágico se desplaza de sus escenarios habituales (exterioridad: destino externo, circunstancias, etc), a la irremediable malla del *yo*. Henry James advertía: “¿Qué es el carácter, sino la determinación de lo fortuito? ¿Qué es lo fortuito sino la ilustración del carácter?”; y P. Gimferrer recuerda en la introducción a las obras completas de Borges que, para éste, el carácter siempre fue el destino. Ésta parece ser la ilustre victoria de la modernidad: trasladar la paranoia de Dios a la paranoia de la psicopatología. Sin embargo, nuestra relación con el carácter como destino difiere del modo griego. R.

21. Personalmente lo que más me ha interesado de la novela negra ha sido el espacio de libertad que introdujo en la novelística europea. Debe recordarse que uno de sus grandes valedores fue Boris Vian, y de esta recuperación, a mí siempre me ha interesado menos *Escupiré sobre vuestra tumba*, que dos novelas delirantes y divertidísimas de las que no recuerdo el título (creo que una de ellas era algo así como *Con las mujeres no hay manera*, pero no estoy seguro porque hay una novela de J. H. Chasey de título muy similar; la otra sí es verdad que no puedo acordarme). La libertad que la estructura *negra* ha dado a la literatura puede perseguirse en cientos y cientos de hilos de los que, personalmente, dos de mis preferidos han sido *La Conjura de los Necios*, y ese entrañable personaje llamado Sugrañes; y, fíjate qué curiosidad, en ambos casos, hay una voluntad de redención picaresca enorme.

Mientras la novela se siga planteando como una ficción hasta cierto punto redentora (dada su estructura), hay que acabar con ella. Ésta es la verdadera tragedia que aprendemos al observar cómo la novela negra mató al yo, esa estrella apagada de la novela.

Calasso cuenta en *Las Bodas de Cadmo y Harmonía* (ed. Anagrama, Barcelona 1990, pág. 93): “Ananque, la necesidad, que en Grecia lo domina todo, incluso el Olimpo y sus dioses, jamás tuvo un rostro. (...) Existe un único lugar de culto reservado a Ananque (...) «Pero es tradición no entrar en él», anota Pausanias. ¿Y qué se podría preguntar a quien no escucha? La diferencia entre dioses y hombres se capta fundamentalmente en relación con Ananque. Los dioses la sufren y la utilizan; los hombres sólo la sufren”.

El hombre moderno escucha la voz sin rostro del carácter, acata sus presagios como el *dictum* del destino irremediable, a cada instante del día visita su templo, por no decir que vive permanentemente instalado en él. El hombre moderno ha sellado la libertad (como conclusión de su miedo a ella) con el oscuro nombre de un deber que no se nombra; por eso el héroe sólo puede alcanzar a ser héroe de sí mismo; por eso su tragedia es, al fin, la locura del deseo infinito (o de la insatisfacción estructural de sus infinitos deseos) o el asentimiento triste y melancólico a *siempre lo mismo*.

Por todo ello *El Largo Adiós* es el principio y el final de toda posibilidad, dado que en ella se encuentra el principio y el final de toda la épica moderna. Sin embargo, este destino no está tan claro, tan anunciado, o no es el producto de unas pautas e intenciones en la obra de Chandler tan evidentes como parece suponerse. Personalmente, creo que la maltratada *La Hermana Pequeña* contenía la otra solución. Y lo más probable es que ni el mismo Chandler lo advirtiera. Confieso, Manuel, que siempre sentí debilidad por esta novela, aun cuando, vive Dios, no tenía manera de enterarme de qué puñetas pasaba allí, aparte de comprender la asombrosa versatilidad de un picahielo. En *La Hermana Pequeña* hay un cambio estilístico que desborda el juego propio de las codificaciones. Hay una apuesta por el caos (si, como algunos pretenden, era un caos alcohólico y por ello lo denigran, me parece bien, pero eso, de nuevo, sólo operaría una metonimia), por la ruptura de los ritmos narrativos y por el desconcierto del lector que en algunos momentos, parece reflejarse en el desconcierto del propio detective.

Y es aquí, a este punto, adonde deseaba llegar desde el principio. Chandler quizá no advirtió lo que realmente puede llegar a significar *La Hermana Pequeña*, y, quizás J. Thompson o Ch. Himes, tampoco, pero es la primera que inaugura *otra cosa* dentro de la literatura.

Porque, frente a lo que ahora nos encontramos es ante la imposibilidad del detective, ante la inutilidad de tomar cualquier aspecto de la realidad como caso, y, por supuesto, ante el fracaso de la estructura épica. Toda la literatura negra que conozco posterior a Chandler tan sólo ha hecho dos cosas: a) repetir el modelo (con las inevitables variantes: manías o peculiaridades del detective, de los casos, de los escenarios, etc); b) hacer imposible la novela negra (y, una vez admitida en los cuarteles de nobleza cultural, hacer imposible toda novela). Las del grupo a) las ha escrito mucha gente, las del grupo b) tan sólo Himes y Thompson —al menos, hasta donde alcanzan mis conocimientos—. Ciertamente es que estos dos autores lo

han hecho cada uno de un modo distinto y, creo, por razones distintas.

Por lo que se refiere a Jim Thompson, la forma de destrucción se centra en colapsar cualquier estructura épica por el medio de dibujar personajes desequilibrados. No quiero decir que sus retratos o el mundo que describe se centren en perturbados, no, lo que quiero señalar es que la forma de dinamitar la estructura del héroe es mostrar héroes que no lo pueden ser, por necesidad. Más aún, cuando alguno pudiera aparecer como un héroe moral y se escarba durante unas páginas, tan sólo aparece la máscara del mal o la locura. J. Thompson no reniega de ninguna oportunidad para mostrar el lado más oscuro y desagradable de las cosas (incluso para el propio código moral del hampa), pero, tras su frialdad, (y, Dios, que frialdad absoluta es capaz de conseguir), hay un humor siniestro que raras veces asoma. J. Thompson, como tantos autores norteamericanos, escribía para vivir, y no tan sólo eso, sino que habitualmente dejaba que los editores le dieran la idea o un guión muy simple de lo que querían. Él, más tarde, también hacía lo que quería, y ahí están los resultados. Así pues, la distancia de Thompson es doble, por un lado, quizás ni tan siquiera ésa fuera la literatura que quisiera escribir (o quizás ni tan siquiera quisiera escribir y aquello era simplemente un modo de ganarse la vida), y, por ello, el código se muestra demasiado y es, por tanto, ya irrelevante. Si antes hablamos de la administración de los silencios, en Thompson deberíamos ver otra forma de articulación del silencio, aquella que ya hacía decir a los griegos que el ruido del universo, al moverse, era tan ensordecedor, que de hecho no se oía nada. Su humor se centraba también en alterar la estructura *habitual* de la novela negra, y así, a veces, el narrador va a ser inmediatamente ejecutado, o se estructura en *saltos* que distorsionan el ritmo creciente que necesita una novela de misterio. Para mí, la suprema manifestación de humor de Thompson es *Los alcohólicos*, donde la operación suprema es hacer pasar por novela negra una novela que de hecho no lo es.

En cualquier caso, Thompson me interesa mucho menos que Himes para lo que pretendo decir. La revolución de Himes en la novela negra me parece brutal. Primero, si aún recordáramos las tesis básicas, chocaría radicalmente el que los héroes sean dos y además policías. Esto tiene un efecto técnico fundamental, ya que Himes jamás podrá utilizar el narrador en primera persona. Y sin embargo, lo hace. Himes es quien habla, quien de hecho nos cuenta la novela. Que yo recuerde, nunca pretende disimularlo, ni hace esfuerzo alguno por callarse. Y aquí radica la segunda gran transformación: Himes se sabe que no es un héroe, pero no sólo eso, sabe también que cualquier *alter ego* que se pinte jamás lo será. Por eso era el negro de los negros, el hombre que debe huir de EE.UU. para no tener que soportar el racismo de los propios negros (y que en Europa tampoco encontrará refugio) (22).

Y es ésa la razón por la que Himes no puede ser un héroe ni tan siquiera como una proyección fantástica: el mundo es

22. La complejidad y el dolor de Himes, pueden rastrearse (con igual dolor y espanto por parte del lector) en *Tercera Generación*, que él calificaba como su novela más falsa, precisamente porque era su vida *más* real.

tan jodido, está tan lleno de mierda por todos lados que mantener la ficción de una épica tan sólo puede ser una monstruosidad. Ataud y Sepulturero tienen, como más importante misión el que no muera mucha gente (al menos en balde), aunque para ello no tengan empacho alguno en asesinar ellos a mansalva (oh, Manuel, quién no recuerda esos disparos de trazadora surcar el negro manto de la noche y prender en un individuo que corre por una calle sucia envuelto en llamas). Hay que decir también que no todas las novelas de Himes tienen como protagonistas a estos dudosos héroes, pienso, en concreto, en *Corre, hombre*, y lo que Himes me parece que pretende mostrar es esa locura que vive todos los días y hora tras hora en las calles, por eso Ataud y Sepulturero tan sólo pueden ser instrumentos, y los verdaderos personajes serán los falsos predicadores, la funeraria de Exodus T. Clay, las monjitas, la mujeres negras golpeadas por toda cosa que en el mundo haya (siempre me ha admirado la admiración que Himes tenía por las mujeres maltratadas de su raza, quizá porque era donde veía lo que era más cercano a su propio dolor).

Esto no nació así. Himes fue un autor tardío y sus primeras novelas siguen aún esquemas del género, eso sí, siempre con una voz propia y con las características antes descritas. La novela que creo que significa una verdadera inflexión será *Un ciego con una pistola*, nacida de una historia ocurrida en el metro de New York. A partir de ahí, las reflexiones se harán más presentes en las novelas de Himes. Siempre las hubo, es cierto, pero no con la extensión y el rigor analítico que a partir de entonces se darán. Esto culmina con *Violación*, otra novela negra que no es ni novela, donde la sobriedad y los silencios aprisionan como tomos y tomos de literatura barroca. Y todo, al fin, se cumple en *Plan B*. (desgraciadamente se cumple en su propio incumplimiento, pues bien sabes que la novela está inconclusa).

Así pues, querido Manuel, las lecciones que podemos sacar de Thompson y de Himes contradicen la estructura de las cuatro tesis básicas. Si la novela es un reflejo, hay que acabar con la novela. Si la novela *obliga* a tener un héroe, hay que matar al héroe (bien no teniéndolo desde el principio, bien matándolo físicamente, como al final ocurre en *Plan B*); si el discurso todavía nos embelesa, hay que acabar con todo discurso, con toda posibilidad de enunciación que siga ensuciando y traicionando aún más la verdad. No se trata de una oposición entre sociedad civil y Estado. Lejos estos parámetros tanto de Thompson como de Himes. Se trata de algo mucho más simple: de un mundo que no permite vivir, ni tan siquiera en la engolada fantasía de convertirse en héroe. Mientras la novela se siga planteando como una ficción hasta cierto punto redentora (dada su estructura), hay que acabar con ella. Esa es la verdadera tragedia que aprendemos al observar cómo la novela negra mató al *yo*, esa estrella apagada de la novela.

Nuestro triste, solitario y final, es un réquiem por una forma que aún insiste en redentorizar al mundo cuando éste ya se había condenado hacía un buen puñado de siglos. Amén.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE FRANCISCO F. GARCÍA

El *Largo Adiós* es la primera roman noir americano decente y a la vez culmen de este género literario. Marlowe personifica al héroe (o antihéroe) de la épica moderna. Su anodina mirada representa al hombre contemporáneo, impotente de reparar el desorden del mundo, vuelto a su interioridad en busca de una emergente redención. La Hermana

Pequeña inaugura otra cosa dentro de la literatura: la impotencia del detective, el fracaso dentro de la estructura épica. Supone el suicidio de la novela como redentora de un mundo ya condenado hace siglos.

Palabras clave: Novela negra, público-privado, épica, sociedad civil, Estado.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE FRANCISCO F. GARCÍA

"Le Long Adieu" est le premier roman noir américain de qualité; c'est aussi le summum de ce genre littéraire. Marlowe personnifie le héros (ou l'anti-héros) de la littérature épique moderne. Son regard anodin représente l'homme contemporain, incapable de réparer le désordre du monde, rentré en lui-même à la recherche d'une émergente rédemption. *"La Petite Soeur"* inaugure autre chose dans la littérature: l'impuissance du détective,

l'échec au sein de la structure épique. C'est comme le suicide du roman en tant que rédempteur d'un monde condamné depuis des siècles.

Mots-clés: roman série noire, public-privé, épique, société civile, état.

(NDT: He traducido literalmente "El largo adiós" y "La hermana pequeña" porque no tengo documentación que me indique cómo se han traducido al francés esas novelas.)

SUMMARY OF FRANCISCO F. GARCÍA'S ARTICLE

"El Largo Adiós" is the first respectable black novel and at the same time the summit of this literary genre. Marlowe personifies the hero (or antihero) of the modern Epic. His anodyne look represents the contemporary man, unable to repair the confusion in the world turning into his interiority searching an emerging redemption.

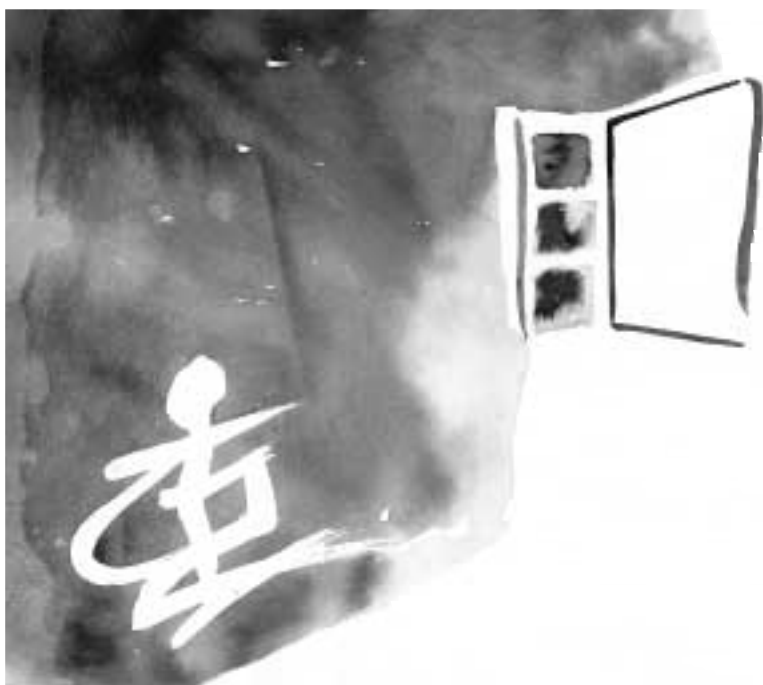
"La Hermana Pequeña" opens a different aspect within Literature: The impotence of the detective, the failure in the epic frame. It implies the suicide of the novel as redeemer of a world condemned centuries ago.

Key words: Black novel, public-private Epic, Civil society, State.

ENTRE LA SOLIDARIDAD Y
EL ÉXTASIS. LIBERALISMO
Y ESTÉTICA A PROPÓSITO DE
V. NABOKOV

Antonio Gutiérrez Pozo

Doctor en Filosofía. Catedrático de Instituto. Profesor Asociado
del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la
Universidad de Sevilla



El enorme interés que ofrece una reflexión sobre lo que Ortega llamó en su trabajo de 1925 acerca de *La deshumanización del arte* “arte nuevo” o “arte joven”, es decir, sobre la inspiración estética surgida en las primeras décadas del siglo veinte en solidaridad espiritual con la propia razón vital, está justificado por tratarse —según él mismo lo definió—

de un “arte artístico”, un “arte para artistas” (1); en otras palabras, un arte donde lo estético deja de ser un instrumento que embellece el *natural*, mero medio de presentación *artística* de la realidad vivida habitualmente, para pasar a ocupar el primer plano y devenir sustancia de la experiencia artística. Pero un arte así, donde el asunto —lo humano— posee un valor secundario respecto del estilo, no puede ser experimentado en la misma actitud (natural, *popular*, habitual) que adoptamos en el vivir diario. Es necesario —en clave fenomenológica— tomarse el esfuerzo de desconectarla, colocarla entre paréntesis (*ausschalten, einklammern*, en palabras de Husserl), y adoptar una actitud artística, *impopular* por esencia, como la del “arte joven” (2), la única que se acomoda a las exigencias de lo estético y que —en consecuencia— puede ver la obra de arte propiamente dicha. El artista —término que abarca tanto al productor como al receptor— nos recuerda a aquellos extraños hombres que habitaban en la caverna platónica; como ellos, comienza su tarea rompiendo las cadenas que le atan a la actitud natural del vivir y al mundo que acompaña inevitablemente a ésta; sólo entonces accede al mundo potenciado (hipernatural) de la imaginación. Siendo así, si, como es el caso, se siente la necesidad de esclarecer la naturaleza del arte siguiendo el hilo conductor del análisis de la novela, el ensayo de Ortega proporciona una fuente inagotable de sugerencias, al profundizar en los resortes de la actitud netamente estética que guió a aquellos innovadores de principios de siglo, pues allí donde el arte se contrapone en toda su desnudez a la realidad, donde la actitud puramente estética se enfrenta a la perspectiva cotidiana de la realidad vivida, allí es donde se puede intentar plantear en forma de pregunta con algún sentido —al menos eso esperamos— un presentimiento nacido en un joven lector, algo que podría ser expresado —traicionado— como un estremecimiento: la intuición del extraño binomio de indiferencia y crueldad que se escondía bajo aquellas, en apariencia, inocentes historias (como la de un capitán loco que perseguía a una monstruosa ballena blanca por todos los mares del mundo), y que parece caracterizar a aquella postura propiamente artística.

Este descubrimiento fue más bien un proceso que exigió tiempo y que, al principio de una manera inconsciente, obligó al joven lector a seleccionar, literalmente a rastrear, buscando aquellos libros en los que podía ser espectador y cómplice de un juego que todavía no entendía bien. Y en uno de ellos, como un guiño del autor, halló una pista para el problema que ya entonces le inquietaba sin saberlo, y la copió en un papel: “Para mí, una obra de ficción sólo existe en la medida en que me proporciona lo que llamaré lisa y llanamente placer estético, es decir, la sensación de que es algo, en algún lugar, relacionado con otros estados de ser en los que el arte (curiosidad, ternura, bondad, éxtasis) es

1. ORTEGA Y GASSET, J.: *La deshumanización del arte, Obras Completas*, Madrid: Alianza / Revista de Occidente, 1983, tomo III, pp. 354, 356, 359.

2. Ídem, p. 353.



la norma” (3). El libro era *Lolita* de Vladimir Nabokov. *Lolita* fue una revelación, bajo muchos aspectos; uno de ellos, y no el menos importante, fue —y sigue siendo— la profundidad con que se plantea la relación entre arte y moral. *Lolita* tiene todos los ingredientes para escandalizar, quizás precisamente porque no pretende hacerlo en absoluto, y sobre todo porque está más allá de la conciliadora y común opinión de que ‘como novela tiene un estilo impecable, pero moralmente es nociva’. Lo escandaloso de *Lolita* tal vez sea consecuencia de su aparente indiferencia hacia lo que comúnmente se entiende por ‘cuestiones morales’; o sea, su forma de asumir la congénita inmoralidad del arte. No desde luego como una tesis de principio, de corte esteticista —y ello a pesar de lo que pueda parecer tras la cita previa—, sino como el triste resultado del reconocimiento de una verdad tan terrible como inevitable, y cuyo análisis nos permite penetrar en la dialéctica ética / estética. Nabokov se sitúa fuera del tópico dilema esteticismo / moralismo, esteticismo (e indiferencia) que podría desprenderse de lo que Ortega llama “voluntad de estilo”, es decir, de la concepción de un *arte artístico*, deshumanizado y preocupado exclusivamente de cuidar sus aspectos formales (4). Su posición genuina no es evidentemente moralista, pero tampoco se la puede despachar considerándola esteticista en el sentido que Oscar Wilde le dio a este término en el Prefacio a *El retrato de Dorian Gray*: “Un libro no es, en modo alguno, moral o inmoral. Los libros están bien o mal escritos. Esto es todo”. Nabokov no adoptó la inmoralidad del arte como una postura buscada, elegida; muy a su pesar, se encontró con ella al final de un camino que había empezado —paradójicamente— con la *esperanza* de localizar en el arte el núcleo mismo de una *moral liberal* cuyas dimensiones —como consta en la anterior cita del Apéndice de *Lolita*— se hallan marcadas por los límites de un paréntesis. Y es que la *moral estético-liberal* que propone Nabokov es toda ella aspiración, utopía, una esperanza que se resume en el afán de que el arte sea la norma tanto en la curiosidad, la ternura y la bondad, como en el éxtasis, en el goce estético. Esta “filosofía moral parentética”, según la ha bautizado R. Rorty en un magnífico estudio sobre la estética y la ética de Nabokov (5), no persigue otra cosa que la síntesis entre la curiosidad, la bondad y la ternura, de

una parte, y el éxtasis, el goce estético, por otra. Nabokov quisiera que el arte lograra reunir la *curiosidad* y el éxtasis.

Partiendo del hecho de que la base de la moralidad —contra el rigorismo ético platónico / kantiano y en clave pragmática— no se encuentra en el conocimiento de ideas generales ni en el respeto de normas universales, sino más bien en la ‘curiosidad’ (*curiosity*), esto es, en

3. NABOKOV, V.: “Sobre un libro llamado *Lolita*”, *Lolita*, Barcelona: Grijalbo, 4ª ed., 1980, p. 319. Es una lástima que no podamos transcribir íntegro ese Apéndice. En él, y ante preguntas propias de profesores (p. e., ¿cuál es el propósito del autor?, o ¿qué trata de decir?), Nabokov dice cosas tan jugosas como esta: “Ocurre que yo pertenezco a esa clase de autores que al empezar a escribir un libro no tiene otro propósito que librarse de él y cuando le piden que explique su origen y desarrollo, debe valerse de términos tan antiguos como interacción e inspiración y combinación... todo lo cual, lo admito, suena como un mago que explica un ardid llevando a cabo otro” (p. 315).

4. ORTEGA Y GASSET: *La deshumanización del arte*, p. 368.

5. RORTY, R.: “El barbero de Kasbeam: la crueldad en Nabokov”, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 159–186.

la capacidad de fijarse en los otros, en los que pasan a nuestro lado inadvertidamente, y de prestar atención a lo que les sucede y les importa y les parece bueno, Nabokov descubre en la ‘indiferencia’ (*incuriosity*) la forma más sutil e inquietante de crueldad, el germen de la inmoralidad, el abismo sobre el que se levanta y al que no quiere mirar el arte. La curiosidad, o lo que viene a ser lo mismo, la solidaridad, es la madre de la ternura y la bondad; la indiferencia lo es de la crueldad. Pero cómo encajar esta comprensión de la moral y la postura liberal. Este es el problema. En principio, el liberalismo consiste en la pretensión de limitar los poderes externos sociales para defender un ámbito privado de libertad, de autonomía, lo que permite al individuo —a él, sin intromisión de otras fuerzas— dedicarse a la creación de sí mismo. Ante la democrática insistencia en el principio de igualdad, el liberalismo afirma el principio de libertad individual. El peligro que se cierne sobre esta defensa liberal de la autonomía individual es el egoísmo, la insolidaridad, incluso la crueldad. El sujeto liberal puede quedar ocupado exclusivamente en la creación de sí mismo, en la construcción de su perfección privada, de un *alma bella*, obsesionado por sus propios éxtasis, pero insolidario, indiferente hacia los otros, cruel... (6). Existe una indudable tensión entre el amor a sí mismo, la voluntad de autonomía y la insolidaridad, por una parte, y por otra la voluntad de solidaridad, el afán por evitar la crueldad, el dolor de los otros. Puesto que no hay verdaderamente una ética sin solidaridad, y puesto que esto es lo que está en cuestión en el liberalismo llevado a sus últimas consecuencias, el sueño de Nabokov es descubrir una ética sin abandonar el liberalismo; mostrar que cabe la solidaridad en la defensa liberal de lo individual; en suma, encontrar un liberalismo solidario, que no desemboque en *splendid isolation* del yo, preocupado sólo de su propio cuidado, que no acabe en la obsesiva y excluyente búsqueda del éxtasis individual, en indiferencia y crueldad. Nabokov deseaba suavizar el principio liberal de autonomía apelando al principio de fraternidad. En definitiva, lo que Nabokov querría es que, de acuerdo con J. Shklar, los liberales fuesen “aquellas personas que creen que la crueldad es la peor cosa que pueden hacer” (7); es decir, las que practican la valoración del sentimiento de solidaridad por encima de la voluntad de autonomía, de ‘atención a’ y ‘creación de’ sí mismo. De ahí la trascendencia de la síntesis entre la solidaridad y el éxtasis. Su logro significaría incluir la intención solidaria en el corazón mismo de lo individual, negar el egoísmo indiferente y cruel que lleva consigo la búsqueda de la perfección privada, la obsesión por el éxtasis individual, y encontrar en este último una dimensión solidaria. Pero si hay una experiencia subjetiva difícilmente objetivable y comunicable, una experiencia verdaderamente privada en la que el yo goza al margen del mundo, es la

El artista —término que abarca tanto al productor como al receptor— nos recuerda a aquellos extraños hombres que habitaban en la caverna platónica; como ellos, comienza su tarea rompiendo las cadenas que le atan a la actitud natural del vivir y al mundo que acompaña inevitablemente a ésta; sólo entonces accede al mundo potenciado (hipernatural) de la imaginación.

6. El *sentido estético de la vida* que encontramos en un primer plano en la obra de Ortega, es decir, su comprensión de la vida como obra de arte cincelada / esculpida por el propio sujeto (“Para un museo romántico”, *Obras Completas*, t. III, p. 518), no hace sino confirmar el carácter liberal del pensador madrileño.

7. *Apud* RORTY, R.: *op. cit.*, pp. 17, 92, 164.

Y es que la *moral estético-liberal* que propone Nabokov es toda ella aspiración, utopía, una esperanza que se resume en el afán de que el arte sea la norma tanto en la curiosidad, la ternura y la bondad, como en el éxtasis, en el goce estético.

experiencia del placer estético. Por esto mismo el ámbito estético es la piedra de toque de la moral liberal: se trata de encontrar en él la tan ansiada síntesis, pues de hacerlo habríamos suprimido toda posibilidad de una intención puramente privada, negaríamos la posibilidad de la cruel indiferencia.

Ahora bien, la curiosidad es una categoría en principio propiamente estética, novelística, lo que implicaría no sólo localizar en el arte la síntesis con el éxtasis, sino también —y nada menos— la consideración del arte —de la novela— como paradigma de la moralidad. Ciertamente, frente a la forma metafísica, universalista o trascendental, de entender la moral, en suma, frente al idealismo ético, del que Kant puede considerarse un representante ejemplar, Nabokov afirma la forma estética (novelística) como modelo pragmático de eticidad. El arte, especialmente el arte de la novela, representa un modo de plantear la moralidad según el cual ésta, más que consistir en deber y racionalidad, en el respeto del imperativo categórico, en algo por tanto suprahistórico, consiste en la nada trascendental capacidad (imaginativa) de advertir el dolor de los otros (que son como yo) y sentir ternura ante su dolor. En curiosidad y solidaridad, en definitiva. El descrédito actual de la metafísica no nos impide ser morales, y ello a pesar de que la tradición la creyó necesaria como fundamento de la moralidad; es el arte lo que nos permite seguir soñando con la posibilidad de que algún día se verifiquen nuestros intentos de no ser crueles. Hay una forma (estética) de la moral al margen de la metafísica y de todo trascendentalismo. Al renovar la fundamentación de la moral y localizarla en la estética, según hace Rorty (8), descubrimos que la solidaridad no se logra mediante el reconocimiento reflexivo de un elemento trascendental oculto en el hombre y común a todos los seres humanos, y que debe de ser objeto de respeto: la 'naturaleza racional humana'. La solidaridad no es el resultado de la reflexión, sino más bien de la imaginación, que nos permite ver a los otros como compañeros en el sufrimiento. Esta capacidad imaginativa que se despliega precisamente en el arte, y sobre todo en la novela, en tanto que nos permite reconocernos en los otros, es el fundamento de la moral, no el respeto racional a una esencia universal y trascendental. Entonces la estética que propone Rorty y con la que soñaba Nabokov, que considera que la curiosidad, el respeto y la atención a esos con los que me cruzo por la calle y son como nosotros, y por tanto la solidaridad, son las cualidades principales del arte, es una *estética liberal*. En este contexto es donde cobra toda su relevancia el arte de la novela, modelo de curiosidad, de atención y preocupación por los otros, y, al tiempo, ámbito de placer individual. La experiencia estética, sobre todo la de la novela, es el verdadero *experimentum crucis* del liberalismo. Pero no olvidemos que se trata de una ilusión, una ilusión liberal, la esperanza liberal en forma de estética.

