



8

eikasía
revista de filosofia

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA



CONSEJO DE REDACCIÓN

Eikasía Revista de Filosofía
www.revistadefilosofia.com

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasía Ediciones
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902
www.eikasía.es
eikasía@eikasía.es
ISSN 1885-5679

INDICE

- 1.- Félix Duque Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid.
Del cuerpo crucificado a los cuerpos posthumanos. Pp.1-43.
- 2.- María Isabel Arkerley Investigadora Conicet-UBA. Argentina. Mestre y Doctora en Comunicación y Cultura por la Universidade Federal do Rio de Janeiro-Brasil.
J.L.Borges y G.W.Leibniz. Pp. 45-53.
ABSTRACT
RESUMEN
- 3.- Augusto Klappenbach.
Releyendo a Kant en voz alta. Pp.55-64.
- 4.- Soledad Márquez y Ricard Meneu.
La medicalización de la vida y sus protagonistas, p.65-86.
- 5.- Juan José Colomina. Universitat de València.
Cultura Filosófica E Identidad, Pp.87-100.
ABSTRACT
RESUMEN
- 6.- Domingo Fernández Agis. Facultad de Filosofía Universidad de La Laguna.
La prudencia como arte y la expresión de lo que cuenta, Pp.133-140.
- 7.- Elena Nájera Pérez Departamento de Humanidades Contemporáneas Universidad de Alicante.
Descartes y el renacimiento. Las claves humanistas de su antropología, pp 141-162.
- 8.-Rafael Morla. Universidad Autonoma de Santo Domingo.
Bolívar y la Ilustración, Pp-163-168.

ÉTICA, DERECHOS HUMANOS Y COOPERACIÓN

- 1.- Dr. James Petras. Profesor de Sociología de la Universidad de Binghamton de New York. Escritor y Analista Internacional.
Persiguiendo los beneficios y huyendo de las deudas: inmigración internacional y acumulación imperial centralizada, Pp. 169-189..
- 2.- Ángel G. Chueca Sancho. Universidad de Zaragoza y Postgrado E-Learning sobre Migraciones Internacionales y Extranjería.
Ius migrandi y el derecho humano al desarrollo. Pp. 191-207.

QUID PRO QUO: FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN. Sección dirigida por Julián Arroyo

ENTREVISTA: Julián Arroyo entrevista a Antonio Bolívar, catedrático de Didáctica y Organización Escolar de la Universidad de Granada. Pp.209-230.

LOS MORALISTAS. sección dirigida por Alfonso Fernández Tresguerres, Doctor en Filosofía, Oviedo, España.

El discreto. De Baltasar Gracián. Pp.231-296.

FILOSOFÍA Y LITERATURA

CALLE FILOSOFÍA, SIN NÚMERO. Por Javier López Alós.
Paseo por el campo. Por Javier López Alós. Pp.297-307.

«Bitácora: El caso Bueno. 309-314. » por Pelayo Perez

EL TONEL DE DIÓGENES

Humoremas literarios. Por Antonio José López Cruces Pp.315-322

Documentos

Declaración de Luarca (Asturias) sobre el Derecho Humano a la Paz, de 30 de octubre de 2006. pp. 323-347.

Simon Bolivar por K. Marx. Pp.349-363.

Crítica de libros

BOLÍVAR, A., La identidad profesional del profesorado de secundaria: crisis y reconstrucción. Aljibe, Archidona (Málaga) 2006, 260 páginas. Por Julián Arroyo. Pp. 365-368.

Comentarios a las tesis de Gilles Lipovetsky en El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos (Anagrama, 1994 y 2005) [Le crépuscule du devoir, 1992] (283 p.). Por Silverio Sánchez Corredera. Pp.369-373.

Del cuerpo crucificado a los cuerpos posthumanos. Por Félix Duque Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid. *Eikasía. Revista de Filosofía*, II 8 (enero 2007). <http://www.revistadefilosofia.org> Pp.1-43.

Resumen

El cuerpo humano ha sido de siempre el centro de emanación y distribución del poder: de ahí su carácter sagrado, no sólo en cuanto mediación entre el individuo y el universo, sino sobre todo como factor de transformación del mundo. Y sin embargo, en cuanto Carne, el cuerpo nos promete ya desde dentro la derrota final del individuo (su carácter efímero y mortal) frente al global intercambio energético del universo. De ahí las progresivas prótesis cibergológicas y ahora biogenéticas, para incrementar el carácter dominador de un cuerpo blindado y disminuir el terror ante un cuerpo destinado a la muerte. Ese carácter ambivalente (entre las fascinación y el temor) ha sido acentuado por las religiones y en nuestros días sobre todo por el arte. Preciso será pues poner de relieve ese carácter intermedio del arte (entre la religión y la biotecnología), que en su aplicación política oscila- de acuerdo con la polaridad psicótica actualentre la distopía y la utopía, entre el monstruo paleo-depredador y el cyborg neo-redentor.

Del cuerpo crucificado a los cuerpos posthumanos¹

Dr. Félix Duque.

Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid.

Sin acabar de saber a ciencia cierta qué es lo que Spinoza quiso decir con ello, todo el mundo -amparándose en esa incertidumbre, y hasta ignorancia- cita el célebre apotegma spinozista: *quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit (Ethica, Pars III, Pr. 2, Scholium)*, esto es: “nadie hasta ahora ha determinado qué es lo que pueda el cuerpo”. Qué es lo que él pueda -se entiende, conforme al contexto- siguiendo las solas leyes de su naturaleza y con independencia de las órdenes emanadas del *kybernétes*, de la mente. Aceptando esa liminar incertidumbre, dos cosas sin embargo parecen claras: a) si por “cuerpo” entendemos el cuerpo humano, y más: mi propio cuerpo, éste no ha seguido jamás las solas leyes de su naturaleza, a menos que lo consideremos, por proyección a partir de la visión de cuerpos ajenos, como muerto e inerte en un futuro impreciso; claro que, entonces, dejará de ser mi cuerpo, para convertirse en “cuerpo presente”, en un cuerpo sin pasado ni futuro propios: un cuerpo al que desde luego le pueden pasar o haber pasado cosas, pero cosas que él no ha hecho ni padecido, cosas que él, en suma, no ha experimentado; así que, si no sabemos qué es lo que puede un cuerpo, ello se debe precisamente a su íntima compenetración con mi vida y mis proyectos: ambos, sede y acicate de mi libertad y, por ende, fuente de radical incertidumbre; b) la idea de que la mente gobierna al cuerpo es todo menos clara y distinta, y dista mucho hoy de ser generalmente aceptada; no tanto, sin embargo, porque la salud y la enfermedad sean ajenas y hasta refractarias a mandatos “espirituales”, sino porque la propia mente, desde los embates sufridos a su presunta autosuficiencia y control de lo externo, propinados por Leibniz, Schelling y –decisivamente- por Freud, parece más bien, *a sensu contrario*, de tal modo obediente *sans le savoir* a los estadios

¹ .- Este ensayo tuvo su origen en una conferencia más breve pronunciada el 8 de mayo de 2006 en la Escuela de Arte de Logroño, y se publica en el libro colectivo sobre “Arte contemporáneo”, que recoge las ponencias del Ciclo. Se agradece a Julio Hontana, organizador del evento y compilador de la obra, su amable permiso para la reproducción digital de este trabajo.

primerizos del cuerpo que tentados estaríamos hoy de volver del revés el apotegma y escribir: “Nadie sabe cuánto puede la mente”. Nadie. Y menos, el psicoanalista.

Sin embargo, adviértase que las dos precisiones anteriores coinciden en un punto, y un *punctum doliens*, a saber: el del cuerpo como carne. Carne, de un lado, compacta (Shakespeare la tacha, a través del orondo Falstaff, de *too solid flesh*), esto es como un sólido obstáculo al menos parcialmente refractario al ejercicio de mi libertad, la cual, aun queriéndose omnipotente, reconoce que, si quiere realizarse en el mundo y hacer con sus obras “cosas del mundo” –o sea, si quiere ser libertad de veras-, ha de pasar por las horcas caudinas de mi cuerpo; mas también, de otro lado, como carne insidiosa, fluida en este caso (y no sólo simbólicamente) e impregnando por de dentro mi mente y mi espíritu, los cuales se creerían más libres si no estuvieran atados a esa viscosidad, según el símil de Aristóteles en su Protréptico, una obra del período juvenil, platonizante, en donde explica la unión del cuerpo y del alma comparándola al cruel suplicio de los piratas fenicios: atar al reo al cuerpo de un muerto, de modo que el primero sólo podría –y con trabajo- mover exteriormente, mecánicamente alguno de los miembros de su forzado compañero, no sin sentir a la vez con un escalofrío que la putrefacción de la carne muerta está empezando a infiltrarse en su propio cuerpo.

Y todavía hay otros dos aspectos, quizá más peligrosos aún (peligrosos –digo- para la buena fama del cuerpo): a) mientras que todos nos creemos (al menos, cuando no filosofamos) más o menos individuales e irremplazables, y atribuimos esa identidad al “Yo”, en cuanto centro íntimo que se quería (de seguir ahora a Descartes) idealmente sólo agente, sin verse afectado por lo exterior (ni siquiera por su propio exterior: el cuerpo), en cambio la experiencia cotidiana del respirar, ingerir, expectorar y deyectar nos hace ver que, por el cuerpo, formamos parte del *continuum* de la vida y del mundo (o mejor: del mundo de la vida), que somos sólo un grumo precario y al cabo evanescente, un nudo efímero en una cadena de intermitencias; y b) dado el carácter inmaterial de nuestros pensamientos, y teniendo en cuenta que la posibilidad de una comunicación intersubjetiva casi sin trabas se ha ido perfeccionando y corroborando cuanto más venía situada fuera del cuerpo y del contacto intercorporal, a saber: primero en la escritura manual, luego en la máquina de escribir, y después en los aparatos

telemáticos multimedia, es fácil hacerse la ilusión de que nuestra condición de seres temporales, caducos y mortales se debe a este nuestro “soporte” carnal de telecomunicaciones, ya que hasta un pergamino, un papel o un libro duran más que nuestra vida. En una palabra, el cuerpo –no la mente, o el alma- es el culpable de que muramos. Por consiguiente, la separación progresiva de nuestro cuerpo (o su mejora y refuerzo mediante prótesis) nos llevará paulatinamente –así creemos, esperamos y deseamos- a una mayor longevidad y, *ad limitem*, a la inmortalidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, no es entonces extraño que primero la religión y luego (como veremos) alguna rama hodierna tecnoingenieril, empeñada –y con bastante éxito, por lo demás- en sustituir con ventaja a la ya anticuada religión positiva, hayan insistido e insistan en el carácter degradante, humillante del cuerpo y de la carne: algo propio de esclavos. Esa condena del cuerpo está en la raíz misma de la religión cristiana. En efecto, Pablo, el Apóstol de los Gentiles, nos dice que Jesucristo, por amor a los hombres, no tuvo por “codiciable tesoro mantenerse igual a Dios”, de modo que, a pesar de su *homousía* con el Padre, decidió libremente hacerse hombre, o como dice claramente Pablo, tomar “forma de esclavo” (*morphé doúlou*). Ya podemos suponer la razón de tan denigrante nombre. Esclavo lo es el hombre por su dependencia de la Carne (y en efecto, Juan nos dice en su Evangelio: *lógos sárx egéneto*, “el Verbo se hizo Carne”). Ahora bien, según parece, esa libre y querida identificación por parte del Hijo (a saber: “tomar forma de esclavo” = “hacerse carne”), sólo tenía un objetivo, y bien paradójico: redimirnos de la carne misma, enseñándonos a morir a nuestro cuerpo (no en nuestro cuerpo) como sólo un Dios es capaz de hacerlo, esto es libremente y por purísimo amor, por entrega agápica al otro, a alguien que no merecería en absoluto tal sacrificio... a menos que, literalmente impresionado por el ejemplo de la Víctima divina, esté dispuesto también él a morir. Cuanto antes, si es posible, y mediante un sacrificio abnegado. Así pues, Dios nuestro Señor nos hará libres –asevera Pablo- con tal de que nosotros queramos y sepamos escuchar su voz, o sea con tal de que queramos liberarnos de nuestro propio carácter de esclavos. Bien está. Parece incluso que hayamos adelantado algo con respecto a la filosofía: al menos, a la filosofía en sus albores, la griega. Pues, en efecto, según Heráclito: “*Pólemos* [Conflicto] es el Padre y el Soberano de todas las cosas: a unos los hizo dioses, a otros hombres; a unos libres, a otros

esclavos.” (Fr. 53). El cristianismo, en cambio, promete a los hombres una plena libertad, con tal de que rehusen tanto ascender a dioses como abajarse a carne-tierra (aun cuando este rechazo sólo pueda ser por ahora simbólico: algo así como una “declaración de intenciones”). Que rechacen –digo- lo primero, porque si incluso Aquel que con todo derecho podía ser, era y no podía dejar de ser Dios decidió renegar –de arriba abajo- en la carne de su propia divinidad, ¿qué *hybris* podría justificar o tan siquiera explicar que los esclavos pretendieran –de abajo arriba- “ser como dioses”, salvo que estuvieran embriagados por las perversas palabras del Diablo? De lo segundo, porque si todo un Dios se ha dignado compartir para siempre la humana condición (pues que Cristo, en el cielo, sigue siendo también hombre, Hijo del Hombre) a fin de rescatarnos de la carne de nuestros cuerpos, todos nosotros estamos entonces facultados –por poderes, como si dijéramos- a renegar de esta nuestra carne. Y por ello es nuestro deber intentar liberarnos de la pesantez de la tierra, dejar de estar sujetos a ella para sujetarnos a la Palabra, a Jesucristo.

En fin, no contento con tomar la mencionada figura servil (o sea, la de todos nosotros), el Hijo murió de “muerte de cruz, muerte infamante”. Y bien, ¿para qué se “anonadó” o, como dice el texto griego, se “vació” (*ekénose*)? San Pablo tiene muy claras las razones de ese relleno de carne, de ese vaciado de la forma divina. Dice en efecto que en virtud de ese anonadamiento y vaciamiento: “Dios (se supone: su Padre, F.D.) le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.” (*Filipenses* 2, 9-11).

Un curioso lienzo del Bramantino sirve casi de instantánea para mostrar esa triple adoración por parte de la tierra (María Magdalena), de los cielos (un ángel) y de los abismos (un demonio). Al respecto, las actitudes y ropaje de esos tres “actores secundarios” muestran claramente el aprovechamiento ideológico del cuerpo. La Magdalena dobla la rodilla, pero más que adoración servil hay en ella como un deseo de trepar por el madero para unirse a su amado. Sin embargo, la amplia capa roja (que no deja ver siquiera los brazos y las manos) y el severa negrura del vestido interior palían hasta casi anular la fuerte carga erótica de la mujer anhelante por celebrar nupcias de



amor y de muerte con el varón. El ángel (a la derecha de Cristo, como debe ser), dotado de dos poderosas alas de águila, viste también amplio ropaje rojo (el color de la pasión), adornado con dos cintas doradas (signo de inmortalidad). Está colocado bajo el signo del sol y la luz, mientras que el demonio lo está bajo el de la luna y la noche. Éste, por lo demás, tiene alas de murciélago, está completamente desnudo (hasta el punto de que su posición -arrodillado- debería dejar ver sus genitales) y su piel es oscura, casi negra, como la de los salvajes descubiertos por entonces

en América. La figura del Cristo muerto, que centra, naturalmente, toda la composición, permite apreciar la serenidad que emana del bello y simétrico cuerpo, como si el Crucificado se hubiera entregado a un dulce sueño. Sólo una corta y delgada línea roja en el costado o la apenas entrevista corona de espinas dejan transparecer el atroz sufrimiento. También los dos ladrones de los lados mantienen una posición digna, como si estuvieran meditando, en lugar de colgar, inertes como sacos, con las rodillas rotas.

Tanto mayor contraste muestra en cambio la parte inferior del cuadro, la “terrenal”, sobre todo si atendemos a la violentamente forzada postura de la madre desvanecida. Sólo la figura de la izquierda nos mira directa y gravemente, como si se moviera en un plano distinto al del sacrificio y al de la vida cotidiana. Es la mirada que el pintor dirige al espectador. La mirada moral, que reclama de nosotros atención piadosa a la escena tremenda. ¿Qué decir de todo esto? Tras la muerte de Cristo, este mundo se convierte realmente en un *lacrimarum vallis* (repárese en la centralidad de la calavera, en primerísimo plano, en la ausencia de todo vestigio de vegetación en el

suelo; el bosque del plano medio y la ciudad del fondo están sumidos en la tiniebla – sólo muy al fondo se anuncia el despuntar del alba-, y la agitada composición de los cuerpos, velados tras los pesados mantos, deja ver la zozobra de quienes han perdido el sentido de su existencia). ¿Dónde se refleja en cambio la serenidad de los muertos? Muy significativamente, ella reluce en la piel cetrina, en la armonía de los miembros y en la luz que parece gozarse en ellos, dejando apenas una zona de sombra en la faz del crucificado a la derecha de Cristo o en el costado izquierdo de éste.