Puede que Nabokov no se equivoque al considerar que la condición genuina de la praxis moral, el fundamento real de la solidaridad y de todos nuestros esfuerzos por evitar la crueldad, consiste precisamente en aquello que el artista hace como nadie: atender a los otros y hacer de sus fantasías personales las suyas propias. Tal es precisa y principalmente el legado de la novela: ofrecer la posibilidad de establecer una moral y / o de justificar nuestros intentos de no ser crueles sin recurrir a la metafísica, evitando el rigorismo ético, es decir, ofrecer una forma pragmática —humana, al alcance del hombre de carne y hueso— de entender la moralidad. Evitando entrar en el espinoso debate filosofía / literatura, y en el hecho de que ha habido *filósofos novelistas* y *novelistas filósofos*, cabe advertir que este es el sentido que tiene la distinción que Rorty —inspirándose en *El arte de la novela* de M. Kundera— realiza entre filósofos y novelistas (9): si los primeros (Platón, Hegel o Heidegger, entre otros nombres representativos) optan por la teoría como modo de conocimiento adecuado para traspasar el nivel *superficial* de los sucesos (lo óntico, la apariencia), y acceder al nivel *profundo* de la esencia, de lo inactual y universal, el plano de lo que realmente ocurre (lo ontológico, la verdad), los novelistas, previa superación del supuesto filosófico que opone esos dos niveles, emplean la narración como método de *conocimiento de la existencia*, de la diversidad y el detalle (10). El novelista, acostumbrado a moverse en la superficie, devaluada por los filósofos, sustituye la antítesis impuesta por la tradición filosófica entre apariencia y verdad o realidad, por el juego de perspectivas propio de la existencia real, lo que le permite destruir el mito de la perspectiva privilegiada como verdad absoluta, y poner especial énfasis en la comprensión de todos los puntos de vista. La novela, como ámbito en el que el individuo es respetado, es el arte donde encuentra plena expresión la capacidad de fijarse en aquellos con que nos cruzamos por la calle y de entenderlos. Kundera ha escrito que la novela, verdadero sueño que nació con la Europa moderna, es “el paraíso imaginario de los individuos [...] el espacio imaginario de tolerancia [...] en el que nadie es poseedor de la verdad y cada cual tiene derecho a ser comprendido” (11). No resulta extraño entonces que este respeto por los derechos del individuo fuese ya entrevisto por Ortega en Cervantes, en el mismo origen de la novela, y bautizado con el nombre de perspectivismo. En el *Quijote*, Cervantes inicia esta cruzada por la tolerancia ofreciendo el punto de vista de cada sujeto y evitando tomar partido por alguno de ellos. Don Quijote (I, XXV) le enseña a Sancho el espíritu tolerante, solidario, perspectivista en suma, de la novela: “Y así, eso que a tí te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa”. La novela por tanto es la forma estética donde pudo desplegarse el liberalismo que caracterizó esencialmente a la modernidad europea. Ortega suavizó

El sujeto liberal puede quedar ocupado exclusivamente en la creación de sí mismo, en la construcción de su perfección privada, de un *alma bella*, obsesionado por sus propios éxtasis, pero insolidario, indiferente hacia los otros, cruel...

9. RORTY, R.: “Filósofos y novelistas”, *Letra Internacional*, nº 21 / 22, (1991) pp. 64–69.

10. Cfr. KUNDERA, M.: *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets, 1987, p. 16.

11. Ídem, pp. 175, 180 s.

El descrédito actual de la metafísica no nos impide ser morales, y ello a pesar de que la tradición la creyó necesaria como fundamento de la moralidad; es el arte lo que nos permite seguir soñando con la posibilidad de que algún día se verifiquen nuestros intentos de no ser crueles.

el amoralismo que podía llevar consigo su formalista voluntad de estilo adoptando la novela —con su idea perspectivista de la realidad— como modelo filosófico. Sin duda la apuesta filosófica de Ortega por la novela le permitió mantener alejado su pensamiento de cualquier veleidad metafísico / trascendentalista, para volcarlo —animado por su solidaria *voluntad de salvación*— sobre las *pequeñas cosas*, sobre lo minúsculo, los accidentes, la *circum-stantia*; en definitiva, sobre lo que le pasa inadvertido a la comprensión *profunda* y *kolossal* de lo real, propia de la filosofía de la historia hegeliana, para la que las pequeñas cosas son “flores inocentes” aplastadas por la marcha triunfal y astuta del espíritu, dispuesto a seguir la lógica *a priori* de la historia pese a quien pese, dispuesto a sacrificar lo individual para lograr sus fines universales, esenciales (12). Puede asegurarse incluso que la *voluntad de salvación* que atraviesa de cabo a cabo la filosofía de Ortega y que define esencialmente a su *razón vital*, es una consecuencia del carácter estético (novelístico) de su pensamiento. Dicho de otro modo: la *voluntad de salvación* es ante todo una categoría propiamente estética, novelística, que Ortega asumió como núcleo (estético) de su filosofía raciovital (13).

Pero a Nabokov no le parece suficiente la consideración abstracta ni de la capacidad artística como núcleo esencial de lo moral, de lo que se exige para la buena acción; ni del artista, ser dotado de la capacidad de advertir lo inadvertido, el detalle, como modelo teórico de la praxis moral. La esperanza liberal estética de Nabokov sólo tiene sentido si *realmente* no hay éxtasis sin solidaridad, del mismo modo que Aristóteles no creía posible la felicidad sin moralidad; en otras palabras, si realmente es imposible el goce estético sin curiosidad ni ternura, sin advertir el sufrimiento de los otros, sin complimentar —en definitiva— la condición originaria de toda moralidad. El ideal de Nabokov, que no es otro que encontrar en la propia constitución del arte una moral espontánea de naturaleza liberal, y por tanto suprimir la distinción entre lo estético y lo ético, exige la subordinación real e inmediata del éxtasis a la solidaridad.

El arte, entonces —ajeno por su propia naturaleza a cualquier forma de indiferencia—, estaría a salvo de la crueldad (14). Lo que Nabokov quisiera es que la elevación espiritual que implica toda experiencia estética supusiese una inmunización contra la crueldad; que la animación del sentimiento vital que provoca en nosotros lo bello según Kant, es decir, la vivificación de nuestras facultades anímicas (el juego libre de la fantasía y el entendimiento), lejos de reducirse a una experiencia puramente privada, suscitase el diálogo, la comu-

12. HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza, 1980, p. 97.

13. La salvación, verdadero método y sustancia de la razón vital, fue definida por Ortega en los siguientes términos: “Dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado”, porque, añade, “hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud” (*Meditaciones del Quijote*, O. C., t. I, p. 311). Como el arte de la novela, la salvación se localiza en la región de las *pequeñas cosas*, las que están *aquí*, no en el ámbito de las *supercosas trascendentes* de los filósofos a que se refería Rorty; y una vez allí, sólo pretende salvarlas, es decir, desvelar su *logos*, su *ser profundo*, de manera que, como la novela, da por sentado que el *eidós* no está más allá de las supuestas apariencias, más allá de lo ya siempre conocido, sino aquí, en la superficie.

14. Cfr. RORTY: “El barbero de Kasbeam: la crueldad en Nabokov”, pp. 177 ss.

nión, la solidaridad. Ahora bien, el deseo, por muy fuerte que sea, y por muy deseable que sea lo deseado, no garantiza la realidad de su objeto. El resultado que arroja el análisis practicado por Nabokov en *Lolita* de los resortes que impulsan el estadio estético kierkegaardiano, no puede ser más desesperanzador: la síntesis entre la ternura y el placer estético, entre la curiosidad y el éxtasis, lejos de ser un hecho, es más bien un sueño, un bello sueño pero inalcanzable. La filosofía ético-estética del paréntesis que aspiraba a que el arte fuese la norma de la curiosidad y la ternura, el modelo de la solidaridad, no pasa de ser un deseo, una esperanza ¿infundada? *Lolita* enseña que el arte es incapaz de lograr la síntesis, y su protagonista, Humbert Humbert, es la mejor prueba de ello: es un gran artista, un magnífico escritor, pero, ocupado por entero en la satisfacción de sus éxtasis privados, de sus obsesiones sexuales, es absolutamente indiferente al sufrimiento de los que tiene a su alrededor. Ésta es su forma de crueldad, la forma artística, indiferente al dolor y capaz de usarlo para producir el éxtasis, lo que Broch llamó la “creciente crueldad del juego desenfrenado que en el símbolo promete el goce de lo infinito” (15). Humbert Humbert es un “esteta cruel” que se complace en usar a los otros como material de sus éxtasis (16). Movido por una actitud que nada tiene que ver con el tópico esteticismo con que se le suele caracterizar, Nabokov creía fundamental para justificar el arte afirmar la indisoluble unidad entre la ternura y el goce estético. La triste realidad le hace reconocer que no sólo el éxtasis estético es posible sin la curiosidad, sin la solidaridad, sino que ambos tienden a excluirse mutuamente. El esteta —sea creador o receptor— convierte la vida de los otros en objeto para satisfacer su obsesión privada, indiferente al hecho de si sufren o no. La búsqueda del placer estético nada tiene que ver con la solidaridad; es solitaria, egoísta, indiferente a los otros, sólo preocupada por la satisfacción de su propia obsesión privada. Contra la esperanza liberal estética, el artista —creativo o receptivo— puede ser perfectamente indiferente, cruel, y al tiempo ser capaz de alcanzar el éxtasis. Más aún: Nabokov sospecha con inquietud que el logro del éxtasis estético va unido a la indiferencia, y que la solidaridad puede ser un lastre para experimentarlo, de manera que el artista, en la medida en que aumente su indiferencia, obtendrá mayor rendimiento de su éxtasis. Y es que el estado estético, según advirtió Schiller, tiende a cerrarse sobre sí y a la autosuficiencia: si “cualquier otro estado en que podamos caer nos refiere a uno anterior, y necesita resolverse en otro consiguiente; sólo el estético forma un todo en sí mismo, porque contiene en sí mismo todas las condiciones de su nacimiento y de su duración” (17). Nabokov descubre horrorizado que la insolidaridad de la indiferencia que se despliega en el goce estético es la forma artística de la crueldad. Por tanto la curiosidad artística / novelística de que

La novela, por tanto, es la forma estética donde pudo desplegarse el liberalismo que caracterizó esencialmente a la modernidad europea.

15. BROCH, H.: *La muerte de Virgilio*, Madrid: Alianza, 1979, p. 122.

16. RORTY: “El barbero de Kasbeam: la crueldad en Nabokov”, pp. 175 s.

17. SCHILLER, F.: *La educación estética del hombre*, Carta XXII, Madrid: Espasa-Calpe, 4ª ed., 1968, p. 97.

La esperanza liberal
estética de Nabokov sólo
tiene sentido si *realmente*
no hay éxtasis sin
solidaridad, del mismo
modo que Aristóteles no
creía posible la felicidad
sin moralidad.

hemos hablado no coincide con la esperanza de solidaridad, verdadera base real de la moralidad; lejos de ellos, es una curiosidad *estética*, o sea, contemplativa, distante, y en este sentido indiferente y cruel. Ya Homero (*La Odisea*, Canto VIII) cantó esta inquietante y contemplativa forma de crueldad propia del arte —del ser humano por tanto—, que reduce la vida de los hombres a mero material para el artista, a instrumento del placer estético, con total indiferencia hacia sus sufrimientos: “Los dioses decretaron la muerte de aquellos hombres para que sirvieran a los venideros de asuntos para sus cantos”. Tampoco Kierkegaard pudo dejar de reconocer que junto a las otras notas que constituyen el estadio estético de la existencia (vivir en el instante, la particularidad, el goce momentáneo, y la vivencia de la diferencia), la indiferencia, la inmoralidad en definitiva, es una característica propia del esteta (18). No es ninguna casualidad que la justificación estética del mundo, la metafísica del artista, que pone en práctica Nietzsche represente justo la negación de su interpretación moral (19).

Kant ya advirtió la existencia en el placer estético de una tendencia disolvente hacia el enclaustramiento y la autosuficiencia del yo, cuyo resultado final no podía ser otro que la indiferencia egoísta y cruel. Se topó con ella al llevar a la práctica su programa crítico-trascendental de expulsión de la cultura del yo empírico e individual, el hombre de carne y hueso, y encontrar que esto era posible —y relativamente fácil— en las regiones de la ciencia y la ética, pero no tanto en la democracia liberal de la estética, una república muy acogedora y muy comprensiva con sus fantasías más privadas e insolidarias. Descubrió que era un recinto de difícil acceso para el yo trascendental (el nosotros), para el concepto, un lugar donde el yo sensible podía dar rienda suelta a sus inclinaciones sensibles más individualistas y menos solidarias. Por eso Kant se sintió obligado, por una parte, a contrarrestar el individualismo, la indiferencia, la crueldad, que había hallado en la experiencia estética, dándole en ella un espacio al yo dialógico, y por otra a fundamentar el arte como ámbito de solidaridad (trascendental, sí, pero solidaria a fin de cuentas). Se esforzó en mostrar que el placer estético también supone un *sensus communis*, levantado a su vez sobre un sustrato suprasensible de la humanidad, que permite la universal comunicabilidad (*Crítica del Juicio*, § 6–9, 18–22, 57). Precisamente por evitar el particularismo que encontró alojado en la experiencia estética, germen de la indife-

rencia y la insolidaridad, Kant se esforzó en mostrar cómo la función estética es una forma también de establecer, organizar y promover el consenso (20). Para evitar su dimensión de indiferencia egoísta y cruel, buscó en lo estético su dimensión comunitario-dialógica, y sólo pudo encontrarla en el ámbito trascendental. A

18. KIERKEGAARD, S.: *L'alternative*, IIème partie, *Oeuvres Complètes*, ed. francesa de Tisseau y Jacques-Tisseau, París: L'Orante, 1977, tomo IV, p. 86.

19. NIETZSCHE, F.: *Ensayo de autocrítica* (1886), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 6ª ed., 1981, pp. 31 s.

20. En el sentido, según G. VATTIMO (*El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 3ª ed., 1990, p. 53), de que Kant define el placer estético no como el goce que el sujeto experimenta por el objeto, sino como el placer que deduce de comprobar que pertenece a un grupo —la humanidad— que tiene en común la capacidad de apreciar lo bello.

la indiferencia, a la inmoralidad, que se deducía inevitablemente de aquel subjetivismo estético, Kant responde que lo bello es símbolo de la moralidad (*Crítica del Juicio*, § 59), afirmación sin duda paralela a la de la comunicabilidad universal de la experiencia estética. Al definir la esencia de la obra de arte como el ponerse en obra de la verdad de lo ente (*Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*) (21), y, de acuerdo con ello, negar la concepción *estética* del arte, esto es, su inclusión en el ámbito de la *aisthesis*, experiencia sensible subjetiva, también Heidegger se puso al margen de esta concepción extática y cruel del arte, y esta vez en clave ontológica, sin necesidad de lo trascendental. La apuesta de Adorno por una *estética del silencio* no hace sino confirmar las peores previsiones de Nabokov. El arte, a juicio de Adorno, intenta ocupar el espacio que deja libre el concepto, que incapaz de atender a las heridas, al dolor de lo individual, las cicatriza en falso. Su proyecto entonces es darle voz a lo óntico, cederle la palabra al sufrimiento individual, ante el cual el concepto es indiferente. Adorno, como Marcuse, considera que el arte es la instancia solidaria que puede darle la palabra a lo óntico, a lo olvidado y reprimido, a la individualidad sufriente, de manera que, en lucha contra el olvido, el arte hace hablar al mundo petrificado que sufre en silencio. Pero he aquí que Adorno descubre que la única forma de hacer justicia a lo individual, al sufrimiento, es el silencio, una *estética negativa*, o sea, una *estética* que niega lo estético, el éxtasis, porque en él sospecha Adorno una forma de cicatrizar la herida de lo individual que sólo representa en verdad indiferencia y olvido. Un arte del placer, un arte voluptuoso, centrado en las fantasías y obsesiones privadas, e indiferente hacia los otros, es injusto con el “dolor acumulado y sin palabra” (*akkumulierten und sprachlosen Schmerz*) (22). Sólo un arte *desestetizado* puede ser solidario. La única forma que puede adoptar una *estética liberal* es el apartamiento del hedonismo estético, que tanto insiste en la experiencia subjetiva privada. Paradójicamente, la defensa del placer individual en el arte es el mejor ejemplo de una *estética antiliberal*, porque a fuerza de privacidad acaba abrazando la crueldad y dándole la espalda a la solidaridad.

Rorty llama la atención sobre el hecho de que Nabokov —aunque nada amigo de conceptos y de generalidades— vierte en *Lolita* una enseñanza moral: es necesario evitar el excesivo cultivo de sí mismo, la búsqueda obsesiva del éxtasis individual, o sea, es necesario apartarse del esteticismo y fijarse en la gente, porque puede que sufra (23). Cuanto más volcados estemos en la construcción de nosotros mismos, de nuestra autonomía, cuanto más obsesionados estemos por la satisfacción de nuestros placeres privados, sean sexuales —como Humbert Hum-

Nabokov sospecha con inquietud que el logro del éxtasis estético va unido a la indiferencia, y que la solidaridad puede ser un lastre para experimentarlo, de manera que el artista, en la medida en que aumente su indiferencia, obtendrá mayor rendimiento de su éxtasis.

21. HEIDEGGER, M.: *El origen de la obra de arte*, Caminos de bosque, Madrid: Alianza, 1992, pp. 28 s, 61 s, 66.

22. ADORNO, TH.: *Teoría estética*, Barcelona: Orbis, 1983, p. 60. Cfr. MARCUSE, H.: *La dimensión estética*, Barcelona: Materiales, 1978, pp. 141 s. En este sentido el éxtasis no está tan lejos del concepto. “El sufrimiento, ha escrito Adorno, cuando se convierte en concepto, queda mudo y estéril” (Ídem, p. 33). Es otra forma de injusticia, de indiferencia, de insolidaridad. De ahí el horror de Nabokov a las ideas generales, a los esquemas encasilladores. El arte renuncia al concepto, a la idea universal, y se mueve entre singularidades, en el ámbito de lo concreto e individual, pero practica la injusticia que acompaña al éxtasis.

23. RORTY: “El barbero de Kasbeam: la crueldad en Nabokov”, p. 182.

Precisamente por evitar el particularismo que encontró alojado en la experiencia estética, germen de la indiferencia y la insolidaridad, Kant se esforzó en mostrar cómo la función estética es una forma también de establecer, organizar y promover el consenso.

bert— o estéticos, más posibilidades hay de que los otros sigan sufriendo todavía más. Con Humbert Humbert, subraya Rorty (24), Nabokov ha descubierto una nueva posibilidad humana: el *esteta cruel*, el “monstruo de la indiferencia”, un hombre demasiado ocupado en sí mismo, demasiado obsesionado por sus propios éxtasis, como para atender y escuchar lo que los otros le están diciendo, aunque le estén diciendo que sufren. Nosotros podemos añadir —creemos que sin traicionar la intuición del novelista— que en la crueldad de la indiferencia representada por el protagonista de *Lolita*, Nabokov sospecha el carácter final que ha tomado la actual sociedad liberal y tecnológica. Tristemente Humbert Humbert da nombre y apellidos al hombre contemporáneo, dominado por los *mass media*; nos representa a nosotros, a la humanidad occidental de hoy, cada vez más preocupada sólo de ella misma, de sus propias obsesiones y placeres. Nos fijamos en la gente, somos solidarios, siempre que ello no entorpezca nuestros éxtasis privados. Los *mass media* han impuesto esta actitud de indiferencia cruel propia del arte como forma general del comportamiento. A esto se debe, en gran medida, su éxito arrollador, especialmente el de la televisión: han logrado democratizar el acceso al éxtasis estético de que hablaba Schopenhauer, lo que nos permite suspender, neutralizar, el carácter trágico de la voluntad, de la vida, y reducirla a espectáculo. En este sentido han estetizado la existencia, convirtiéndonos en estetas crueles que gozan del sufrimiento de los otros mediante su conversión (neutralización) en material para el éxtasis *massmediático*; han estetizado la existencia haciendo de la indiferencia cruel del esteta actitud cotidiana de conducta (25). La figura del esteta cruel, previo paso por la pérdida de la genialidad propia del monstruo de la indiferencia artista, del individuo capaz de alcanzar el éxtasis estético, ha sido vulgarizada y extendida hoy por los *mass media*. La democratización *massmediática* del antiguo genio y monstruo, actitud propia de unos pocos individuos extáticos y crueles, se ha verificado a cambio de perder la genialidad, pero conservando la monstruosidad, la crueldad. Hoy, a través de los *mass media*, todos podemos ser como el artista que se acerca curioso a la

vida de los otros, pero indiferente a su sufrimiento, ocupado en sus éxtasis contemplativos, estéticos; todos podemos participar de la indiferencia del observador que, como Menipo, disfruta del espectáculo del sufrimiento de los otros; los *mass media* nos han acostumbrado en secreto a alimentar nuestros éxtasis del dolor de los otros. Los *mass media* han estetizado el mundo contemporáneo; el dominio que ejercen actualmente sobre la sociedad es la mejor prueba de que nuestra indiferencia, nuestra insolidaridad, es estética.

24. Ídem, p. 180.

25. El proyecto verdaderamente utópico de la vanguardia artística de revolucionar la existencia *estetizándola*, convirtiéndola en una obra de arte, es decir, trasladando los valores estéticos (promesa de felicidad y solidaridad, amistad, libertad, humanización, etc.) a la propia vida, ha logrado realidad mediante los *mass media* de una forma inesperada (cfr. VATTIMO, *op. cit.*, pp. 49 ss). Ahora son los *mass media* quienes configuran la realidad en total, de manera que real, verdaderamente real, es lo que ellos constituyen como tal. En un sentido metafísico diríamos que creemos en ellos y no en lo que la (antigua) realidad pueda afirmar. Ahora los *mass media* y no la vida, la realidad natural, el “texto eterno” de que hablaba Ortega (*Meditaciones del Quijote*, p. 357), el origen de todo significado, la mina inagotable de *logos* que nutre todos nuestros conceptos, valores y sentimientos. La estetización de la existencia que llevan a cabo los *mass media* han hecho más verdad que nunca la afirmación de que la naturaleza imita al arte: la tele no quiere parecerse a lo real, ahora es la realidad la que quiere ser como la tele.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ANTONIO GUTIÉRREZ

En Lolita, Nabokov reconoce la imposibilidad de sintetizar la solidaridad y el éxtasis, lo que impide la realización de su esperanza de encontrar en el arte una moral (liberal).

Palabras clave: Nabokov, liberalismo, solidaridad, éxtasis.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ANTONIO GUTIÉRREZ

Dans Lolita, Nabokov reconnaît l'impossibilité de synthétiser la solidarité et l'extase, et ceci empêche la réalisation de son espoir de trouver dans l'art une morale (libéral).

Mots-clé: Nabokov, libéralisme, solidarité, extase.

SUMMARY OF ANTONIO GUTIÉRREZ'S ARTICLE

In Lolita, Nabokov admits the impossibility of synthesize solidarity and ecstasy, and that is what impedes the realisation of his hope of finding in art a moral (a liberal moral).

Keywords: Nabokov, liberalism, solidarity, ecstasy.

LA COMUNIDAD ENDUENDADA:
REFLEXIÓN SOBRE
POETA EN NUEVA YORK

Óscar Enrique Muñoz



La teoría lorquiana del duende puede ser comprendida como una poética de lo liminal, o de la experiencia límite en el arte. El arte del duende no trata de la construcción de *formas*, ni le preocupan las bellas proporciones, su campo de acción es el de la disolución y la solidificación, la zona intermedia donde se crean y destruyen las cosas. El duende vive en el umbral, allí donde aparece la *forma* desde el *flujo virtual* del devenir o donde aquélla desaparece en éste. El *limen* es lo que se encuentra entre-medias y no es ni una cosa ni otra, el lugar del cambio y del encuentro con lo numinoso, con lo otro radical. En el umbral está la sima, el mundo sin límites ni medidas, allí se suspenden las relaciones ordinarias del espacio y el tiempo y el dolor deja de tener un término preciso (1): nos encontramos en el territorio de las fronteras oscuras e inciertas, estamos en el filo.

La experiencia del umbral tiene siempre una dimensión comunitaria. El artista del duende abre la *herida incurable* en el seno de su comunidad, para exponer a sus miembros a la convulsión de sus valores, una convulsión general de fundamentos que permite a esta comunidad un posterior crecimiento vital. Los límites propios se expanden, se incluyen nuevas experiencias y se asimila lo otro, lo distinto, el numen encontrado en el umbral. Victor Turner ha expresado así lo que es la liminalidad.

“La liminalidad es, por supuesto, un estado ambiguo, pues la estructura social, mientras que inhibe una satisfacción total plena, da una medida de finitud y seguridad; la liminalidad puede ser para muchos más el acmé de la inseguridad, de la aparición del caos en medio del cosmos, del desorden en el orden, que el medio por el cual se alcanza la satisfacción interhumana y tras-humana así como los diversos logros. La liminalidad puede ser la escena de la enfermedad, desesperación, muerte, suicidio, la ruptura sin replazamiento de los lazos sociales normativos bien definidos. Puede ser anomia, alienación, angustia, las tres siniestras hermanas alfa de muchos mitos modernos” (2).

El límite es, por tanto, algo que se encuentra de manera cíclica. La liminalidad no es el estado único de una sociedad, ni el más frecuente. Pero es en la condición de liminalidad cuando se da la escena apropiada para la emergencia de los valores más profundos, en forma de dramas y objetos sagrados, o también por la aparición de los escepticismos más violentos acerca de los valores del pasado. En una situación liminal los instintos, los sentimientos y el intelecto de una comunidad disparan y entrecruzan sus diferentes pulsos, produciéndose una convulsión general, más o menos fuerte, de todos sus valores. El poeta amplifica y focaliza en sí mismo la situación liminal de su comunidad, para después, como demiurgo, reconfigurar la realidad

1. Como afirma Lorca en *Soledad insegura. Poemas sueltos*. I. García Lorca, Federico: Obras Completas I. Ed. Miguel García Posada. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1996, p. 483. A partir de ahora se hará referencia a esta edición mediante las siglas “O.C.G.”.

2. Victor Turner. *From Ritual to Theatre*. New York: P.A.J., 1992, p. 46.



social en su obra, estableciendo las nuevas relaciones de sus miembros entre sí y de estos con la naturaleza.

Los fenómenos estrictamente liminales son más propios de sociedades tribales y agrarias, mientras que en las sociedades que surgen a partir de la revolución industrial, se dan lo que podríamos llamar fenómenos liminoides, es decir, fenómenos que parecen liminales sin ser estrictamente liminales (3). Este tipo de sociedades han conseguido imponer algunos filtros a lo liminal, despojándolo de gran parte de su contenido caótico. Los fenómenos liminoides florecen dentro de sociedades que Turner ha llamado de *solidaridad orgánica*, en las que sus miembros están ligados entre sí mediante relaciones contractuales (4). Lo liminoide es una especie de doma de lo liminal mediante su ubicación en un espacio-tiempo perfectamente controlado, en el que se minimiza la capacidad disruptiva de lo liminal. Lo liminal es lo que permanece abierto, sin acabar, y conlleva la carga de anomia de la que hablaba Turner más arriba. El control sobre esta anomia se consigue mediante una estricta plasmación de los rituales, pero sobre todo mediante la transformación del rito en espectáculo. El paso desde lo liminal a lo liminoide se da cuando incluimos lo nuevo y lo marginal de forma consciente y se espera en la representación lo inesperado y lo sorprendente, pero desarmado de todo su contenido anómico al otorgarle un espacio-tiempo bien preciso para su ocurrencia. Este paso comenzó históricamente con el control de los dramas musicales que ya se dio en Atenas, todos ellos provenientes de cantos y danzas corales de tipo ditirámico de fuerte contenido liminal (5), pero en general se trata de un proceso llevado a cabo por toda sociedad en algún momento de su camino hacia formas de organización no tribal.

El contenido liminal arcaizante que se observa en la poética de Lorca y en otros artistas de la modernidad (6) es, en principio, una corriente inversa a la construcción monolítica del *yo* iniciada por el cartesianismo y continuada por parte del idealismo alemán. Para que un tipo de sensibilidad así fructificase en medio del mundo moderno fue necesaria la demolición de la concepción del sujeto propiciada por Nietzsche, proceso que, en cuanto crítica de la civilización europea, dio un impulso a la búsqueda de cualquier tipo de sensibilidad arcaica o, en general, no euro-

pea. El punto fundamental de esta demolición es el ataque frontal que Nietzsche establece contra la conciencia en cuanto que obra de un *yo*, de cuyo éxito parten la mayoría de los proyectos de las vanguardias. La crítica de Nietzsche se dirige contra el sujeto erigido por la filosofía, en concreto contra el papel central que le ha otorgado la epistemología, sujeto que para Nietzsche es una ilu-

3. Cf. Turner. *Ibid.* p. 53.

4. Cf. Turner. *Ibid.* Según Turner, quizá empiezan a aparecer sociedades en las que se dan los fenómenos liminoides con las ciudades-estado (del tipo greco-romano) cuando comienzan a convertirse en imperios, así como en las sociedades feudales, aunque alcanzan sin duda su apogeo en las ciudades de tipo capitalista.

5. Es interesante observar la preocupación que Platón sintió toda su vida por la ordenación de todas las ceremonias musicales, la importancia pedagógica que les asignaba y el cuidado que muestra para evitar toda posible anomia. Creo que son pasajes de especial interés los que leemos a lo largo del libro tercero de *Las leyes*.

6. Podríamos incluir entre ellos a: Yeats, Gauguin, Kandinski, Klee, Picasso, Nolde, Strawinski, Falla, Bartok, y muchos otros.

sión, una superstición que revela la debilidad escéptica con respecto a la inmediatez del cuerpo. El dios que se destrona es el dios de los sistemas, el dios intelectual al que sólo se accede por una determinada ascesis mental, por un logos conceptual que condena la materia a ser la ilusión o el obstáculo a vencer, en un ascenso que lleva progresivamente hacia la máxima precisión conceptual, hacia la realización suprema del organismo perfectamente estructurado en la corona de la conciencia

Con esto *in mente* me gustaría realizar una reflexión sobre *Poeta en Nueva York*. Recordemos que Lorca comienza diciendo:

Asesinado por el cielo (7).

Es decir, comienza con una queja ante este dios celeste, un dios del intelecto sólo. Lorca afirma que ha sido asesinado por Urano, con una referencia implícita a la castración de Cronos a Urano de la *Teogonía* (8), pero invirtiendo el proceso, en el sentido de que él es ahora el que muere en manos del padre cielo. En otro lugar de *P.N.Y* encontramos una variación sobre este tema.

No me tapen la boca los que buscan
espigas de Saturno por la nieve
o castran animales por un cielo (9).

La imagen que Lorca produce es extraña: alguien intenta reprimir la expresión del poeta tapándole la boca, un grupo de castradores, que destruyen la parte más vital a favor de la parte celeste. La proximidad en estos versos de Saturno—Cronos al cielo—Urano y a la castración, constituye sin duda una referencia distorsionada a la *Teogonía*, pero una *Teogonía* donde ya no estuviese garantizado el sentido del mito. El cielo de *P.N.Y* es un cielo demasiado lejano con respecto a la vida, el cielo de lo que Eliade ha llamado un *Deus otiosus* (10).

[...] porque tan sólo el diminuto banquete de la araña
basta para romper el equilibrio de todo el cielo (11).

Es decir, para Lorca no hay una pretendida armonía celestial que se transmite a la tierra, sino que la tierra es un lugar de violencia, y hasta el festín de la araña sirve para probarlo. La pretendida armonía celeste es entonces una forma más de la violencia en cuanto que enmascara la crudeza del círculo de la vida y la muerte. Y en consonancia con

7. *Vuelta de paseo. Poeta en Nueva York (a partir de ahora P.N.Y.)* O.C.G. p. 511.
8. Obra con la que estaba familiarizado como prueba su poema *La religión del porvenir. Poesía inédita de juventud* (a partir de ahora P.I.J.) Ed. De Christopher Maurer. Madrid: Cátedra, 1994, p.p. 101–104.
9. *Tu infancia en Menton. P.N.Y.* O.C.G. p. 517.
10. Según Eliade, la transformación de los dioses celestes en dioses ociosos es un fenómeno universalmente comprobado, dioses que dejan sus quehaceres terrestres en manos de otros *dioses menores*, de la fertilidad y los elementos. Véase Eliade, Mircea: *A History of Religious Ideas*. Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p.p. 4–5.
11. *Paisaje de la multitud que orina. P.N.Y.* O.C.G. p. 529.

esta concepción, la luz de todo el libro, la luz del cielo, es una luz violenta (12), y con sabor a metal acabado (13). En *P.N.Y.*, cada punto de luz da una cadena al que la recibe (14), pues se trata de una luz desmedida (15), sentida como una gran espada que todo lo destruye (16).

Para Lorca, nietzscheano en este punto, en la idea del Dios celeste se está enmascarando de forma represiva el cuerpo, la vida de carne y sangre sobre la tierra. El asesinato propio que el poeta anuncia en el primer verso está sustituyendo al gran asesinato que se va a escenificar en todo *P.N.Y.*: el asesinato y despedazamiento del hombre moderno, representado por el hombre negro. ¿Por qué el negro? Porque su despedazamiento en el seno de la cultura americana es comparable al despedazamiento general que siente el hombre moderno ante un mundo que le aliena. El negro supone para Lorca algo así como aquel elemento de la humanidad más próximo a su condición primordial, más arcaico y más puro, como el gitano. También, la raza negra representaba para él la máxima vitalidad de la sociedad norteamericana por estar en rebelión constante contra un mundo ajeno, impuesto como un yugo por el hombre blanco. Lorca, como él mismo manifestara en una lectura pública de *Poeta en Nueva York*, pretendía escribir el poema de la raza negra en Norteamérica.

... Y subrayar el dolor que tienen los negros de ser negros en un mundo contrario, esclavos de todos los inventos del hombre blanco y de todas sus máquinas, con el perpetuo susto de que se les olvide un día encender la estufa de gas o guiar el automóvil o abrocharse el cuello almidonado, o de clavar-se el tenedor en un ojo. Porque los inventos no son suyos, viven de prestado, y los padrazos negros han de mantener una disciplina estrecha en el hogar para que la mujer y los hijos no adoren los discos de la gramola o se coman las llantas del auto. En aquel hervor, sin embargo, hay un ansia de nación, bien perceptible a todos los visitantes, y si a veces se dan en espectáculo guardan siempre un fondo espiritual insobornable (17).

La fina sensibilidad de Lorca está trayendo aquí dos cosas muy interesantes. Por un lado nos llama la atención sobre la validez absoluta de la técnica del mundo moderno. En esto Lorca es nietzscheano y antihegeliano, pues está negando que la ciencia occidental realice al Espíritu Absoluto como sujeto, y manteniendo que el sujeto es más bien un espíritu histórico determinado: la ciencia es cultural y sus marcos no sobrepasan los de su propia cultura. Es decir, el sujeto que hace ciencia es el

que ha dominado a todos los demás sujetos para adjudicarse la centralidad. Por otra parte, Lorca nos llama la atención sobre la existencia de una corriente cultural más profunda, de un río subterráneo que recorre los componentes psi-

12. En *Crucifixión*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 559.

13. En *Luna y panorama de los insectos*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 553.

14. Como dice en *Niña abogada en el pozo*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 544.

15. En *Paisaje de la multitud que orina*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 529.

16. En *Danza de la muerte*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 524.

17. García Lorca, Federico: *Lectura de P.N.Y.* Obras Completas. Madrid: Aguilar, 1993 (a partir de ahora O.C.A.) Vol. III, p. 351.

cológicos más escondidos de la vida de estos pueblos africanos sometidos a la esclavitud en América, un componente más profundo que no es susceptible de cambio en los doscientos años transcurridos desde su llegada a una civilización que maneja un distinto principio de racionalidad. La relación de la cultura afroamericana con respecto a la cultura blanca es compleja. No se da una mera superposición de elementos, como se ve claramente, por ejemplo, en la música de jazz. En este tipo de música, los acordes de séptima, novena, undécima, etc., no son estrictamente correspondientes a los de la armonía occidental, pues no se han introducido a partir del desarrollo de la armonía clásica, sino que constituyen ya toda una nueva aproximación al fenómeno musical: son acordes que han sido reinterpretados, resemantizados mediante un cambio de contexto. Cada uno de estos acordes refleja, como todos los objetos artísticos de la cultura negra, una particular tensión debida al desgarramiento entre dos mundos. La represión sufrida por estos pueblos africanos ha tensado su conciencia colectiva hasta hacerla no sólo ansia de nación, como dice Lorca, sino el motor para un desarrollo cultural de extraordinaria vitalidad. Si miramos con ojos blancos pensaremos que la cultura negra está anidada dentro de la blanca, y que lo que produce es una síntesis nueva de los elementos que se encontraban allí. Si miramos con ojos negros, veremos que lo blanco no es sino una máscara que se incorpora a un ritual muy antiguo. Lorca alterna estas dos miradas a lo largo de su libro, y en muchos momentos logra situarse en la zona liminal.

El poema *El rey de Harlem* es, si no el resumen de todo lo que se expresa en *P.N.Y.*, sí totalmente fundamental para comprender la obra, y merece ser examinado sección por sección y estrofa por estrofa. Comienza con un intrigante cuarteto.

Con una cuchara de palo
le arrancaba los ojos a los cocodrilos
y golpeaba el trasero de los monos.
Con una cuchara de palo (18).

El cocodrilo y el mono nos hacen pensar en algún tipo de selva, y esta cuchara multiuso parece una diestra herramienta de cocina, rudimentaria y sofisticada a la vez en cuanto que es difícilmente mejorable. La ambigüedad de este primer cuarteto es sólo resoluble a posteriori en el poema: Lorca está proponiendo un tema que no apunta hacia un único lugar, pueden ser muchas las cosas que ocurren aquí. Puede que alguien esté preparando los ojos de los cocodrilos para comerlos, y puede que los monos estén enredando alrededor de esta cocina selvática y que el cocinero con rapidez los eche golpeándolos en el trasero para que no se lleven la comida. O puede que esta escena de comida y matanza sea la forma en la que el cocinero negro de Harlem tiene la experiencia de su

Los fenómenos estrictamente liminales son más propios de sociedades tribales y agrarias, mientras que en las sociedades que surgen a partir de la revolución industrial, se dan lo que podríamos llamar fenómenos liminoides, es decir, fenómenos que parecen liminales sin ser estrictamente liminales.

cocina, en un ritual en el que dos mundos se hallan entrelazados aunque separados en sus significaciones.

En la estrofa siguiente leemos:

Fuego de siempre dormía en los pedernales
y los escarabajos borrachos de anís
olvidaban el musgo de las aldeas (19).

Éste es el fuego por encender, el fuego que palpita en la roca, que vive en ella antes que en la planta ardiente. Es el fuego de la cocina, pero es también otro fuego, el único fuego, el fuego de siempre, un fuego ideal. La aldea es introducida aquí a partir de un insecto, la comunidad es una continuación de la naturaleza, la aldea está alfombrada por un musgo verde. Harlem es aldea para el hombre negro, barrio de ciudad para el blanco. Pero, ¿cómo pueden los escarabajos emborracharse con anís y olvidar el mundo de las aldeas? En *El maleficio de la mariposa* Lorca muestra a un escorpión borracho en un drama enteramente protagonizado por insectos, y el mismo tono de fábula late en todo el poema neoyorquino, una fábula sobre la ciudad moderna, fábula inerte, como dirá en *Navidad en el Hudson* (20), un relato en el que se refleja la impotencia de la comunidad de los negros. ¿Puede ser este grupo de borrachos escarabajos la comunidad negra vestida con los duros cuellos y chaquetas de los blancos? Quizá el negro se emborracha para olvidar la miseria a la que se ve relegado. La sociedad que se sugiere aquí es la *communitas existencial*, en el sentido turneriano, de la sociedad negra de Harlem. ¿Y qué entiende Turner por *communitas existencial*? En primer lugar podríamos decir que es una sociedad que se encuentra muy próxima a lo liminal, proximidad mucho mayor que la de una sociedad estructurada normativamente (21), como pueda ser la sociedad general de los blancos, que interpone todo tipo de filtros a las turbulencias del límite. En una *communitas existencial*, tipo Harlem, a diferencia de la *communitas normativa* que es el resto de la sociedad neoyorquina, las relaciones entre los individuos son directas y sin mediación, y se produce un total confrontamiento de las identidades humanas, a menudo de duración efímera, del tipo del *yo-tú* de Martin Buber, o el esencial, *nosotros* (22). Es decir, en la *communitas*, el *tú* buberiano sigue siendo siempre un

tú, y no se convierte en un *ello*, en una cosa u objeto (23). En la *communitas*, el *flujo virtual del devenir* es un numen, una divinidad, ni un inconsciente ni mera naturaleza, es un ser con el que se establece una relación íntima y directa. En este tipo de comunidades los objetos no son nunca del todo objetos, las *formas* mantienen en todo momento su vínculo con

19. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 518.

20. P.N.Y. O.C.G. p. 531.

21. Cf. Turner. *From Ritual to Theatre*. Ed.Cit. p. 45.

22. Cf. Turner., Victor: *Anthropology of Performance*. New York: PAJ, 1988. p. 44.

23. Según Martin Buber. El mundo es doble para el humano, de acuerdo con su actitud doble frente a él, y la actitud es doble de acuerdo con las dos palabras básicas que puede hablar: una es la palabra *yo-tú*, la otra es *Yo-Ello* (Cf. Martin Buber. *I and Thou*. New York: Charles Scribner's Sons., 1970, p. 53.). Para el *yo* del par *yo-tú*, el mundo es diferente que para el *yo* del par *yo-ello* (Cf. *Ibid.*). Por otro lado, la dinámica del *tú*, por su propia naturaleza, es la de convertirse en una cosa, en un *ello*. (*Ibid.* p. 69).

lo virtual, lo limitado es siempre considerado un momento de lo ilimitado, toda la existencia tiene un contenido numinoso. En Harlem el otro siempre es *tú*, la relación humana siempre es íntima, ya sea cordial o violenta. Como Buber señala, las comunidades primitivas viven sumergidas en un continuo relacional en el que el *yo* no está separado totalmente del *tú* (24), y por eso el *tú* no puede objetivarse. En la comunidad del hombre blanco, por el contrario, todo *tú* se ha convertido en un objeto para el *yo*, un objeto regulado en sus actuaciones conforme al derecho positivo. La *communitas* de Harlem simboliza la corriente más profunda social que subyace a la *communitas normativa* de la sociedad moderna, simboliza los fundamentos reprimidos de la urbe moderna, que tras sus órdenes y simetrías oculta algo bien oscuro. Lorca utiliza la palabra *aldea* para designar esta comunidad y repite la palabra en otros tres poemas del libro (25). De hecho, él comprende Nueva York como un grupo de aldeas (26) integradas, o relativamente integradas entre sí para formar la comunidad normativa de los blancos, aunque cada una de ellas formando un único *nosotros esencial*.

En el cuarteto siguiente leemos:

Aquel viejo cubierto de setas
iba al sitio donde lloraban los negros
mientras crujía la cuchara del rey
y llegaban los tanques de agua podrida (27).

El viejo cubierto de setas, como el tronco de un árbol o como un trozo de hierba, iba donde lloraban los negros, marchaba hacia la comunidad de los blancos, iba al dolor. La cuchara del rey crujía, quizá por la presión de la palanca necesaria para desojar a los cocodrilos. ¿Y el agua podrida? Agua podrida es agua estancada, agua que no puede quitar la sed ni limpiar. El agua de *P.N.Y.*, cuando no es podrida es harapienta (28), es un agua oscura (29), en la que se ahogan las niñas, un agua que no desemboca.

No, que no desemboca. Agua fija en un punto,
respirando con todos sus violines sin cuerdas
en la escala de las heridas y los edificios deshabitados.
¡Agua que no desemboca! (30).

Lorca dice que se trata de un agua fija, inerte, inmóvil, inactiva, un agua de la muerte más que un agua de la vida. Aunque su estancamiento y putrefacción presagie de forma fértil más vida. En el cuarteto de la oda que leíamos un poco más arriba, el estanque natural se ha convertido en Nueva York en un tanque

El asesinato propio que el poeta anuncia en el primer verso está sustituyendo al gran asesinato que se va a escenificar en todo *P.N.Y.*: el asesinato y despedazamiento del hombre moderno, representado por el hombre negro.

24. Véase Buber. *Ibid.* pp. 69-73.

25. En *Navidad en el Hudson*. (O.C.G. p. 531.), en *El niño Stanton* (O.C.G. p. 542.), y en *Luna y panorama de los insectos* (O.C.G. p. 552).

26. Véase el uso plural de *aldeas* en relación a la ciudad que se hace en *Navidad en el Hudson*. *P.N.Y.*

27. *El rey de Harlem*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 518.

28. En *Vuelta de paseo*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 511.

29. En *El niño Stanton*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 542.

30. *Niña ahogada en el pozo*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 545.

Los niños en todo el
libro son como una
extensión de la
communitas existencial,
de las aldeas que
integran la ciudad, pues
los niños no pertenecen
aún a la comunidad
normativa, son otro de
los límites de la ciudad y
por tanto donde se
manifiesta de manera
más clara la
contradicción y la
violencia.

de agua, un recipiente urbano. ¿Es acaso el tanque uno de los inventos del hombre blanco impuestos al negro que éste reinterpreta incorporándole una dimensión que le es propia aunque arcaica? La exuberancia de estas imágenes complica la interpretación, pero van abriendo la mente del oyente poco a poco a un mundo en el que conviven a simultáneo varias perspectivas de las cosas.

En el quinteto siguiente de la oda leemos:

Las rosas huían por los filos
de las últimas curvas del aire
y en los montones de azafrán
los niños machacaban pequeñas ardillas
con un rubor de frenesí manchado (31).

La actividad de esta escena de Harlem está ahora en manos de las rosas y de los niños. Las rosas huyen por los filos, las afiladas curvas del aire donde se deslizan escapando del agobio y el llanto, y con ellas quiere escapar la belleza. La rosa es una flor relativamente frecuente en P.N.Y., aparece en veintiuna ocasiones. Dos veces más aparecerá en la oda de Harlem, y tanto aquí como en los otros casos es siempre el símbolo de la belleza, una belleza negada en el gueto y negada en el libro como muestra del olvido de la intensa realidad de las diferentes *communitas* que integran Nueva York (32). La ciudad no es ciudad de bellezas armónicas, no es una ciudad celeste en la que la belleza de la rosa lo llene todo, sino que en Nueva York hay una armonía rota, una rosa quebrada y maniatada a esos trenes de sangre que Lorca destaca como característicos de la ciudad (33). La belleza de la ciudad es hiriente.

Manzanas levemente heridas
por finos espadines de plata,
nubes rasgadas por una mano de coral
que lleva en el dorso una almendra de fuego,
peces de arsénico como tiburones,
tiburones como gotas de llanto para cegar una multitud,
rosas que hieren
y agujas instaladas en los caños de la sangre (34).

Estos intensos versos de otra de las odas del libro nos presentan imágenes de continua laceración y desgarró, pero Lorca parece sugerir que no son imágenes exentas de belleza, una belleza enduendada. Se trata de la belleza de una rosa destructora y destruida, sólo presente como rosa en un espejismo de la mirada, con su olor difuminado y

31. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 518.

32. En *Panorama ciego de Nueva York* (O.C.G. p. 534) se contrasta la belleza de las rosas o las nubes con el griterío de las masas chinas en el mercado.

33. Véase *Nueva York: oficina y denuncia*. P.N.Y. O.C.G. p. 556.

34. *Grito hacia Roma*. P.N.Y. O.C.G. p. 561.

perdido en toda la descomposición que emana la ciudad, transmutándola en una rosa de azufre (35). Los montones de azafrán del último quinteto que veíamos de la oda de Harlem, son quizá los montones de anaranjada arena en la ruina y el descampado urbano. Pero las imágenes nos devuelven, sobre todo, a la cocina, tanto por el azafrán como por el proceso de machacar que hacen los niños, quienes parecen dispuestos a comerse las ardillas después de prepararlas culinariamente. Los niños, ruborizados en su frenesí destructor muestran un rojo manchado, el oscuro rubor de la piel negra, un rojo encendido como los pedernales antiguos donde vive el fuego de la aldea, absorbiendo el rojo de unas rosas ya escapadas o convertidas en estos pequeños. La proximidad en un verso de las rosas y los niños vuelve a darse en otro poema del libro (36), proximidad que sirve como reforzamiento simbólico mutuo: la belleza de la rosa es la de los niños, originaria y primordial, pero también punzante y violenta como un niño de gueto. Niño y rosa subrayan los mundos de lo virtual y del límite que se dan en Harlem, donde bien y mal se han fundido en un filo enduendado, como el de la navaja que esgrimen los pequeños del arrabal (37). Los niños en todo el libro son como una extensión de la *communitas existencial*, de las aldeas que integran la ciudad, pues los niños no pertenecen aún a la comunidad normativa, son otro de los límites de la ciudad y por tanto donde se manifiesta de manera más clara la contradicción y la violencia (38).

En la siguiente estrofa de la oda leemos:

Es preciso cruzar los puentes
y llegar al rumor negro
para que el perfume de pulmón
nos golpee las sienes con su vestido
de caliente piña (39).

En este quinteto Lorca destaca la distancia de dos mundos separados por los puentes simbólicos de la ciudad, distancia que sirve para expresar la diferencia de las dos comunidades, pero también para representar la distancia entre los componentes más profundos del humano: su inmensa parte inconsciente sobre la que se eleva como punta de iceberg su débil conciencia, su civilización. El puente establece la continuidad que hay entre los dos mundos. En la orilla negra encontramos el perfume de pulmón, el aliento de la entraña, la esponja vital o piña caliente que al dilatarse nos golpea en la sien, en nuestro cerebro gris de blancos, con irreconocible lenguaje. La *communitas* negra se encuentra de mane-

35. Los diez años del niño Stanton, años que serían en cualquier otro lugar diez velas perfumadas, son para Lorca diez rosas de azufre débil (Véase *El niño Stanton*. O.C.G. p. 543.), debido a la emanación telúrica neoyorquina.

36. *Poema doble del lago Eden*. P.N.Y. O.C.G. p. 538.

37. Navaja que aparece en *Vaca*. P.N.Y. O.C.G. p. 543.

38. Véase especialmente a este respecto los versos con referencias a la niñez en *Danza de la muerte*, *Paisaje de la multitud que orina*, *Navidad en el Hudson*, *Ciudad si sueño*, *La aurora*, *Niña ahogada en el pozo*, *Crucifixión*, *Grito hacia Roma*, todos poemas de P.N.Y.

39. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 518-519.

ra continua en el límite, es un rumor, un sonido indiferenciado. Toda su actividad ocurre como en un sueño, tal como leemos en el otro gran poema de la sección de *Los negros*.

Es allí donde sueñan los torsos bajo la gula de la hierba.
Allí los corales empapan la desesperación de la tinta,
los durmientes borran sus perfiles bajo la madeja de los caracoles
y queda el hueco de la danza sobre las últimas cenizas (40).

Es decir, la ciudad es el lugar de la oscuridad, el sueño, el sonambulismo (del que se habla en la estrofa previa a ésta) —más si cabe porque Nueva York, como dice Lorca en otro poema, es una ciudad que no duerme, una ciudad que desconoce el olvido y el sueño (41). Esto nos da una imagen de la *communitas negra* viviendo al borde de lo liminal, danzando sobre algunas cenizas finales, sobre los restos de un mundo en descomposición acelerada.

En la estrofa siguiente de la obra leemos:

Es preciso matar al rubio vendedor de aguardiente
a todos los amigos de la manzana y de la arena;
y es necesario dar con los puños cerrados
a las pequeñas judías que tiemblan llenas de burbujas,
para que el rey de Harlem cante con su muchedumbre,
para que los cocodrilos duerman en largas filas,
bajo el amianto de la luna,
y para que nadie dude la infinita belleza
de los plumeros, los ralladores, los cobres y las cacerolas de las cocinas (42).

La violencia que han ido acumulando los versos precedentes explota ahora con un gran grito tribal que declara la guerra a la raza blanca en la figura del vendedor rubio y los amigos de la manzana y la arena. ¿Qué quiere decir Lorca con esta expresión? Si echamos un vistazo rápido a la simbología de la manzana en relación a la oda, podemos ver la manzana como objeto que representa el conocimiento moral del mundo, tal como aparece en el Génesis; pero también la manzana puede ser vista como fruto de la inmortalidad poética (43), símbolo emparentado hasta cierto punto con el bíblico. En tercer lugar, la manzana puede ser símbolo de la regeneración, como ocurre en la mitología con las manzanas de Hércules o las de Freia. La arena de la que habla Lorca quizá sea la arena que mide

el tiempo, quién sabe, lo que sería absurdo es reclamar transparencia analítica para sus versos. Y esto es especialmente relevante para todo el *libro de Poeta en Nueva York*, donde la falta de sentido de

40. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 519.

41. Cf. Lorca. *Ciudad sin sueño*. P.N.Y. O.C.G. p. 532.

42. *Ibid.*

43. Según dice Robert Graves en *The White Goddess*. New York: The Noonday Press, 1994, p. 42.

las imágenes contribuye a la creación de un mundo doloroso. Lorca lo consigue mediante una minuciosa y elaborada técnica de escritura donde los elementos más rapsódicos forman parte de un plan preciso. La dificultad imaginativa reproduce perfectamente la zona de lo virtual, y las imágenes pugnan por salir a la luz, a veces inútilmente, estrofa tras estrofa, cuando de repente se configura una nítida imagen de violencia en la metrópoli moderna. Es una técnica que podríamos llamar de *sedimentación* en la que las imágenes se van *formando* poema abajo, posándose en la memoria, y el yo, que es negado como fundamento de unas imposibles imágenes, consigue un débil cuerpo aquí y allá. De esta manera Lorca consigue la comunicación de una experiencia anímica, mostrándose como un virtuoso artífice de emociones inusuales, un poeta del duende. Pero en relación a la estrofa que estamos examinando, el mandato de asesinato que se profiere contra el hombre blanco es parte de un conflicto de racionalidades que queda expresado en la primera estrofa de *Norma y paraíso de los negros*.

Odian la sombra del pájaro
sobre el pleamar de la blanca mejilla
y el conflicto de luz y viento
en el salón de la nieve fría (44).