La lección, digamos, “oficial” es clara. La muerte era sólo un trámite (vergonzoso, eso sí, para todo un Dios, por muy "formalmente vacío" que estuviere), a fin de que el Resucitado fuera ensalzado y su nombre elevado sobre todo otro ser, a fin de que todo doblase la rodilla ante Él. O sea: se debilitó voluntariamente para ser luego más fuerte, para ser lo que ya de siempre, esencialmente era: autárquico, autosuficiente; pero lo hace para serlo ahora a las claras, a la vista de todos. Y para serlo sobre todos, como caput del corpus mysticum. Lo hace para, trascendiendo lo existente, ser más fuerte que el mundo. Para ser el Señor del Ser. Siempre, claro está, que obedeciera primeramente a la Ley del Padre. Pues todo eso lo hizo, no para él, sino "para gloria de Dios Padre". O sea: para manifestarlo, para ser su Portavoz. Pero la visión del cuadro (pintado, no se olvide, en un Renacimiento tardío, al borde del manierismo –el apodo de Bartolomeo Suardi: “Bramantino”, el pequeño Bramante, anuncia ya la decadencia-) suscita una impresión bien distinta en el espectador. Los tres cuerpos desnudos son hermosos, se diría, por el solo hecho de estar desnudos. Gloriosamente liberados de todo ropaje. En la hora de la muerte. Es como si un suave hedor dulzón se despidiera de esos cuerpos bien modelados, pero amarillentos. Son cuerpos suavemente tendidos en su verticalidad, sin más tensión que la muy leve de las rodillas. Apenas hay sangre, porque todo es aquí exangüe. Edulcoración de las nupcias de Eros y Thánatos. Fin del movimiento. Fin de toda inquietud y agitación. Se diría que ángel y demonio están adorando aquí la belleza de la Muerte misma.

Cambiamos ahora radicalmente de paisaje. En 1948, tres años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, pinta Otto Dix una muy peculiar crucifixión. El cuerpo del Crucificado -lleno de úlceras, los brazos chorreando sangre- acentúa al extremo su

pesantez, su materialidad, como si el cuerpo mismo estuviera hecho de oscura madera. La cara, como de máscara africana, refleja el pasmo de quien no entiende nada de lo que está pasando. Una lacerante pregunta que no encuentra respuesta. La pregunta no es tanto por su propia muerte, cuanto por la de tantos seres grises, ahora reducidos a mondas calaveras. La perplejidad de un Cristo que no acaba de morir porque no encuentra la paz necesaria para ello se muestra palmariamente en unos ojos tan abiertos que parecen estar a punto de saltar de sus órbitas, mirándonos directamente, inquisitivamente a todos nosotros (no como lo hacía el Bramantino, reclamando una lección moral, y no una implicación vital). Por el contrario, los supervivientes del plano inferior, en su sufrimiento infinito, no pueden ya mirar, ni preguntar nada. Los de la mujer están tan arrasados por las lágrimas que se dijeran convertidos en dos cuajarones de sangre, mientras el hombre se tapa la cara con una mano también ensangrentada. Repárese en algo importante: la casi completa absorción del primer plano por las tres figuras (acentuando la coplanariedad, como en los iconos bizantinos) impiden que haya contexto y horizonte. Y menos, despuntar del alba. Lo que resta del fondo es un gris amarillento, en fuerte contraste con las alas, empapadas de sangre, de los ángeles, que recogen en cálices la sangre del Señor. No hay dónde ir. El cuerpo desnudo, lacerado, todo él mudo grito, está (todavía) vivo porque sufre y porque no entiende. Y nos interpela. Incondicionalmente.

En ambos casos, sin embargo, ha sido el cuerpo en su desnudez, en su ausencia de artificio el centro de la historia. Un cuerpo-umbral: recién muerto o todavía no muerto. Lo que se resalta en la numerosa galería de Crucificados que ensangrientan la historia de la pintura occidental, más allá de las consejas piadosas que a esos cuadros se adosen, es el carácter irreductible del cuerpo humano como vehículo primordial del sentido. Seguramente no quepa hallar nunca en el lenguaje esa *parole immortelle* que buscaba Mallarmé después de haber leído tous *les livres*: una Palabra que comprimiera y acogiera en sí a todas las palabras. Una vez se nos dijo que tal era el *Verbum*, el *Lógos*, y más: que, por serlo, era también la verdad, el camino y la vida. Pues Jesús (Hoshea, Josué, Jeshua: hasta el nombre -por cierto, griego y no hebreo: *Iesus*- es la condensación de una deriva) significa: “El Señor es la salvación” (compárese con Manuel: “El Señor está con nosotros”, o con Cristo: “el Ungido”). Nombres que son flechas, remisiones,

reenvíos en última instancia a un Dios de nombre innombrable (YHWH), un Dios sin rostro ni figura: purísima Trascendencia (¿será él, acaso, el fondo representado en el óleo de Dix?). En cambio, la pintura sí ha sabido plasmar la carne de todas las carnes, la carne que, a fuerza de muerte, promete inmortalidad en y mediante el cuerpo del Crucificado: seguramente su único nombre propio, ganado con la propia sangre.

Pero, si esto es así, ¿de dónde procede la degradación del cuerpo a carne compacta e insidiosa? Podemos rastrear sus comienzos (*Beginn*, en alemán) en los ritos órficos y, después y con mayor precisión, en el gnosticismo, cuya doctrina del *chapucero theós deúteros* y del deficiente universo en que vivimos influye sin duda en las doctrinas de San Pablo. Pero el inicio (*Anfang*) de ese desprecio, como ya hemos insinuado, no puede localizarse en un lugar y fecha determinados, porque seguramente hunde sus raíces en la condición humana, en su sentirse sumida en el tiempo sin querer pertenecer al tiempo, en su intento de elevarse a pura universalidad y comunicabilidad del lenguaje para trascender los límites del lugar. De todas formas, y por volver a un caso concreto, los griegos que vivieron los horrores de la Guerra del Peloponeso y de la subsiguiente peste de Atenas se vieron forzados, con Platón a la cabeza, a compensar el fracaso de la pólis como ámbito de convivencia mediante un reforzamiento del carácter espiritual del hombre. El hundimiento del cuerpo social provoca una exaltación del alma individual. O lo que es lo mismo: la conversión de los miembros orgánicos, vivos, de una sociedad en nadería, en cosa insignificante, conlleva, en inversión especular, la degradación y humillación del cuerpo individual, en cuanto determinación *hic et nunc* de la Carne colectiva, y la doble salvación por el rito sacrificial (renuncia al *continuum* de la Carne: tierra, sangre, parentesco; renuncia, en definitiva, a esta vida carnal) y por la narración salvífica (la palabra: lógos desplegado en *mythos*; universalidad intersubjetiva que nos salva de la *morphé doulou*, de la “forma de esclavo” de cada caso). Al cabo, ¿qué hacen Sócrates y Jesús sino hablar constantemente, descuidando todo lo relativo al sustento del cuerpo, que ya vendrá abastecido –precariamente– por la providente naturaleza o por los piadosos oyentes de la Palabra?

Oigamos a Mateo (12, 46-50): “Mientras él [Jesús] hablaba a la muchedumbre, su madre y sus hermanos estaban fuera y deseaban hablarle. Alguien le dijo: Tu madre y

tus hermanos están fuera y desean hablarte. Él, respondiendo, dijo: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano sobre sus discípulos dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque cualquiera que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos es mi hermano y mi hermana y mi madre.” El retórico polisíndeton final pone de manifiesto la cancelación (o al menos, el carácter secundario) de los lazos de sangre y parentesco, constructores de clan, de tribu y, al fin, de Ciudad. Ciudad de Tierra. Ahora, en cambio, se nos dice que todos hemos de ser iguales, o mejor: que debemos voluntariamente igualarnos –haciendo caso omiso del cuerpo físico, del cuerpo familiar y del social- al plegarnos a la voluntad del Padre (como el propio Jesús lo hiciera en Getsemaní, subordinando así los dolores y sufrimientos de su propia carne – cáliz de sangre- al someter la propia voluntad: atenta a la conservación y el bienestar del cuerpo, a la voluntad del Padre). Pero, ¿qué es lo que manda esa incondicionada Voluntad? Manda, tautológicamente, la subordinación (y al límite, la aniquilación) de las voluntades particulares, distintas, conflictivas. De las voluntades carnales, en suma. Atendamos ahora a la palabra de Pablo: “No hay ya ni judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.” (*Gálatas* 3, 28). Según esto, de lo que Cristo nos redime es justamente del cuerpo de carne y de sangre, por el cual se establecen diferencias étnicas, desigualdades desde el nacimiento según el rango familiar y, en fin, la separación entre sexos (*sexus* viene del p.p. latino *sectum*: “separado, cortado”; a su vez, de *seco*: “cortar” y *scindo*: “dividir, escindir”). Así, lo que San Pablo nos promete es la neutralidad del Uno.

¿Es extraño entonces que el cristianismo haya enlazado ese ansia de uniforme neutralidad (¿a qué teme el individuo, hasta el punto de llegar a anhelar contradictoriamente la pérdida de aquello que lo constituye como tal, es decir: su individualidad?) con el desapego a la carne y al cuerpo predicado por Sócrates (por el “Sócrates”, entiéndase, difundido por Platón)? Sócrates fue aquel extraño sujeto que deseaba morir para poder seguir hablando eternamente, pero ahora con los otros sabios que en el mundo han sido. En el mensaje del Cristo y en los consejos de Sócrates brilla una misma esperanza: El triunfo del Lógos sobre la Carne. Y ambos coinciden en la pars destruens de ese programa, a saber: la transmutación de la pesantez del cuerpo propio en la aérea agilidad de la escritura (por más que, paradójicamente, ninguno de

ellos escribiera nada, lo cual ya nos debería llevar a sospechar). Queda así, es verdad, un resto de materialidad. Pero tan leve, que ella es ya casi pura remisión, puro reenvío: *significans sine sensu*.



He aquí una ilustración famosa de ello. Jacques Louis David, el severo cantor de las glorias republicanas –romanas o francesas: simbólicamente, tendencialmente, una y la misma cosa, para él-, ha dejado un elocuente testimonio de la muerte de Sócrates (por cierto, el cuadro es de 1787, la misma fecha de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* kantiana y un año antes de la *Crítica de la razón práctica*, célebre por su enemiga contra el cuerpo). Leamos el cuadro. Incapaces de soportar la escena, algunos discípulos abandonan la estancia –entre ellos, el joven Alcibíades, que, desde las escaleras de salida, por última vez saluda tímidamente con la mano a su imposible amor-. Un discípulo hunde su cara en la pared mientras otro, en el extremo opuesto, golpea desesperado el muro; ambos offician la extraña y patética ceremonia de la presencia ausente: están en la mazmorra, pero no quieren ver lo que en ella ocurre. Un anciano, sentado (¿quizá un arrepentido representante de la Ley que condenara al filósofo, como parece indicar el rollo de la sentencia, a sus pies?), parece esperar también él pasivamente la muerte, sumiéndose en sus pensamientos con el propósito de

ausentarse igualmente de la escena. También el verdugo, avergonzado, se tapa los ojos mientras ofrece la cicuta. Más cercano al maestro, un discípulo solloza, cubriéndose la cara.

Extraña colección de “ciegos” voluntarios los llamados a acompañar a quien elevara a la máxima realidad y dignidad la vista (la carnal y, sobre todo, la espiritual: el ojo del alma), lo visto (*eikon*, *eidos*) y aquello que hace ver (el Sol, la Idea). Sólo Critón mira a Sócrates; a Sócrates... hablando. Como siempre, y como hará hasta el final (de hecho, Critón tendrá noticia exacta del momento de la muerte porque el maestro ha dejado de hablar: “¿estás seguro –le pregunta- de no tener nada más que decir?”: *Fedón* 118a. Y es verdad: para Sócrates, no tener nada más que decir y estar muerto es una y la misma cosa). Pero además, Sócrates refuerza el sentido de sus palabras (inaudibles en la pintura, aunque el espectador tiene en mentes los pasajes del *Fedón* y el Critón) apuntando con su dedo al cielo, liberado como está ya de la tierra y sus leyes (obsérvese las cadenas a sus pies, abiertos los grilletes). Sólo que Critón no mira al dedo ni al techo de la cárcel, sino al rostro parlante de Sócrates, mientras que dos de los discípulos situados detrás del lecho miran hacia dentro y un tercero se masa los cabellos, enajenado, mirando sin ver. Tales actitudes, junto con las palabras del condenado - obviamente inaudibles aquí y a fortiori irrepresentables pictóricamente-, borran por así decir todo el cuadro, lo hacen como evanescente, despojándolo de otro sentido que no sea el de la desconfianza hacia lo visible y representable. En realidad, éste es un cuadro platónico, un cuadro que reniega de sí mismo, de la pintura y en general de las artes plásticas, demasiado cercanas a la Tierra, demasiado amigas de la Carne viviente (zoographía: “descripción de lo viviente”, llamaban los griegos a la pintura).

En el gran lienzo de David, todo está pintado para descreer de la pintura, para remitir –al negar la representación- a lo irrepresentable: esto es, a la palabra. ¿Todo? No. No todo. En el centro de la estancia, y fuertemente iluminado (como lo estaban los cuerpos de los crucificados en el Bramantino), brilla el cuerpo semidesnudo de Sócrates. Un cuerpo de complexión casi atlética, como queriendo desmentir las descripciones que conocemos del entrañable “sátiro-batraco”. Semidesnudo, esto es: despojado de toda la vanagloria del mundo, desembarazado de todo artificio que no sea el de la palabra...

que surge de este cuerpo. De nuevo, pues, la paradoja. La renuncia a la vida, al cuerpo y a la carne se hace desde la irreductible presencia del cuerpo desnudo, del cuerpo-carne, viviente y palpitante... aún. Todo aquí es artificio, menos la palabra que niega el cuerpo mientras precisa de él para ser articulada, proferida. Que precisa del oído y la vista atentos del discípulo: el único por demás capaz de soportar la muerte de Sócrates tentando, casi diríamos auscultando el muslo de éste, como si Critón supiera ya del final (David y nosotros lo sabemos, porque hemos leído el *Fedón*, de manera que –para nosotros- la mano posada en el muslo dice también muchas cosas: dice que el verdugo – no el propio Critón- toca al moribundo los pies, para ver si aún los siente. Dice que, ante la respuesta negativa, palpa luego las piernas, observando “cómo el cuerpo de Sócrates se enfriaba y ponía rígido” (*Fedón*, 118a). Dice desde el cuerpo y por el cuerpo que es preciso renegar del cuerpo para que sólo exista ella, la Palabra. La palabra Uno, unum, hén. La palabra que expresa la voluntad de aniquilación de los cuerpos por parte del Padre. Lo dice, o lo escribe; al cabo, el pergamino, el libro, el CD o el *hard disk* son también cuerpos: el cuerpo de la escritura. Esa pintura es heredera de la tremenda sabiduría órfica reelaborada por Platón (a saber: que “los verdaderos filósofos se ejercitan en el morir”, y que lo hacen por ser “enemigos del cuerpo, anhelantes de poseer al alma en y por sí misma, *autèn dè kath' autèn*” [*Fedón* 67e]), y heredera también de un cristianismo demasiado fijado en la sentencia de Cristo: “Mi reino no es de este mundo” (Juan 18, 36).

Pero la presencia compacta de la materia, de la carne y el cuerpo se impone, terca, también aquí. Sobre todo aquí. Los cuerpos están pintados como si no quisieran estar donde están ni ver lo que ven. Es el dedo de Sócrates el que señala al cielo. Es su cuerpo semidesnudo el que está medio sentado en el lecho. Parece en fin que es Critón (en vez del verdugo, como se muestra con mayor verosimilitud en el diálogo), con su mano posada en el muslo del viejo amigo, quien se prepara a constatar el progreso del veneno, de los pies al corazón.

Pero, suprema ironía, es otro testigo, Jenofonte, el que en su *Apologia Socratis* y en los *Memorabilia* nos cuenta una historia bien distinta. Una historia cuyo protagonista es el cuerpo de Sócrates: su cuerpo y sus órganos. Según Jenofonte, lo que en definitiva

mueve al filósofo a bien morir no es el deseo de acceder a un mundo mejor, sino el de escapar a las miserias de éste cuando se ceban en un cuerpo maltrecho y cercano ya en todo caso a la muerte (Solón dejó escrito que a partir de los setenta años la muerte no es ya prematura: y Sócrates [470/469-399 a.C.] tenía justamente esa edad al tomar la cicuta). Jenofonte y Platón coinciden en la serena aceptación de la muerte por parte del filósofo. Pero las razones aducidas por éste, según el cronista de la Anábasis, son desde luego mucho menos elevadas que las expuestas en los diálogos platónicos. En la Apología afirma Sócrates, en efecto: “No me parece mal la muerte, cuando estoy ya llegando al final de la vida, a lo peor de ella [...] Ahora viene la vejez: iría perdiendo la vista (¡adviértase la primordialidad de ésta!, F.D.), el oído, la inteligencia y la memoria, decayendo en todo y sin poder ya mejorar en nada [...] me toca la muerte mejor, la más rápida y la que hará que vosotros, amigos míos, me echéis íntegramente de menos, sin que el recuerdo de una enfermedad, ni las molestias que con ella os diera, enturbien el limpio recuerdo que quiero dejar en vosotros.” (*Apología*, 6-8; *Memorabilia* IV, VIII, 8). Así que, posiblemente, en ese trance mortal no estaba Sócrates apuntando al cielo, sino a sus tripas. Y es cosa de ver (de leer) el orden en que apunta a su indeseable decadencia: primero los órganos sensoriales “superiores”, por los cuales se abre el cuerpo al mundo; luego la elaboración mental del presente, y por último la guarda del pasado (en Platón, por el contrario, la memoria [*anámnesis*] es la responsable del conocimiento; cf. *Fedón* 73b). También es conmovedora (aunque poco “edificante” filosóficamente) la *philia* socrática: no quiere que sus amigos tengan que cuidar de un hombre enfermo. Como se ve, en este caso es el temor por la muy probable pérdida de la salud -o dicho afirmativamente: el cuidado del cuerpo- lo que constituye la identidad del individuo Sócrates, oscilante entre el temor a perder una armonía corporal a pique de disfunción (como si se tratase de un presente ingresando ya en un pasado irre recuperable) y el deseo de dejar un buen recuerdo... no por la altura de sus palabras, sino por un todavía saludable estado corporal, puesto por cierto de relieve en la pintura de David.