La sombra del pájaro parece simbolizar la sombra del pensamiento que se realiza en el salón de la nieve fría, es decir, la cabeza. Es el pensamiento de la blanca mejilla, el mundo de la racionalidad blanca que en su ordenada visión de las cosas rechaza la liminalidad onírica y las fuerzas danzantes de la vida, las fuerzas enduendadas, lo dionisiaco. El verso de las pequeñas judías temblando llenas de burbujas nos confirma, como lo hará el último verso de esta intensa estrofa, el ambiente de cocina al que se ve relegado el rey de Harlem, ambiente en el que él reelabora una nueva y doliente identidad, aunque también, por supuesto, nos trae las imágenes del gueto judío. Nueva York se sobrepone a la selva, fundiéndose con ella, y los cánticos del rey con su pueblo resuenan entre la luz blanquecina que adormece a los cocodrilos que duermen en fila junto al imaginario río africano. Lorca nos da a entender que se da una reinterpretación estética completa por parte del rey cocinero (luego será rey conserje), para quien los utensilios y maquinaria del blanco no han perdido su contenido numinoso, y son capaces de hablar sobre la belleza infinita que rodea al humano: la esfera estética no se ha separado de la religiosa, y la religión está bien anclada en la vida cotidiana, es decir, se da el materialismo espiritual de los pueblos arcaicos del que hablaba Artaud. Y Nueva York es este conjunto de realidades, anidada una dentro de otra.

La emoción del poema se intensifica en la estrofa siguiente.

Lorca está reclamando Nueva York para el rey negro, pues nadie como él ha comprendido el horror y el sinsentido de la vida moderna.

¡Ay Harlem! ¡Ay Harlem! ¡Ay Harlem!
 No hay angustia comparable a tus ojos oprimidos,
 a tu sangre estremecida dentro del eclipse oscuro,
 a tu violencia granate, sordomuda en la penumbra,
 a tu gran rey prisionero, con un traje de conserje (45).

Los tres gritos rompen como una seguirilla el aire de Manhattan, un desgarró triple para una raza oprimida y angustiada. Un dolor asentado en los ojos atónitos de los negros. Se agolpa la imagen de la sangre, de la violencia y de la oscuridad. La queja es apagada, sofocada, reprimida, apresada por una cruel mascarada en la que el rey africano oficia de conserje, o de cocinero. Es interesante observar que de las diez veces que aparecen las palabras prisionero(a)(s) o prisión(es) en toda la poesía de Lorca (46), cuatro de ellas se dan en *P.N.Y.* Es como si la ciudad trajese a su sensibilidad todas las sensaciones de agobio y opresión de una cárcel. De hecho, en la oda *Grito hacia Roma*, el grito que se plantea debe conseguir la ruptura de la prisión que supone la ciudad (47), y la oda entera es un canto a la liberación en el hombre moderno de todas sus fuerzas internas, todas las fuerzas que han sido encadenadas en la creación de la comunidad normativa, en el paso a la cosificación total del *tú* en la civilización moderna.

La segunda parte de la oda comienza con un cuarteto cuyo primer verso es una clara referencia astronómica.

Tenía la noche una hendidura y quietas salamandras de marfil.
 Las muchachas americanas
 llevaban niños y monedas en el vientre
 y los muchachos se desmayaban en la cruz del desperozo (48).

Una media luna como un tajo blanco, como una hendidura en el cuerpo de la noche, y las constelaciones, impasibles salamandras con los diferentes tonos del marfil. A esto le siguen unas muy vagas imágenes sobre la gente joven americana. Lorca sugiere que las muchachas están embarazadas, pero no sólo de niños, sino también de monedas. Indirectamente

las muchachas son comparadas a huchas humanas, a pequeñas cuevas repletas de tesoros. Pero también, al poner a los niños y las monedas al mismo nivel obtenemos una imagen extraña de un embarazo. América lleva en su seno un futuro de riquezas. La presencia en un mismo plano de los niños y las monedas, transforma a unos en otros hasta cierto punto. El *tú* de los niños se objeti-

45. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 519.

46. En *Nido de ruiseñores* (P.I.J. #139. p. 473) aparece dos veces por la repetición del mismo verso, también aparece en *La balada de Capercucita Roja* (P.I.J. #142. p. 484.), y en el poema *Ocaso*, descartado de *Suites* (O.C.G. p. 695.), y en *El diamante*, de *Libro de poemas* (O.C.G. p.p. 95). En *P.N.Y.*, la prisión está en *El rey de Harlem* (O.C.G. p. 519), *Nocturno del hueco* (O.C.G. p. 548), *Cementerio judío* (O.C.G. p. 557) y *Grito hacia Roma* (O.C.G. p. 563). Finalmente, la encontramos en uno de los sonetos: *El poeta pregunta a su amor por la ciudad encantada de Cuenca* (O.C.G. p. 631).

47. *Hasta que las ciudades tiemblen como niñas y rompan las prisiones del aceite y la música* (P.N.Y. O.C.G. p. 563).

48. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 519.

va, se hace *ello*, algo que tiene un valor de cambio y un lugar preciso en un esquema social en el que el fuerte *yo* de sus individuos tiene como contrapartida el fuerte *ello* de todo lo demás, incluidos los otros seres humanos. Por otro lado, los muchachos se desmayan al desperezarse, se abandonan en el desperezo. Lorca parece estar sugiriendo riqueza y ocio-sidad, algo como un paseo dominical, pero también, que la cruz en la que sufre el negro es, en la experiencia del blanco, un mero desperezo. El crucificador es presentado por Lorca, en una burla de crucifixión, como un ser dormido o aburrido, o ambas cosas a la vez, hasta cierto punto como un muerto viviente que ha matado todo lo más vital suyo al reprimir la espontaneidad del mundo negro.

En el terceto siguiente Lorca dice:

Ellos son

Ellos son los que beben el whisky de plata junto a los volcanes
y tragan pedacitos de corazón por las heladas montañas del oso (49).

Ellos podrían ser los amos blancos, aquellos que viven en *la otra América* y que ni siquiera conoce su lugar en la cadena de la explotación. Tragan pedacitos de corazón que transforman en frío intelecto, transforman todo el componente *tú* del mundo, el componente vital y dialogante, en un muerto *ello*, un objeto para un sujeto. Nueva York no es ya la ciudad alegre que Whitman cantara en *Calamus* (50). Las masas whitmanianas (51), son para Lorca un todo informe que sin ningún orden coexisten una junto a otra. Así dice:

La muchedumbre cerraba las puertas

y la lluvia bajaba por las calles decidida a mojar el corazón
mientras la tarde se puso turbia de latidos y leñadores

y la oscura ciudad agonizaba bajo el martillo de los carpinteros (52).

El tono whitmaniano se detecta en estos versos, pero parece que las multitudes han perdido la armonía de su espontánea interacción y sólo llevan cargas de dolor y miseria: hasta el clavetear de los carpinteros, que hubiese sido celebrado por Whitman con júbilo, no aporta sino la agonía del ruido ensordecedor. Lorca entabla, de hecho, un diálogo directo con Whitman en su libro, y le reprocha su visión omni-baricante e integradora como negación del desgarro de la ciudad, desgarro extremo en el caso de Harlem. Lorca está reclamando Nueva York para el rey negro, pues nadie como él ha comprendido el horror y el sinsentido de la vida moderna. Muchos momentos de *P.N.Y.*

49. *Ibid.*

50. Véase Whitman, Walt: *City of Orgies. Calamus. Leaves of Grass*. New York: Norton Critical Edition, 1973, p. 125.

51. Recordemos los versos de Whitman en el que se declara poeta de las masas:

¡Incesante despliegue de palabras era a era!

¡Y mía es la palabra moderna, la palabra en-masa!

(*Song of Myself. Leaves of Grass*. Ed. Cit. p. 51.)

52. *Crucifixión. P.N.Y. O.C.G. p. 560.*

El muro de la
comunidad blanca cierra
el paso a los negros, la
excluye y aísla, es un
muro que cierra el
camino a las fuerzas
naturales subterráneas
que representan los
negros en las *formas* del
topo y del agua. El fuerte
contenido virtual del
agua enfatiza el poder
de lo inconsciente que
encontrará su hueco
para aflorar del lado
consciente y objetivarse.

con sus difíciles conjunciones de imágenes reflejan a la perfección esta pérdida de sentido.

Aquellos ojos míos de mil novecientos diez
vieron la blanca pared donde orinaban las niñas,
el hocico del toro, la seta venenosa
y una luna incomprensible que iluminaba por los rincones
los pedazos de limón seco bajo el negro duro de las botellas (53).

El rey negro, en cuyo nombre Lorca habla, experimenta una realidad que se ha hecho incomprensible, una realidad donde tropiezan los sueños (54), lugar de confluencia de mundos, de choques y distorsiones, donde limita la geometría con el sueño (55), el lugar de lo liminal, una ciudad enduendada donde reina y es sacrificado el rey de Harlem.

En la estrofa siguiente de nuestro poema Lorca repite la extraña ceremonia del rey de Harlem, con la que inició energéticamente la oda.

Aquella noche el rey de Harlem, con una durísima cuchara,
le arrancaba los ojos a los cocodrilos
y golpeaba el trasero de los monos.
Con una durísima cuchara (56).

Se trata ahora de una variación del cuarteto primero. La diferencia viene dada por la temporalización de este último, la temporalización y particularización de la precisa noche dentro de la cadena de noches vividas por el rey de Harlem en la que éste, ritualmente, sacaba los ojos de los cocodrilos con una cuchara de palo. Aunque la particularización no es tanto una precisión histórica como el subrayado de una noche mítica, de algo que ocurrió en aquel tiempo, de manera ancestral, al principio de los tiempos, con la temporalidad circular de los ritos. Ahora se hace hincapié en la dureza de la cuchara, no es una cuchara corriente, sino más bien un instrumento ritual. La variación enfatiza el contenido de fábula de toda la oda, a la vez que insiste en la dimensión diferente en la que vive el rey de Harlem, la dimensión de lo sagrado en la que está imbuida toda su comunidad.

En la estrofa siguiente Lorca escribe:

Los negros lloraban confundidos
entre paraguas y soles de oro;
los mulatos estiraban gomas, ansiosos de llegar al torso blanco,
y el viento empañaba espejos
y quebraba las venas de los bailarines (57).

El llanto de los negros confundidos hace referencia a la confusión producida por vivir en una civilización que no es la suya, el contraste de

53. 1910. P.N.Y. O.C.G. p. 512.

54. Cf. *Ibid.*

55. Cf. Lorca. *Juego y teoría del duende*. O.C.A. III. p. 315.

56. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 519.

57. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 520.

valores que se produce por vivir junto a la comunidad blanca. El verso de los paraguas y soles de oro, evoca a la vez imágenes de lluvia y sol, pero también, al pluralizar al sol y caracterizarlo redundantemente con el oro produce la incertidumbre de un sol repetido en todos los oros, un sol que viviendo en todo lo dorado deslumbra y descentra al estar él mismo, descentrado, en todas partes. La multiplicación industrial del color dorado, los dorados burgueses, confunden el sentido numinoso de los negros. Los mulatos aparecen entonces por primera y única vez en todo el libro estirando gomas, tensando un arco imaginario que los lleve hasta el torso blanco, para atravesarlo, o para convertirse ellos mismos en ese torso blanco que los lleve lejos del gueto, quizá hasta el abuelo blanco, como cantara Nicolás Guillén (58). Los mulatos, a la vez blancos y negros, pero ni una cosa ni otra, encarnan a la perfección el carácter límite de Harlem. Y mientras todo esto ocurre, el viento violenta la conciencia empañada de los espejos, impidiendo cualquier imagen reflexiva: nada se refleja en la oscuridad de lo virtual, no hay posibilidad de una nítida representación, tan sólo el movimiento confuso sobre el que se yergue el duende. Lorca dice que las venas de los bailarines se hacen añicos como por una esclerosis repentina. ¿Qué bailarines son éstos? Temas de danza aparecen en ocho poemas del libro (59), y Lorca proclama que toda la ciudad de Nueva York es apta para la danza (60). En una lectura pública que Lorca hiciera del libro, cuenta lo mucho que le impresionó una bailarina negra que vio bailar desnuda en un cabaret de Harlem.

Yo vi en un cabaret, *Small Paradise*, cuya masa danzante de público era negra, mojada y grumosa como una caja de huevas de caviar, una bailarina desnuda que se agitaba convulsamente, bajo una invisible lluvia de fuego. Pero cuando todo el mundo gritaba como creyéndola poseída por el ritmo, pude sorprender un momento en sus ojos la reserva, la lejanía, la certeza de su ausencia ante el público de extranjeros y americanos que la admiraba. Como ella era todo Harlem (61).

La danza es la expresión básica de la comunidad negra de Harlem tal como la ve Lorca, como lo es de cualquier comunidad tribal, pero lo es también de los ritmos vitales humanos: la primera exteriorización social de los instintos y las emociones. En Nueva York, ciudad enduendada, no son los muertos los que danzan, dice Lorca (62), y por muertos o dormidos hay que entender, como sugieren los versos de la *Danza de la muerte*, al hombre frío, al hombre blanco que duerme. La danza es la danza de los negros que une el espíritu primitivo al mecánico (63). Quizá las venas de los bailarines negros

58. Véase Nicolás Guillén. *Balada de los dos abuelos*. West Indies Ltd. Buenos Aires: Ed. Losada, 1984, p.p. 54–56.

59. *Norma y paraíso de los negros*, *El rey de Harlem*, *Danza de la muerte*, *Paisaje con dos tumbas y un perro asirio*, *Cementerio judío*, *Oda a Walt Whitman*, *Pequeño vals vienés*, *Vals en las ramas*.

60. *No es extraño este sitio para la danza*. (*Danza de la muerte*. P.N.Y. O.C.G. p. 525.)

61. Lorca. *Lectura de P.N.Y. O.C.A. III*. p. 351.

62. En *Danza de la muerte*. P.N.Y. O.C.G. p. 526.

63. Cf. Lorca. *Ibid.* p. 525.

se quiebran en la oda de Harlem por el infernal ritmo que resulta de la simbiosis de lo primitivo y lo mecánico, o quizá es tan sólo el lujurioso viento de Nueva York el que persigue a sus danzantes amantes y los destruye en Harlem como parte de un abrazo ritual ancestral. Pero Lorca dice algo más en relación a esta escena de danza: la distancia final de la bailarina con respecto a su posesión, su ausencia, la simulación de su éxtasis ante los extranjeros de la comunidad normativa, ante los blancos.

Inmediatamente después de este quinteto vienen cuatro poderosas estrofas de la sangre; creo que son el meollo del poema.

¡Negros! ¡Negros! ¡Negros! ¡Negros!

La sangre no tiene puertas en vuestra noche boca arriba.

No hay rubor. Sangre furiosa por debajo de las pieles,

viva en la espina del puñal y en el pecho de los paisajes,

bajo las pinzas y las retamas de la celeste luna de Cáncer (64).

Es un cuádruple grito para la acción. Es una llamada a la sangre prisionera, una sangre que no puede manifestarse, asomarse al exterior por la puerta de la piel negra: una noche boca arriba, a diferencia de la noche boca abajo, vuelta hacia dentro, del blanco, en quien el rubor es siempre evidente y anuncia la acción o la reacción. Nótese la variación con respecto al rubor manchado que encontramos en la cuarta estrofa de la primera sección. La sangre furiosa queda oculta bajo la piel y es sólo perceptible en el puñal y en los lacerados paisajes urbanos, cuyo pecho, cuya constitución, es la del gueto desolado. El último verso del cuarteto nos da una fecha estelar para situar esta acción: la veraniega luna del cangrejo de afiladas pinzas, una luna con retamas, una blanca luna (65) bajo cuyo calor estival fermenta la sangre en la ciudad.

En la estrofa siguiente leemos:

Sangre que busca por mil caminos muertes enharinadas y ceniza de nardos,

cielos yertos, en declive, donde las colonias de planetas

rueden por las playas con los objetos abandonados (66).

Se trata de una sangre en movimiento, de una poderosa corriente vital que en su violencia creadora y destructora busca la muerte del blanco, las muertes enharinadas, muertes en las que el blanco nardo haya quedado reducido a ceniza. La blancura de la harina y el nardo, representan al hombre blanco a la vez que le dan a la sangre, mediante un contraste de colores, un mayor relieve. Junto con el segundo y tercer verso nos transmiten una imagen no sólo de decadencia, sino más bien de holocausto, de fin de una civilización: las playas son presentadas como un gran basurero para objetos abandonados. La cosificación del *tú* que supone la civilización moderna alcanza una expresión de total desolación y total vio-

64. *El rey de Harlem*. P.N.Y. p. 520.

65. La retama puede tener flores blancas o amarillas.

66. *El rey de Harlem*. P.N.Y. p. 520.

lencia en la playa donde se acumulan los restos de la producción industrial. La colonia de planetas, los antiguos dioses, rueda objetivada en un *ello* de desechos.

El cuarteto siguiente insiste en el tema de la sangre.

Sangre que mira lenta con el rabo del ojo,
hecha de espartos exprimidos y néctares subterráneos.
Sangre que oxida al alisio descuidado en una huella
y disuelve a las mariposas en los cristales de las ventanas (67).

El poderoso líquido vital de la estrofa precedente ha crecido en ésta como un río que recogiera aguas subsidiarias. Su mirada torba y su cualidad vitriólica producen imágenes de una cualidad telúrica no humana, es la sangre de la jungla, la sabia que procede de una oscuridad primera capaz de oxidar y disolver animales vivos o los propios vientos alisios. En realidad se trata del mismo tipo de sangre que encontramos en todo el libro, una sangre que palpita amenazantemente danzarina, debajo de los perfectos órdenes de la aritmética. En el poema *Nueva York: oficina y denuncia*, Lorca hace de la sangre el fundamento de la ciudad.

Debajo de las multiplicaciones
hay una gota de sangre de pato;
debajo de las divisiones
hay una gota de sangre de marinero;
debajo de las sumas,
un río de sangre tierna (68).

Es la sangre de las multitudes, y es como el agua de la virtualidad a partir de la que todo se genera, sangre que quema y fertiliza. Se encuentra tras las operaciones de contabilidad y, de hecho, es lo que las sostiene.

En la estrofa siguiente de la oda de Harlem, continúa el tema.

Es la sangre que viene, que vendrá
por los tejados y azoteas, por todas partes
para quemar la clorofila de las mujeres rubias,
para gemir al pie de las camas, ante el insomnio de los lavabos,
y estrellarse en una aurora de tabaco y bajo amarillo (69).

La intensidad de la ola de sangre se acumula ejerciendo una devastadora presión en el lector. La sangre abrasadora lo cubrirá todo desde arriba, nada escapará a este líquido ardiente. Lorca insiste en la quema de los blancos, las mujeres rubias, su clorofila, o si se prefiere, su verde vital: la base viva de la mujer blanca será quemada y reducida a cenizas. Esta sangre que parece la lava de un volcán negro que palpitara en Harlem y que

Llegará el triunfo final
de lo reprimido, la
naturaleza aplastada
recobrará su terreno con
el florecimiento
americano de la cultura
de los negros.

67. *Ibid.*

68. *Nueva York, oficina y denuncia*. P.N.Y. O.C.G. p. 555.

69. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 520.

alcanzará a todas partes con su explosión. Es curioso observar que el volcán había sido mencionado en la segunda estrofa de esta segunda parte y que toda la sección de la sangre parece la erupción de toda esa energía y rabia negra contenida. Los dos últimos versos de este quinteto añaden dolor al dolor en su desconsolado imaginario: gemidos despersonalizados al pie de la cama, insomnios ciudadanos en un lavabo, auroras artificiales de tabaco.

En la estrofa siguiente leemos:

¡Hay que huir!,
huir por las esquinas y encerrarse en los últimos pisos,
porque el tuétano del bosque penetrará por las rendijas
para dejar en vuestra carne una leve huella de eclipse
y una falsa tristeza de guante desteñido y rosa química (70).

Ésta es la última estrofa de la sangre. La sangre negra como tuétano del bosque llegará a ocuparlo todo en su imparable riada. Los dos últimos versos de la estrofa introducidos por la preposición *para* cumplen la función de introducir confusión y desconsuelo por lo indeterminado del efecto de esa sangre. Estos dos versos parecen además mitigar el efecto de la erupción de la sangre, pues no hay un triunfo final, sino al contrario, una victoria mínima en la que el poderoso tuétano disolvente en su imparable avance no hace sino quemar un poco más la propia piel negra, dejando una leve huella de eclipse en la carne, y acumulando tristeza en un mundo desteñido y de simulacros, un mundo en el que la sangre poderosa es sólo una rosa química y la tristeza es tan falsa como aquélla. El efecto es el de una *cadencia plagal* (71): el poema no ha terminado. Lorca no resuelve la tensión sino que al dejarla en suspenso extiende la sensación de inquietud y desasosiego en el lector.

La tercera sección se inicia con un silencio que continúa el efecto de la cadencia plagal.

Es por el silencio sapientísimo
cuando los cocineros y los camareros y los que limpian con la lengua
las heridas de los millonarios
buscan al rey por las calles o en los ángulos del salitre (72).

Lorca recrea un ambiente de quietud en el gueto de gran efecto después del pasaje de la sangre. Es en el momento en el que la ciudad no es blanca, cuando el hombre blanco duerme, cuando se produce el sapientísimo silencio que todo lo iguala, y cuando la muchedumbre de desheredados busca a su rey por la ciudad. El salitre, evocador

70. *Ibid.*

71. Cadencia musical sobre el sexto grado de la escala en lugar de pasar desde la dominante a la tónica. En realidad se trata de una falsa cadencia que no resuelve la tensión.

72. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 520–521.

del mar y resonante de la sangre, nos trae también de forma distante el contexto del sacrificio ritual, pues como leemos en otro de los poemas del libro: es la sal que se emplea para limpiar la sangre de los sacrificios (73).

El viento irrumpe en la estrofa siguiente.

Un viento sur de madera oblicuo en el negro fango,
escupe a las barcas rotas y se clava puntillas en los hombros.

Un viento sur que lleva
colmillos, girasoles, alfabetos,
y una pila de Volta con avisas ahogadas (74).

Las imágenes se cierran ahora sobre sí mismas y apenas destilan un significado. El viento sur, y en general los vientos fecundadores, portadores de semillas, aparecen en la escena trayendo una mezcla imposible de cosas. Los colmillos, los girasoles y los alfabetos en su heterogeneidad radical no hacen sino traer más confusión. Pero el lenguaje es también infantil: pilas con avisas ahogadas parecen ser parte del ajuar de juguetes de un niño de gueto. Es la heterogeneidad homogénea, por su común carácter disparatado, de las cosas que un niño lleva en su bolsillo: un papel con primeras letras, el colmillo de algún animal que encontró muerto, y unas pipas o un resto de flor. El tratamiento personal del viento, su absurda actividad escupidora, su presencia entre barcas rotas y su torpeza para clavarse puntillas en los hombros, reproducen o podrían reproducir alguna escena infantil. Estos son los rasgos poéticos que corresponden a la liminalidad, se trata del yo infantil del niño divino tal como lo traté más arriba, lo infantil como símbolo de lo indiferenciado y lo que tiene potencia para cualquier desarrollo. Pero se trata de un Dionisos ya desmembrado, hecho pedazos en proceso moderno de individuación, y no sólo hecho pedazos de sujeto, sino pedazos de cosas, disperso en esas cosas tan heterogéneas como los colmillos, los girasoles, y todo lo demás.

En el cuarteto siguiente leemos:

El olvido estaba expresado por tres gotas de tinta sobre el monóculo
El amor, por un solo rostro invisible a flor de piedra.
Médulas y corolas componían sobre las nubes
un desierto de tallos, sin una sola rosa (75).

El olvido y el amor traen de forma variada los versos de Cernuda con los que Lorca abre la sección primera del libro: *Furia color de amor / amor color de olvido*. Un monóculo manchado de tinta expresa el olvido. o la dejadez, la indiferencia, la abulia, la desidia por la limpieza y también la falta de uso, pero ¿de qué? ¿De ese cristal escrutinador? ¿O la falta de escrutinio y crítica general? Quizá no,

73. Como leemos en *Crucifixión*. P.N.Y. O.C.G. p. 560.

74. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 521.

75. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 521.

La obra *P.N.Y.* parece seguir una línea de comedia progresando desde la oscuridad neoyorquina hasta la luz de Santiago de Cuba. Aunque más que una comedia, la línea general de la obra, de una indudable unidad e intensidad de contenido, es un viaje de ida y vuelta a las regiones más oscuras de la urbe moderna.

quizá el olvido es el olvido del mundo negro, como manifestación de ese otro olvido más general que es el cansancio de la memoria. El amor viene expresado por un rostro invisible, no visible a flor de piedra, como oculto dentro de un busto magnífico que espera el cincel que lo saque a la luz. Es el amor enduendado de Lorca que crece y se nutre con la destrucción, un amor latente en todo el poema como un anhelo salvaje, furioso, de unificar todas las cosas, un anhelo que se reprocha a sí mismo como dolor y busca la asimilación de todos los contrarios, de todas las violencias, a la manera whitmaniana, pero sin conseguirlo. Por otro lado, la asociación de médulas y corolas para formar un desierto de tallos en las nubes, la coloración del cielo en Harlem, produce esta rara forma de belleza: una belleza de flores medulares en las que el verticilo de la corola ofrece múltiples colores pero ni una sola rosa, ni una sola *forma*, aquéllas, como vimos antes, ya escaparon o se transmutaron en los poco infantiles niños de gueto. Se trata de la belleza del duende, ya sin *formas*, ni rosas, la belleza que viene mejor expresada por un color, o un desierto, o un impulso espontáneo a componer la naturaleza junto a los restos urbanos en una única escena que palpita de emoción.

En la estrofa siguiente leemos:

A la izquierda, a la derecha, por el Sur y por el Norte,
se levanta el muro impasible
para el topo y la aguja del agua.
No busquéis, negros, su grieta
para hallar la máscara infinita.
Buscad el gran sol del centro
hechos una piña zumbadora.
El sol que se desliza por los bosques
seguro de no encontrar una ninfa.
El sol que destruye números y no ha cruzado nunca un sueño,
el tatuado sol que baja por el río
y muge seguido de caimanes (76).

El muro de la comunidad blanca cierra el paso a los negros, la excluye y aísla, es un muro que cierra el camino a las fuerzas naturales subterráneas que representan los negros ahora en las *formas* del topo y el agua. El fuerte contenido virtual del agua enfatiza el poder de lo inconsciente que encontrará su hueco para aflorar del lado consciente y objetivarse. Pero Lorca pide a los negros que no busquen el punto débil del muro, una grieta para intentar franquearlo, sino que apelen a su propio centro, a su interior, para poder destruirlo disolviéndolo. Lo que está pidiendo es que se ignore el muro establecido por la conciencia y se busque el centro, es decir, el *flujo virtual del devenir*. Este centro es un sol oscuro y luminoso a la vez, un sol que quema números, que destruye la individualidad. Es

un sol anterior al sueño, es el sol de la noche tanto como del día, el sol de la indiferenciación y el inconsciente. Ésta es la primera vez en todo el libro que aparece la palabra *sol* e irrumpe con gran fuerza como propuesta de un eje para la *communitas* de Harlem. La cultura negra volcada sobre dicho centro inconsciente —que es el centro también, aunque negado, de la cultura blanca— adquiere toda su fuerza, pues allí se encuentra el centro de la *communitas*, de nuevo traída en estos versos en la imagen de una piña, ahora zumbadora, para expresar toda su cohesión. En ese centro ya no hay máscara (77), la máscara infinita que la civilización impone a su cultura, con fines cosméticos de autoaceptación. Pide a los negros que no busquen los valores de la comunidad normativa blanca y vuelvan a lo más esencial de su propia cultura.

En la estrofa siguiente escribe Lorca:

¡Negros! ¡Negros! ¡Negros! ¡Negros!
Jamás sierpe, ni cebra, ni mula,
palidecieron al morir.
El leñador no sabe cuándo expiran
los clamorosos árboles que corta.
Aguardad bajo la sombra vegetal de vuestro rey
a que cicutas y cardos y ortigas turben postreras azoteas (78).