A este respecto, ya Nietzsche, amigo del cuerpo y sutil oyente de la llamada de la Tierra, se había percatado de la paradoja de que para emplearse a fondo y con todas las fuerzas en el fomento del espíritu se necesita atender primero a la caja de resonancia

(y hasta de captura) de éste, a saber al cuerpo: “El griego, entregado a las tareas del espíritu, más que a la muerte teme a otra cosa: a la vejez, porque ésta le roba su fuerza productiva y le humilla ante sí mismo. Por esta razón encontramos tan a menudo el suicidio entre los pensadores de edad avanzada.” (*La cultura de los griegos*. En: *Obras completas*. Aguilar. Buenos Aires 1963; V, 374).

Con todo, un punto de reflexión nos hace ver que, en el fondo, las dos posturas (la órfico-cristiana y la supuestamente “griega” de Jenofonte y Nietzsche) no están tan enfrentadas como parece. Pues ambas coinciden en la desconfianza radical hacia el cuerpo... y a la vez en la ineludible necesidad que tienen de éste. En efecto, según la primera actitud, por más que el cuerpo (*sôma*) sea para el órfico y el platónico un sepulcro (*sēma*), una suerte de receptáculo que encierra un alma viva impidiendo así una comunicación plena de ésta con el mundo verdadero, no deja por ello el cuerpo de ser también, al mismo tiempo y en el mismo respecto, un signo (*sēma*; es el mismo término, y no sin razón), o sea una señal de reenvío: porque sólo a través de vista, oído y memoria podemos alcanzar noticia -indirecta- de ese presunto mundo perdido, el cual, por cierto, cuando ha de ser descrito se parece sospechosamente (sólo que limpio de máculas, imperfecciones y demás arrugas) a este nuestro mundo “de abajo”, como ya maliciosamente notara Aristóteles contra Platón. Y de la otra parte, basta reparar en que el cuerpo sólo se hace notar cuando se convierte en una amenaza para el individuo en su vida social (en Sócrates, las charlas y los banquetes con los amigos). Y ésa es la razón también, según la letra de Nietzsche (y no según su intención), de que el griego se apreste a acabar voluntariamente con su vida (aunque los estoicos, por caso, tan dispuestos a echar mano del suicidio, no lo estuvieran por miedo a la vejez, sino al deshonor). Aquí no es el cuerpo quien manda, sino todo lo contrario: cuando el cuerpo no sirve uno lo desecha, sin más. En suma, y por analogía con las vestiduras que protegen y resguardan nuestro cuerpo, a la vez que –literalmente- lo ponen de relieve, el cuerpo humano es considerado como el vestido del alma. De modo que aquél será tanto más apropiado cuanto mejor se pliegue al bulto o a las redondeces del alma, por un lado, y cuanto menos la contamine y contagie, por otro, con la suciedad que a él se le ha pegado del exterior, dado que todo vestido acaba tarde o temprano por desgastarse, degradarse y ser desechado, expuesto como está en su uso a la intemperie. Teniendo en

cuenta esa analogía, no es extraño que algunos hayan estado (y sigan estando) deseosos de cambiar de vestido, estrenando uno más vistoso y, sobre todo, duradero. O más a las claras, que se les escape el lamento teresiano: “Que muero porque no muero.”

Este símil del cuerpo como vestido (cuando él debiera ser, al contrario, manifestación de plena desnudez) recorre obsesivamente la historia del cristianismo, ya desde sus inicios. Oigamos a su “fundador” y propagador, el Apóstol de las Gentes: *Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo, caelestis. [...] Et quo modo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem eius qui de caelo est.* (“Como el primer hombre es de tierra, el hombre es terrenal; como el segundo es de cielo, el hombre es celestial. [...] Y del mismo modo en que nos vestimos con la imagen del hombre terrenal, nos vestiremos con la imagen de aquél que es del cielo.”: San Pablo, *I Corintios*; 15, 42-49). Obviamente, el hombre primero es Adán (Adam significa “tierra” en arameo, al igual que el término latino *homo* procede de *humus*: “tierra orgánica”) y el segundo Jesucristo, el Hijo del Dios vivo. Por lo demás, lo espectacular –y extraño– es aquí que el vestido que nos ponemos y el que –con suerte– nos pondremos es a su vez la imagen de un hombre cuyo cuerpo no era ya un vestido, sino –de creer en las palabras del santo– su propia materialidad, aquello de lo que estaba hecho (*homo de terra / homo de caelo*). Un hombre todo él cuerpo o en el que, al menos, la identificación de éste con el alma es tan perfecta que culmina en la indistinción (el Cristo crucificado, ¿es nada más que un cuerpo, un vestido *prêt-à-porter*... y luego para tirar, como querían los docetistas?). Además, para complicar aún más las cosas, en su comentario a este pasaje conecta San Agustín muy significativamente la “producción en serie” de vestidos (o sea, la multiplicación indefinida de la especie humana en el tiempo) con la propagación sexual, como si se tratara de la sífilis o el SIDA: “Nos hemos vestido de la imagen del hombre terreno por la propagación de la caída y de la muerte, que nos proporcionó la generación; en cambio, nos revestimos de la imagen del hombre celeste por la gracia del perdón y la vida perpetua. Ella nos suministra la regeneración sólo a través del Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús.” Contra la generación sexual, pues (responsable, como venimos viendo, de la pluralidad de vestidos desechables), la regeneración espiritual: detención del sexo, del tiempo y de la muerte. Retorno al *Unum*. Claro que, cuando se adquiriera el “vestido eterno, indestructible” (el

corpus gloriosum), ¿seguiremos siendo platónica y cartesianamente nosotros mismos, o sea almas individuales y en cada caso distintas, manifiestas ahora sin tapujos en un cuerpo-vestidura que dejará ver su inalienable identidad, siendo éste para siempre *sôma-sēma* (“cuerpo-señal”, cuerpo semáforo), y ya nunca más *sôma-sēma* (“cuerpo-sepulcro”)? La respuesta de San Agustín es tan ambigua como, según vamos viendo, la actitud generalizada del hombre (al menos del hombre occidental) respecto a su propio cuerpo. Pues los hombres celestes (los “regenerados por la gracia de Dios”) son considerados como miembros del *Corpus Christi* e incluso, por restricción, como formando un cuerpo, pero sin cabeza (la cabeza que completa el cuerpo sería el propio Cristo). Pues el Apóstol, sigue en efecto San Agustín: “los llama celestes por haberse convertido en sus miembros mediante la gracia, a fin de que, juntamente con ellos, haya un solo Cristo, como la cabeza y el cuerpo.” No habrá entonces sino un cuerpo único mas global, formado desde luego por muchos cuerpos gloriosos, cada uno de los cuales será un “cuerpo espiritual, que existirá con un espíritu de vida” (*quod erit in spiritum vivificantem*) [...] Lejos pues de nosotros pensar que en la resurrección hemos de tener el mismo cuerpo que tuvo el primer hombre antes del pecado.” (*De civitate Dei*; XIII, 23, 3). Cuerpos redondos, pues, pero conservando los genitales por puro mimetismo (aunque ya no sirvan para nada: ni para la micción ni para el orgasmo), puesto que Jesucristo, el Modelo, los tuvo y (se supone) subió al cielo con ellos.

Cuerpos sin embargo de luz, más allá del principio de la realidad y del placer. Pero en todo caso, como hemos venido observando, se trata de cuerpos prestados: el primero, el de tierra (éste de diario con el que andamos por el mundo), es el resultado de la propagación sexual generada por el primer hombre; el segundo será el premio a nuestra obediencia. Mortificado el cuerpo primero, liberado de las ansias de la muerte para entregarse a las ansias de la vida eterna, pues que “nadie es vivificado en el cuerpo espiritual sino por Cristo.” (*ibid.*). Él mismo, a su vez, espíritu de vida y cuerpo radiante in Unum. Un cuerpo tan transparente que está a pique de desvanecerse, de fundirse con el firmamento, con el Padre y su cohorte celestial.

Vestido de luz que ya no oculta nada. Por cierto, nada oculta porque nada hay ya que ocultar. Pura piel transparente que deja ver el vacío luminoso. Fin de las tripas, de

las vísceras, de las bolsas de excrementos y lujuria. Pero donde desaparece el bulto opaco del cuerpo y la obscenidad de la carne, de la sangre y de los flujos en él contenidos desaparece también el interior, el alma. Se acabó el *Spiritus intus alit* (ver *Aeneida* VI, 726). El cuerpo, o mejor la piel gloriosa del Cristo es ya toda ella espíritu vivificante que fluye por las heridas de las extremidades y del costado como antes lo hiciera la sangre. Como que es sangre: áurea sangre espiritual. ¿Quién osaría hablar del alma, de la mente o incluso del espíritu de Cristo? El Espíritu procede del Padre y del Hijo, pero su naturaleza y funciones como tal espíritu lo distinguen suficientemente de los otros dos respectos de la *perichóresis*. ¿Qué le queda entonces a Jesucristo, muerto o resucitado? Le queda tan sólo, en efecto, el cuerpo: flagelado, azotado y alanceado, o bien exaltado y glorificado (recuérdese que en el cuadro del Bramantino ángel y demonio adoran a un Cristo muerto, todavía no glorificado). En Él, y sólo en Él, ese cuerpo es el mismo ante et post mortem. El vestido de Cristo es su propia desnudez.

Pero para lograr el remozamiento de ese cuerpo con forma de esclavo, Cristo tuvo primero que renegar de ese mismo cuerpo en todo lo atañente a las entrañas, allí donde anida el deseo: el deseo de caída y de propagación sexual, destruido en una orgía de sangre, saliva y orina (recuérdese la bestial *Pasión de Cristo*, de Mel Gibson).

Los antiguos gentiles, que tenían por locura (cf. *I Corintios*; 1, 23) la vida (humilde) y la muerte (infamante) de un Dios hecho hombre, no pudieron alcanzar ese estadio de sublime ambigüedad: adoración de una carne en su propia laceración (pues, ¿no habla el dicho popular de “estar como un cristo”?) y glorificación de heridas mortales que al punto se convertirán en oro luminoso. Inmortalidad en la muerte, espíritu en la carne, *anima carnalis*. El estoico no va más allá del horror hacia la putrefacción del cuerpo, desconfiando de la bella máscara carnal. Así se aconsejaba a sí mismo el más sabio de los emperadores romanos: “Tú, como quien en breve ha de morir, desprecia tu corpezuelo, que no es otro que una crasa sangre, unos huesecillos y un tejidillo de nervios, de pequeñas venas y de arterias.”

Al cabo, el remedio contra la delicuescencia del cuerpo está en la mano (también ella parte del cuerpo) de quien manda en el cuerpo: para Marco Aurelio, el *noûs*, la

mente, la “parte principal” del hombre: “Hazte así la cuenta, viejo eres, no permitas más que el ‘alma de suyo señora’ se esclavice, ni que sea agitada a manera de títere con el ímpetu de pasiones contrarias a la sociedad; no te desazonen las presentes disposiciones del hado ni las futuras te asusten.” Sin embargo, me temo que nuestro buen emperador se ha puesto las cosas demasiado fáciles en lo tocante a esa anhelada *ataraxía* que equivale a una suerte de desconexión del *noûs* respecto del cuerpo, contemplado éste (por usar la donosa expresión de Ernst Jünger) con una “náusea desinteresada”. Marco Aurelio nos pide en efecto que nos ejercitemos en “hacer de Dios”: así como éste ve nuestras almas “desnudas de esos vasos materiales, de esas cortezas y basuras del cuerpo”, así también, si uno quiere tener una vida tranquila” -dice- es preciso “no poner la mente en la carne de que uno está rodeado” (Marco Aurelio, *Soliloquia*; II, 2). Bien está. Atendamos tan sólo a este *punctum doliens*: ¿quién o qué es el que pone o deja de poner la mente en la carne, o sea de atender a ella? Pues si la carne, si el cuerpo le rodea a uno, ¿quién es ese “uno”? Obviamente, pensamos, ese “uno” es el alma desnuda, recientemente mentada. El alma, pues, como centro. Pero, ¿centro de qué, sino del cuerpo y, a su través, como en oleadas concéntricas, del “vestido”, la “casa”, la “fama” y, en suma, de “todo este aparato y pompa exterior” (*ibid.*) al que llamamos mundo? Ahora bien, ¿qué sería un centro desnudo, sin esferas a las que atender, cuidar o, por el contrario, contra las que protegerse cuando, en ocasiones, atentan contra la primera y más próxima esfera, ese “vestido” que es nuestro cuerpo?

Mas incluso cuando el “vestido” se desgasta y aja, cuando la carne enferma se pudre, cuando, como dice San Pedro Damián en su *rhythmus De die mortis*: “el alma se apresta a la última lucha”, ¿lo hace como el santo cree: “para soltarse de los vínculos de la carne enferma” o, al contrario, para intentar sujetar en vano órganos y miembros desvinculados, desatentos ya, insurrectos contra el *Kommando* central? Podemos estar de acuerdo con el severo Papa en que, en ese “espantoso espectáculo”, en el trance de la muerte: “La belleza ya no habita el cuerpo (*decor abit corporis*)”, pero cabe dudar de que, gracias a esa supuesta liberación: “el espíritu (*mens*) se eleva sobre el fango de la carne en el que se revolcaba”; entre otras cosas, porque si “se revolcaba” en el fango corporal, como si de una *performance Fluxus* se tratara, sería porque se gozaba en ese revolcón (por cierto, una imagen de fortísimo saber sexual que se le ha escapado a

nuestro santo). El cuerpo roto, deshecho, ya no obedece al deseo primordial de todo espíritu que se precie, a saber: ser mirado, comprendido y –si posible- deseado por otros ojos, por otro espíritu.

¿Qué nos enseña, a este respecto, el increíble retablo de Matthias Grünewald? Para el punto aquí en cuestión, nos enseña ojos que miran en vano, ojos no correspondidos. María Magdalena alza sus ojos buscando los de Jesús, ya cerrados, ya muertos. San Juan mira a María, su madre de adopción, desvanecida por el dolor. Sólo Juan Bautista, al dirigir su mirada hacia fuera, hacia el espectador, logra transmitir el mensaje. Pero, ¿quiénes eran los “espectadores” para los que se pintó el cuadro? Eran enfermos terminales, aquejados del “fuego de San Antonio” o “fuego del infierno”: el ergotismo, producido por la ingesta de cereales contaminados por el cornezuelo (el mismo parásito muy probablemente empleado como alucinógeno en la papilla sagrada de los Misterios de Eleusis; de él se extrae el ácido lisérgico), una plaga terrible que infecta los cuerpos y los llena de bubas, hasta llegar a la gangrena. En una de las tablas del políptico, la correspondiente a las *Tentaciones de San Antonio*, Grünewald ha fijado para siempre la imagen de los pacientes del Hospital de San Antonio, de Colmar.

¿Qué pretendía Guido Guersi, el comitente de la obra, cuando encargó ésta a Matías, el Pintor? Pretendía, claro está, llevar a buen puerto una suerte de curación divina. Los enfermos de cuerpos llagados, ultrajados por la plaga, quedarían, si no sanados (Matías no ha olvidado poner hierbas medicinales en las manos de San Sebastián y San Antonio, los abogados de la plaga), si al menos reconfortados al presenciar el “espantoso espectáculo” del cuerpo muerto –como de sarmiento tachonado de espinas- de Cristo. Ojos de cuerpos casi podridos que buscan consuelo en la piadosa contemplación de un cuerpo muerto, cubierto de llagas. ¿Es ésta la ocasión para que el espíritu “liberado” celebre su salida del “vínculo carcelario”, como asegura triunfante San Pedro Damián, o más bien la tremenda consolación mutua de cuerpos maltrechos, solidariamente unidos en el temblor de la carne macilenta, resignados porque, al cabo, nunca llegarán a sufrir padecimientos como los de Dios?

Y sin embargo, de nuevo acecha aquí la obsesionante ambigüedad del mensaje cristiano: el cuerpo del Crucificado es *toto caelo* (nunca mejor dicho) distinto del infectado de ergotismo. El del primero es delgado y alto, y sobre todo enteco, como si se estuviera esculpido de las raíces de un árbol. Es cierto que la sangre corre desde el abierto costado, que gotas de sangre se extienden por el torso, que también hay sangre debajo de los pies divinos. Pero, con todo, uno tiene la impresión de estar contemplando una imagen de madera, tan retorcida (¡esas manos!) como seca. El aquejado de la fiebre de San Antonio, por el contrario, parece un desnudo sapo deforme, abiertas violentamente sus piernas como para mostrar los genitales; su figura es rechoncha y el cuerpo está tachonado de bubas purulentas, como si se tratara de un saco lleno de viscosos fluidos a punto de reventar. La imagen está ubicada dentro de las Tentaciones de San Antonio, y algunos críticos han querido ver allí a un endemoniado, si es que no a uno de los demonios. Esto último es bien poco probable: más bien se diría que se trata de un desdichado espectador de las tentaciones, palmariamente representativas aquí del carácter destructor de la plaga. No es esto, por lo demás, lo que importa, sino la contraposición entre un cuerpo alto y seco y otro bajo, deforme y, sobre todo, viscoso.

Del primero se diría que –como corresponde a una buena talla– no tiene interior: todo lo que el cuerpo muerto tiene que decir está ahí fuera, *de cuerpo presente*. El cuerpo del Crucificado no miente: es purísima exposición. Por el contrario, el cuerpo del enfermo anuncia una inminente explosión, un reventón bien distinto al “revolcón” con el que, a su pesar, soñaba San Pedro Damiano. La piel ulcerada no puede soportar más la insurrección de las entrañas podridas, dispuestas a derramarse por la superficie, manchando, mancillando el mundo. La contemplación de ese *corpus Christi* tan poco glorioso suscita piedad, y más: conmiseración y condolencia. La del “endemoniado”, horror y repugnancia. La razón es obvia: ese cuerpo es incapaz de controlar sus humores. No se tiene pavor al cuerpo, pues, sino a su putrefacción, al triunfo de lo fluido y viscoso sobre lo seco. Un esqueleto, tan prolíficamente representado en la Edad Media y en el Barroco, puede suscitar miedo y melancolía, pero jamás repugnancia, terror ante la posibilidad de contagio.

No otra cosa pensaba otro buen Papa, Lotario di Segni (Inocencio III, desde 1198), en su *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis*. Y es bien significativo que se revuelva nuestro clérigo contra su propia madre, la portadora de los fluidos que envenenan ab initio el feto; fluidos propios, y recibidos, como el espermatozoides del varón. Por ello, confiesa: “mi madre me engendró en pecado (*mater mea genuit in peccato*).” En efecto, en la medicina medieval se creía que el feto venía alimentado por la sangre menstrual -“abominable e inmundada”, la llama nuestro Papa- que, si expulsada, secaba toda vegetación y volvía rabiosos a los perros; durante la gestación, en cambio, esa abominación se infiltraría en la indefensa carne del feto, infectándola para siempre. La descripción que Lotario hace del hombre en general es igualmente bien esclarecedora: “está formado -dice- de polvo, fango, cenizas: y aún más despreciablemente, de muy sucio espermatozoides.” Todos ellos, resultado de la descomposición: de la tierra, del agua, del fuego. Pero es el espermatozoides lo especialmente condenado. También aquí es fácil entender la razón: polvo, barro y cenizas son restos muertos, estériles. Por el contrario, el espermatozoides fecunda: propaga por la generación sexual el estigma de la reproducibilidad in indefinitum de los hombres, plurales, impidiendo o al menos retardando así la restitutio in Unum. El cuerpo de Cristo aúna. El cuerpo formado de “sucio espermatozoides” es el resultado de un derramamiento, y está destinado a derramarse a su vez en el vaso femenino. San Agustín lo sabía: *Per continentiam quippe colligitur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* (“En efecto, por la continencia venimos a contenernos y a reducirnos en uno, en aquello a partir del cual nos derramamos en muchas cosas.”) (*Confesiones*; X, 29). Por cierto, el derramamiento, la dispersión en general es para el santo algo mucho más importante que la eyaculación en particular. Más importante es evitar la dispersión espiritual, es decir la *concupiscentia oculorum*, el deseo de contemplar y conocer lo deforme y monstruoso, y sobre todo lo viscoso y chorreante: aquello que no se deja contener en una forma bien definida, en una *species* fija.

De ahí también la audaz operación de “salvamento” de la mujer y su cuerpo a la que procede San Agustín. Al igual que el varón, la mujer conservará en su nuevo cuerpo glorioso zonas erógenas (boca, pechos y genitales) inservibles ya para la generación y la procreación, extintas para siempre (dicho sea de paso, es curioso que quienes siguen



autodenominándose “padres” se imaginen un Cielo en el que es radicalmente imposible gozar del nacimiento y el cuidado de los hijos). Pero lo conservará, digamos, por imperativo estético. El varón (¿y las demás mujeres?) se gozará en la contemplación del cuerpo femenino, sin pensar ya en la satisfacción sexual ni en la procreación. Pues, como asevera San Agustín: “Se les quitarán los vicios a los cuerpos, pero se les conservará la naturaleza. Y el sexo femenino no es vicio, sino naturaleza; que, por cierto, entonces estará inmune del coito y del parto (*a concubitu et a partu*): seguirán existiendo ciertamente los miembros femeninos, pero no

acomodados al uso antiguo, sino a una nueva belleza (*decori novo*), que en quien la mire no excitará ya concupiscencia. Ésta, además, no existirá ya, sino que se gloriará a la sabiduría y bondad de Dios, que hizo lo que no existía y guardó de la corrupción lo que hizo. [...] La mujer es, pues, criatura de Dios como el varón; pero en el hecho de salir del varón se pone de relieve la unidad, y en cuanto al modo de ser formada, se significa a Cristo y a la Iglesia.” (*De civitate Dei* XXII, 17).

Por cierto, el “piadoso” óleo barroco de la Magdalena en éxtasis (un anónimo francés del siglo XVII, en Meaux), parece una ilustración de las palabras agustinianas: Magdalena dirige contra sí la imagen del crucificado de un modo tal que sólo la diferencia de tamaño entre ambos cuerpos (entre la talla religiosa y la carne joven) permite se aleje del espectador el (mal) pensamiento de que se trataba en efecto del preludio de un abrazo sensual (repárese en el lugar en que posaría los ojos el Cristo). Es verdad que la carne marmórea, exangüe, parece indicar que el éxtasis es ya el de la muerte (los ángeles portan la palma y la corona del martirio): frialdad extrema. Pero, de nuevo, la lluvia de dorados cabellos que, frente a tantos retratos más pudorosos de María Magdalena, hace que resalten los senos de la mujer, la colocación al desgaire de

las telas justo por encima del sexo... todo ello alude a un erotismo blando, como si se estuviera incitando *per impossibile* a hacer el amor a una estatua.

¿De dónde procede este extraño atractivo hacia un cuerpo frío y blanco, casi en trance de muerte? Cabe aducir, en primer lugar, que aquí nos encontramos con la idea de una seca pureza seductora: ningún araño, ninguna marca o mácula ofende el cuerpo de la joven soñadora (o muerta), a pesar de las alusiones al martirio. En segundo lugar, la opulenta carnosidad de la mujer no hace desde luego pensar en las privaciones y sacrificios de los anacoretas. Pero sobre todo, con mayor franqueza aún que en las series de crucifixiones, el cuerpo desnudo se muestra aquí tan abiertamente a la mirada del deseo como desafiantemente impenetrable. De nuevo, la paradoja. Y precisamente aquí, en un cuerpo que puede ser considerado ya *post mortem*. Necrofilia, basada en la belleza y proporción del cuerpo humano, el cual, precisamente ahora que está privado de vida, enseño, distribuye y marca las distancias respecto a los cuerpos físicos. La fruición puramente estética seduce porque desvía súbitamente el deseo de un imposible goce sexual a la contemplación directa no tanto de la muerte cuanto de una vida retenida en su esplendor. De ahí la morbosa ejemplificación de la belleza perfecta en Edgar Allan Poe: la contemplación de una hermosa joven muerta. Por estarlo, ya no podrá negarse a nuestro deseo ni adelantarse agresivamente a éste: toda ella está expuesta ahora a la posible apropiación, inerme pero dejada, abandonada (como la Magdalena, como Santa Teresa en la escultura de Bernini). Pero, también por estar muerta, sólo un Dios que ha pasado ya por el trance de la muerte podrá gozar de ella. En el caso del cuadro de Meaux, se trata de una doble muerte: la de la doncella extática y la del cuadro mismo que recoge y fija su imagen. ¿Una mirada noble sobre el objeto de un deseo que se anula al mismo tiempo que lo enciende? San Agustín, de nuevo: “en la creación del cuerpo se antepuso la dignidad a la necesidad [de generación y procreación]. Ésta sabemos es pasajera, y ha de venir un tiempo en que nos gozaremos mutuamente de sola la belleza sin mezcla de pasión (*quando sola invicem pulchritudine sine ulla libidine perfruamur*).” (*De civitate Dei*. XXII, 24.4).

Llevado de esta cruzada antiplatónica a favor del cuerpo y de su imagen, realizada paradójicamente a base de reivindicar un exacerbado platonismo (el del placer

de la mirada sobre una forma bella y fija, inmóvil, como en las excursiones “fotográficas” de las almas en el “museo” del *tópos hiperouránios*, donde aquéllas se nutren de la contemplación de los eîde, de los paradigmas de las cosas), San Agustín llega a prometer que el *corpus gloriosum* no será tanto uno nuevo, sino el viejo remozado, literalmente agraciado, dado que –de acuerdo con la creencia, de raíz judía, de la resurrección de los cuerpos–, Dios: “resucitará la carne haciéndola incorruptible, inmortal, espiritual. [...] Por consiguiente [, y contra Porfirio, F.D.] para ser felices no es preciso que las almas huyan de todo cuerpo, sino que reciban un cuerpo incorruptible. Y ¿en qué cuerpo incorruptible se alegrarán con más propiedad que en el corruptible en que gimieron? Así no las dominará aquel cruel deseo que, influido por Platón, expuso Virgilio en estas palabras: “Y renazca en ellas el deseo de volver nuevamente a habitar en cuerpos humanos” [*Aeneid.* VI, 751: *Rursus et incipiant in corpora velle reverti*]. En este caso no tendrán deseo de tornar a los cuerpos, ya que tendrán consigo esos mismos cuerpos a los que desean volver; y los tendrán de tal suerte que jamás dejarán de tenerlos, jamás se separarán de ellos por muerte alguna, ni siquiera por el más breve espacio de tiempo.” (*De civitate Dei.* XXII, 26).

De modo que el castigo para los réprobos no consistiría en sufrimientos sin cuento ni fin en el infierno, sino en lo que San Agustín llama la segunda muerte, la muerte definitiva. Mientras que los elegidos volverán a “vestir” sus cuerpos, pero perfeccionados para hacerlos, ahora sí, inmortales, los condenados no recibirán cuerpo alguno, quedando así sumidos en la muerte eterna, en la nada. Luca Signorelli ha sabido plasmar, no sin humor, esta radical distinción entre la vida y la muerte eternas.

Como se aprecia en el gigantesco fresco de la Catedral de Orvieto, los cuerpos resucitan, atléticos ahora, y se levantan de sus tumbas, se enlazan, dichosos y desnudos, en grupos, mientras los esqueletos (representando a los réprobos) inútilmente intentan salir de sus tumbas o esperan se les permita acceder a este Juicio Universal de celebración de la carne.

Pero ya muchos siglos antes, y rozando la herejía, el ardiente Tertuliano había procedido a una reivindicación de la carne incluso en sus aspectos menos “estéticos”,

llegando a una formulación tan audaz que sólo hoy, tras las investigaciones fenomenológicas, resulta aceptable. Tertuliano no se limita a hablar del cuerpo de Cristo, enfrentado como paradigma del Individuo a la continuidad de la carne, sino que habla de la carne de Cristo y del “alma carnal”, haciendo así frente a los coetáneos embates gnósticos y neoplatónicos contra el cuerpo que, como hemos visto, “infectaron” en gran medida el incipiente pensamiento cristiano: “Es necesario –dice– defender y reivindicar las legítimas aspiraciones de la carne, allí donde ellos [los gnósticos] las destruyen, soñando con una vida extranjera ... La carne es cuestionable (caro quaeritur), pero hay que defender aun las razones de los horrendos coágulos de la sangre y los humores (humoris et sanguinis foeda coagula), porque Cristo ha amado al hombre coagulado en el vertedero del útero y prolapsado por las partes pudendas (pudenda), nutriéndose de ludibrio. Pero Cristo amaba aquella carne porque él era esa carne: nada puede ser amado sino en aquello que es lo que él es. Dios ha elegido para confundir a la sabiduría terrena esta carne irrigada de sangre, estructurada con huesos, entretejida con nervios, surcada por venas [recuérdese, en contraste, el texto anterior de Marco Aurelio, F.D.] [...] Ligados están nacimiento y muerte por un débito mutuo: la figura del morir es la causa del nacer (*Mutuum debitum est nativitati cum mortalitate. Forma moriendi causa nascendi*) [...] Pues el alma es carnal (*anima carnalis*): también la carne pues se ha convertido en alma, y así como la carne está formada del alma, así el alma es de carne.” (*De carne Christi*, c. 13). Y es que para Tertuliano Dios mismo, a través de su Hijo, es corpus, aunque perennemente vivificado por el Espíritu. La Carne queda así justificada, redimida en su propio carácter carnal, y no como un mero “vestido” o instrumento (a las veces, rebelde) del alma.

Sólo que, si eso es así, y tensando aún más el arco de un cristianismo heterodoxo, ¿también el *anima carnalis* habrá de ser mortal? ¿Acaso tendrá que aprender a morir como Dios mismo lo hizo? Es verdad que ya San Agustín había presentado de forma harto dramática la conexión entre la vida mundana y la muerte: “Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad, en todo el tiempo de esta vida –si merece tal nombre–, no deja de tender a la muerte. ... Por consiguiente, nunca está el hombre en la vida desde que está en el cuerpo, más bien muriente que viviente, sin poder estar a la

vez en la vida y en la muerte.”(De civitate Dei. XIII, 10). Estas profundas palabras han supuesto un decisivo contrapeso frente al estoicismo al que ya aludimos. Pocas veces como en este pasaje se ha puesto con tanto vigor de relieve el carácter dual, y más: contradictorio de la condición humana, a saber, el estar a la vez en la vida y en la muerte.

Y sin embargo, justamente aquí, donde el más refinado pensamiento cristiano parece aproximarse decisivamente a la aceptación del cuerpo, del tiempo y, en definitiva, de la muerte, aquí es donde -digo- se muestra de nuevo, al parecer de un modo irreductible, el ideal de la seca pureza de un cuerpo convertido en imagen, en estatua. Un cuerpo inmutable, luminoso y libre de las barreras de la carne, del espacio y del tiempo... como premio por haber sabido morir como Dios.

En definitiva, quizá sea todo ello la honda expresión de un deseo humano, demasiado humano. Y por ello, muy difícil de desarraigar. Hemos hecho alusión constantemente a esa ambigüedad que se refracta en múltiples paradojas, a saber: el hombre (al menos, repito, el occidental) anhela permanecer en la carne, pero convirtiendo a ésta en una rara materia-espiritual incorruptible, más allá del dolor, de la vejez y de la muerte, como vimos en el fresco de Luca Signorelli. Carne absolutamente permeada por el alma, hasta ser una con ella: como el cuerpo triunfante y glorioso del Resucitado. Pero, si es posible, sin pasar por la muerte y por el dolor.

Mas con esa pretensión abandonamos desde luego el cristianismo, el cual, si promete una *theologia gloriae* es porque acepta de antemano la *theologia crucis*, cuya mejor expresión se encuentra –ya en un ámbito propiamente filosófico, y por ende *postcristiano*, en el extraordinario elogio que Hegel hace del dolor, altamente esclarecedor de esa paradoja y ambigüedad que hemos venido observando a lo largo de este trabajo: “Sentir dolor es privilegio de naturalezas superiores; cuanto más alta sea la naturaleza tanta más desdicha sentirá. El gran hombre tiene grandes necesidades, junto con el impulso de superarlas (*es aufzuheben*). Las grandes gestas provienen únicamente de un hondo dolor anímico [...] Así, en lo negativo es el animal a la vez positivo respecto de sí mismo; y ello es también el privilegio de las naturalezas superiores, a

saber que su existencia sea esa contradicción.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. § 359, *Zusatz*; en: *Werke*. Frankfurt/M. 1970; 9, 472).

Esta concepción choca, sin duda, con la trillada senda que considera al cuerpo como instrumento y como vestido. ¿Cómo se va a soportar un “vestido” que duele? ¿No será acaso preferible confeccionarse para uno mismo un traje indoloro, y más: renovable *ad libitum*, sin necesidad de esperar (y encima sólo en algunos casos) al regalo *post mortem* de un *corpus gloriosum* a imagen del prototipo celeste? Ahora bien, ¿cuál es el instrumento indoloro por excelencia, sino la *máquina*? Ya Marco Terencio Varrón distinguía, en *De las cosas del campo*, entre el siervo como *instrumentum vocale*, el buey como *semivocale* y el artefacto útil: *instrumentum mutum* (I, XVII, 1). Así que todos ellos se diferencian y distinguen entre sí por el uso de una voz en ellos degradada como voz que obedece hacia arriba pero da órdenes tanto al animal, que se limita a obedecer a lo sumo con un quejumbroso mugido, como al artefacto, caracterizado negativamente por aquello que le falta: la carencia de voz, la *mudez*: pura pasividad y obediencia. Ahora bien, cuando Varrón se refiere al carácter *semivocale* del animal está pensando ante todo en la expresión sonora del *dolor* (propia en efecto de quien obedece y, por tanto, es pasivo: *padece*). Por consiguiente, la tentación para el hombre moderno -ese “siervo” que cree haberse liberado del Señor, desatento por demás a la observación de Hegel sobre el dolor *ánimico*, del alma- consistirá, no sólo en utilizar la máquina para ordenar y transformar el mundo externo, sino para cambiar su cuerpo, hasta el extremo de insertar la máquina en esa su propia configuración animal; el resultado: una voz mecánica, artificial, que *ni siente ni padece*, surgida del hondón programado del nuevo prototipo que reemplaza en su carácter ideal, modélico, al Varón de Dolores: el organismo cibernético, o *cyborg*.