El cuádruple grito se repite. El grito arenga ahora al valor para no palidecer ante la muerte, pero sobre todo para recalcar la idea de continuidad de la *communitas* con lo natural. La *communitas* es inmortal en cuanto que mantenga su raíz natural, en cuanto que sea *la naturaleza misma* (Lorca la considera eterna, y no así al humano) y no una conciencia humana de individuación que experimenta su aniquilación por la muerte. Lorca pide dignidad frente a la muerte, como ya en otro poema que vimos más arriba hiciera esta petición para sí mismo (79) en un deseo de redimir la conciencia humana dentro de la conciencia animal que no conoce la muerte. Por otro lado, los animales citados, especialmente la cebra, mantienen la resonancia africana de los monos y los cocodrilos del cuarteto inicial de la oda. La imagen del árbol y del leñador podría interpretarse como que el leñador es el hombre blanco que ha talado el mundo negro, y que éste, aún en el suelo, volcado y vencido, puede vivir de manera prolongada con esa misteriosa forma de vida de lo vegetal, transformándose en otras plantas, aguardando para cubrir y turbar en forma de cicutas, cardos, ortigas, matas y arbustos la construcción civilizatoria blanca. También se puede decir que el leñador se mueve en un nivel distinto al del árbol, y no se comprenden; el árbol es un objeto que se corta y se lleva de

77. Entre las dieciocho ilustraciones fotográficas que acompañaban pretendidamente a la primera edición de *Poeta en Nueva York* (los materiales enviados por Bergamín a Norton) y que no se incluyeron en ninguna de las dos ediciones de 1940, están unas máscaras africanas.

78. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p. 521.

79. En el poema *Acción de gracias*. *Epitafio a un pájaro*. De *Otros poemas del libro de Suites*. O.C.G. p. 298.

allá para acá, no tiene contenido numinoso, no es un *tú*; el leñador-hombre blanco se halla separado de todo lo natural que representa la *communitas existencial*. Lorca parece sugerir que el árbol negro, que se continúa en todos los impulsos de la naturaleza, acabará por cubrirlo todo como la selva cubre al final toda construcción humana. El negro no tiene sino que aguardar al cumplimiento de los ciclos naturales.

Entonces, negros, entonces, entonces,
podréis besar con frenesí las ruedas de las bicicletas,
poner parejas de microscopios en las cuevas de las ardillas
y danzar al fin sin duda, mientras las flores erizadas
asesinan a nuestro Moisés casi en los juncos del cielo (80).

Llegará el triunfo final de lo reprimido, la naturaleza aplastada recobrará su terreno con el florecimiento americano de la cultura de los negros. Y su liberación les llevará a besar las ruedas de las bicicletas y transmutar el sentido blanco, o mejor, revertirlo a su sentido numinoso: toda la materia explosionando en dioses ancestrales. Esto no se encuentra muy alejado de los objetivos de Artaud. El triunfo es el triunfo de la danza, del movimiento y la transmutación. En ese instante, el guía negro, el rey de Harlem, el moisés negro, una vez cumplida la llegada a la tierra prometida, morirá sin poder vivir en ella. Y este Moisés muere atravesado por las púas de las flores, como en un sacrificio floral ritual.

En la última estrofa leemos:

¡Ay, Harlem disfrazada!
¡Ay Harlem amenazada por un gentío de trajes sin cabeza!
Me llega tu rumor.
Me llega tu rumor atravesando troncos y ascensores,
a través de láminas grises,
donde flotan tus automóviles cubiertos de dientes,
a través de los caballos muertos y los crímenes diminutos,
a través de tu gran rey desesperado
cuyas barbas llegan al mar (81).

Por segunda y última vez, Lorca dirige su palabra a Harlem. Esta Harlem está disfrazada, camuflada en otros ropajes y amenazada por una muchedumbre sin cabeza, un gentío incapaz de formar una única conciencia negra que responda a la amenaza del mundo blanco debido a que el mundo blanco le es ajeno y sólo podría responder a la amenaza haciéndose *blancos* ellos mismos, es decir transformándose en una comunidad normativa. Pero es precisamente eso lo que había desacon-

sejado Lorca algunas estrofas más arriba cuando exhortaba a los negros a buscar

80. *El rey de Harlem*. P.N.Y. O.C.G. p.p. 521-522.

81. *Ibid.* p. 522.

su propio sol central, es decir, a buscar la cualidad de inconsciente que acabará por engullir esa débil conciencia blanca construida encima. Harlem vive, desde el punto de vista de la conciencia blanca, en un estado de semiconciencia, y ésta es sólo perceptible como un rumor que llega al poeta cruzando un paisaje desolado, una jungla urbana de desesperación donde agoniza un desterrado y prisionero rey negro. El triunfo reclamado en la última estrofa, sin embargo, no es alcanzado por el libro en su conjunto, pues el final es una huida de la ciudad (82) en busca de una civilización más satisfactoria con respecto a ciertos principios de humanidad. La resolución total de la tensión de *P.N.Y.* se da en Cuba. Cuba le recuerda a Lorca a la *Andalucía mundial* (83), que no es otra cosa que una latinidad ideal, una comunidad cosmopolita en la que se resuelven sin la tensión neoyorquina los problemas raciales y sociales en general. En Cuba Lorca encuentra:

(...) negritos sin drama que ponen los ojos en blanco y dicen: Nosotros somos latinos (84).

Es decir, en Cuba cree encontrar la vitalidad de la cultura negra pero en su disposición invitante y creadora, no en la amenazante. Esta huida ya había sido anunciada en el poema *Cielo vivo*.

Pero me iré al primer paisaje
de choques, líquidos y rumores
que trasmína a niño recién nacido
y donde toda superficie es evitada,
para entender que lo que busco tendrá su blanco de alegría
cuando yo vuele mezclado con el amor y las arenas (85).

Es un paisaje de clara conciencia matriarcal, es casi el paisaje intrauterino de choques, líquidos y rumores, el mundo a la vez cercano y lejano de las aguas. El verbo utilizado en relación al paisaje es *trasmínar*, es decir, se trata de un paisaje que se abre camino por debajo de la tierra, que penetra a través de humedades y latidos (86), un paisaje como el que cree encontrar en la rítmica Cuba, en contacto con los elementos y sin las amenazas de una civilización desproporcionadamente intelectual y represora. La propuesta lorquiana positiva, Cuba, es muy débil, está muy traída por los pelos, pues olvida las condiciones de explotación y opresión que subyacen a la creación de la cultura moderna de Cuba o el resto de Latinoamérica, y él mismo debió darse cuenta de ello, pues es la única sección del libro que cuenta con un único poema, representando más un escape que una sólida proposición.

82. Toda la sección IX tanto como la X.

83. Cf. Lorca. *Lectura de Poeta en Nueva York*. O.C.A.III. p. 357.

84. *Ibid.* p. 358.

85. *Cielo vivo*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 539.

86. Como dirá en este mismo poema unos versos más abajo.

Es interesante destacar la vegetalidad profunda de este poema urbano, vegetalidad que se encuentra dispersa por todo el libro: musgo, setas, rosas, azafrán, piña, manzana, judías, retamas, harina, nardos, néctares subterráneos, clorofila, tabaco, tuétano del bosque, girasoles, corolas, tallos, árboles clamorosos, cicutas, nardos, ortigas, flores, juncos, crecen entre los versos para ofrecer un subsuelo en el que el dolor negro alcanza su sentido. Las plantas junto a un nutrido grupo de animales entre los que están, el caballo, el perro, la vaca, el cocodrilo, el caimán, el cangrejo, la cebra, el mono, la anémona, el toro, la cobra, la iguana, el tiburón, la hormiga, la paloma, la mariposa, el león, etc., dan a Nueva York un carácter de jungla en el que se destacan los fundamentos más salvajes de la sociedad. La impresión final del poema es de intensidad telúrica: algo entre líquido y sólido se mueve en el subsuelo de Harlem y al cuajar amenaza con explotar en cualquier momento. La anémona, que puede ser tanto una planta como un pólipo, es el símbolo más logrado por Lorca de esta vitalidad. Sin duda alguna, y a pesar de no ser un animal que aparezca tanto como el caballo (87), o el perro (88), es el animal emblema de *P.N.Y.* No en balde de las ocho veces que Lorca utiliza esta palabra en toda su poesía, cuatro de ellas ocurren en *P.N.Y.* La anémona, a mitad de camino entre las plantas y los animales, representa la formación espontánea de vida sobre lo mineral, pero también simboliza a aquellas *formas* u objetos que están impregnadas de todo el contenido del inconsciente, cargadas aún de la potencialidad del *flujo virtual del devenir*. Así crece en todas las partes de la ciudad, en los ofertorios, los muebles y las fachadas; hasta el propio Walt Whitman se relaciona con estos seres como artífice de un misterioso sueño de anémonas. Esta vegetalidad–animalidad, esta vitalidad indefinida, es un reconocimiento de los cimientos de la ciudad de Nueva York, todo lo que la ciudad reprime en su escapada hacia los dioses de las altas formas, lo que Lorca llama las *formas* que están entre la serpiente y el cristal en el poema *Vuelta de paseo*, aquello que está entre lo animal–vegetal y lo mineral, en una tensión que sólo a veces se resuelve a favor de la geometría de la civilización:

En la gran plaza desierta
mugía la bovina cabeza recién cortada
y eran duro cristal definitivo
las formas que buscaban el giro de la serpiente (89).

La oposición había sido ya elaborada por Lorca en relación a la ciudad moderna en una de sus odas:

Alga y cristal en fuga ponen plata mojada
los hombros de cemento de todas las ciudades (90).

87. Que aparece veinticuatro veces.

88. Que aparece dieciséis veces.

89. *Nocturno del hueco. P.N.Y.*
O.C.G. p. 547.

90. *Mundo. Oda al Santísimo Sacramento del Altar. Odas.*
O.C.G. p. 464.

Aunque el destino final que se anuncia en *El rey de Harlem* es el del triunfo de las *otras formas*, del polo telúrico que representa la sierpe, de las *formas* no desprovistas de su contenido numinoso, en las que late aún toda la potencia de lo virtual.

La obra *P.N.Y.* parece seguir una línea de comedia progresando desde la oscuridad neoyorquina hasta la luz de Santiago de Cuba. Aunque más que una comedia, la línea general de la obra, de una indudable unidad e intensidad de contenido, es un viaje de ida y vuelta a las regiones más oscuras de la urbe moderna. Lorca implícitamente proclama con este viaje chamánico al submundo de la ciudad contemporánea que por cada teorema de la geometría que permite calles de perfectamente trazados edificios, hay una cuchara de palo para golpear el trasero de los monos, es decir, que hay un mundo no consciente sobre el que frágil se erige la conciencia, pero que esta puede ser engullida en un abrir y cerrar de ojos. La masa de explotados sobre la que se yergue toda civilización es, en el caso de Nueva York, un trasplante africano: el indio al que se exterminó después de engañarlo con baratijas en Manhattan ha encontrado su voz, en el poema de Lorca, a través del alienado rey negro de Harlem. La fuerza final de este poema creo que se encuentra precisamente en la conexión chamánica que Lorca ha conseguido establecer con los fundamentos negados de la ciudad. Esta fuerza es semiperceptible, o mejor, presentida, en la dificultad de las imágenes del poema, en la violencia de la propuesta y en la oscuridad de sus implicaciones. Por eso el poema tiene su efecto aún en su apreciación en la penumbra. Jorge Guillén señaló que la falta de comprensión de la poesía de Lorca nunca fue un obstáculo para su apreciación popular, pues el lector o el auditor entran en contacto con la corriente magnética del poeta (91); realmente el contacto es con la dimensión enduendada, con la energía elemental que Lorca, como buen chamán, tiende hacia su audiencia.

Las reminiscencias chamánicas, y en particular órficas (92), no se limitan a la estructura general de la obra de viaje de bajada a los infiernos, sino que incluye también toda una lista de símbolos órficos. Así el limen, el umbral es atravesado ritualmente en esta obra, aunque no ocurra al principio (93).

Dejarme pasar la puerta
donde Eva come hormigas
Y Adán fecunda peces deslumbrados.
Dejarme pasar, hombrecillos de los cuernos,
al bosque de los desperezos
y los alegrísimos saltos (94).

Parece que se está pidiendo paso al duende que vigila el umbral para cruzar hacia ese otro lado. El otro lado del que está hablando Lorca es un supuesto para-

El secreto que se proclama en *P.N.Y.* es que toda la ciudad moderna se asienta sobre la alienación y destrucción de sus constructores y mantenedores, algo contrario a los principios morales oficiales de la comunidad normativa.

91. Jorge Guillén. *Federico en persona*. O.C.A. 1954. p. LI.

92. Véase el análisis de Eliade de Orfeo como chamán. Eliade, Mircea: *Shamanism*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p.p. 387-394.

93. No quiero decir que Lorca tuviese en mente la estructura específica del viaje chamánico, sino que de forma inconsciente está manejando toda una simbología chamánica.

94. *Poema doble del lago Eden*. *P.N.Y.* O.C.G. p. 537.

íso donde viven Adán y Eva, aunque este paraíso ya es un lugar donde no hay ningún sentido para las cosas. Hasta qué punto sea este paraíso el anverso de la ciudad moderna no está muy claro, pues sería un anverso en el que se despliega un absurdo semejante al del reverso y en el que la violencia y la alienación, común a ambos lados, es expresada con el extraño comportamiento de Adán y Eva. Este paraíso produce la sensación de una simetría distorsionada muy en consonancia con el tono general del poema, que en principio, con los versos de Garcilaso y su ubicación, pretende ser el imposible poema pastoral de la modernidad.

Ya hemos visto más arriba el tema del asesinato inicial por parte del cielo, una especie de castración de la vitalidad por parte del intelecto, que es expresada por la oposición de *communitas existencial* y *communitas normativa* a otro nivel. No obstante, el tema del asesinato, y con contenido bastante ritual, se encuentra a lo largo de toda la obra. Se asesina ritualmente al Moisés negro, como acabamos de ver en *El rey de Harlem*, pero también toda la ciudad es como un gran altar de los misterios de la Madre Tierra, por donde se escupe la sal de los sacrificios (95).

Todos los días se matan en New York
cuatro millones de patos,
cinco millones de cerdos,
dos mil palomas para el gusto de los agonizantes,
un millón de vacas, un millón de corderos
y dos millones de gallos
que dejan los cielos hechos añicos (96).

Y como todos los misterios de la Antigüedad, son a la vez intensamente telúricos y ciudadanos (97): el poema lorquiano es civilizatorio en sus dimensiones más profundas, la catarsis que produce da al lector un conocimiento más completo de sus existencia en la metrópoli, lo que establece un suelo fértil para una ulterior actividad política ciudadana. Este conocimiento proviene de la comunicación de una experiencia a la vez secreta y pública mediante la lectura de los versos. El lector es iniciado en los fundamentos de la ciudad moderna, de la civilización moderna. Éste es un secreto abierto, como siempre fue el secreto de los misterios, un secreto conocido por todos pero no dicho, impronunciable, tabú. El análisis de Kerenyi de los misterios griegos viene muy al caso.

En la religión griega, el secreto no es positivo e intencional, sino más bien negativo e involuntario. No hay una intención seria de mantener lo oculto del secreto. El estudio de las religiones de la naturaleza muestra que en los cultos secretos se trata de una cuestión análoga a la que encontramos, según Goethe, en la propia naturaleza: es un secreto abierto. Lo que se ocultaba en el culto griego debe, ciertamente, haber sido conocido por todos aquellos que vivían en la vecindad de los lugares de culto, pero no era proferible (98).

95. Cf. Lorca. *Crucifixión*.

P.N.Y. O.C.G. p. 560.

96. *New York, oficina y denuncia*.

P.N.Y. O.C.G. p. 555.

97. Quizá Eleusis sea arquetípico de los misterios. El culto de Eleusis fue muy unido al esplendor de Atenas.

98. Kerenyi, Carl: *The Mysteries of the Kabeiroi*. En *The Mysteries*. Papers from the Eranos Year Books Trad. Ralph Manheim. Ed. By Joseph Campbell. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press. Bollingen Series, 1990, p. 37.

El secreto que se proclama en *P.N.Y.* es que toda la ciudad moderna se asienta sobre la alienación y destrucción de sus constructores y mantenedores, algo contrario a los principios morales oficiales de la comunidad normativa. El hombre moderno sabe esto, pero lo olvida y reprime, lo maquilla con un complejo entramado de normas, sin embargo, la violencia reprimida aflora continuamente en su experiencia cotidiana de la ciudad. Lorca nos lleva de la mano hasta el centro de ese infierno, y nos muestra el lugar donde se funden los cimientos de las torres modernas con las más antiguas rocas y los cadáveres en descomposición. Sus versos desnudan la ciudad, y todo lo que queda bajo las cúpulas metropolitanas retoma la dimensión natural que negó el proyecto urbanizador.

El poeta del duende moderno, como podemos comprobar en *P.N.Y.*, sólo hace el viaje chamánico a los infiernos, incapaz de construir una escala que le lleve, junto con su comunidad, a los utópicos cielos de la existencia. Así Lorca nos dice:

En nuestra época el poeta ha de abrirse las venas para los demás (99).

El poeta-chamán ya nada puede traer de vuelta de su viaje y se pierde en su propio éxtasis. Sólo puede ceñirse a exhibir su continuo despedazamiento en la zona liminal, su dispersión en las *formas* que cruzan el umbral desde el *flujo virtual del devenir*, sin ser ninguna de ellas, hecho jirones por un violento impulso mimético a serlo todo, pero careciendo de la determinación necesaria para recomponerse a sí mismo, espantado ante las imprevisibles consecuencias de asumir cualquier identidad histórica.

99. Lorca. *Entrevista*. No. 37. O.C.A. III. p. 623.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ÓSCAR ENRIQUE MUÑOZ

En el poema lorquiano Poeta en Nueva York encontramos una bella y profunda plasmación de la llamada estética del duende. De manera telegráfica podríamos caracterizar esta estética así:

1. *Es una poética de lucha del artista con el proceso creativo.*
2. *Surge de la profundidad vital del artista.*
3. *Expresa la sabiduría de una vieja cultura, un tipo de sabiduría de corte panteísta.*

4. *El amor es su fuerza central.*
5. *Es una poética de la presencia.*
6. *Es una poética de lo liminal.*

El presente ensayo reflexiona sobre el contenido liminal de esta obra lorquiana, para a partir de ahí realizar un breve análisis sobre la ciudad moderna y la civilización contemporánea.

Palabras clave: duende, Nueva York, liminal, civilización.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ÓSCAR ENRIQUE MUÑOZ

Il se trouve dans le poème de García Lorca "Poète à New-York" une belle et profonde concrétisation plastique de ce qu'on appelle l'esthétique du "duende" (N.d.t.: mot andalou signifiant à peu près "charme", "envoûtement" et qu'on applique surtout au chant et à la danse "flamencos"). Très succinctement, on pourrait caractériser cette esthétique comme suit:

1. *C'est une poétique de lutte de l'artiste avec le processus créatif.*
2. *Elle jaillit de la profondeur vitale de l'artiste.*

3. *Elle exprime la sagesse d'une vieille culture, un genre de sagesse panthéiste.*

4. *Sa force centrale est l'amour.*

5. *C'est une poétique de la présence.*

6. *C'est une poétique du liminal.*

Le présent essai est une réflexion sur le contenu liminal de cette oeuvre lorquienne servant à effectuer une brève analyse à propos de la cité moderne et de la civilisation contemporaine.

Mots-clés: duende, New-York, liminal, civilisation.

SUMMARY OF ÓSCAR ENRIQUE MUÑOZ'S ARTICLE

Lorca's Poem Poeta en Nueva York is a beautiful and profound accomplishment of the so called aesthetics of "el duende". Telegraphically, we could summarize this aesthetics as follows:

- 1. It is an art of struggle between the artist and creative process.*
- 2. It comes from the depths of the artist's soul.*
- 3. It expresses the wisdom of an ancient culture, a kind of pantheistic wisdom.*
- 4. Love is a central force to this poetics.*

5. It is an art of presence.

6. It is a poetics of the liminal and the limits in art.

This essay is a reflexion upon the liminal content of Lorca's poem, progressing from that starting point towards a short analysis about modern city and contemporary civilization.

Key words: duende, New York, liminal, civilization

EL VALOR JUSTICIA EN EL ESTADO DE DERECHO

Antonio S. Zapata Navarro
Abogado en ejercicio



1. INTRODUCCIÓN

“España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”. Artículo 1.1 de la Constitución española de 1978.

La pretensión de este trabajo no es investigadora. Obedece a una finalidad divulgativa con carácter general de los denominados valores superiores del ordenamiento jurídico: libertad, justicia, igualdad y pluralismo político, que son incorporados en el umbral de la Constitución al estar referenciados y proclamados en el artículo 1º.

La necesidad de detenerse, si quiera de manera somera y no exhaustiva, y hacerlo en una publicación que abarca el mundo del pensamiento y no es, propiamente dicha, jurídica en sus planteamientos, se justifica en la creencia de centrar este estudio en los “*cuatro faros que guían, explican e interpretan la voluntad del legislador*” y constituyen el “*punto de partida de todo el resto del ordenamiento jurídico*” (1) español.

Se trata en primer lugar el valor justicia, pese a que aparece redactado en nuestro texto constitucional en segundo lugar, tras la libertad y ello por una deformación profesional operada por la práctica profesional del Derecho del autor de estas notas.

En el próximo número de esta publicación será tratada la igualdad, que como valor superior del ordenamiento jurídico debe ser también el ideal que impulse al legislador a la consecución de “*una sociedad democrática avanzada*”, en el sentido que le da ELÍAS DÍAZ (2), profundizando en la esencia de la igualdad, como valor superior y también como principio, en su doble dimensión: la formal y también material.

El tema que nos ocupa ha sido tratado ampliamente por la doctrina más cualificada. No por ello deja de tener interés ni para el lector ajeno a lo jurídico que se aproxima a estas líneas so pretexto de encontrarse en las páginas de la publicación de ensayo y pensamiento que tiene en sus manos; tampoco deja de tener cierto interés —mucho o poco, pero cierto—, para el operador del derecho que también podrá encontrar motivos para la reflexión que necesariamente deben ir más allá de la mera percepción material de lo aquí apuntado y derivar en el propio sentido de la Justicia a través de las interpretaciones que el Tribunal Constitucional da del concepto jurídico tratado. Todo ello, con independencia del apartamiento que en la práctica se produce del valor Justicia, en la aplicación diaria que en cada rama del ordenamiento jurídico realizan los órganos jurisdiccionales, como última operación jurídica, la aplicación e interpretación del derecho, de una cadena que comenzó cuando el constituyente proclamó la Justicia como uno de los valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico, en el frontal de la Constitución, en el primero de sus artículos, aun cuando esa proclamación, terminológica y de rango, fuese fruto del consenso que presidió el proceso constituyente y dicho artículo primero supusiese, en la redacción que conocemos, el acercamiento de las dos posturas encontradas en torno al debate sobre la inclusión o no de valores sustantivos en el texto constitucional.

Este planteamiento no metodológico ni siquiera cribado en su razonamiento, no hace sino ahondar en la dualidad práctica de los principios derivados del valor Justicia, según esta opinión personal, que obligan a quien esto escribe a continuar invocando en el ejercicio diario de la profesión de abogado *una Justicia acorde con las exigencias de un Estado de Derecho, pero con los adjetivos constitucionales de*

1. G. Peces-Barba: *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid, 1984.

2. *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Taurus Humanidades, Madrid, séptima reimpresión septiembre de 1991.



democrático y social, intentando, a veces, que la interpretación de las normas respondan a otros criterios no convencionales, alternativos en algunos supuestos, pero que favorezcan a los más débiles en las relaciones jurídicas que, casi siempre, son los mismos, los que apenas si tienen medios para sobrevivir y ninguno para defender su inocencia o su derecho —la creencia en su derecho— y que les obliga a acudir a los beneficios de la justicia gratuita, la *sopaboba* de la administración de justicia.

Mueve al autor a interesarse por la cuestión del valor Justicia, como inspirador del ordenamiento jurídico en general, la creencia, adquirida en los años de práctica ante los órganos jurisdiccionales, en la existencia de dos justicias —ahora maliciosamente escrita en caracteres minúsculos—. Y ello, por sorprendente, no deja de ser interesante, aunque quizás la percepción particular que tiene quien esto escribe obedezca a cuestiones y aspectos prácticos, que tienen más y mejor encuadre y ajuste técnico para su estudio vía artículo 24 de la Constitución, en lo relativo a la tutela judicial efectiva, en sus múltiples manifestaciones, que consagra el texto constitucional. Pero una aproximación a estos aspectos, muy definidos y técnicos, apartaría el proyecto de la reflexión o pensamiento jurídico pretendido y la circunscribiría a territorios más propios de publicaciones especializadas en Derecho, requiriendo, consiguientemente, un tratamiento distinto al que se le da en este trabajo.

Respecto a la bibliografía, abundante y extensa, tanto en estudios particulares de los valores superiores en general, al valor Justicia de manera concreta o a los estudios y tratados sobre interpretación y teoría general del Derecho, además de las referencias en las obras de carácter general referidas a la Constitución Española, se opta por citar solamente aquellas que se han consultado para la elaboración de este trabajo, prescindiendo, en consecuencia, de la elaboración de un índice bibliográfico, como sería más adecuado, de perseguirse una finalidad más estricta que la de la mera divulgación y aproximación al tema en presencia.

La Justicia como valor superior, la diferenciación entre justicia material y justicia formal, a través de algunas resoluciones del Tribunal Constitucional, son los aspectos pretendidos en este acercamiento a la materia, que se encuentra a medio camino entre la Filosofía del Derecho y el Derecho Constitucional. No obstante, se apunta, que la óptica utilizada lo es quizás más aproximada a esta última disciplina que, por otra parte, despierta mayor interés en quien esto suscribe debido a las enseñanzas recibidas desde la cátedra de Derecho Constitucional de la Universidad de Granada.

2. UNA APROXIMACIÓN A LOS VALORES SUPERIORES

Con carácter previo quiere exponerse, a modo de referencia, lo que puede entenderse como ordenamiento jurídico, de manera que dicha expresión pueda ser utilizada para la completa visión del tema objeto de

este artículo. Así, podemos entender el ordenamiento jurídico como un conjunto de normas que articulan el ejercicio de una fórmula política concreta a través de la imposición de obligaciones y el reconocimiento de ciertos derechos en una sociedad determinada. El ordenamiento jurídico se caracteriza a través de *“rasgos esenciales tales como la unidad, la coherencia y la plenitud. Estas cualidades están orientadas a hacer del ordenamiento un sistema realmente operativo que permita dar respuesta a las necesidades de los ciudadanos y haga posible la seguridad jurídica”* (3).

Por otra parte, la fórmula “valores superiores” quiere indicar aspiraciones ideales a las que el ordenamiento jurídico debe tender: la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político, pese a que las expresiones utilizadas por el artículo 1º *“son a este respecto vagas y más bien neutras”* (4).

Del mismo modo los valores *“no deben ser considerados aisladamente, sino como partes integrantes de un sistema, que desarrolla como tal una función ordinamental dentro de nuestro Derecho”*, tal y como señala el profesor BALAGUER CALLEJÓN (5).

No con ello se quiere afirmar que la existencia de los valores superiores, en particular de la Justicia, sea una invocación que desde el texto constitucional se realiza en abstracto, sino que, del mismo modo, determinan y condicionan los cauces de aplicación formal del derecho, del ordenamiento jurídico por los operadores jurídicos.

Para PÉREZ LUÑO (6) los valores constitucionales, superiores en la constitución española, poseen *“una triple dimensión: a) fundamentadora, en el plano estático, del conjunto de disposiciones e instituciones constitucionales, así como del ordenamiento jurídico en su conjunto. Por ello, la doctrina germana los concibe como valores fundamentales y nuestra Constitución como valores superiores, para acentuar su significación de núcleo básico e informador de todo el sistema jurídico-político; b) orientadora, en sentido dinámico, del orden jurídico-político hacia unas metas o fines predeterminados, que hacen ilegítima cualquier disposición normativa que persiga fines distintos o que obstaculice la consecución de aquellos enunciados en el sistema axiológico constitucional; y c) crítica, en cuanto que su función, como la de cualquier otro valor, reside en su idoneidad para servir de criterio o parámetro de valoración para justificar hechos o conductas”*.

Así, resulta posible el control jurisdiccional de todas las restantes normas del ordenamiento en lo que puedan entrañar de valor o de disvalor, por su adecuación o conformidad o, por el contrario, su infracción a los valores constitucionales proclamados, como señala SANTAMARÍA IBEAS (7).

La función fundamentadora que se ha indicado propicia dotar de contenido material las instituciones del ordena-

La Justicia como valor superior, la diferenciación entre justicia material y justicia formal, a través de algunas resoluciones del Tribunal Constitucional, son los aspectos pretendidos en este acercamiento a la materia, que se encuentra a medio camino entre la Filosofía del Derecho y el Derecho Constitucional.

3. F. BALAGUER CALLEJÓN y otros: *Derecho Constitucional*. Tecnos. Madrid, 1999.

4. Silvio BASILE: *Los “valores superiores”, los principios fundamentales y los derechos y libertades públicas*, en la publicación colectiva dirigida por A. PRADIERI *La Constitución Española de 1978*. Ed. Civitas. Madrid, 1984.

5. F. BALAGUER CALLEJÓN y otros: *Derecho Constitucional*. Tecnos. Madrid, 1999.

6. *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Ed. Tecnos. Madrid, 1984.

7. *Los valores superiores en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. Ed. DyKinson. Madrid, 1997.

Ahora bien, en la práctica, los valores superiores son desarrollados por los principios y derechos fundamentales, realizaciones positivas de los valores superiores que fundamentan y permiten las funciones orientadora y crítica, antes aludidas.

miento jurídico, dotándolo de una determinada “ética pública”, en el sentido que propone PECES BARBA (8).

Ahora bien, en la práctica, los valores superiores son desarrollados por los principios y derechos fundamentales, realizaciones positivas de los valores superiores que fundamentan y permiten las funciones orientadora y crítica, antes aludidas.

Así, la cristalización de los valores superiores a través de los principios, permite expresar más nítidamente cuáles han de ser los fines propugnados por el ordenamiento jurídico, “*enunciados en el sistema axiológico constitucional*”, en palabras de PÉREZ LUÑO (9), y también los procedimientos formales que permiten su realización. Estos principios son los principios constitucionales, generales, comunes a todo el ordenamiento jurídico y los principios de cada una de las ramas del ordenamiento.

Llegado este punto resulta precisa hacer una observación, siguiendo al profesor BALAGUER CALLEJÓN consistente en que los principios constitucionales desarrollan su eficacia como normas de rango constitucional y a las que deben someterse, por tanto el legislador y los principios generales derivados del sistema legal. Los principios generales incluidos en la Constitución, los principios constitucionales, no regulan directamente una materia “*determinando una prescripción concreta para supuestos específicos, sino que establecen orientaciones generales que deben seguirse en todos los casos, no predeterminados por el principio mismo, que puedan producirse (ZAGREBELSKY). Por tanto, los principios generales no proporcionan por sí mismos una decisión para el caso concreto, sino que aportan criterios respecto de la aplicación del resto de las normas (J. LEGUINA)*” (10).

Así, los principios constitucionales pueden considerarse como los instrumentos normativos fundamentales para la realización de los valores superiores del ordenamiento.

Respecto a la función crítica o de control, anteriormente reseñada, los valores superiores se concretan en derechos fundamentales dotados de especialidad a través de las garantías que los revisten y de los procedimientos jurisdiccionales también especiales y reforzados respecto de otros preceptos, siendo invocables directamente por el ciudadano como fundamento de reclamaciones ante los órganos jurisdiccionales, ya que “*en el mundo jurídico organizado es preciso mantener esa vigorosa caracterización de los derechos fundamentales, de modo que no queden al albur de las decisiones políticas del momento y, para ello debe encontrarse un procedimiento de garantía capaz de controlar las directrices del gobierno y que, a su vez, no suscite recelos de politización*” (11).

Se quiere añadir que en lo referente a la diferenciación de los valores superiores y otro tipo de categorías normativas se ha seguido el criterio funcional, de ahí que se hayan distinguido las tres funcio-

8. *Ética pública y Derecho*. Imprenta BOE. Madrid, 1993

9. PÉREZ LUÑO: *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Ed. Tecnos. Madrid, 1984.

10. F. BALAGUER CALLEJÓN y otros: *Derecho Constitucional...* Tecnos. Madrid, 1999.

11. PRIETO SANCHÍS, L. *Teoría del Derecho y Filosofía política en R. DWORKIN*. Revista Española de Derecho Constitucional, número 14. 1985.

nes, siguiendo a PÉREZ LUÑO, por entender que es más fácilmente comprensible. No obstante se deja patente que la discusión en la doctrina española no ha sido pacífica y que al respecto caben otras interpretaciones, respecto de la diferenciación aludida. Así, para FREIXES SANJUAN y REMOTTI CARBONELL (12), la Constitución de 1978, contiene “*normas jurídicas que pueden adoptar la forma de valores, principios y reglas. Los valores enumeran cláusulas generales o finalidades. Las reglas contienen disposiciones específicas. Valores y reglas están positivados, es decir, constan de forma explícita y concreta y pueden claramente apreciarse a través de una simple interpretación lingüística. Los principios se extraen de las reglas constitucionales y, una vez determinadas, tiene proyección normativa; consisten, pues, en palabras de M. ARAGÓN (Constitución y Democracia, 1989) en fórmulas de derecho fuertemente consensuadas que albergan en su seno gérmenes de reglas jurídicas; lo que equivale a afirmar que los principios no siempre constan explícitamente en el texto constitucional (salvo excepciones como la del principio de legalidad), pero que pueden fácilmente deducirse del mismo a través de una interpretación estructural y sistemática*”.

Podría completarse este apartado con una referencia obligada a ALEXY (13), quien se ocupó de la diferenciación y distinción entre lo que él denominó principios y las normas o reglas; pero la vocación aproximativa y meramente introductoria que como pretensión de este trabajo fue expuesto en la introducción desaconsejan profundizar sobre el particular, estimando suficiente lo hasta ahora tratado, no obstante remitiendo al lector interesado a la obra del profesor Robert ALEXY que se cita a pie de página.

3. EL VALOR JUSTICIA. SU INTERPRETACIÓN POR EL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL. JUSTICIA FORMAL Y JUSTICIA MATERIAL

Debe comenzarse por introducir los dos términos calificativos que suelen emplearse junto al vocablo justicia en la interpretación que realiza el Tribunal Constitucional respecto del valor superior justicia. Así, se da la justicia formal y la justicia material.

Por justicia formal se entiende la que se refiere al procedimiento por el que se hace efectiva la intervención activa del ordenamiento en las relaciones que éste está llamado a regular. La justicia formal está relacionada con las exigencias del Estado de Derecho, como venimos conociéndolo (imperio de la Ley, división de poderes, reconocimiento de derechos y libertades, garantía efectiva de esos derechos y libertades).

La justicia material se refiere al contenido del ordenamiento que se aplica “*precisamente conforme a las reglas que dan sentido a la justicia formal*” (14). La justicia material determina cuáles son los fines y objetivos que el ordenamiento jurídico persigue a través de la regulación de las relaciones jurídicas que desarrolla; por tanto responde a

Así, los principios constitucionales pueden considerarse como los instrumentos normativos fundamentales para la realización de los valores superiores del ordenamiento.

12. *Los valores y principios en la interpretación constitucional*, Revista Española de Derecho Constitucional, número 35, 1992.

13. *Teoría de los derechos fundamentales*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1993.

14. *Los valores superiores en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. J. J. SANTAMARÍA IBEAS. DyKinson, Madrid, 1997

Debe comenzarse por introducir los dos términos calificativos que suelen emplearse junto al vocablo justicia en la interpretación que realiza el Tribunal Constitucional respecto del valor superior justicia. Así, se da la justicia formal y la justicia material.

un contenido necesariamente valorativo, con todo lo que ello supone.

El Tribunal Constitucional indistintamente utiliza el valor superior justicia, bien como material, bien como formal, entendiendo que tiene un criterio material que informa el contenido del ordenamiento (justicia material) o que tiene un carácter formal que obliga a respetar ciertas formalidades —permítase la redundancia, por no utilizar la palabra reglas, a conciencia— en el actuar de los poderes públicos, en evitación de la arbitrariedad o un tratamiento desigualitario, por ejemplizar la afirmación. Se indica que el Tribunal Constitucional cuando se refiere a la justicia material suele utilizar la palabra “principios” en vez de “valores”, como fórmula más adecuada y por el carácter de máxima aplicación de manera más directa y sin el significado más de declaración que contiene el referirse como “valor”, y por cuanto ha quedado dicho más arriba, en el apartado anterior.

Esto se añade, por cuanto que el Tribunal Constitucional cuando utiliza el valor superior justicia, ésta se halla muy relacionada con la diferenciación entre normas y principios, tal y como señala SANTAMARÍA IBEAS. Son en estos supuestos cuando el Tribunal Constitucional se encuentra en la denominada “tensión interpretativa”, que se resuelve con la adopción de soluciones flexibles, intermedias, que responden a la técnica denominada “*balancing*” (que se reconoce igualmente en las resoluciones respecto de la colisión entre derechos fundamentales, los límites de los derechos fundamentales —libertad de expresión y honor, por citar un ejemplo—). Esta técnica interpretativa, el contrapeso de valores, ha sido estudiada por ALONSO GARCÍA (15), sosteniendo que “*el balancing amplio opera con valores (abstracciones), el estricto se refiere a cada caso concreto el contenido del interés en juego. Sólo la realidad sobre la que opera la norma o acto jurídico nos da el “peso específico” de cada interés y por ello el análisis de esa realidad puede llevar al contrapeso de intereses de que se trate*”.

No se ha venido distinguiendo, claramente, por el Tribunal Constitucional “*entre la justicia como valor superior y como principio, que si bien no está positivado en precepto alguno pero es frecuentemente aludido*” (16).

Con la cita que se da a continuación de Sentencias del Tribunal Constitucional no se pretende confeccionar un prontuario jurisprudencial, ni tan siquiera realizar un comentario respecto de cada una de ellas —pese a lo conveniente que resulta para desentrañar y comprender la interpretación que produce el Tribunal Constitucional con la resolución dictada—, tan sólo por necesidades y dictado de la impresión de este artículo, se puede hacer una referencia sucinta y “de puntillas” —permítase esta expresión—.

En la STC 27/1981, admite el Tribunal Constitucional la tensión existente entre distintos preceptos constitucionales, señalando a la justicia como límite u objetivo que debe plantearse y tenerse presente en cualquier modifica-

15. *La interpretación de la Constitución*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

16. J. J. SANTAMARÍA IBEAS: *Los valores superiores en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. DyKinson, Madrid, 1997.

ción o reforma normativa, dándole en esta resolución el carácter absoluto de valor superior, en los términos en que se exponían más arriba, como ideales a los que debía tender el ordenamiento jurídico.

Mediante la STC 63/1982, de 20 de octubre, reconoce el Tribunal Constitucional que existen dos *principios constitucionales* (17) aplicables al supuesto, de manera contrapuesta, de suerte que cualquiera de los dos resulta aplicable pero el fallo sería diametralmente distinto, por lo que opta por una solución integradora, ni anula la resolución recurrida ni la confirma, falla que deben retrotraerse las actuaciones hasta un determinado momento procesal.

Supuesto parecido es el que se produce en la STC 124/1984, de 18 de diciembre. Aquí el Tribunal Constitucional parte de la consideración de la justicia del artículo 1.1 de la Constitución, entendiéndola como un criterio material que determina un objetivo genérico y fundamental que ha de perseguir el ordenamiento, que no es otro, cuando su realización se hace efectiva, que resultar justo en su aplicación.

La STC 147/1986, de 25 de noviembre, contrapone, de nuevo la justicia formal de la material, sentencia ésta muy interesante pues además de la aparición de las dos vertientes de justicia, material y formal, se produce esa tensión a la que se viene aludiendo, con la amnistía como fondo fáctico, dándose dos extremos, de un lado la seguridad jurídica y de otro la modificación de situaciones jurídicas firmes, anteriores, no democráticas, pero en cualquier caso consecucionada “legalmente” en el tiempo en que se produjo, de ahí la necesidad de variación en aras de la justicia material (18).

Un nuevo supuesto de tensión entre los dos tipos de justicia se da en la STC 20/1987, de 19 de febrero, optando de nuevo el Tribunal Constitucional por la solución integradora, no aceptando el “todo o nada” propio de un determinado tipo interpretativo en derecho, correspondiente a la teoría de DWORKIN, que llevaría a la elección de la justicia material —mantenimiento de la condena— o la garantía de la justicia formal —impunidad de los ilícitos—. Así, el Tribunal Constitucional afirma que no ha de entenderse la justicia como un valor ajeno y contrario al ordenamiento positivo o como un concepto meta-jurídico, sino como uno de los valores superiores de dicho ordenamiento o lo que es lo mismo para el Tribunal, como uno de los principios o categorías jurídicas que deben ser consideradas para la interpretación de cualquier precepto del ordenamiento.

Lo mismo ocurre con la STC 19/1988, de 16 de febrero y con la STC 167/1988 de 27 de septiembre, donde se produce, de nuevo, esa alternancia o

17. Obsérvese como el TC se refiere a principios constitucionales, en referencia a un supuesto de justicia material, en el sentido que antes se hacía mención, de uso ambivalente, pero referido a principio cuando trataba una resolución de derecho material.

18. Creo que puede resultar interesante la cita que a continuación se transcribe, ya que también las situaciones injustas, que se dan y se producen día a día, con la justicia como escenario —valor, principio o simplemente administración o despacho— deben ser abolidas o reformadas en aras, precisamente del valor justicia: “... *no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas*”. JOHN RAWLS, de *Teoría de la Justicia*.

A modo de conclusión se puede afirmar que el Tribunal Constitucional ha barajado las dos dimensiones de la justicia: la formal, concretada en principios del ordenamiento, identificada más con la seguridad jurídica, y de otro lado, la dimensión material de la justicia que más se identifica, en las resoluciones del Tribunal Constitucional con la igualdad, la libertad, la proporcionalidad de las penas, por citar algunos.

confusión —entiéndase terminológica— de conceptos, al manejarse de igual manera y como misma categoría valores y principios, al entenderse la justicia como un principio del ordenamiento y relacionarse directamente la justicia con el derecho a la tutela judicial efectiva, mezclando, en consecuencia, la justicia material con la justicia formal o procedimental (19).

El valor justicia en su dimensión formal es utilizado por el Tribunal Constitucional en la STC 50/1989, de 21 de febrero, siendo la correcta y adecuada administración de justicia a los destinatarios la realización de dicho valor, pasando por la efectividad de los derechos fundamentales reconocidos en el texto constitucional. Por ello, la justicia además de un valor superior del ordenamiento es un deber impuesto constitucionalmente por el legislador a los poderes públicos en general pero en concreto a los órganos jurisdiccionales, señalando la preeminencia que en un Estado democrático de Derecho tiene la adecuada administración de justicia.

La STC 85/1990, de 5 de mayo, vuelve a conectar el valor justicia con el derecho a la obtención de la tutela judicial efectiva, ya que la dilación de un procedimiento hace imposible la elaboración de una resolución justa.

No debe olvidarse en esta cronológica enumeración de las resoluciones la STC 105/1994, de 11 de abril, pues refiere los preceptos o categorías jurídicas que considera desarrollo y concreción de la justicia.

4. CONCLUSIONES

A modo de conclusión se puede afirmar que el Tribunal Constitucional ha barajado las dos dimensiones de la justicia: la formal, concretada en principios del ordenamiento, identificada más con la seguridad jurídica, y de otro lado, la dimensión material de la justicia que más se identifica, en las resoluciones del Tribunal Constitucional con la igualdad, la libertad, la proporcionalidad de las penas, por citar algunos.

No puede concluirse sin añadir que los valores se expresan a través de la Constitución y del sistema de fuentes, mediante la atribución a los distintos órganos jurisdiccionales de *“facultades y competencias que deben ser respetadas por todos los agentes jurídicos. Los jueces y Tribunales no pueden desvincularse de su sometimiento a la Ley sobre la base de su propia interpretación del valor justicia o del valor libertad... Los valores superiores se realizan a través del ordenamiento y de acuerdo con los principios de estructuración del ordenamiento establecidos en la Constitución, no contra el ordenamiento”*, como señala el profesor BALAGUER CALLEJÓN (20).

19. En este sentido la afirmación que se realizaba en la introducción, respecto a la aplicación directa o relación intrínseca del valor Justicia con la realización o consecución también del derecho a la tutela judicial efectiva, que se persigue con la intervención de los órganos jurisdiccionales y que tanto juego da en la práctica forense como acceso a la jurisdicción constitucional.

20. F. BALAGUER CALLEJÓN y otros: *Derecho Constitucional*. Tecnos. Madrid, 1999.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE ANTONIO S. ZAPATA

La justicia, como uno de los valores superiores que inspira la Constitución Española de 1978, muestra una doble dimensión: formal y material. La justicia formal atiende al marco jurídico, a la seguridad del procedimiento. La justicia material responde a un contenido valorativo, necesariamente emparentados con otros valores superiores como la libertad y

la igualdad. Las resoluciones del Tribunal Constitucional muestran la tensión y la búsqueda de equilibrio (balancing) entre dos dimensiones complementarias de una misma realidad.

Palabras clave: Justicia formal, justicia material, “balancing”, Tribunal Constitucional.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE ANTONIO S. ZAPATA

La justice, considérée comme une des valeurs supérieures qu'inspire la Constitution Espagnole de 1978, présente une double dimension: formelle et matérielle. La justice formelle a trait au cadre juridique, à la sécurité de la procédure. La justice matérielle répond à un contenu évaluatif, nécessairement apparenté à d'autres valeurs supérieures comme la

liberté et l'égalité. Les décisions du Tribunal Constitutionnel font voir la tension et la recherche d'un équilibre (balancing) entre deux dimensions complémentaires d'une même réalité.

Mots-clés: justice formelle, justice matérielle, “balancing”, Tribunal Constitutionnel.

SUMMARY OF ANTONIO S. ZAPATA'S ARTICLE

Justice, as one of the superior values which inspires the Spanish Constitution of 1978, shows a double dimension: Formal and material. Formal Justice refers to the legal aspect, the safety of the procedure. The material Justice answers to a worthy content necessarily linked to other superior values as freedom

and equality. The Constitutional Tribunal decisions show the tension and search of balancing within two complementary dimensions of the same reality.

Key words: Formal Justice, Material Justice, Balancing, Constitutional Tribunal.

ESTATUTO ONTOLÓGICO DEL EMBRIÓN HUMANO

Javier Martínez Monreal



La valoración ética de las intervenciones biomédicas, de plena actualidad como la clonación terapéutica y la experimentación sobre embriones humanos, legalizada recientemente en Gran Bretaña, exige plantear cual es el *estatuto ontológico* del embrión humano. Se puede decir que la definición del estatuto o naturaleza del embrión es una cuestión crucial de

toda la Bioética (1). De la respuesta que se dé a esta cuestión básica depende el correcto planteamiento de los problemas del aborto, la clonación, la experimentación e investigación biogenética embrionaria, así como de cualquier otra intervención que pueda realizarse ante la vida humana naciente.

El estatuto ontológico del embrión humano precede al estatuto jurídico. Primero se ha de determinar la realidad del embrión, en su origen y desarrollo, así como el valor ontológico que le corresponde. El estatuto jurídico, es decir, su consideración y protección jurídica, será una consecuencia, ya que el ordenamiento jurídico debe atenerse a los datos científicos y ontológicos sobre el ser humano: el comienzo de la vida de cada individuo, su desarrollo, la determinación de su realidad. La biología y la ontología no son extrañas al derecho, son por el contrario, el fundamento que permite determinar la capacidad de obrar, que tanto el *nasciturus* como el nacido adquieren sucesivamente... (2).

Algunos autores defienden un *distinto* estatuto ontológico de la realidad embrionaria y fetal al del ya nacido. En su opinión el embrión constituye una realidad biológica distinta al del individuo ya nacido. No está claro, sin embargo, que esta defensa esté respaldada por los datos de la ciencia, y que, en ciertos casos, no pretenda justificar determinadas intervenciones o manipulaciones de esa realidad que, en caso contrario, serían incompatibles con el respeto debido al ser humano y a su dignidad. Se basan, por lo general, en que una realidad viva cualquiera, y por tanto también un ser humano, no se halla constituida como tal más que tras un más o menos largo proceso de interacción de la información genética con otra extragenética que es tan necesaria como la primera para que el nuevo ser llegue a constituirse. En el ser humano, pues, como en cualquier otra realidad viva, habría un proceso constituyente, sólo al término del cual tendría sentido hablar de una realidad biológica constituida... No cabría, pues, identificar información genética con ser vivo, ni actual ni potencialmente (3).

En razón de la consideración de la realidad embrionaria derivan dos actitudes éticas. Por una parte, quienes consideran que la vida humana individual merece un respeto incondicionado, incompatible con cualquier forma de intervención o manipulación experimental, diagnóstica o de investigación que no tenga carácter terapéutico en beneficio del embrión humano, proceso generativo en ninguno de sus momentos básicos. Por otra, quienes consideran que el respeto básico debido a todo ser humano es compatible con la intervención técnica activa en varios puntos concretos del proceso de generación de los hombres. No toda intervención en este terreno tiene que

1. BLAZQUEZ, N., *Bioética fundamental*. Madrid: BAC, 1996, p. 393.

2. VILA CORO, M.D., *Introducción a la Biojurídica*, Madrid: 1975, Universidad Complutense, p. 120.

3. AA.VV., *Informe sobre la clonación. En las fronteras de la vida*, Madrid: Ed. Doce Calles, 1999, p. 133.



considerarse siempre y necesariamente como una manipulación, entendida como una intervención irrespetuosa de la dignidad del ser humano (4). Conviene aclarar que el término intervención se refiere a acciones tales como la destrucción, la congelación, la clonación, la experimentación y la manipulación como material de investigación y experimentación de los embriones.

1. EL COMIENZO DEL SER HUMANO

No hace falta decir que toda una serie de consecuencias morales, sociales y jurídicas dependen de la noción de vida humana que se sustente, su realidad objetiva y la determinación del momento en que comienza. Estas respuestas pertenecen a las Ciencias de la vida y a la Ontología. El Tribunal Constitucional ha dicho que la resolución de los problemas planteados en torno al artículo 15 de la Constitución no es posible “sin partir de una noción de la vida que sirva de base para determinar el alcance del mencionado precepto” (5). Recientemente, el Convenio relativo a los Derechos Humanos y la Biomedicina y Protocolo adicional sobre clonación (1997) declara que cualquier valoración del embrión, filosófica, ética y jurídica, debe tener en cuenta los datos científicos acerca del origen, proceso y realidad de la vida humana.

Según el profesor D. Gracia, respecto de la realidad personal humana cuatro cuestiones son fundamentales: *por qué* es el hombre persona, *desde cuándo* lo es, *de qué modo* y finalmente, *cómo* se constituye la realidad humana en realidad personal (6). Para la definición del estatuto ontológico de la realidad embrionaria, el problema se concreta en decidir *cuéndo* empieza la vida del ser humano y cuál es el *valor* de la vida humana embrionaria. En realidad, las dos cuestiones están íntimamente relacionadas, ya que el valor ontológico del embrión depende del comienzo efectivo de esa vida como ser humano individual.

Algunas propuestas establecen alguna frontera posterior a la fecundación, a partir de la cual la vida puede ser considerada humana, restando continuidad al proceso vital e introduciendo en su desarrollo saltos substanciales (7). Estas propuestas, que rehusan aceptar la fecundación como comienzo de la vida humana, recurren a diversos criterios (8). De carácter relacional, por ejemplo, es la postura de quienes, sin negar la existencia de vida humana, rechazan la existencia de la persona hasta tanto no se dé el establecimiento de relaciones interpersonales, es decir, el constituirse como agente moral. Por tanto, el feto

4. Informe, p. 128.

5. STC 53/1985, de 11 de abril, F. 5, “Boletín de Jurisprudencia Constitucional”, p. 532.

6. GRACIA GUILLEN, D., “Problemas filosóficos de la génesis humana”, en la obra colectiva: *La fecundación artificial, ciencia y ética*, Madrid: PS Editorial, 1990, p. 44.

7. A. OLLERO, *Derecho a la vida y derecho a la muerte*, Madrid: Ed. Rialp, 1994, p. 25.

8. Respecto a las distintas posiciones y criterios sobre el origen del ser humano, que consideran al embrión persona humana, como persona potencial, que establecen el momento de la implantación como frontera que marca el comienzo de la vida... o reducen al embrión a puro material biológico, puede verse la obra citada de BLAZQUEZ, N., *Bioética Fundamental*, p. 402 y ss.

no sería persona, sino sólo una expectativa (9). Otros criterios relacionales utilizados para definir la vida humana, son: el ser aceptado por sus padres, ser reconocido por la sociedad, estar destinado a vivir... De alguna forma, es común a todos ellos restar autonomía a la vida intrauterina, por el hecho de estar alojada en el seno materno. Sin embargo, estas opiniones carecen de rigor, ya que la ciencia nos habla de un nuevo ser distinto de la madre desde un principio y las modernas técnicas de visualización nos muestran la realidad de la nueva vida alojada en el vientre materno y distinta de la madre (10). Desde una óptica biológica científica tales criterios no pueden ser tomados en consideración (11).

Otras opiniones sitúan el surgimiento de la vida humana en hechos o circunstancias biológicas posteriores a la fecundación: ya sea el nacimiento, la viabilidad, la configuración de órganos, la aparición de la corteza cerebral, la anidación, etc. (12). Tanto quienes defienden el *nacimiento*, como la *viabilidad* del feto, no reconocen la existencia de un ser humano hasta que logra un grado de maduración suficiente para vivir fuera de la madre. El tener *figura humana*, con la consiguiente configuración de los distintos órganos sería otro de los criterios para reconocer el comienzo de la vida de un ser humano. El comienzo de la *actividad eléctrica cerebral* exige esperar al segundo mes de gestación, cuando aparecen las primeras manifestaciones de un rudimentario cerebro. Otros, como la Sociedad alemana de Ginecología consideran que el embarazo —y también el ser humano— comienza con el final de la anidación —es decir, la *implantación* del embrión en el útero de la madre— y no en la fecundación (13). La barrera del día 14, momento en el cual el embrión no puede dividirse en dos individuos —de donde algunos deducen que en ese momento adquiere la unicidad y la individualidad de ser humano— marcaría el inicio de la vida del nuevo ser (14).

El establecimiento de la barrera del día 14 como criterio ha dado lugar a la introducción del concepto *pre-embrión* en algunos textos legales, como la ley española de técnicas de reproducción asistida

La definición del estatuto o naturaleza del embrión es una cuestión crucial de toda la Bioética.

9. "Algunos intelectuales franceses justifican el criterio relacional como momento que marca la aparición de la vida humana: Creemos que es posible distinguir entre vida humana y vida humanizada, pues creemos que si realmente el individuo no es humanizado, sino mediante su relación con los demás, por y para los demás —si recibe su propio ser de los otros—, la relación de reconocimiento, tal como la hemos esbozado, es reveladora, si no insuradora, del carácter plenamente humano del ser en gestación. En otras palabras, igual que el ser humano no existe sin cuerpo, tampoco es humanizado sin esa relación a los otros" (citado por VIDAL M., "El *status* humano del embrión", en *La fecundación artificial: ciencia y ética*. Madrid: P.S. Universidad Pontificia de Comillas, 1985, p. 73).

10. De ahí que se haya dicho acertadamente que el embarazo constituye, en efecto, "la plasmación fisiológica más radical del carácter sociable del ser humano: su incapacidad de nacer si no es a expensas de otro" (OLLERO, A. *O.c.*, p. 89).

11. LACADENA, J.J., *Aspectos genéticos de la reproducción humana*. En la obra colectiva: *Fecundación artificial: ciencia y ética*, Madrid: PS Editorial, 1990, p. 14.

12. LACADENA *O.c.*, p. 72.

13. Algunos defensores de este criterio, en VIDAL M. *El status humano del embrión. La fecundación artificial: ciencia y ética*. Madrid: P.S. Universidad Pontificia de Comillas, 1985, p. 74.