Para ello ha sido preciso que las nuevas tecnologías difuminaran primero la frontera *operativa* (existente hasta la segunda mitad del siglo pasado) entre los sistemas maquínicos y el cuerpo humano (en cuanto organismo viviente), hasta el establecimiento de un mismo *pattern* organizativo, guiado por la similitud encontrada entre los mecanismos de control y los sistemas comunicacionales. Sin embargo, lo que encuentro más altamente relevante es la *recurrencia de la tipología* greco-cristiana en la edad dizque postmoderna. En efecto, cada una de las posiciones –tan rabiosamente

“actuales”- que vendrán ahora sometidas a examen repiten *suo modo* el *gesto* inicial. No creo que haya gran motivo para extrañarse de ello: mientras el hombre siga gozando y padeciendo de un cuerpo humano, mientras no ingrese en definitiva en la esfera de los *cuerpos posthumanos*, las relaciones del individuo con su cuerpo y con la carne a la que éste se halla vinculado no podrán sino repetirse, adaptándose a la técnica nueva de capturar, representar o simular en fin una realidad que necesariamente ha de pasar (¿todavía?) por sus órganos sensoriales, por su piel y los temblores, estremecimientos y espasmos de aquello que, a pesar de tantas consejas, el hombre sigue sintiendo como frontera entre sus entrañas y lo extraño.

El primer paso visita de nuevo, como cabe esperar, el gesto radical paulino: la *kénosis Christou*. Con una variación fundamental, sin embargo. A pesar de aceptar ese “vaciamiento” (no de todo un Dios en nada menos que todo un Hombre, sino del cuerpo humano en *hardware*), se trataría ante todo de evitar el sufrimiento y, *ad limitem*, de esquivar a la muerte misma. ¿Cómo podría ser el *corpus gloriosum* prometido por la Técnica sin necesidad de atravesar la barrera de la muerte? (aunque, como veremos, en algún film inteligente se alude crípticamente a la obligatoriedad de ese paso para una auténtica conversión del hombre en *cyborg*).

En lo que podríamos considerar ya como *paleotécnica cibergológica*, a partir de los años cincuenta, pareció imponerse (trasnochados ya los sueños del robot androide en la ciencia-ficción del período de entreguerras) la vía *dura*, a saber: el abandono completo de toda *mímesis* con respecto al cuerpo anterior, el nuestro “cotidiano”. Ese literal *desprendimiento* parecía necesario para introducir al flamante organismo cibernético en una red todavía alámbrica. Así, en la obra liminar (de expresivo título) de Norbert Wiener: *The Human Use of Human Being* (1950; 2ª ed. Doubleday & Anchor, Nueva York 1954): la identidad corporal viene considerada como una mera singularidad organizativa, participada por otras máquinas, mientras que la mente (el *noûs* de Marco Aurelio, recuérdese) no sería sino un *pattern* conductal, entre otros. El objetivo era claro: se trataba de reducir cuerpo y mente a pura *Information*, de manera que los cuerpos humanos pudieran por así decir “viajar por telégrafo”, al igual que lo hacen ya por tren o avión. Oigamos a Wiener: “no existe ninguna separación fundamental y

absoluta entre los tipos de transmisión que podamos usar para enviar un telegrama de país a país y los tipos de transmisión que, al menos teóricamente, son ya posibles para un organismo vivo como el del ser humano (*for a living organism such as a human being*).” (p. 109).

Mucho más radical es sin embargo el ingeniero robótico Hans Moravec, que lleva a extremos hasta ahora inconcebibles (y seguramente de un modo inconsciente) aquel mensaje del Cristo renegando de todo lazo de sangre en nombre de la Voluntad del Padre y de la Palabra viva que pone aquélla de manifiesto (recuérdese la tremenda réplica: “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”). Al respecto, Moravec enlaza una confianza omnimoda en la teoría (en la evolución continua del *software*) con el desprecio absoluto hacia ese cuerpo que ya Marco Aurelio, en nombre por cierto de la *mente* y del ‘alma de suyo señora’, se prescribía a sí mismo abandonar simbólicamente. ¡Sólo que ahora, según la cibergología (por no hablar de la más reciente *ingeniería genética*), lo que se nos promete es un abandono real de este nuestro cuerpo, sustituyéndolo por células esféricas (¡recuérdese el platonismo y la glorificación esférica del Cristo resucitado en Grünewald!). Moravec, en efecto, radicalizando la postura de Wiener, se alza contra lo que él llama *body-identity-position*, la cual: “asume que una persona venga definida por el material (*stuff*) del que una persona está hecha.” (*Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1988, p. 117). Recuérdese que, a pesar de su desconfianza hacia el cuerpo, San Pablo (seguido del comentario de San Agustín) aceptaba justamente esto: que el *stuff* o “tejido” de que un hombre está hecho determina su destino... y el de quienes adoptan esa imagen prototípica. Y así: *Qualis terrenus, tales et terreni: qualis caelestis, tales et caelestes*. En cambio, Moravec retrocede más acá del cristianismo hasta reproducir la vieja enemiga órfica y gnóstica contra el cuerpo, incluso si éste fuere “glorioso” o “celestial”. Y es que sólo Moravec encarna con una franqueza rayana en la brutalidad la idea del cuerpo como vestido *de usar y tirar*, sin que exista un “vestido” *prototípico* en el que la serie de “cambios de piel” (como las serpientes) pueda detenerse. Con toda la parafernalia con la que este profeta tecnológico se dirige a los nuevos *Hijos de la mente*, su oferta no parece sino repetir la propia de la *sociedad de consumo*, con el carácter obsolecente de sus artículos.

En un gesto que lleva al paroxismo el desapego estoico por el cuerpo y rebasa con creces el dualismo cartesiano, Moravec propone, en efecto, en lugar de la “identificación por el cuerpo”, la noción de *pattern-identity*, según la cual la esencia de una persona no es sino: “el modelo y proceso (*pattern and process*) que se está desarrollando en mi cabeza y en mi cuerpo, y no la maquinaria (*machinery*) que soporte ese proceso. Si el proceso viene preservado, yo estoy preservado. El resto es mero desecho (*jelly*: literalmente, “gelatina”).” Dejemos aparte el desaliño terminológico (primero habla de “mi cabeza y mi cuerpo”, aludiendo directamente a su cuerpo carnal, luego lo identifica *pro domo* con “maquinaria” –y por tanto, sustituible por otra más avanzada-, y al final identifica su cuerpo-maquinaria con *mere jelly*: algo blando y casi fluido, justo lo contrario de la rígida y fiable maquinaria; pero aquí esos vaivenes del lenguaje son más elocuentes –en cuanto *acto fallido*- que las fórmulas matemáticas). Lo importante para Moravec es el proceso de *programas* cada vez más refinados, generados por nuestra mente en coyunda con las máquinas, y que irán exigiendo progresivamente un *soporte* más duradero, flexible y fiable que nuestra pobre carne mortal. Por eso defiende lo que podríamos denominar: *transhumanismo por transbiomorfosis*. Y con efecto: Moravec propone la construcción de aparatos que permitan la “descarga” (*download*) de las redes neuronales del cerebro a la memoria de un ordenador, en una verdadera metempsicosis hiperpitagórica que garantizaría la inmortalidad de la conciencia, separada del cuerpo tradicional, que ahora resulta superfluo, relegado y dispuesto a ser desechado. El *hiperordenador*, a su vez, construiría *a su imagen y semejanza* “cuerpos” de silicio y fibra de vidrio que irían enlazándose paulatinamente unos con otros, como una colonia de pólipos. ¿No sería éste, por fin, el perfecto cumplimiento del lema de los Estados Unidos de América: *E pluribus unum*?

Casi cuarenta años antes, Wiener, en su mencionado libro sobre la *utilización humana del ser humano* (se supone que será una autorreflexiva y muy “humanista” utilización -en plan *souci de soi*-, a menos que con ello se aluda sibilamente, en cambio, al uso que los cibergólogos y los dueños de los grandes *concerns* telemáticos puedan hacer de todos nosotros), y sin llegar a las estrambóticas propuestas de Moravec, escribía unas palabras que han resultado altamente proféticas: “hemos modificado

nuestro entorno -decía- tan radicalmente que ahora tendremos que modificarnos a nosotros mismos si queremos existir en este nuevo ambiente.” (p. 46). Como si dijéramos, más allá de Hobbes: *Homo homini res mutanda*: “El hombre es para el hombre algo modificable, manipulable”, según las propuestas actuales de Peter Sloterdijk (cf. mi *En torno al humanismo*. Tecnos. Madrid 2006²). La idea no es rigurosamente nueva: ya los griegos hablaban con desprecio del *bánausos*, el herrero que adaptaba su cuerpo a las condiciones de la fragua, frente al *demiourgós* o el *poietés*. Y hemos visto cómo los Padres de la Iglesia prometían un cambio de cuerpo (no tanto un desprendimiento de la vieja carne, cuanto un remozamiento y perfeccionamiento, espíritu vivificante mediante) según cambiaba el “ambiente” (terrenal o celestial). Lo que es nuevo ahora es la pretensión de que esa *renovatio* sea *autógena*, *autopoiética* (en vez de ser debida a una gracia divina en premio a nuestra obediencia y sumisión), en caso de que creamos –lo cual no deja de ser discutible, como muestran las críticas obstinadas de Heidegger- que la técnica se halla efectivamente sin más en manos del hombre: como un *instrumentum mutum*. En todo caso, lo que resulta evidente es que, para el común de los mortales, la adecuación a esa técnica con fines de supervivencia o de mejoría de achaques corporales (piénsese, simplemente, en los avances de la medicina) implica una obediencia y sumisión semejantes -si no mayores- a la de los cristianos en el Medioevo: una admiración reverencial dirigida en este caso a las máquinas y a quienes las fabrican, manejan y, supuestamente, controlan.

Desde el punto de vista del *imaginario colectivo* tal como se plasma en las manifestaciones artísticas -que es lo que aquí interesa-, resulta en todo caso bien esclarecedor el hecho incontrovertible de la paulatina incorporación –mimetización- del Cyborg “real” a la *imagen* que los *mass media* brindan de él, a saber: un autómatas cibernético, entendido como *data construct* (exacerbación del ideal *analítico* de la ciencia) y habitante de la *virtual reality*, entendida ésta como un paradigmático “espacio-tiempo” experimental, desde el cual moldear luego, según la profecía de Wiener, *body & environment*, el cuerpo y el ambiente de una realidad cotidiana cada vez más imbuida del espíritu cibernético. Dentro del presumible *salto cualitativo* que con respecto a lo “humano” pueda significar esa interacción (*interface*, la llaman: como

si el aparato tuviera a su vez rostro), el cuerpo viene ahora considerado como un *receptor-transductor de información electrónica digitalizada*.

Ciertamente queda un resto, a saber: eso que aún nos obstinamos en llamar “nuestro cuerpo vivo”: en alemán *Leib*, frente a *Körper*: los cuerpos físicos presentes, “a la mano”. Sólo que ahora ha surgido un tercer cuerpo, *posthumano*: el *cyborg*, que promete englobar a los otros dos dentro de un ambiente absolutamente construido, simulacral. Y la *imagen automatrónica* resultante, sujeta a una manipulación por principio indefinida, está ya repercutiendo retroductivamente en la imagen del cuerpo “vivo”: baste pensar en la proliferación de *SPA-Wellness* (sustituto tecnológico de los antiguos balnearios), de *Gym* y *Body-fitness*, productores, p.e., de los cuerpos “Danone” difundidos luego por televisión e Internet, en un bucle de retroalimentación también el tendencialmente autorreflexivo, en circuito cerrado.

El resultado de esta radical transformación no deja sin embargo de recordar los denuestos y condenaciones del cuerpo y de la carne que hemos visto en griegos, estoicos y cristianos. Es verdad que, todavía desde una perspectiva “bondadosa” y hasta *socrática* (recuérdese el cuadro de David), hay quienes propugnan que las limitaciones de nuestro cuerpo, sus enfermedades y hasta deformidades pueden ser sobrellevadas y hasta ocultadas gracias a la comunicación interactiva por Internet, como si se tratase de una prosecución “tecnorromántica” del deseo ilustrado de disminuir la desigualdad y el prejuicio, alcanzando así vicariamente, *virtualmente*, un soñado estatuto *políticamente correcto* de igualdad, a base de aparcar fuera de la pantalla a nuestro propio cuerpo (al igual que las divinas palabras de Sócrates hacían olvidar a sus oyentes la fealdad de su cuerpo). Así hablaba el *gurú* de la comunicación Howard Rheingold: “como no podemos vernos unos a otros en el ciberespacio, el sexo, la edad, la nacionalidad y la apariencia física no salen a la luz a menos que uno quiera hacer públicas tales características. A la gente cuya minusvalía física (*physical handicaps*) les dificulte formar nuevas amistades encontrarán que las comunidades virtuales les tratan como siempre quisieron ellos ser tratados, esto es como pensadores y transmisores de ideas y seres sentientes, no como vasos carnales (*thinkers and transmitters of ideas and feeling beings, not carnal vessels*) con determinada configuración y forma de andar y de hablar

(o de no andar ni hablar).” (*The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Addison Wesley, Reading, MA. 1993, p. 26). Desde luego, nuestro “simpático” Rheingold (se aconseja echar una ojeada a su vistosa *web page*) no parece haber leído a Nietzsche, cuyo Zaratustra –al contrario del Cristo- se negó en nombre del propio pueblo a curar a indigentes, paralíticos y seres deformes, alegando contra el jorobado que quería verse libre de su carga: “Si al jorobado se le quita su joroba se le quita su espíritu.” (*Also sprach Zarathustra II. Von der Erlösung*. Kritische Studienausgabe. Berlín/Nueva York 1993³; 4, 177). El espíritu *diferenciador* se muestra, también y sobre todo, según Nietzsche, en la expresión de las propias limitaciones. Pero no parece que nuestra época acepte más *fets diferenciales* que los propugnados interesadamente por los políticos para “su” nación. En todo caso, si volvemos a las palabras del Apóstol (en un contexto sin embargo diverso: el de la abstinencia de disfrutes corporales pecaminosos), habrá que recordar que “nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo” (*1 Corintios* 6, 19). Ahora, todo depende de cuál sea el “espíritu” que sopla en nuestra era electrónica. Pues Rheingold olvida que, si bien no es necesario andar ni hablar para *chatear*, sí es necesario escribir (preferiblemente, *of course*, en inglés, con lo que la piadosa –y también rabiosamente *paulina*- cancelación de la nacionalidad queda en entredicho), y hacerlo de acuerdo a un aprendizaje de sujeción a las exigencias del ordenador y de las reglas de juego del *chat*, con un equipo determinado cuya composición está fuera de nuestro alcance (ni en *soft*- ni en *hardware*) y de acuerdo a *patterns conductuales* que vienen marcados *massmediáticamente* por la publicidad, a su vez obediente a los grandes *concerns*). Por lo demás, no estará de más pararse a pensar en si ese temporal “desembarazarse” de la propia *joroba* no engendrará aún mayor frustración al quitarse la *máscara* y volver al mundo cotidiano, a menos que *neocartesianamente* nos encerremos en una nueva *poêle* y nos dediquemos exclusivamente a *surfear* y *chatear*: una nueva y más poderosa manifestación de *autismo psicótico*, en conexión, eso sí, con la *world wide web*. ¿Es rigurosamente nueva esa propuesta, por otra parte? En absoluto: baste pensar en la doctrina escolástica sobre los ángeles: espíritus *semipuros* (al igual que el animal era *semivocale*), pueden cambiar *ad libitum* e instantáneamente de forma y figura, pero no pueden existir sin adoptar en cada caso una, sea cual sea (por eso, dicho sea de paso, no es un ser sexuado, así que es verdaderamente *bizantina* cualquier discusión sobre el

sexo de los ángeles: cada ángel singular agota su *especie*, de modo que no necesita la multiplicación ni la procreación en cuanto ejemplares diversos de un mismo conjunto: cada uno de ellos *es* su conjunto). También el ciberadicto puede adoptar constantemente cuantas identidades se le ocurran, que el dilema resultante será inequívoco: o bien acabará creyéndose un “ángel”, cayendo así en la locura de un paradójico autismo por *dispersión*, o bien tarde o temprano tendrá que “regresar” a su cuerpo de aquende la pantalla.

Tan amarga constatación está seguramente a la base de esos candidatos a *ciberdementes* que acaban odiando a su propio cuerpo con mayor intensidad aún que los ya aludidos San Pedro Damián o Inocencio III: se trata del inquietante fenómeno (virtual, no efectivo como en Moravec) de la *discorporation*: una verdadera enfermedad mental extendida entre *hackers* y *ciberadictos*, los cuales pasan sus días en una suerte de *static observation mode*, escrutando datos en la pantalla, hasta el punto de que, al cabo, su cuerpo les resulta cada vez más irrelevante (y suele ser en efecto irrelevante, alimentados como están por *fast food* y reconocibles como son por su desaliño corporal: piénsese en el grasiento y repugnante obeso que zampa hamburguesas como Pílon y que “encarna” al hiperespecialista en computerización en *Jurassic Park*). En tales obsesos se da un verdadero: “hastío del cuerpo (*body loathing*), una mezcla de desconfianza y de desprecio (*contempt*; recuérdese el título de la obra de Lotario: *De contemptu mundi*, F.D.) hacia esta carne molesta (*cumbersome flesh*) que interfiere como una rémora (*drag coefficient*: “coeficiente de obstáculo”) en los ambientes tecnológicos.” Y ahora, atiéndase a los términos empleados en lo que al punto sigue, en cuanto conversión cibernética de los cuerpos-templo del Espíritu en San Pablo: “el *software* de nuestras mentes [*mutatis mutatis*, el *noûs*, la mente vivificada por el espíritu, F.D.] es rabiosamente dependiente (*maddeningly dependent*) del *hardware* que lo habita (*that houses it*), nuestros cuerpos.” Mark Dery, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, Hodder & Stoughton, London 1996, p. 234). ¡Bien se ha cumplido entonces, como se ve, la profecía de Wiener en los años cincuenta! Puesto que nuestra mente obedece a programas informáticos (*software*), también nuestro cuerpo habrá de convertirse en adecuado soporte (*hardware*), no sin recordar que el término inglés designaba originalmente la “quincalla”.

El ideal *hiperpaulino* será hoy, entonces, la colonización del propio cuerpo según las exigencias de la máquina. Tal es el *cyborg*: el resultado de una paulatina introducción en el cuerpo (supuestamente vulnerable, individual, pasivo, irracional y mortal) de los valores de la mente-máquina (no menos supuestamente dominante y controladora, abstractamente universal -algo de lo cual fue pionero el *sujeto trascendental* kantiano-, activa, racional e indefinidamente *programable*). El *cyborg* es así un *androide* híbrido: una combinación de *high-tech* y de carne humana, a fin de paliar los excesos de Wiener y Moravec. Siguiendo justamente (*sans le savoir*) el programa agustiniano de remozamiento de nuestros cuerpos, se trataría entonces de mejorarlos y *blindarlos*, y no de sustituir nuestra carne por otra, metálica y perdurable (entre otras razones, porque, si lo hiciéramos –si lo hicieran-, también el entero entorno físico –eso que llamamos el “mundo”- tendría que sufrir una radical metamorfosis). Lo novedoso de la cibergología es que no se trata en ella de una construcción meramente cultural, y menos natural, sino de una síntesis que da sentido y a la vez fagocita a esos dos tradicionales ámbitos: tendencialmente, habrá que empezar a hablar de *ingeniería tecnogénica*, de la que va surgiendo a la vez el *pattern* electromecánico y el carnal.

Aunque todavía no hayamos llegado en la “realidad” (*sit venia verbo*) a esos extremos, tanto la ciencia-ficción literaria como la cinematografía y los video-juegos están ya acostumbrándonos a esa interacción entre ciberespacio y el mundo de la vida. No sin conflicto, como ponen de relieve filmes catastróficos del estilo de *Matrix*, con la desproporcionada lucha entre la gran Matriz electrónica y *Zion* (término éste de resonancias bíblicas -Sión- donde las haya) o *Terminator* (especialmente en la segunda entrega).

¿Cuál es la imagen dominante del *cyborg* en las mentadas trilogías? En primer lugar, llama la atención la exacerbación del ideal de *seca, cristalina y metálica pureza* al que ya hemos hecho alusión (en estrecha correspondencia con la conversión *esférica* de los *corpora gloriosa* en una *Nueva Jerusalén* absolutamente transparente, hecha de jade y diamante, según se nos promete en el *Apocalipsis*). Un ideal, en este respecto, no

exento de *machismo*, como refuerzo del rol dominante del individuo *wasp* (“blanco, anglosajón y protestante”), con la función de hacer de mecanismo de compensación ante una cultura permeada (según el sentir común americano) de matriarcalidad y de poder homosexual. Ejemplo palmario de ello es la elección de Arnold Schwarzenegger como *cyborg* al principio puramente animatrónico, y luego paulatinamente *contagiado* de los valores *light* de un *New Humanism, politically correct*.

A pesar del aspecto intencionadamente terrorífico de este esqueleto *neomedieval*, es evidente que lo que en él viene resaltado es precisamente la fascinación que el hombre de la calle siente ante una maquinaria absolutamente precisa que combina el poder casi omnímodo de matar (al fin, se trata de un *exterminador*) con su obediencia incondicionada al Señor facultado para darle órdenes (sólo que, aquí, ese Señor es un “niño”: un nuevo y belicoso “Niño Jesús”, salvador y redentor de la humanidad futura). Por lo demás, no creo necesario insistir demasiado en las raíces cristianas de este mito de nuestro tiempo, cambiando -eso sí- la capacidad de matar por la de morir como un *mártir*, aunque es obvio que también nuestro *Terminator* puede y debe serlo al final (recuérdese la *serena inmersión* en el horno de fundición con que concluye la segunda entrega): un sacrificio esencial para acabar con el *software* maligno (¡recuérdese: *Qualis terrenus, tales et terreni*!). Sólo que, aquí, la crucifixión queda muy románticamente sustituida por la *fusión panteísta* con un mar de fuego purificador (al respecto, baste pensar en Machado: “Morir... ¿Caer como gota / de agua en el mar inmenso?”: *Proverbios y cantares* XLV).

El lado “humano” de esta imagen *benévola* de *cyborg* estriba en la capacidad de registro, almacenamiento y realización en *tiempo real* de valores “propriadamente humanos” (según la *american way of life*, naturalmente), aun cuando Terminator no los comprenda (¡él es el nuevo *servus*: el *instrumentum vocale*!), hasta el extremo de obedecer al niño John Connor -su Amo- modificando sobre la marcha su propia programación, aunque nunca sepa por completo por qué no ha de matar a seres humanos. Como se ve, lo propiadamente humano aparece aquí como un “don” en última instancia intransferible a las máquinas.

Con mayor claridad aparece este martirio *postcristiano* en el *Princeps* de los *cyborgs* cinematográficos: *RoboCop*. Como es sabido, Murphy, el eficiente policía de Detroit, cumplidor de una ley que no depende ya del Estado ni del Municipio, sino de una entidad privada: la *Omni Consumer Products*, ha de sufrir la muerte –según antes señalamos- para alcanzar la “gloriosa” transfiguración en policía metálico. Mas aquí también se pone de relieve la irrupción gnóstica (piénsese en Marción): el chapucero *theós deúteros* de los gnósticos es encarnado aquí por *Old Man*, el hacedor del programa de RoboCop con directrices no-humanas, robóticas, tales como: “Evita hacer juicios prematuros de valor” o “Evita conflictos interpersonales” (por cierto, *Old Man* – haciendo honor a su epíteto- es un un anciano: una debilidad *compensatoria* para nosotros, hombres, de su muy superior inteligencia –un tema recurrente desde el romanticismo decimonónico y su cruzada antitécnica, y que llega a la caricatura en *Blade Runner-*). Además de esas órdenes (una derivación banal del inolvidable *I, robot*, de Isaac Asimov), implanta también en el *cyborg* la inviolabilidad de los miembros de OCP, con lo que el “resto humano” de Murphy (latente en su lacerada memoria) se ve imposibilitado de arrestar al malvado Jones (la banalidad del nombre paara designar al Presidente de OCP es desde luego buscada). Por ello, cuando Murphy-RoboCop se enterar de que una descarga eléctrica puede limpiar su cerebro de las directrices programadas, prefiere electrocutarse antes que venir degradado para siempre como una mera “máquina”.

Así, la imagen del *cyborg* oscila entre dos posiciones antitéticas: de un lado, la *distopía*, que muestra un casi irresistible futuro hiperalienado, en el que los nuevos Amos son las máquinas, de modo que, una vez más, se cumple la idea paulina del hombre como *doulós*, siervo; del otro, la *utopía*: la esperanza, tan cristiana, de supervivencia espiritual mediante la abnegación y la redención (algo muy claro en el sacrificio de Neo en *Matrix 3*). Estos films siguen así dando testimonio (el término griego correspondiente es *martyrion*) de que el *ghost* sigue, a pesar de todo, estando dentro de la *machine*, y pilotándola (tal es el *kybernétes*).

Por lo demás, y de un modo harto significativo, lo que sigue permaneciendo en ambas posiciones, en última instancia y tras tantas protestas “espirituales” es justamente

la idea de que sólo el cuerpo, en cuanto campo de batalla, garantiza la identidad del “yo”. Repárese al efecto en que sólo los *cyborgs* dotados de un “Yo” por la narración (o por el guión) tienen sueños o *flashbacks*. Así, las ensoñaciones poéticas del androide Roy Batty (Rutger Hauer) en *Blade Runner* continúan las románticas nostalgias de monstruos (como el del Dr. Frankenstein) o de ángeles (como en *El cielo sobre Berlín*, de Wim Wenders) que ansían convertirse en hombres sometidos al cambio, el envejecimiento y, al cabo, la muerte, pero precisamente por ello capaces de amor (ésa es una antiquísima senda que se pierde en el *Cantar de Gilgamesh* o en la *Odisea* y alcanza su *climax* en *Tannhäuser en la Venusberg*). Las melancólicas últimas palabras de Batty antes de paralizarse (de “morir”), no sin salvar al *Runner* humano que le ha dado caza, muestran palmariamente esta oscilación entre el orgullo literalmente *sobre-* o *posthumano* de quien puede asistir incólume a prodigios cósmicos que ningún cuerpo carnal podría resistir, y a la vez de quien envidia la sin embargo mísera condición humana, porque sabe que ya no le es posible amar (la *replicante* ha muerto) y que sus experiencias no podrán enriquecer a otras generaciones: “He visto cosas... que tú no creerías... como atacar a naves en llamas al otro lado de Orión ... He contemplado rayos C centelleando en la oscuridad, cerca de la Puerta de Tanhauser (¿es casual esta referencia?, F.D.). Todos estos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia (*like tears in rain*).”

¿Será necesario acaso recordar aquí las profundas palabras de Hegel sobre el *dolor anímico*? Roy Batty está aprendiendo a ser hombre: *por eso debe morir*. Pues el dolor y el sufrimiento son indicadores del carácter humano (recuérdese, p.e., cuando RoboCop logra recordar a su mujer y a su hijo: o mejor, a los de Murphy). Y la falta del mismo es señal de la entrada en el reino de la máquina, como cuando Kyle Reese (el padre *sans le savoir* de John Connor), envidiando ahora, *a sensu contrario*, el carácter impávido de los *Terminators*, le dice a Sarah: “El dolor puede ser controlado; basta con que desconectes (*pain can be controlled. You just disconnect*).” Y es que un *cyborg* puede llegar a a lo sumo a tener conocimiento racional de los motivos que provocan el sufrimiento, pero nunca sufrir directamente, como le dice T101 a John Connor en uno de los momentos más hermosamente sentidos de *Terminator 2*: “ahora sé por qué lloras,

pero eso es algo que yo nunca podré hacer” (*I know now why you cry, but it is something that i can never do*).

Por el contrario, siempre puede el *cyborg* infligir dolor a los hombres ejerciendo sobre ellos la violencia física (para eso han sido creados, por lo demás). ¿Por qué? Ya insinuamos hace tiempo, al hablar de Varrón y de Hegel: el dolor físico desafía al lenguaje articulado, haciendo retornar al atacado a la condición *semivocale* del animal y suscitando inmediatamente en el espectador un sentimiento de *pietas* ante la posibilidad de que a través del dolor se manifieste la muerte, siempre posible: cuerpo lacerado, cuerpo llagado, *cuerpo presente*: ya no manipulable, ni universalizable, ni legislable. *Salvo como imagen*. La imagen multiplica el cuerpo sufriente, le devuelve la dignidad humana y lo hace así universalmente compatible.

¿Es posible evitar esa *exposición* de la nuda vida justamente en el trance de la muerte? ¿Es posible retener ese espontáneo movimiento de *pietas*, torciéndolo *pro domo*, domesticándolo políticamente? Sí, es posible justamente si el cuerpo desnudo queda *revestido* (un vestido *simbólico*, *metafórico* que impide la contemplación del vestido del alma) de acuerdo con el doble, antitético atributo del poder: bien con la ocultación del cuerpo podrido y sufriente, “hecho un cristo”, bajo la armadura negra y brillante del *crustáceo* (inversión del endoesqueleto de *Terminator* en el exoesqueleto de Darth Vader), o bien con la ocultación, no menos total, del cuerpo bajo el hábito monacal de los Caballeros Jedi, como en el caso de Obi Wan Kenobi, en la saga *Star Wars*.

Ahora bien, que, en definitiva, sea la parda y franciscana estameña la que otorga el auténtico poder procedente de la Fuerza es algo que resulta palmariamente claro por el hecho de que también el Emperador viste el hábito, como si de un Gran Inquisidor intergaláctico se tratara. ¿Por qué? La razón parece obvia, y se deriva igualmente del cristianismo *sacrificial*: el blindaje atemorizador de Lord Vader intenta ocultar la debilidad de la carne mediante un nuevo cuerpo computerizado, según se aprecia en el multicolor teclado que luce en su pecho, y como se pone de relieve en la imperativa voz artificial, incapaz sin embargo de impedir que se oiga el trasfondo del fatigoso quejido

de una garganta rota, animal por incapaz de articulación). Por el contrario, bajo la parda vestimenta *brilla por su ausencia* una carne a punto de desvanecerse, de *espiritualizarse*, como en la “muerte” sin resto, puramente inmaterial, de Obi Wan Kenobi, que, una vez más, como *mártir de la buena causa*, se deja matar voluntariamente (a fin de poder ser realmente lo que él esencialmente ya era: puro *espectro* aconsejador) en la entrega IV de la saga.

He aquí, pues, la paradoja suprema, a saber: la *vuelta* bajo los novísimos ropajes tecnológicos de aquello que el *cristianismo*, al pretender ocultar, *ponía de relieve*, a saber: cuanto más se intenta hacer desaparecer al cuerpo humano, tanto más se sirve el discurso cibergológico de un lenguaje y una imaginería visual estrechamente asociados con el cuerpo y con las funciones corporales, para representar -en *pírrica* victoria- su visión de una perfección posthumana.

Vuelven así, como auténticos *revenants*, el dolor y el sentimiento del paso del tiempo, la melancolía de la memoria y el contacto a flor de piel con la *tierra* que late tras tanta quincalla brillante. Y lo hacen vehiculados justamente por mensajes que deberían acabar de una vez para siempre con ese terror en el que se revela (cf. el sentido griego del término *apokálypsis*: “revelación”) posiblemente la raíz más honda de la condición humana. En efecto, es innegable que la respuesta que los *cyborgs-films* dan en última instancia al miedo sentido ante la cibernética por su capacidad, entre otras cosas, de borrar los límites de género, y más: de difuminar la distinción entre animal y hombre (el *cyborg* parece más bien un cruce entre animal y máquina) constituye desde luego una reacción paranoica, debida a la amenaza del control de la raza humana por fuerzas que están más allá del poder del individuo (otra cosa es si tales films, a sabiendas o no, están reflejando más o menos oscuramente una situación de opresión ubicuamente presente en nuestras sociedades presuntamente “democráticas”). Así, la narración filmica actúa como un *pharmakón* mítico para restaurar el dualismo “alma/cuerpo” y la jerarquía “varón/mujer”, mostrando primero el carácter generalizado de posiciones (según la vieja guardia) materialistas y cínicas, para hacer ver luego en su inviabilidad final la necesidad de una toma de posición moral. Pero, a su vez, a través de este “adoctrinamiento” se expone inexorablemente la centralidad del cuerpo humano y de su

carácter sexuado como constitutivo del “yo”. De manera que, aquí, lo “mostrado” pero “no dicho” contradice de facto lo explícitamente dicho, esto es: el mensaje “machista” (y en ocasiones incluso protofascista) tranquilizador de las masas.

Por otra parte, es innegable que –entre otras cosas, por influencia sobre la *american way of life* del espiritualismo y el quietismo orientales, en detrimento de los viejos mitos de raigambre europea- las últimas tendencias que se observan en films de fantaciencia o video-juegos se inclinan más, como ya apuntamos en el caso de *Star Wars*, a un ascetismo neomedieval que estiliza los cuerpos y los convierte en andróginos. A este respecto, el caso de Trinity, de *Matrix*, es evidente, sobre todo si lo comparamos con la musculosa y aguerrida Sarah Connor de *Terminator 2*.

El nuevo *trend* conduce pues a una exacerbada pseudo-espiritualización (ser espiritual consistiría, al límite, en no tener peso o incluso en tener un peso *negativo*, como el *flogisto* que parece propulsar las acrobacias antigravitatorias de Trinity), pero sin desgarramiento ni laceración de la carne, sino por interna *consunción*, como si una nueva oleada de *tecnorromanticismo* inundara las pantallas: Trinity es una versión *belicosa* de la doncella aquejada de tuberculosis, y remite a su vez al extendido fenómeno de la *carne* (más que del *pensiero*) *debole*, seguido miméticamente por legión de muchachas *anoréxicas* para quienes la ingesta (y no sólo de carne o de sangre) resulta algo repugnante.