14. Un planteamiento crítico y refutación de todos estos criterios en VILA CORO, *Introducción a la Biojurídica*, p. 33-44. También en VIDAL M., *El status humano del embrión. O.c.*

15. A. Mc Laaren afirmó que el individuo humano total y completo aparece al 151 o 161 día de la fecundación, cuando se forma la línea primitiva o se manifiesta claramente la estructura embrionaria; hasta entonces lo que se desarrolla son unos sistemas protectivos y nutritivos requeridos, que denominan *pre-embrión*, que harán posible el desarrollo del embrión como entidad individual. A esta consideración añadió que un embrión sólo puede constituir un individuo cuando su estructura no puede convertirse en múltiple, lo que no se produce hasta el fin de la segunda semana, cuando ya no pueden formarse gemelos, porque hasta entonces las células poseen todavía la potencialidad necesaria para dar lugar a un desarrollo completo, que puede originar, en su caso, un nuevo sujeto con un proceso propio de diferenciación, aunque genéticamente sea idéntico a aquél del que se ha separado, ya que participan de la misma constitución genética.

Algunos autores defienden un *distinto* estatuto ontológico de la realidad embrionaria y fetal al del ya nacido

(15). Pero en rigor, no puede decirse que el fenómeno de la formación de gemelos suprima la individualidad del embrión. Cuando una o más células, que conservan aún la potencialidad de desarrollarse, se separan del embrión y prosiguen su propia diferenciación independientemente de él, surge un nuevo individuo. Es decir, primero hay un ser individual del que, posteriormente, surgen otro u otros. Del análisis preciso de la gemelación y del concepto de individualidad de ninguna manera puede deducirse que el cigoto originario carezca de su propia individualidad. Por otra parte, que pueda dar lugar a la aparición de otro ser en absoluto es un argumento contra su falta de unidad, sino manifestación de su capacidad de reduplicación en un momento de su desarrollo celular. Dice Bellver Capella que este argumento, después del experimento de Wilmur, parece difícil de sostener: la individualización, si no se reconoce en la primera célula, se convierte en un proceso abierto en cuanto que cualquier célula somática adulta está en condiciones de dar lugar a un individuo distinto (16).

La realidad es que para introducir esta distinción entre “pre-embrión” y “embrión”, que biológicamente resulta artificial, se ha ejercido una presión desde fuera de la comunidad científica (17), con el propósito de que el Comité Warnock pudiera decir que “la investigación puede ser realizada con cualquier embrión procedente de la fecundación *in vitro* cualquiera que sea su origen, hasta el término del día 14 después de la fecundación” (18). Y no es obstáculo que se contradiga con el reconocimiento de que “una vez que el proceso se ha iniciado, no hay una parte particular del proceso de desarrollo que sea más importante que la otra: todas son parte de un proceso continuo. Por ello, desde un punto de vista biológico no se puede identificar un estadio particular en el desarrollo del embrión más allá del cual el embrión *in vitro* no deba ser mantenido en vida” (19). Los datos de la ciencia dicen que el momento de la anidación, que se produce alrededor de los catorce días, no aporta biológicamente novedad substancial a ese ser en desarrollo.

Conviene separar lo que dice la biología de lo que puedan ser afirmaciones no científicas. Hoy disponemos de datos esenciales para un conocimiento objetivo del estado del embrión humano en sus primeros estadios, que nos permiten demostrar cuándo comienza a existir un ser humano. La ciencia moderna puede establecer, en el caso del hombre o en el de cualquier otro animal, el momento concreto en el que comienza su propio ciclo vital. La corriente mayoritaria entiende el momento de la fecundación como comienzo efectivo de la vida humana (20). “Ningún científico dudaría en responder que en el momento

16. BELLVER CAPELLA, V., ¿Clonar? *Ética y derecho ante la clonación humana*, Granada: Ed. Comares, 2000, p. 125–126.

17. A. SERRA, en la obra colectiva: *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, Madrid: BAC, 1999, p. 48.

18. DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY: Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology. *Her Majesty's Stationery office, London*, 1984, p. 69. Por esta razón el Comité Warnock, siguiendo este criterio, recomienda que ningún embrión humano obtenido por fecundación *in vitro* debe conservarse vivo más allá de catorce días, sin incluir en este período de tiempo el correspondiente al que haya sido conservado en congelación.

19. Dice VILA CORO Que el término *preembrión* lo utiliza el Dr. Edwards para evitar que la Sociedad Científica Británica expulsara al Dr. Steptoe por manipular embriones (*Huérfanos Biológicos*, p. 10).

20. En 1985 así lo declaran la Real Academia Nacional de Medicina, el Consejo General de Colegios Oficiales de Médicos de España, la Asociación Ginecológica de España, el Consejo General de Colegios Oficiales de Farmacéuticos (VILA CORO, *O.c.*, p. 192).

de la fecundación; es decir, cuando de dos realidades distintas —el óvulo y el espermatozoide— surge una realidad nueva y distinta —el cigoto—, con una potencialidad propia y una autonomía genética” (21). La presencia de vida humana se ha de determinar conforme a criterios científico–naturalísticos (biológicos y fisiológicos). La Genética nos dice que la vida humana existe desde el momento mismo de la concepción (22). Con la misma claridad se afirma esta verdad desde el campo de la Fisiología (23).

Existe, por tanto la evidencia científica de que la fecundación marca el comienzo de la vida del hombre: “un nuevo ser cuya vida, sostenida sin interrupción por el proyecto–hombre, grabado indeleblemente en su genoma, no puede ser sino humana, desde el momento en el cual el nuevo ser se inicia” (24). G. Zack, respondiendo a la pregunta formulada por el Congreso de los Estados Unidos a la ciencia médica, afirma que el científico, como constructor de modelos que reflejan la realidad percibida, al abordar la definición de la vida y de lo humano, llega a la conclusión que “según este modelo conceptual científico el huevo fecundado de un ser humano es en sí mismo una vida humana” (25).

La biología nos presenta el hecho indiscutible de que, desde la fecundación, un nuevo y distinto sujeto es el responsable del desarrollo vital posterior —que incluye la aparición de estructuras de soporte, protección y nutrición para la viabilidad del proceso mismo—. “La ciencia genética más reciente demuestra que desde el primer instante de la concepción queda fijado, en germen vital, el programa o código de lo que será el ser vivo”

21. LACADENA, *O.c.*, p. 14.

22. Aunque la cita pueda resultar larga, valga, como explicación resumida y clarificadora de lo que la ciencia nos dice al respecto, la explicación el Dr. Botella Llusia: “Los seres vivos, y muy particularmente los humanos, tenemos inscritos en nuestras células, como en una interminable cinta de computadora, una serie de rasgos, no visibles, pero sí desarrollables a lo largo de la vida; en los cuales está preestablecido todo nuestro devenir. A estos rasgos se les llama genes. En el momento en que el espermatozoide y el óvulo se juntan, se reúnen también los genes del padre y de la madre. Pero esta unión no es simplemente una suma; como se sumarían las herencias aportadas, como bienes parafernales de uno y otro cónyuge. Antes de madurar, espermio y óvulo, cada uno de ellos renuncia a la mitad de sus cromosomas y, por tanto, renuncia también a la mitad de su carga genética. Lo que se une, es una combinación establecida al azar de la mitad de cromosomas maternos con la otra mitad de los cromosomas paternos. El nuevo ser así engendrado en nada se parece al padre o a la madre, tiene rasgos de uno o de otro, pero ya desde el momento mismo en que las dos células sexuales se reúnen para formar una célula hija, con un sólo núcleo común; y antes de que esta célula empiece a dividirse en dos, cuatro, ocho, dieciséis, treinta y dos elementos; ya, repito, está establecida una línea de herencia, que hará que aquel individuo sea un ser nuevo, distinto del padre y de la madre, con rasgos que habrá heredado unas veces de uno y otras veces de otro, pero que, combinados de una manera diferente, le darán una mismidad biológica, inconfundible y propia; esto es, una personalidad.

Todo lo que tiene personalidad es ya por definición una persona. Ningún biólogo duda hoy día de que en el momento mismo de la reunión de los gametos se ha engendrado ya una vida nueva e independiente. A partir de este momento, no hay ya ninguna línea divisoria, ninguna solución de continuidad, entre esta vida prístina, apenas esbozada, en un grupo de células microscópicas, y la vida del individuo adulto, cuando está en plenitud de sus potencias. Muchos caracteres se irán desarrollando, el organismo crecerá en complejidad, organización y tamaño. Pero su cualidad biológica, su definición, será la misma desde el ser unicelular hasta el individuo adulto” (BOTELLA LLUSIA, Prólogo a DEL ESTAL, Derecho a la vida e institución familiar, p. 17–18).

23. “... tenemos razones fisiológicas, que van siendo conocidas poco a poco, a medida que vamos pudiendo penetrar, mediante nuestros complicados procedimientos de investigación modernos, en ese misterioso mundo que antes se llamaba el interior del claustro materno. Hoy día, tenemos manera de examinar, sin lesionarlo, al niño dentro de vientre de su madre. Podemos verlo y fotografiarlo mediante el fetoscopio. Podemos analizarlo bioquímicamente mediante la punción del líquido amniótico, y hasta podemos transfundirle sangre y curarle de esa terrible enfermedad hemolítica perinatal, que antes mataba o dejaba inválidos a tantos niños... Sabemos que, cuando el embrión tiene un centímetro de longitud, se marcan en él las extremidades y éstas se mueven. Que si con un pelito, nosotros excitamos sus miembros superiores, producimos un reflejo y movimientos. Tiene también unas vesículas oculares, que no ven todavía, pero que un poco más tarde formarán pequeños párpados, que se cerrarán igualmente, si los excitamos. Se formará poco después una boca capaz de deglutir, y este niño tragará cantidades inmensas de líquido amniótico a lo largo de los meses que vive en el interior de su madre, y será goloso, percibirá los sabores, deglutirá más de prisa o más despacio dicho líquido en que está bañado, según sea el sabor del mismo. Este niño, cuyos reflejos y movimientos podemos excitar, tiene por fuerza que sentir también dolor, aunque no pueda manifestarlo; pues las Endorfinas, es decir los análogos de la morfina, que sirven para amortiguar el dolor del cuerpo de un modo natural, se encuentran en el líquido amniótico, y están destinadas a calmar el sufrimiento del embrión dentro del vientre de su madre. Por fin, digamos que, en este niño de pocos centímetros, se ha podido demostrar: que puede estar despierto y moviéndose, o dormido y quieto. Tiene una vida propia, con alimentación y sueño, dolores; sentimientos que todavía no podemos analizar, pero que de una manera primaria y rudimentaria, existen” (BOTELLA LLUSIA, *O.c.*, p. 19–20).

24. A. SERRA. “El embrión humano, ciencia y medicina. En torno a un reciente documento”. En *O.c.*, p. 42.

25. Citado por A. SERRA. *Ibidem*.

No puede decirse que el fenómeno de la formación de gemelos suprima la individualidad del embrión.

(26). En el momento de la fertilización los dos gametos de los padres se unen para formar una nueva entidad biológica, el embrión, que lleva en sí un nuevo proyecto vital individual. Constituye un nuevo proyecto ontológico independiente y distinto de sus progenitores y de cualquier otro. Este nuevo sujeto en desarrollo encierra numerosísimas potencialidades que se manifestarán siempre que no se produzcan obstáculos ni interrupciones naturales o provocadas.

Esta conclusión se corrobora mediante el análisis de las primeras fases de desarrollo del nuevo (27). Desde el primer momento se percibe el control creciente del desarrollo realizado a partir del programa genético del nuevo ser, centro unificador de todas las funciones vitales que van apareciendo. Todo ello nos permite afirmar que al iniciarse la ontogénesis humana, en un proceso sin solución de continuidad, hay un ser humano como sujeto de ese proceso, en el que cada una de las fases constituye condición indispensable para la sucesiva, con un significado unitario indiscutible. Desde la concepción surge una nueva vida y esta primera fase de la vida humana es tan necesaria para su normal desarrollo como las demás. Incluso, aunque no sea *viable* el embrión *in vitro* dejado a su suerte, no hay obstáculo para que en un medio adecuado se desarrolle biológicamente y llegue al nacimiento. Por tanto, las sucesivas etapas de crecimiento desde el momento de la concepción, son momentos necesarios en un proceso de continuidad inquebrantable.

La continuidad del proceso vital, compatible con la emergencia de propiedades nuevas, imposibilita distinguir un antes y un después. “Los científicos afirman que entre las distintas fases del desarrollo intrauterino del ser humano, cigoto, blastocito, embrión y feto, no se puede determinar un límite, un umbral o dintel cualitativo, que manifestase un cambio de naturaleza, un pasaje de la animalidad a la humanidad” (28). La ciencia nos muestra que el proceso de la vida constituye un desarrollo unitario, a lo largo del cual el ser humano individual permanece idéntico a sí mismo, sin experimentar cambios cualitativos que alteren su realidad ontológica. Reflexionando inductivamente sobre los datos proporcionados por la biología, podemos describir las características del proceso a través del cual surge un nuevo ser. El desarrollo embrional desde la fecundación

es *un proceso coordinado* de actividades celulares bajo la dirección y el control del nuevo genoma, lo que implica y exige una rigurosa unidad del ser en desarrollo. En segundo lugar, la *continuidad* caracteriza todo el ciclo vital ininterrumpido, jalonado por acontecimientos individuales encadenados, cada vez más complejos, como la multiplica-

26. DEL ESTAL, *L.c.*

27. Desarrollo es “un proceso regulado de crecimiento y diferenciación resultante de la interacción núcleo-citoplásmica, del ambiente celular interno y del medio externo, de tal manera que en su conjunto el desarrollo constituye una secuencia programada de cambios fenotípicos —de apariencia externa— controlados espacial o temporalmente, que constituyen el ciclo vital del organismo. El cigoto reúne toda la información genética necesaria para programar el desarrollo del nuevo ser, de manera que, de no mediar alteraciones de cualquier tipo que interfieran con el proceso, a partir del momento en que empieza a funcionar el primer gen la programación genética conducirá inexorablemente a la formación del individuo adulto” (LACADENA, *O.c.*, p. 13).

28. *Ibidem.*

ción celular y la aparición de los diversos tejidos y órganos; esta continuidad implica ya la unidad e identidad del ser en formación, según un plan definido. En tercer lugar, la forma definitiva se alcanza *gradualmente*, al final de una sucesión de estadios orientados permanentemente en la dirección de la forma final.

En conclusión, los datos biológicos nos permiten afirmar que cada embrión humano mantiene constantemente su propia *identidad, individualidad y unicidad* a lo largo de todo el proceso comenzado en la fecundación. Por tanto, resulta acertado decir que es ya un hombre “aquel que está en camino de serlo”, según traducción de la expresiva declaración de Tertuliano: *Homo est et qui est futurus*.

2. DIGNIDAD ENTITATIVA DE LA VIDA HUMANA EMBRIONARIA

Sobre la base de los datos de la Biología corresponde a las ciencias humanas, a la filosofía y al derecho afinar los conceptos necesarios para una adecuada comprensión de la realidad del embrión humano, de la que deriva su dignidad entitativa.

Desde el punto de vista biológico, el hombre pertenece a la especie *Homo sapiens* y es un sujeto biológico producto de la evolución y, por tanto, sometido a las mismas leyes genéticas que los restantes seres vivos (29). Y puede decirse que “Cada embrión originado por un hombre y una mujer es un individuo humano personal” (30).

Zubiri, afirma que el hombre es *sui-generis* (31) formal, “se pertenece a sí mismo como realidad: es persona” (32), en razón de su inteligencia y su libertad. El hombre es persona, porque tiene una inteligencia y una libertad, esencialmente distintas del sentir y de las tendencias animales (33). El hombre constituye una unidad psico-somática insoluble. Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida, y por tanto, en la *célula germinal* ya está también el psiquismo. “Desde el primer instante de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre” (34). Es decir, desde el primer instante de su concepción el hombre es persona, hay sustantividad humana y, por tanto, realidad personal

La realidad es que para introducir esta distinción entre “pre-embrión” y “embrión”, que biológicamente resulta artificial, se ha ejercido una presión desde fuera de la comunidad científica.

29. “El ADN de las primeras formas de vida aparecidas hace tres mil o cuatro mil millones de años y el ADN humano, que suponemos es el más evolucionado, no difieren más que en la cantidad y en la calidad de la información genética que contienen... Por ello, muchos fenómenos genéticos estudiados en organismos de laboratorio son extrapolables a la especie humana, tanto más cuanto más próximos estén en la escala evolutiva... cuando se realizan con éxito experiencias genéticas (manipulaciones de la reproducción...) hemos de pensar lógicamente que el conseguir lo mismo en la especie humana no es más que cuestión de decisión mediatizada por razones técnicas, económicas y, por supuesto, éticas” (LACADENA, *O.c.*, p. 10-12).

30. BLAZQUEZ, *O.c.*, p. 401.

31. Lo característico del hombre, en su aprehensión de la realidad, es que “las cosas se le actualizan en la aprehensión como siendo *en propio* o *de suyo* lo que son” (GRACIA, *O.c.*, p. 41). Este “de suyo” se refiere a la objetividad del conocimiento, que representa aspectos de la realidad tal como es.

32. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, p. 212. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

33. El estudio del concepto de persona recorre la historia del pensamiento. En la antigüedad se acuña el término. La noción de persona (Boecio) será objeto de explicación y profundización en la filosofía medieval. El pensamiento renacentista va a exaltar la libertad del hombre para determinar su propia naturaleza y forma de ser, destacando las posibilidades ilimitadas que al hombre le corresponden. El pensamiento moderno insistirá en la conexión de la dignidad personal con el “hecho moral” y el reino de los fines. El pensamiento contemporáneo descubre al hombre como realidad histórica y proyecto de vida, en relación con los otros y en apertura al mundo de los valores (RECASENS SICHES, L., *Tratado general de Filosofía del Derecho*, Méjico: Ed. Porrúa, 1983, octava edición, p. 244-281).

34. ZUBIRI, XAVIER. “La Dimensión histórica del ser humano”. *Realitas*, Vol. I, p. 7. Moneda y Crédito. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1974.

La ciencia moderna puede establecer, en el caso del hombre o en el de cualquier otro animal, el momento concreto en el que comienza su propio ciclo vital.

o *personeidad* (35), en expresión de Zubiri. Desde la fecundación existe sustantividad humana y, en consecuencia, existe una realidad personal. El cigoto recién fecundado tiene también su personalidad; es decir, un modo de ser o de actualizar la propia realidad, que se corresponde con las virtualidades propias de su estado embrionario.

Dentro de la escala de los seres, la persona ocupa un lugar privilegiado, un estatuto de especial dignidad ontológica. En el primer escalón ontológico, los seres inanimados son cosas que carecen de verdadera unidad, susceptibles de ser divididos sin perder su virtualidad. La indivisibilidad o individualidad es característica de los seres vivos, si bien hay que tener en cuenta que esta individualidad admite grados según se asciende en la escala de los seres animados. El ser humano representa la suprema manifestación de los seres. Se denomina persona a la especial forma de ser del hombre, de donde deriva su dignidad. Esta dignidad le asiste desde el primer instante de su existencia y es independiente de cualquier circunstancia de la biografía individual. No se encuentra ligada a una etapa del desarrollo biológico, salud o apariencia externa del ser humano. La debilidad de la vida del no nacido, del disminuido no constituye nunca un argumento contra su dignidad (36).

Cabría preguntarse por qué se discute en el embrión la simultaneidad de los conceptos de individuo de la especie humana, ser humano y persona humana, y no en un hombre sano adulto (37). Algunos autores distinguen entre el *status* humano del embrión y su *status* personal,

entre hombre y persona. De acuerdo con su planteamiento, el concepto de hombre o de naturaleza humana designaría el conjunto de características psicológicas que define una especie particular; el de persona designaría a la clase de los agentes morales, es decir, racionales y libres. Por tanto, habría hombres que no son personas y personas que no son hombres (38). Sin embargo, esta distinción carece de cualquier fundamento científico u ontológico. Su única virtualidad es justificar determinados comportamientos, inaceptables desde la afirmación de la dignidad de la persona humana (39). Por el contrario, parece innegable que todo hombre, por su propia naturaleza, es un ser racional y, por tanto, un agente moral, aunque pueda estar privado accidentalmente de razón, bien por demencia, no haber

35. Zubiri distingue entre *personeidad* y *personalidad*. “La *personeidad* es la actualización de la realidad del hombre; por tanto, la *realidad* humana es personal, es *personeidad*. La *personalidad* está en otro orden, el de la reactualización de las cosas en el mundo, que para Zubiri es el *ser*. De modo que para Zubiri la realidad del hombre es *personeidad* y el ser del hombre es *personalidad*” (D. GRACIA GUILLEN, *O.c.*, p. 50).

36. Algunos recurren al concepto de persona como justificación de las agresiones contra la vida humana no nacida: “Para favorecer los intereses científicos y también económicos que mueven los hilos de la fecundación *in vitro*, de la ingeniería genética y del aborto, se ha acudido al derecho y a la filosofía, por pertinaz obstinación, en busca de alguna apoyatura para degradar la condición del concebido no nacido: se ha recurrido al término persona. Obligados a reconocer por imperativo biológico que el concebido no nacido es un individuo humano desde el momento de la concepción, afirman que todavía no es persona” (VILA CORO, M. D., *Huérfanos biológicos. El hombre y la mujer ante la reproducción artificial*, Madrid: Ed. San Pablo, 1997, p. 40).

37. BLÁZQUEZ, *O.c.*, p. 9, n. 3.

38. GRACIA, D., “Problemas filosóficos de la génesis humana”. En la obra colectiva: *Fecundación artificial: ciencia y ética*. Madrid: PS Editorial, 1990, p. 34.

39. “La distinción entre hombres (humanos) y personas (persons) tiene importancia en medicina, ya que repercute de modo claro y certero sobre la moralidad del aborto, el tratamiento de los individuos humanos vivos que padecen de muerte cerebral, la práctica de la experimentación fetal, la producción de cigotos *in vitro*, así como el empleo de formas de control de natalidad que como los dispositivos intrauterinos, actúan impidiendo la implantación de cigotos humanos vivos” (SPICKER, S. F., y ENGELHARDT, H. T.: *Philosophical Medical Ethics: Its nature and Significance*, p. 189).

alcanzado el uso de razón o cualquier otra causa. Y, por otra parte, desde un punto de vista puramente racional no consta la existencia de personas que no son hombres (40).

En conclusión, podemos decir que la vida humana desde su origen, en sí misma considerada, siempre es un bien, porque aparece vinculada con la dignidad de la persona; y que la vida humana posee un valor en sí misma, con independencia de las circunstancias concretas que le puedan afectar. De esta realidad axiológica deriva el imperativo moral del respeto incondicional a toda vida humana desde su origen hasta la muerte. Frente a cualquier forma de positivismo, ésta realidad axiológica se traduce en la exigencia del respeto a la vida del hombre o del embrión; la vida que ya posee y ha recibido con su mismo existir (41).

40. LACADENA Y OTROS: *Fecundación artificial: ciencia y ética*. PS Editorial, Madrid, 1990, p. 65.

41. La afirmación de que la vida humana sea un bien no significa que el embrión humano sea considerado como “un bien jurídico”. Esta consideración equivale a reducir al embrión a la categoría de “cosa”, difícilmente compatible con su dignidad entitativa.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Bioética y manipulación genética*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1988.
- AA.VV., *Comentario interdisciplinar a la "Evangelium vitae"*, Madrid: BAC, 1996.
- AA.VV., *Innovaciones científicas en la reproducción humana. Aspectos biológicos, psicosociales, antropológicos, éticos y jurídicos*. I Congreso Nacional de Bioética, Salamanca 1987.
- AA.VV., *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, MADRID, BAC, 1999.
- AA.VV., *Informe sobre la clonación. En las fronteras de la vida*, Madrid: Ed. Doce Calles, 1999.
- AA.VV., *La filiación a finales del siglo XX. Problemática planteada por los avances científicos en materia de reproducción humana*, Madrid, Ed. Trivium, 1988.
- AA.VV., *La fecundación artificial: ciencia y ética*. Madrid: PS. Editorial, 1990.
- ALBERUCHE DIAZ-FLORES, M., *La clonación y selección de sexo. ¿Derecho científico?*, Madrid: Dykinson, 1998.
- BLAZQUEZ, N., *Bioética fundamental*. BAC Madrid, 1996.
- BERG P. AND MAXINE SINGER "Regulating Human Cloning", *Science* 1998 October 16, 282, p. 413.
- CAMPBELL, P. LOI, P. J. OTAEGUI AND I. WILMUT, "Cell cycle coordination in embryo cloning by nuclear transfer", K.H.S. in *Reviews of Reproduction*, Vol. 1, No. 1, p. 40–46, January 1996.
- CAMPBELL, J. MCWHIR, W. A. RITCHIE AND I. WILMUT, "In nature sheep cloned by nuclear transfer from a cultured cell line", K.H.S., Vol. 385, p. 810–813; February 27, 1997.
- CRUSAFONT, M. Y OTROS, *La evolución*, Madrid: B.A.C., 1976, p. 1061.
- DENNIS NORMILE, "Bid for Better Beef Gives Japan a Leg Up on Cattle", *Science* 1998 December 11, 282, p. 1975–1976.
- FRANÇA, O., "La Manipulación genética", *Vida Nueva*, núm. 1.476, 27 de abril de 1985, p. 767.
- FLOYD BLOOM E., "Breakthroughs 1997", *Science* 1997 December 19, 278, p. 2029.
- GAFO, J.: *El aborto y el comienzo de la vida humana*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- GARY B. ANDERSON AND GEORGE E. SEIDEL, "Cloning for Profit", *Science* 1998 May 29, 280, p. 1400–1401.
- JUNQUERA DE ESTEFANI, R., *Reproducción asistida, filosofía ética y filosofía jurídica*. Madrid: Ed. Tecnos, 1998, p. 23.
- KESTENBAUM, D., "Cloning Plan Spawns Ethics Debate", *Science* 1998 January 16; 279: 315a.
- KUMAGAI A. AND WILLIAM G. DUNPHY, *Purification and Molecular Cloning of Plx1, a Cdc25Regulatory Kinase from Xenopus Egg Extracts*. *Science* 1996 September 6; 273: 1377–1380.
- LABBEE, X, *La condition juridique du corps humain avant la naissance et après la mort*. Ed. Presses Universitaires de Lille, 1990.
- LACADENA, J.R.: *Genética* (30 edición), cap. XIX. AGESA. Madrid, 1981.
- "La naturaleza genética del hombre: Consideraciones en torno al aborto". *Cuenta y Razón*, 10, págs. 39–59.
- LEE M. SILVER, *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Madrid: Ed. Grupo Santillana, 1998.
- LEUTWYLER, Kristin. "Send in the Clones", *Scientific American Explorations*, July 27, 1998.
- LOPEZ AZPITARTE, E., *Ética y Vida. Desafíos actuales*, Madrid: Ed. Paulinas, 1990, p. 143.
- MARCOS DEL CANO, A.M., *La eutanasia. Estudio filosófico-jurídico*. Madrid, Ed. Pons, 1999, pp. 74–96.
- MARSHALL, E., "Clinton Urges Outlawing Human Cloning" *Science* 1997 June 13; 276: 1640.
- "Biomedical Policy: Mammalian Cloning Debate Heats Up", *Science* 1997

- MARSHALL, E, BIOETHICS, "Panel Weighs a Law Against Cloning", *Science* 1997 May 23; 276: 1185–1186. March 21; 275, p. 1733a–0a.
- MARTIN ENSERINK, "Dutch Pull the Plug on Cow Cloning", *Science* 1998 March 6, 279, p. 1444.
- MICHAEL BAKER, "Korean Report Sparks Anger and Inquiry", *Science* 1999 January 1, 283, p. 16–17.
- MUÑOZ, E., *Genes para cenar. La Biotecnología y las nuevas especies*, Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1991.
- MONGE, F., *Persona humana y procreación artificial*, Madrid: Ed. Palabra, 1988.
- NATHANSON, B., *La mano de Dios. Autobiografía y conversión del llamado "Rey del aborto"*, Madrid: Ediciones Palabra, 1997.
- NIGEL WILLIAMS, *Cloning Sparks Calls for New Laws*, *Science* 1997 March 7; 275: 1415b–0b.
- OLLERO, A., *Derecho a la vida y derecho a la muerte*, Madrid: Ed. Rialp, 1994.
- Harold T. Shapiro. Ethical and Policy Issues of Human Cloning. *Science* 1997 July 11; 277: 195–196.
- PENINSI, E., "Cloned Mice Provide Company for Dolly", *Science* 1998 July 24; 281, p. 495–497.
- "Where's the Beef?", *Science* 1998 January 30, 279, p. 647.
- "The Lamb That Roared", *Science* 1997 December 19, 278, p. 2038–2039.
- "Transgenic Lambs From Cloning Lab", *Science* 1997 August 1, 277, p. 631.
- PENINSI E. AND NIGEL WILLIAMS, "Will Dolly Send in the Clones?", *Science* 1997 March 7; 275: 1415a–1416a.
- ROMEO CASABONA, C.M., *El derecho y la bioética ante los límites de la vida humana*. Madrid: 1994, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, p. 409.
- SCHNIEKE E. Y OTROS, "Human factor ix transgenic sheep produced by transfer of nuclei from transfected fetal fibroblasts", *Science*, 1997, December 19, Vol. 278, p. 2130–2133.
- TESTART, J., *L'oeuf transparente*. Ed. Flammarion, París, 1986, traducido por Oscar Caballero: *El embrión transparente*. Ed. Granica. Barcelona, 1988.
- TIM BEARDSLEY, "Cloning Hits the Big Time", *Scientific American Explorations*, 1997, February 9.
- "A Clone in Sheep's Clothing", *Scientific American Explorations*, 1997 March 13.
- TREVIJANO ETCHEVERRIA, M., *¿Qué es la bioética?*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 190.
- UNESCO, "Drafts Bioethics Declaration", *Science* 1997 October 3, 278, p. 23a.
- VIDAL MARTINEZ, J., *Las nuevas formas de reproducción humana*, Madrid: Editorial Civitas, 1988.
- VILA CORO, M.D., *Introducción a la Biojurídica*, Madrid: 1975, Universidad Complutense.
- VILA CORO, M.D., *Huérfanos biológicos. El hombre y la mujer ante la reproducción artificial*, Madrid: Ed. San Pablo, 1997.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE JAVIER MARTÍNEZ MONREAL

La definición del estatuto ontológico del embrión humano es una cuestión crucial de toda la Bioética. De la respuesta que se dé a esta cuestión básica depende el correcto planteamiento de los problemas del aborto, la clonación, la experimentación e investigación biogenética embrionaria, así como de cualquier otra intervención que pueda realizarse ante la vida humana naciente. El estatuto ontológico del embrión humano precede al estatuto jurídico, ya que primero se ha de determinar la realidad del embrión, en su origen y desarrollo, así como el valor ontológico que le corresponde. La determinación del comienzo de la vida de cada individuo y la valoración de la vida humana constituyen el fundamento que permite determinar la consideración que el ordenamiento jurídico ha de prestar al ser humano antes del nacimiento. Hoy existe la evidencia

científica de que la fecundación marca el comienzo de la vida del hombre, de modo que es posible afirmar que cada embrión humano mantiene constante su propia identidad, individualidad y unicidad a lo largo de todo el proceso vital comenzado en la fecundación. Y desde la fecundación se da en el embrión una forma de sustantividad humana y, en consecuencia, existe una realidad personal, de donde deriva su dignidad. Esta dignidad le asiste desde el primer instante de su existencia y le acompaña hasta el final de su vida, siendo independiente de cualquier circunstancia de la biografía individual, sin encontrarse ligada a una etapa del desarrollo biológico, salud o apariencia externa del ser humano.

Palabras clave: Bioética, individualidad, persona, dignidad.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE JAVIER MARTÍNEZ MONREAL

La définition du statut ontologique de l'embryon humain est un problème crucial de toute la Bioéthique. De la réponse à cette question de base dépend l'exposé correct des problèmes de l'avortement, de la clonation, de l'expérimentation et de la recherche biogénétique embryonnaire, ainsi que de toute autre intervention pouvant être menée face à la vie naissante. Le statut ontologique de l'embryon humain précède le statut juridique, étant donné qu'il faut d'abord déterminer la réalité de l'embryon dans son origine et dans son développement, ainsi que la valeur ontologique qui lui correspond. La détermination du commencement de la vie de chaque individu et l'évaluation de la vie humaine constituent la base permettant de déterminer la considération que l'ordonnance juridique doit affecter à l'être humain avant sa naissance. Il

est aujourd'hui une évidence scientifique: la fécondation marque le début de la vie de l'homme et il est donc possible d'affirmer que chaque embryon humain a constamment sa propre identité, son individualité et son unicité tout le long du processus vital commencé lors de la fécondation. Dès la fécondation, il y a chez l'embryon une façon de substantivité humaine et il existe, par conséquent, une réalité personnelle d'où dérive sa dignité. Cette dignité l'assiste dès le premier instant de sa naissance et l'accompagne jusqu'à la fin de sa vie, tout en restant indépendante des circonstances de son existence individuelle et sans aucun lien avec une étape, quelle qu'elle soit, du développement biologique, de la santé ou de l'aspect extérieur de l'être humain.

Mots-clés: bioéthique, individualité, personne, dignité.

SUMMARY OF JAVIER MARTÍNEZ MONREAL'S ARTICLE

The definition of the ontological statute of human embryo is a crucial matter in the whole bioethics.

The correct position on themes such as abortion, cloning, genetic engineering embryonic experimentation and investigation, and any other operation that might be done in nascent human life, depends on the answer given to that crucial matter.

The ontological statute of human embryo goes before the juridical statute since the first one must determined the reality of the embryo, in its origin and development, and also its corresponding ontological value.

The determination of each individual's beginning of life and the valuation of human life constitute the basis that allow to determine the consideration that the legislation must assist the human being before birth.

Nowadays, there is a scientific evidence to show that fertilization points out the beginning of human life; so therefore, it is possible to assert that human embryo keeps constant its identity, individuality and uniqueness through the whole vital process, started in fertilization. From fertilization there is in embryo a form of human substantivity and, as a consequence of that, there exist a personal reality in which its dignity leads.

This dignity assists it from the very first moment of its existence and accompanies it until the end of its life, being independent of any circumstances of individual biography, without finding itself joint to any stage of biological development, health or outward appearance of human being.

Key words: bioethics, individuality, person, dignity.

LA FUNCIÓN DE LA SABIDURÍA
EN LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA

Juan Antonio Moreno
Doctorando de la Universidad de Málaga





Para Agustín existen dos *sapientiae* distintas. Una sería “la *Sapientia* en sentido estricto que sólo corresponde a Dios y con Él se identifica” (1) y otra sería la *sapientia* humana.

La primera, la *sapientia Dei*, es el *Logos* o Verdad divina, y es coeterna con el Origen.

“El Padre y el Hijo son juntamente una esencia, una grandeza, una verdad y una sabiduría” (2). “La verdad es la sabiduría” (3).

Esta *sapientia* divina es omnisciente (4), y conoce lo mutable de un modo inmutable (5).

Por otra parte, Agustín también admite en el hombre una sabiduría creada. A diferencia de la sabiduría divina ésta puede y debe crecer en sus conocimientos:

“El hombre debe ser sabio. Dios, en cambio, no debe serlo, sino que lo es” (6).

Para Agustín la *sapientia* humana es lo mismo que para los clásicos: “la ciencia de las cosas divinas y humanas” (7). Es el conocimiento racional

firme y seguro (8) que toma por tema lo más alto: Dios y el hombre.

Esta sabiduría humana es la *imago Dei*. Así como la sabiduría de Dios es la congruencia plena, la sabiduría humana consiste en el acercamiento a su plena congruencia. Ese acercamiento es un movimiento que tiene un punto de partida y un punto de destino. El punto de partida es la ignorancia parcial en la que todo hombre se encuentra. El punto de destino que tensa el movimiento es la sabiduría divina (9). Así que la sabiduría humana es la progresiva salida de nuestra ignorancia y el progresivo acercamiento a la sabiduría divina. ¿Cuál es el *pondus* que mueve a la inteligencia humana a participar de la sabiduría divina? El amor (10). Por lo tanto:

“La humana sabiduría es la búsqueda de la verdad” (11).

Y la búsqueda de la verdad es justamente la filosofía. La filosofía es el amor a la sabiduría, como dice Agustín en tantas ocasiones:

“Si se considera el nombre mismo de filosofía, expresa una cosa que con todo el espíritu se debe amar, pues significa amor y estudio de la sabiduría” (12).

1. BELDA. Plans, *El sentido y la función de la filosofía en Agustín de Hipona*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Málaga, 1987, p. 36.

2. *De Trinitate* VII,2,3: PL 42,936.

3. *De libero arbitrio* II,13,36: PL 32,1260: “Veritas, sapientia est”.

4. “Su sabiduría comprende todas las cosas incomprensibles con una comprensión incomprensible” (*De civitate Dei* XII,18: PL 41,375).

5. “El orden de los tiempos está en la sabiduría eterna de Dios sin tiempo”: *De Trinitate* II,5,1: PL 42,849: “Ordo quippe temporum in aeterna Dei Sapientia sine timore est”. Otros textos similares son: “Él no prevé como nosotros lo futuro, o ve lo presente, o vuelve a ver lo pasado, sino que, de modo muy diferente a la costumbre de nuestros pensamientos, Él ve. No pasando de una cosa a otra, cambiando de pensamiento, sino inmutablemente... Conoce todas las cosas sin sus nociones temporales” (*De civitate Dei* XI,21: PL 41,370).

6. *Epist.* 101: PL 33,390.

7. *Contra acad.* I,6,16: PL 32,914: “*Sapientia est scientia rerum divinarum humanarumque*”. En esta definición puede haber reminiscencia de Cicerón, M. T., *De officiis* II,5,5 y también *Ibid* I,43,153; *Tuscul.* 3,7. Edición crítica de Baier J.C. y Halm C., 2ª edic (a partir de la edición de ORELLI J.C., Zurich 1845–61).

8. Para Ag. puede hablarse de ciencia “cuando alguna cosa es percibida y conocida con razón firme” (*De quantitate animae* 26,51: PL 32,1063).

9. “En el espíritu creado no es lo mismo vivir que vivir sabiamente”: *Confessiones* VIII,2,3: PL 32,846.

10. “El amor es el peso del alma”: *Epist.* 105,10,18: PL 33,212: “Amor est princeps passionum animaeque pondus”.

11. *Contra acad.* I,9,24: PL 32,918: “Diceretur humanam esse sapientiam inquisitione Veritatis”.

12. *De moribus Ecclesiae Catholicae* I,21,38: PL 32,1327: “Et quia nomen philosophiae si consideretur, rem magna totoque animo appetendam significat, si quidem philosophiae est amor studiumque sapientiae”. Otros textos son: “Este nombre griego, que se llama filosofía, en latín se dice amor a la sabiduría” (*De ordine* I,11,32: PL 32,993: “Hoc graecum verbum, quo philosophia nominatur, latine amor sapientiae dicitur”). “Éste (Pitágoras) interrogado acerca de su profesión, respondió ser filósofo, esto es, estudioso y amante de la sabiduría” (*De civitate Dei* VIII,2: PL 41,226: “Iste (Pythagora Samium) interrogatus quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est, studiosum vel amatorem sapientiae quoniam sapientem profiteri arrogantissimum videbatur”). Véase también *Contra acad.* II,3,7: PL 32,992; y *Confessiones* VIII,7,17: PL 32,757.

Así que la sabiduría humana es la misma filosofía. El hombre puede poseer la sabiduría porque tiene inteligencia. Los animales no pueden ser sabios (13). La sabiduría humana es sabiduría porque participa de la sabiduría divina a través de la iluminación:

“Nadie puede ser sabio por sí mismo, sino por aquel que le ilumina, de quien se dice: Toda sabiduría es de Dios” (14).

Y en esa misma relación de participación radica la diferencia entre ambas sabidurías.

“Cuanto es diferente la luz que ilumina de la que es reflejada, tanto difiere la sabiduría que crea de la que es creada” (15).

La sorpresa la da Agustín cuando afirma que Cristo ni es sabiduría humana ni es Sabiduría divina espiritual (en el sentido de que ésta aún no está encarnada). Cristo es sabiduría divina encarnada. Cristo es un tercer modo de sabiduría. Si el Verbo divino —consustancial con el Origen— es la *sapientia Dei*, entonces Cristo será *sapientia Dei* incarnata.

“Cristo es la sabiduría creada porque se ha hecho hombre” (16).

La encarnación es la principal iniciativa divina, pero no es la única. Hubo otras iniciativas como fueron la *admonitio*, la *inhabitatio* y la *illuminatio*. La *admonitio* le sirvió sobre todo para empezar a alejarse de la dispersión exterior y a concentrarse en su interior. La *inhabitatio* y la *illuminatio* fueron la iniciativa que posibilitaron e invitaron a Agustín a autotranscenderse preparándole para esperar donalmente la revelación central. El autotranscendimiento agustiniano fue la respuesta a estas iniciativas previas a esa revelación central de la encarnación.

La *incarnatio* de Dios es un acto donal. Por acto donal entiendo aquel que cumple estas dos características: a) es iniciativa gratuita y b) se da sin perderse. La *incarnatio* cumple estas dos características porque, por una parte, es una iniciativa de la verdad ni causada ni antecedida ni fundada, sino absolutamente gratuita. Por otra parte, la verdad se hizo hombre asumiendo la naturaleza humana y elevándola, pero sin perder por ello un ápice de su divinidad.

“Cristo se hizo hombre sin dejar de ser Dios. El mismo que hizo al hombre —permaneciendo Dios— asumió al hombre. Cuando pues se oculta como hombre no se piense que perdió su poder” (17).

A través del don de la encarnación es como le llega al hombre todos los demás dones. Esta sabiduría donal no puede confundirse con la ciencia de los filósofos, los cuales, aunque intuyeron la verdad, no hallaron el camino que conduce a ella. Si bien gozaron de la ayuda de la sabiduría divina, no pusieron de la mediación de la sabiduría encarnada. Refiriéndose a ellos dice Agustín:

Así como la sabiduría de Dios es la congruencia plena, la sabiduría humana consiste en el acercamiento a su plena congruencia.

13. “Los animales no son iluminados porque no tienen mentes racionales por las cuales pueden ver la sabiduría. En cambio el hombre, hecho a imagen de Dios, tiene una mente racional, por la cual puede ver la sabiduría” (*Tractatus* I,18; PL 35,159): “Pecora non illuminantur...”.

14. *De civitate Dei* XII,19; PL 41,375: “Sicut autem nemo a seipso esse potest, ita etiam nemo a seipso sapiens esse potest, sed ab illo illustrante”.

15. *De civitate Dei* XII,19; PL 41,375: “Sed quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter sapientiam quae creat, et istam quae creata est”.

16. *De Trinitate* IV,18,24; PL 42,937.

17. *Tractatus* 68,1.

Cristo es el tercer modo de sabiduría. Si el verbo divino —consustancial con el Origen— es la *sapientia Dei*, entonces Cristo será *sapientia Dei* incarnata.

“Para poder contemplarle de una manera estable en las realidades eternas. Los principales filósofos paganos pudieron comprender lo invisible de Dios por la creación; pero como filósofos sin Mediador, esto es, sin el hombre Cristo, ... no pudieron sino buscar algunos peldaños para subir a las cumbres que ellos intuían” (18).

Por tanto, así como la analogía sigue siendo un método adecuado para conocer a Dios, Agustín propone que la participación de nuestra sabiduría en la sabiduría de Cristo es mucho más provechosa. Claro que esta propuesta sólo tiene valor para los que poseen la fe, aunque los que no la tengan puedan comprender que al menos es coherente.

Sin la gracia especial de la fe, no pudieron ni profundizar en la verdad, ni perseverar en su contemplación. Especialmente para un filósofo pagano la verdad, se torna huidiza porque carece de guía para aprovechar su autotranscendimiento. En el diálogo *Contra académicos*, Alipio identifica la verdad con el personaje mitológico Proteo y Agustín recoge su idea añadiendo:

“En las ficciones poéticas, Proteo representa y sostiene el papel de la verdad, a la que nadie apresa si, engañado por falsas apariencias, deja o suelta los lazos para prenderlo. Porque son esas imágenes las que por nuestra costumbre de usar de las cosas corporales para las necesidades de nuestra vida, por ministerio de los sentidos, se esfuerzan en seducirnos e ilusionarnos, aun cuando se tiene y en cierto modo se toca la verdad con las manos” (19).

Como sabemos, Proteo es el dios marino descrito por Homero (20) y Virgilio (21) surcando los abismos del mar Carpatiano en un carro tirado por monstruos marinos. Para huir de Menelao, Proteo tuvo que transformarse varias veces en león, en dragón, en jabalí, en onda, en fuego, en hierba... Este carácter polimórficamente huidizo de Proteo se

asemeja a la verdad cuando es acosada por una indagación filosófica carente de camino.

“Esta verdad y esta vida es la que quieren, la que queremos todos. Pero ¿por dónde se va a tan gran posesión, a tan gran felicidad? Los filósofos se instruyeron en las vías del error. Unos dijeron: ‘Por aquí’; otros ‘No por aquí, sino por allí’. Les quedó oculto el camino porque Dios resiste a los soberbios. Nos estaría oculto también, si no hubiera venido a nosotros” (22).

Todos los filósofos pueden ir más allá de sí mismos. El autotranscendimiento es un *modus* al acceso de cualquier inteligencia. El *modus* es para Agustín el método (23). Pero como el autotrascen-

18. *De Trinitate* XIII, 19,24.

19. *Contra acad.* III,6,13.

20. Cfr. *Odissea* IV 400 ss.

21. Cfr. *Georg.* IV 386 ss. Sobre la influencia de Virgilio en nuestro autor véase HOUSE. D.K., “San Agustín y el platonismo de Virgilio”, en *Augustinus*; San Agustín en Oxford 2. IX Congreso Internacional de Estudios Patristicos; Madrid (1986); vol. 31; n° 121–122; pp. 131–137.

22. *Sermo* 150,8,9:PL 38,814.

23. El diccionario Latino-Español Español-Latino de Agustín BLÁNQUEZ FRAILE (ed. Ramón Sopena S.A., Barcelona 1985) que se basa en una traducción del *Dictionnaire Latin-Français* de F. GAFFIOT, afirma en su tomo II, en la 8ª acepción de la voz *modus*, —*ē*: “Manera, modo, método, forma, género, clase, condición”. En el tomo III, correspondiente al diccionario Español-Latino, bajo la voz *Método* afirma: “*Ratio*, —*onis*; *Via*, —*ae*; *Methodus*, —*i*; *Modus*, —*i*”. A su vez, el *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* de A. ERNOUT y A. MEILLET (*Quatrième édition, Quatrième Tirage*, París, *Editions Klincksieck*, 1985) afirma en el 4º sentido especial de *modus*, —*i*: “Del sentido de *medida*, *modus* ha pasado al de *límite* y también al de “manera de conducirse o dirigirse”, equivalente al griego *tropos*, y por generalización al de “manera o modo de hacer”. *Tropodes*, *actitud*, *manera* o “modo de ser, de pensar o de expresarse”, según el diccionario de RIDELL & SCOTT: “*In logic, mode or mood of a syllogism, more generally: method of instruction or explanation*”; Así en Epicuro, *Epistolae* I p. 32 usa *tropos* en el sentido de *método* de la causa singular.

dimiento no puede dar más de sí a causa de su desorientación, la verdad habrá de encarnarse haciéndose camino para que podamos guiarnos y avanzar hacia ella en el ámbito de la trascendencia:

“Siendo ella (la Sabiduría) la patria, se hizo camino para llevarnos a la patria” (24).

Con el autotrascendimiento, Agustín llegó al conocimiento de la existencia de Dios, pero de ese conocimiento no pudo sacar un provecho metódico más que con la gracia de la fe proporcionada por la sabiduría encarnada. Por eso, como dice el prof. Falgueras, la encarnación es “el dato que nos abre la vía para el autotrascendimiento metódico” (25). Cristo nos revela a Dios y a nosotros mismos. Nos revela a Dios porque él es Dios, y nos revela a nosotros mismos haciéndonos ver lo que nosotros somos y que por nuestras miserias no querríamos ver. Así, la donación de la verdad rompe por una parte la desorientación metódica para conocer la verdad divina, y por otra rompe el círculo vicioso existente en antropología: El hombre no quiere mirarse para olvidarse de sí mismo. Quiere olvidarse de sí mismo para no sentir vergüenza. No quiere sentir vergüenza de ser tan miserable. Es miserable porque no quiere mirarse a sí mismo (26). Cristo le mostró a Agustín su mismo ser al tiempo que le daba la fuerza suficiente para contemplarse sinceramente:

“Me trastocaste a mí mismo, quitándome de mi espalda adonde yo me había puesto para no verme, y poniéndome delante de mi rostro para que viese qué feo era, qué deforme y sucio, manchado y ulceroso. Véame y me llenaba de horror, pero no tenía a donde huir de mí mismo. Y si intentaba apartar la vista de mí... de nuevo me ponías frente a mí y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriese mi iniquidad y la odiase. Bien la conocía, pero la disimulaba y reprimía y olvidaba” (27).

“No se piense —afirma Pilar Belda— que la revelación se le da al hombre para que complete sus conocimientos incompletos; la sabiduría del Verbo se nos da para algo mucho más alto” (28). Si sólo completase lagunas cognoscitivas, la sabiduría encarnada no ayudaría a la actividad filosófica. Cristo es revelación perfecta y acabada de Dios y del propio hombre. No es el complemento de la sabiduría humana o filosofía, sino que la eleva transformándola en ofrenda permanente ante la mirada de Dios. La revelación asumida por Agustín tras su conversión le aportó este dato novedoso: Cristo es el Hijo amado del Padre en quien Él tiene sus complacencias (29). Si el Padre sólo tiene sus complacencias en su Hijo primogénito, ¿cómo podría serle agradable su actividad filosófica? Sólo si se le presenta a través de la ofrenda agradable de su Hijo. El Origen aceptará su filosofar en la medida en que se asemeje realmente a la

Especialmente para un filósofo pagano, la verdad se torna huidiza porque carece de guía para aprovechar su autotrascendimiento.

24. *De doctrina Christiana* I,11,11: “Cum ergo ipsa sit patria, viam se quoque nobis fecit ad patriam”.

25. FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental*, Pamplona 1996, p. 62.

26. Por supuesto he tomado la expresión de este círculo vicioso del célebre pasaje del borracho en *El Principito* de Saint-Exupéry.

27. *Confessiones* VIII,7,16.

28. BELDA. Plans, *El sentido y la función de la filosofía en Agustín de Hipona*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Málaga, 1987, p. 94.

29. Cfr. *Concordancia de los evangelistas* II,13,31. Aquí se refiere Agustín al pasaje del bautismo de Jesús narrado en Mt 3,17, Mc 1,11 y Lc 3,22.

El don de la conversión le permitió hacer de su filosofar un don. Ese don no se lo proporcionó ni la sabiduría divina espiritual ni la sabiduría humana, sino la sabiduría divina encarnada.

sabiduría del Verbo encarnado. Agustín pone su método a disposición del juicio divino, pero lo pone por mediación de la sabiduría de su Hijo. Con ese acto de sometimiento ante el juicio divino y de unión a la sabiduría encarnada, Agustín deja que Dios eleve su actividad filosófica, transformándola en una ofrenda agradable a Dios. Esto es el núcleo de por qué su filosofía es donal. La sabiduría encarnada le da el don de que se convierta en don.

Como dice Ignacio Falgueras, “el Verbo encarnado es asunción donal de manera que Cristo es unitaria y armónicamente sabiduría divina y sabiduría humana perfecta pero sin anular la diferencia entre ambas” (30). Esta elevación no asume sólo a la actividad intelectual sino a la persona entera. “Cristo restablece la sabiduría humana para que se mantenga a tono con las exigencias de la sabiduría divina” (31). Este restablecimiento de nuestra sabiduría humana la hace posible por el encuentro entre revelación (don divino que informa sobre la trascendencia), la fe (don divino que nos da la libertad de abrazarnos con la inteligencia y con toda la persona a las verdades reveladas) y la inteligencia autotrascendida (acto humano que hace suyas esas verdades). Por eso podemos decir que la encarnación es la apertura de la mutua ayuda de revelación divina e inteligencia humana.

Esta mutua ayuda —manifestación del carácter donal que le da la encarnación a la actividad filosófica agustiniana— le permitió a Agustín empezar a filosofar. No fue casualidad que su actividad filosófica comenzase con su conversión. Siguiendo las palabras de mi maestro: “De las precedentes consideraciones se deduce el papel central que desempeña la conversión como acto en la vida y en el pensamiento de Agustín: en ella culmina, por un lado, el proceso de preparación intelectual y espiritual, y se inicia, por otro, una nueva vía sapiencial, un nuevo modo de vivir y de pensar” (32).

El don de la conversión le permitió hacer de su filosofar un don. Ese don no se lo proporcionó ni la sabiduría divina espiritual ni la sabiduría humana, sino la sabiduría divina encarnada.

30. FALGUERAS. I., “Nota sobre la expresión *Filosofía cristiana* en Agustín”, en *Anuario Jurídico Escorialense*, nº XIX-XX, Madrid 1997-1998, p. 466.

31. FALGUERAS. I., *Ibid.*, p. 466.

32. FALGUERAS, “La filosofía y la conversión de S. Agustín”, en *Estudio Agustiniano (Jornadas Agustinianas)*, Valladolid 1988, pp. 119-142.

RESUMEN DEL ARTÍCULO DE JUAN ANTONIO MORENO

La obra filosófica de San Agustín nos muestra tres tipos de sabiduría. Por un lado, la Sapientia Dei es completa, plena. Al otro lado de la balanza se encuentra la sabiduría humana, que es eterna búsqueda de lo que en Dios ya se encuentra perfecto. El puente que podrá ser tendido sobre este abismo es un tercer tipo de sabi-

duría, la Sapientia Dei incarnata, representada por Cristo. Para San Agustín, Cristo es la única luz que puede guiar al hombre en su camino de autotranscendencia hacia Dios.

Palabras clave: Sapientia humana, Sapientia Dei, Sapientia Dei incarnata.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE DE JUAN ANTONIO MORENO

L'oeuvre philosophique de Saint Augustin nous présente trois types de sagesse. D'une part, la Sapientia Dei est complète, pleine. Sur l'autre plateau de la balance se trouve la sagesse humaine, éternelle recherche de ce qui est déjà parfait en Dieu. Le pont à tendre au-dessus de cet abîme est un troisième type de sagesse, la

Sapientia Dei incarnata, représentée par le Christ. Pour Saint Augustin, le Christ est la seule lumière pouvant guider l'homme sur son chemin d'autotranscendance vers Dieu.

Mots-clés: Sapientia humana, Sapientia Dei, Sapientia Dei incarnata.

SUMMARY OF JUAN ANTONIO MORENO'S ARTICLE

The philosophical work of Saint Agustin shows us three types of Knowledge. On the one hand, Sapientia Dei is total, as a whole; on the other, there is Human Knowledge, being eternal searching for which in God appears perfect already. The compromise that can be offered over this abyss is a third type

of Knowledge, Sapientia Dei Incarnata, which Christ plays. To Saint Agustin, Christ is the only light that can guide Man in his or her way of autosignificance towards God.

Key words: Human Sapientia, Sapientia Dei, Sapientia Dei Incarnata.

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@arrakis.es.

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 Perfusion 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 9 de la revista Volubilis
se imprimió en Granada en mayo de 2001,
tres meses después del 6º cumpleaños de la niña
Paula Muñoz Jiménez*



UNED MELILLA