De este modo, la entrada en este milenio presenta una marcada inclinación de la balanza hacia la paulatina subordinación del hiperracionalismo tecnocrático de la cibernética “clásica” en favor de una visión neorromántica postmoderna y algo *light* de la inteligencia computacional (no se olvide que Sarah Connor es -quisiera ser- también una buena madre, extasiada al ver tras una tela metálica juegos de niños en los que su John nunca podrá participar). Naturalmente, subordinación no significa desaparición. Seguirá existiendo la alta tecnología para la reproducción, manipulación y transmisión de *patterns*, con el computer como medio para crear materiales (*stuff*) y soportes físicos (*hardware*) con nuevas formas, incluso monstruosas (recuérdese la máquina anti-RoboCop ED 209), mientras, a la vez, seguirá exaltándose ideológicamente al *uomo*

qualunque (¿quién más delgado y encleque que Neo?) capaz de evitar en última instancia la absorción del género humano en un universo digitalizado, como en *Matrix*: una máquina que no puede otra cosa que robar energía bioeléctrica de los cuerpos humanos para crear programas-clones a imagen y semejanza de un hombre multiplicado al infinito, como Mr. Smith (última ironía, invertida, del sueño johánico y paulino de la *restitutio in Unum*: aquí, bien podría decirse que, en el paroxismo de la sociedad electrónica de masas, *nadie es más que nadie porque todos somos Uno*: uno cualquiera; justamente, un tal Mr. Smith).

Sea como fuere, las imágenes sociales distópico-utópicas generadas por la espectacularización de las tecnologías del ciberespacio muestran inexorablemente, crudamente el carácter irreducible del cuerpo humano, ligado al dolor, el sufrimiento y la mortalidad, de modo que, más allá de lo edulcorado del mensaje, son precisamente la *solidaridad* entre extraños y la *condolencia* ante lo insoportable (¡no la compasión, que implica una relación jerárquica, vertical), como en las reacciones de participación del dolor ante el Crucificado, los rasgos que una y otra vez vienen presentados (la mayoría de las veces, según hemos visto, *in absentia*) como típica y exclusivamente humanos (uno de los casos paradigmáticos podría ser el de *Blade Runner*, con ese astroso descendiente de Philip Marlowe capaz de amar a una androide aceptando su programada duración fugaz: cinco años de vida; otro guiño romántico evidente: el del joven enamorado de una tuberculosa, como en *La Traviata* o *La Bohème*). Y esos rasgos están anclados al cuerpo, y se manifiestan en él y por él. Bien podrán las lágrimas de Roy Batty (¿puede llorar un androide?) disolverse en la lluvia, que las palabras mismas, escritas y transmitidas electrónicamente *urbi et orbe*, prevalecerán largamente contra toda destrucción (pínchese la página *web* correspondiente para comprobarlo).

Así que, paradójicamente, la conciencia de la propia muerte y sobre todo la condolencia ante la muerte ajena, precisamente por ser ajena, dejan ver *de otro modo*, a pesar de toda la parafernalia tecnológica, el *Sein zum Tode*, el “estar-a-la-muerte” heideggeriano. De modo que, en el universo cibergológico, precisamente allí donde crece el peligro, bien puede brotar lo salvífico, en un sentido bien distinto al *Unum* de San Juan, a saber: como conciencia de la propia nihilidad y, en definitiva, de la

inalienable corporalidad del hombre en cuanto *ser-en-el-mundo*. Una vez apuntó Martin Heidegger a todo esto de un modo difícilmente superable: “El hombre -dijo- ni tiene un cuerpo ni es un cuerpo (*Körper*, en ambos casos; F.D.), sino que él vive su cuerpo vivo (*lebt seinen Leib*; adviértase que se trata de un complemento directo: no vive *en* su cuerpo, sino que vive, siente y experimenta *su propio* cuerpo, F.D.). Y así es como se compromete en lo abierto del espacio y, al comprometerse de este modo, se atiene-y-mora (*aufhält*) ya de antemano en relación con los otros hombres y con las cosas.” (*Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum / Die Kunst und der Raum*. Ed. trilingüe. Universidad Pública de Navarra. Pamplona 2003, p. 13).

Por consiguiente, y vamos concluyendo, ni el cuerpo construido como robot o autómatas, ni el programado como *cyborg* invencible, ni el anoréxicamente sutilizado son capaces de morar *como* hombres y *con* los demás hombres, ni pueden atenerse a ellos y a las cosas: ello sólo lo puede el cuerpo *comprometido*, esto es el cuerpo del *umbral*, el vano que deja ser hombres y cosas. Ni siquiera el cuerpo que *se vive* (tal la última tentación del platonismo y el cartesianismo), sino el cuerpo-*Leib* que me hace vivir... en lo abierto. O más bien: él es lo abierto del espacio, el dar tiempo (por ahora, estando a la muerte) al tiempo de las cosas.

Hay algo tercamente indisoluble, más allá de las lágrimas en la lluvia.

J.L.Borges y G.W.Leibniz.

María Isabel Ackerley

Investigadora Conicet-UBA. Argentina.
Mestre y Doctora en Comunicación y Cultura
por la Universidade Federal do Rio de Janeiro-Brasil

Cuán difícil resultaría aproximarse a un pensador desde la literatura de Borges, adoptando una postura estrictamente filosófica, si tenemos en cuenta que Borges consideraba a la filosofía como una de las ramas más prolíficas de la literatura fantástica?

Sin embargo, cuando se trata de la filosofía de Leibniz no podemos dejar de olvidar que este pensador suele ser considerado el último filósofo barroco y tal vez esto permita aproximarnos a su filosofía desde una perspectiva estrictamente literaria. Por otro lado, podemos recordar lo que Bertrand Russell expresó cuando se deparó con la monadología de Leibniz. El decía que en una primera impresión, la monadología parecía un fantástico cuento de Hadas, coherente tal vez, pero completamente arbitraria. Pero que sin embargo, ese castillo filosófico dejaba entrever un sólido sistema lógico extraído a partir de unas pocas premisas.

Por lo tanto me gustaría exponer una versión extremadamente sucinta de aquellas premisas básicas de las cuales el pensamiento de Leibniz se extrae.

Recordemos que en la tradición metafísica, las proposiciones estaban divididas en analíticas y sintéticas. En las primeras, el predicado está contenido en el sujeto, como, por ejemplo, las tautológicas lógicas del tipo A es igual a A (conocido como el principio de identidad). En cambio, una proposición es sintética cuando el predicado no está contenido en el sujeto, como por ejemplo: “la hoja es blanca”, ya que en ese caso, hay otros conceptos que también comparten el color blanco de la hoja, aunque no sean una hoja.

Leibniz dice, sin embargo, que implícitamente o virtualmente el predicado está contenido en el sujeto en todas las verdades, inclusive aquellas sintéticas.

De hecho, llega a desarrollar su concepción filosófica a partir de su definición de “concepto completo”: para Leibniz, toda proposición verdadera es una proposición analítica. Tomemos como ejemplo la afirmación “Jerónimo está jugando”; generalmente consideramos esta proposición como verdadera porque se refiere al mundo real en el cual observamos que Jerónimo está de hecho jugando. Leibniz dice que si tuviésemos el conocimiento del “concepto completo” Jerónimo en particular, sabríamos que está jugando en este momento. Por lo tanto, la afirmación no es verdadera en relación al mundo observado, sino porque tenemos conocimiento del concepto “Jerónimo”.

En palabras de Leibniz en sus cartas a Arnauld:

“Estoy diciendo que el concepto individual de Adán incluye todo lo que siempre le acontecerá; quiero decir solamente, lo que todos los filósofos entienden cuando dicen que el predicado está en el sujeto de una proposición verdadera.”¹

Leibniz ejemplifica esta cuestión apelando a la figura de Julio César y Alejandro Magno:

“Pues si algún hombre fuera capaz de concluir toda la demostración en virtud de la cual pudiese probar esta conexión del sujeto que es César, y del predicado, que es su empresa afortunada, haría ver, en efecto, que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza; que en ella se ve una razón de por qué decidió pasar el Rubicón en vez de quedarse en él y por qué ganó la jornada de Farsalia en vez de perderla; y que era razonable, por lo tanto seguro, que esto ocurriera. (...)”

“Cuando se considera bien la conexión de las cosas, puede decirse, que hay desde siempre en el alma de Alejandro, restos de lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le ocurrirá, e incluso huellas de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios el conocerlas todas.”²

La noción de “concepto completo” adquiere su versión más elaborada en la Monadología.

Para Leibniz, la realidad está constituida por substancias, mónadas:

¹ Cita de Leibniz en el libro de Benson Mates, “*The philosophy of Leibniz*”, Pág. 85.

² Leibniz, “*Discurso de Metafísica*”; Pág. 80 y 73.

“La mónada no es otra cosa que una sustancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes” .

Mónada significa una, que no tiene partes y por lo tanto, es indivisible. Esto nos lleva a preguntarnos sobre que es “el otro” en el universo de las mónadas. Recordemos dos aspectos de las mónadas: ellas son cerradas, no se comunican con le exterior, *no tienen puertas ni ventanas*, pero producen efectos sobre los cuerpos distantes. Pues al estar todo ligado cualquier movimiento trae consecuencias en cualquier otra parte.

En las mónadas, la comunicación es interna, siendo que *el otro* está dentro de cada mónada; el universo esta contenido en cada sustancia simple. Aunque el otro no puede ser igual a otro, ya que contradeciría el principio de los indiscernibles, el cual dice que dos (2) cosas no pueden ser iguales sino serían la misma. Tiene que haber algo que las diferencie. (Por ejemplo, que una está a la izquierda de la otra, el espacio es relativo.)

Esto conduciría a la idea de un sistema donde no hay comunicación posible, un sistema en el cual las mónadas, cada principio activo del universo es cerrado en sí mismo. Observación que daría a pensar que la mónada es indiferente a la otras infinitas mónadas (al otro). Leibniz resuelve este dilema argumentando que la comunicación es intra-substancial. Queriendo decir que el otro, el universo, está reflejado, tal vez contenido en el interior de cada mónada. Siendo que cada mónada manifiesta un aspecto de ese mismo universo, mediante su punto de vista, y así tiene la potencia de comunicarse con las otras. Para Leibniz, sólo la visión divina podría abarcar la sucesión armoniosa de mónadas que conforman la danza del universo.

?

Tratemos de imaginar elementos comunes en Borges, y para esto, intentemos vislumbrar su apreciación sobre la idea del *otro*.

Emma Zunz, describe su identidad basada en una sucesión de hechos que la constituyen, aunque sea arbitrario el espacio, el tiempo y algunos personajes:

“La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios.”³

Sólo una visión divina, el lector, puede ver la sucesión de los hechos y la venganza como justa; sólo una visión que pueda armar el rompecabezas más allá del tiempo y el espacio. (En este sentido Leibniz coloca la misma cuestión, que sólo una visión de carácter divino puede ver al “concepto completo”).

Borges se encuentra con la visión de Schopenhauer para quien “un hombre es todos los hombres”. Vincent Moon, en “*La forma de la espada*”, confirma esta afirmación.

Él le relata su historia de traición a Borges en tercera persona, para sólo al final delatarse y pedirle su desprecio:

“Me abochornaba ese hombre con miedo, como si yo fuera el cobarde, no Vincent Moon. Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine el género humano; Por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo.”⁴

En el cuento “*Biografía de Tadeo Isidoro Cruz*”, relata como Cruz, en una noche, resuelve su identidad, y Borges resalta que sólo esa noche le interesa.

“(Lo esperaba, secreta en el porvenir, una lúcida noche fundamental: la noche en que por fin vio su propia cara, la noche en que por fin oyó su nombre. Bien entendida, esa noche agota su historia; mejor dicho, un instante de esa noche, un acto de esa noche, porque los actos son nuestro símbolo.)”

Es la noche en que Cruz se encuentra frente a frente con Martín Fierro y resuelve pelear junto al desertor, ser el desertor.⁵

³ “Emma Zunz”. El Aleph.

⁴ “La Forma de la Espada”. Artificios.

⁵ “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz.” El Aleph.

Para Borges el otro puede ser él mismo, aunque también cada uno conserva y construye su identidad.

“A QUIEN LEYERE

*Si las páginas de este libro consienten algún
verso feliz, perdóneme el lector la descortesía de
haberlo usurpado yo, previamente. Nuestras
nadas poco difieren; es trivial y fortuita la
circunstancia de que seas tú el lector de estos
ejercicios, y yo su redactor.”*⁶

En este párrafo, nos muestra una realidad donde los otros y él mismo se entrecruzan en un juego indistinguible.

Inclusive escribe una serie de encuentros con él, a quien identifica en primer lugar con otro, para al final constatar que es el mismo, o que en definitiva no importa.⁷

En el poema “*El ángel*”, se refleja la similitud de su concepción del otro con la mónada de Leibniz:

(...)
*el Otro lo mira.
Que recuerde que nunca estará solo.
En el público día o en la sombra
el incesante espejo lo atestigua;
Que no macule su cristal una lágrima.*⁸

El otro es la imagen espejada, que nos observa a través del cristal.

Parece que Borges dijera: para encontrar al otro hay que ser equilibristas y tal vez magos, porque sin percibir, podemos quedar aislados en el exceso o en el solipsismo.

⁶ Nota de presentación de *Fervor de Buenos Aires*, el primer libro de poemas publicado por J.L.B. en 1923. Bien podría ser el prólogo para toda su obra posterior.

⁷ “El otro”. El libro de arena. “ 25 de agosto, 1983”. La memoria de Shakespeare.

⁸ “*El Ángel*”. La Cifra.

En el poema “no eres los otros” justamente, Borges está afirmando “eres cada solitario instante”, eres un reflejo del universo, un punto de vista de este universo. Tal vez en este punto podamos encontrar una similitud con Leibniz. Para él, las mónadas son únicas, refejan el resto del universo pero de una manera particular. Recordemos el principio de los indiscernibles...

*“ Mas allá que cada Mónada creada represente el universo entero, representa mas distintamente el cuerpo que le afecta particularmente, y del cual constituye la Entelequia, y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión en lo lleno, el Alma representa, por consiguiente, todo el universo al representar el cuerpo que le pertenece de una manera particular. ”*⁹

Veamos la similitud de El Zahir¹⁰ con la mónada de Leibniz,

“Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor, sabríamos quienes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto. Los cabalistas entendieron que el hombre es un microcosmo, un simbólico espejo del universo; todo, según Tennyson, lo sería. Todo hasta el intolerable Zahir.”

Leibniz escribe en el siglo XVII,

*“Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace con que cada sustancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo.”*¹¹

Así el universo es multiplicado en una suerte de tiempos múltiples, tantos como substancias.

“Ya no percibiré el universo, percibiré el Zahir. (...) Quizá yo acabe por gastar el Zahir a fuerza de pensarlo y de repensarlo; quizá detrás de la moneda, esté Dios.”

⁹ Leibniz, “*Monadología*”, nota 62.

¹⁰ “El Zahir”. El Aleph.

¹¹ Leibniz, “*Monadología*”, nota 56.

En “*El espejo de los enigmas*”, Borges cita a De Quincey:

*“Hasta los sonidos irracionales del globo deben ser otras tantas álgebras y lenguajes que de algún modo tienen sus llaves correspondientes, su severa gramática y su sintaxis, y así las mínimas cosas del universo pueden ser espejos secretos de las mayores.”*¹²

Tanto “*El Zahir*” como “*El Aleph*” son cuentos que quizá Leibniz referiría para ejemplificar su pensamiento: el Aleph que permite concebir el universo en un instante, donde todos los posibles, todos los órdenes posibles, conviven en el fulgor de una mónada, de un instante, que se perpetúa en el infinito.

Y que si no se encuentra en armonía con el universo, puede inclinarse en dirección a la irregularidad del caos o a la asepsia del Orden. Esto nos lleva a pensar otro aspecto donde la distancia entre Borges y Leibniz se esfuma en un encuentro que atraviesa tres siglos. La cuestión del exceso.

En *Laberinto* y *El Laberinto*¹³, Borges recrea un diálogo entre Teseo y Asterión. Éste siente que no hay fin, él mismo no tiene fin por ser único, por estar perdido dentro de un espacio y un tiempo vacíos. Intuye que hay otro que lo busca, pero no consigue vislumbrarlo. Sólo desea encontrarlo para encontrar un límite al odiado camino de monótonas paredes, a las largas soledades, a la espera. Desea encontrar un límite al monótono letargo de las minúsculas de infinitos fragmentos. El *Laberinto-Hades* se torna insoportable, pero no tiene forma de liberarse. La única forma es la muerte, pero tampoco llega.

Asterión habla de sí mismo, y tal vez anuncia la condición de nuestro presente, preso en la trampa de un tiempo, un espacio y una realidad excesivo, que desesperado y horrorizado ante la sensación de disolución, desea un final. Los otros se buscan, pero dentro del vértigo no consiguen encontrarse. Aparentemente, no existen más puertas, estamos todos dentro de un espacio sin fronteras que suprime la distancia y excluye la ilusión de un otro.

¹² “*El espejo de los Enigmas*”. Otras Inquisiciones.

¹³ “*Laberinto*” y “*El laberinto*”. Elogio de la sombra.

Esto nos conduce a la idea de exceso y dentro de él, la incapacidad de pensar. Recordemos a Funes, el memorioso, al cual, su memoria “privilegiada” no le permite pensar.

“Había aprendido sin esfuerzo el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.”¹⁴

Es este exceso tal vez, el que impide el desarrollo del pensamiento, la evolución hacia el mejor de los mundos posibles.

Leibniz nos indica en sus escritos, que el pensamiento, las percepciones internas son la única manera de comunicación con el otro. En este sistema que vivimos abarrotados por el exceso de información, el pensamiento, como vimos en Funes, se torna imposible. Sólo habría detalles, casi inmediatos.

Pero tal vez uno de los puntos más relevante de encuentro entre Borges y Leibniz sea la ética que ambos dejan entrever. En Leibniz podemos percibir como “lo mejor”, es aquel sistema en donde la menor cantidad de leyes dan lugar a mayor diversidad. En otras palabras mayor variedad usando leyes simples. El mundo en el cual las más simples hipótesis generan los más ricos fenómenos. O también aquel que brinde máximos efectos con mínimos gastos.

Por eso es que la ética de Leibniz es aquella donde el otro, debe convivir en armonía con las leyes más simples. Para Leibniz la ética es el pensamiento que se convierte en una acción que define al mejor mundo. Para Borges también la ética está relacionada a la acción, en su caso particular, a la literatura como ética de la acción para que el mundo se enriquezca. Recordemos su texto “La salvación por las obras”, y su apreciación en “La última sonrisa de Beatriz” respecto a que Dante recorre los caminos del infierno y el incómodo purgatorio para ver una última sonrisa. El amor es el que conduce a Dante a escribir uno de los mejores libros que la literatura nos ha brindado.

¹⁴ “Funes, el memorioso”. Ficciones.

Finalmente, podríamos considerar la producción literaria de Borges como la máxima expresión de aquella premisa de Leibniz donde los mayores efectos se producen con mínimos recursos.

Leibniz compara a dios:

“(...) a un excelente geómetra, que sabe encontrar las mejores soluciones de un problema; a un buen arquitecto que maneja el lugar y los fondos destinados a la construcción de la manera mas ventajosa, no dejando nada extraño ni nada que carezca de la belleza de que es susceptible; a un buen padre de familia, que emplea su patrimonio de forma que en él nada permanezca inculto ni estéril; a un hábil mecánico, que logre su efecto por el camino menos intrincado posible; y a un sabio autor, que recopile el mayor número de realidades en el menor volumen que pueda.”¹⁵

Bibliografía

Ackerley, M. Isabel. *La ética de lo maximal*. R.Vergara Ediciones, Buenos Aires; 2005.

Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Emecé Editores, Buenos Aires; 1990.

Leibniz, G.W. *Monadología*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones; 1983.

_____. *Discurso de Metafísica*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones; 1983.

¹⁵ Leibniz. “*Discurso de metafísica*”, Pág. 69.

Releyendo a Kant en voz alta
Augusto Klappenbach

Formalismo y autonomía.

Todos los libros de texto clasifican la ética de Kant entre las éticas formales y autónomas. Y no les falta razón, ya que el mismo Kant utiliza esos mismos calificativos con mucha frecuencia. Por citar sólo dos textos: “... *la mera forma* práctica, que consiste en la aptitud de las máximas para la legislación universal, determina primero lo que es bueno en sí y absolutamente, y fundamenta la máxima de una voluntad pura que sola es buena en todos los sentidos”¹. Y más arriba: “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad”². Y podrían citarse muchos otros pasajes de su obra en los cuales el formalismo y la autonomía son consideradas como exigencias ineludibles para que exista una moralidad auténtica.

Las razones de Kant están bien claras. Una ética material, que pretendiera aportar un catálogo de acciones permitidas y prohibidas, no ofrecería ninguna garantía de que tales acciones fueran realizadas o evitadas por motivos éticos. Lo que importa desde el punto de vista moral no es *lo que se hace*, ya que una misma acción puede ser realizada por motivos muy diferentes que pueden tener poco que ver con la rectitud ética del sujeto, sino *cómo se lo hace*, es decir, si se ha ejecutado esa acción por respeto al deber y no buscando el propio interés. La acción más meritoria puede ser realizada por motivos inconfesables, así como acciones objetivamente inmorales pueden surgir, por ejemplo, de una obnubilación mental que absuelva de responsabilidad a su autor. La única garantía de la moralidad de la acción radica en la voluntad del agente, inaccesible a la observación empírica. Y la única ética que recoge esta exigencia es una ética formal y autónoma, que debe reunir condiciones que no son directamente observables ni siquiera por el propio sujeto de la acción, lejos de cualquier constatación empírica. Como es sabido, Kant extrema esta exigencia hasta extremos difícilmente aceptables,

¹ I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, 1ª parte, libro 1, cap. III.

² Ibid. 1ª parte, libro 1, cap. I

como cuando declara su preferencia por la seca moralidad de un filántropo frío e indiferente a los dolores ajenos que realiza el bien solo por deber antes que por la acción benéfica de un alma tan llena de conmiseración que encuentra placer en distribuir la alegría sin que la mueva ningún sentimiento de vanidad o egoísmo.³

Algo similar sucede con la autonomía. Tal como la entiende Kant, no se trata sólo de afirmar que el valor moral de una acción no puede limitarse a la obediencia material a una ley externa (ni siquiera la ley divina), sino sobre todo de exigir que esta autonomía sea autonomía de la misma voluntad, de tal modo que no se deje determinar por inclinaciones sensibles de ninguna clase. Una acción será autónoma en la medida en que tenga carácter racional. Y ya sabemos que la singularidad de la razón consiste en conciliar autonomía y universalidad, cualidad de la que carecen los sentimientos e inclinaciones empíricas, limitados como están a los intereses subjetivos. Hasta aquí Kant.

Sin embargo, y sin ánimo de hacer decir a Kant lo que no dijo, quizás convenga detenerse un poco en ese formalismo y esa autonomía: todas las clasificaciones son peligrosas, y podría suceder que el carácter taxativo de esas condiciones de la experiencia moral no nos deje ver su verdadero alcance. Tal vez la prisa de los libros de texto por catalogar la ética kantiana contribuya a ocultar algunas incoherencias del maestro que, lejos de restarle valor a su pensamiento, hacen que aparezca su verdadero sentido.

En su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant enuncia la fórmula del imperativo categórico al menos de cinco maneras diferentes, dando por sentada su equivalencia. Y después de varias expresiones similares que se refieren a la posibilidad de universalizar la máxima que guía la acción –que es la que suelen recoger preferentemente los manuales- pasa sin solución de continuidad al siguiente enunciado: “obra de manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás, siempre al mismo tiempo como fin y no sólo como medio”. No parece a primera vista que esta fórmula sea equivalente a la posibilidad de universalizar la máxima de la acción y Kant no se preocupa por mostrar su equivalencia. Porque

³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. I.

introduce aquí una novedad importante: aparece el concepto de *persona* del que no había hablado antes y al que se otorga más adelante un valor absoluto, en el sentido etimológico de la palabra. La persona es un “fin último”, un “fin independiente”, “aquello contra lo que no se puede obrar en ningún caso” y otras fórmulas parecidas. Tenemos derecho a preguntarnos de dónde ha sacado Kant ese concepto y sobre todo el valor con que lo inviste, ya que en esta fórmula aparece un *contenido* material que rompe los límites del formalismo. Y algunos de los ejemplos que aporta confirman la insuficiencia de la mera forma de la acción: por ejemplo, no parece que por razones puramente formales pueda deducirse la obligación de ayudar al prójimo necesitado.

Se trata de una fecunda incoherencia del pensamiento kantiano. Porque el formalismo sólo tiene sentido moral si cumple el papel de asegurar la universalidad del respeto: el rechazo de los motivos empíricos y la posibilidad de universalizar la máxima que guía la acción son las condiciones que aseguran la exigencia ética de evitar cualquier discriminación entre los hombres basada en motivos de raza, color, religión, sexo o cualquier otro tipo de singularidades personales. Pero esa exigencia formal de la moralidad necesita una *materia* determinada sobre la cual incidir: no parece, por ejemplo, que tengan el mismo valor de fines en sí los árboles, los animales o los objetos inanimados que los seres humanos. Y la mera formalidad no es capaz de efectuar esa selección si no se le supone un contenido material; la formalización por sí misma no exige el respeto a la persona, sólo es una condición de universalidad.

El tema de la autonomía es más complejo. Kant insiste repetidamente, y con razón, en que la acción sólo tiene valor moral si es determinada por la buena voluntad del mismo sujeto: cualquier cumplimiento material de un mandato externo así como cualquier concesión a las inclinaciones sensibles provoca la ambigüedad de que hemos hablado antes. Pero, una vez más, la exigencia de “tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás” abre la razón autónoma a una dimensión social que no está reñida con la autonomía pero que la trasciende. No es en el interior del sujeto donde se genera la obligación moral sino en una exigencia que proviene del encuentro con lo que Kant llama “la humanidad”. Pero la abstracción del término utilizado no debería ocultar que “la humanidad” sólo se puede captar en el encuentro con una persona de carne y hueso: es ese encuentro “con el otro” el que exige el respeto,

aun cuando esta exigencia incluya al propio sujeto, que comparte con el otro esa humanidad. En una actitud solipsista la moral carecería de sentido.

Es decir, en el contexto del imperativo kantiano “la humanidad” no consiste en un mero concepto a priori de la razón sino en una *experiencia* que, como veremos después y como toda experiencia, tiene un contenido empírico. Y ello porque ninguna especulación puramente formal y autista podría llevarnos al convencimiento de que cualquier otro merece respeto. Lo cual no resta valor a la exigencia kantiana de autonomía, pero salva esa exigencia de una interpretación meramente abstracta, que confundiera autonomía con autosuficiencia.

Sería pertinente realizar aquí un breve excursus acerca del pensamiento de Emmanuel Levinas, que interpreta la experiencia moral de una manera que tiene más de un punto de contacto con esta manera de entender el imperativo categórico y que puede ayudar a su interpretación, aunque su jerga fenomenológica y cierto misticismo en su lenguaje marquen una profunda diferencia con la austeridad del método trascendental kantiano⁴. Levinas ha puesto en cuestión una idea persistente en nuestra cultura, heredada del pensamiento griego: la reducción de “lo otro” a “lo mismo”, el intento de negar aquello que no se deja reducir a mis poderes para neutralizarlo en el reino abstracto de los conceptos. La ruptura de esa “mismidad” se realiza en la ética con la irrupción de lo que llama “el rostro” del otro, es decir, el otro como otro y no como prolongación de “lo mismo”. Dicho en otras palabras: el reconocimiento de la alteridad, la sencilla verdad de que el otro es otro y no está en función de ninguna instancia en nombre de la cual pueda sacrificarse su realidad concreta, cualidad que él denomina “resistencia ética”. Es decir, una resistencia que no se fundamenta en poderes empíricos y por lo tanto cuantificables sino en la pura presencia de la alteridad, que es absoluta: “lo absolutamente otro es el otro”. Desde este punto de vista, la moral es siempre asimétrica: no es la reciprocidad del otro lo que me exige su reconocimiento sino su mera revelación.

⁴ Ver, por ejemplo, Gabriel Bello, “La construcción de la alteridad en Kant y Levinas”, en la obra colectiva *Kant después de Kant*, editada por J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1989, págs. 576-604. Bello señala diferencias significativas entre ambos autores, aunque creo que pasa por alto coincidencias más fundamentales, como las que señalo aquí.

El lenguaje es muy diferente, pero ante estos textos uno no puede dejar de evocar la afirmación kantiana de la persona como fin en sí, y su descripción del ser humano “como aquello contra lo cual no puede obrarse en ningún caso” o como “fin independiente”. El carácter absoluto –en su sentido etimológico- de la persona constituye la experiencia privilegiada en la cual se rompe la “mismidad”, situando así la ética –como en Kant- como “Filosofía primera”, anterior a cualquier metafísica ⁵.

Desde este punto de vista, el formalismo y la autonomía de la ética kantiana se distinguen claramente de la abstracción y el autismo con que a veces se las confunde. Kant utiliza el lenguaje racionalista recibido de su formación académica, pero la experiencia ética a la que apela no surge de una razón pura autosuficiente sino del respeto que exige la dignidad de cualquier persona concreta. Aunque para que ese encuentro tenga valor moral es indispensable que el sujeto asuma ese respeto autónomamente y que no dependa de condiciones materiales que lo limiten. La autonomía y el formalismo, sin renunciar a su nombre, se colocan así en un contexto más amplio.

Sentidos y sentimientos.

El rechazo kantiano a los componentes empíricos en el ámbito de la ética también requiere un comentario. Kant manifiesta una profunda desconfianza hacia la influencia de motivaciones sensibles en las decisiones morales, extendiendo esta desconfianza hacia todo tipo de sentimientos. Recordemos, por ejemplo, que califica de “patológico” el amor que tiene su asiento “en una tendencia de la sensación”, contraponiéndolo al “amor práctico”, que radica en la voluntad y que es el único con valor moral⁶. Como siempre, tiene sus razones. Probablemente intenta desmarcarse del emotivismo de Hume, para salvar precisamente la universalidad formal del imperativo, ya que los sentimientos son irremediabilmente subjetivos, mientras que la razón es “la facultad de lo universal”. Una moral basada en el amor sentimental sería arbitraria, incluso caprichosa y no podría extenderse, por usar su mismo vocabulario, a la

⁵ Ver, por ejemplo, E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, o *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.

⁶ I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. I.

“humanidad” como tal: no conozco a nadie que sea capaz de amar con amor sensitivo a la humanidad.

Quizás convenga distinguir aquí el “talante” kantiano de su discurso teórico. Es evidente que la obra de Kant rezuma desconfianza hacia la afectividad y de ahí sus frecuentes desmesuras, como cuando afirma que “debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente” de las inclinaciones como fuente de las necesidades humanas⁷. O cuando considera la masturbación peor que el suicidio, en uno de esos textos del maestro que uno preferiría olvidar⁸. Y todo ello porque considera que la intervención de elementos empíricos contamina la pureza de la moralidad. Lo empírico queda reservado al reino de la naturaleza y constituye un componente indispensable para conocer sus leyes, pero no tiene lugar en el reino de la libertad, que no se ocupa de las cosas “como son” sino “como deben ser”. Y es evidente que ese “deber ser” no puede fundarse en los datos sensibles; cualquier intromisión de los hechos naturales en el reino del deber es sospechosa de someter los dictados de la ley moral a las leyes naturales, de adecuar el deber a la impura realidad de lo que realmente sucede.

Sin embargo, conviene recordar que para él la ley moral es un “hecho de la razón (Faktum der Vernunft) porque no se lo puede inferir de datos antecedentes de la razón”⁹. Y si bien inmediatamente aclara que no se trata de un hecho empírico, sino “el único hecho de la razón pura”, conviene insistir en que, según sus palabras, el fundamento de la moral radica en un *hecho*, es decir en un dato que se sostiene por su sola presencia, imposible de deducir o fundamentar en cualquier otra instancia. Si alguien pusiera en duda la existencia de la ley moral y sostuviera, por ejemplo, que lo único que mueve nuestras acciones es el propio interés, Kant no podría aducir *razones* para desmentir su tesis. Sólo podría apelar a la realidad de ese *Faktum* que, no por ser un *Faktum* de la razón pura, deja de ser un dato de la realidad en el sentido amplio de la palabra, imposible de reducir a otras instancias, como todo dato. Un proceso similar al que sucedería en el ámbito de la astronomía si alguien negara, por ejemplo, la existencia del sol.

⁷ Ibid. Cap. II.

⁸ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 425.

⁹ I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, 1ª parte, libro 1.

Y aunque Kant no lo haga, creo que tenemos derecho a preguntarnos si este hecho de la razón es totalmente ajeno a nuestra experiencia empírica. Ya hemos visto que Kant insiste en que la conciencia de la ley moral es un hecho no empírico “que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica...”¹⁰. Sin embargo, y como hemos visto antes, ese carácter *a priori* sólo puede referirse a la forma de la ley, pero no puede abarcar el contenido del deber moral. El apriorismo que Kant le otorga no puede ser del mismo tipo, por ejemplo, que el que poseen los principios de la lógica.

El contenido que supone este hecho, que no es puramente formal, es lo que Kant llama “la humanidad” y el respeto que se le debe. Pero nuestro modo de acceder a la humanidad, no sólo a la humanidad de los demás sino incluso a la propia, es necesariamente empírico: vemos a los demás, los oímos, percibimos su contacto y su calor. Sentimos nuestro cuerpo, utilizamos un lenguaje nacido de los sentidos. Y si somos capaces de distinguir esa humanidad de otras experiencias igualmente empíricas es también por medio de nuestros sentidos: no son los mismos datos sensibles los que nos proporciona un animal o una planta.

Es verdad que la moralidad no puede fundarse en datos puramente empíricos. Pero también es verdad que los datos puramente empíricos no existen¹¹. Todo hecho empírico se presenta en un contexto de sentido del cual es imposible abstraerlo sin que pierda todo su significado. La fenomenología, entre otras disciplinas, nos ha enseñando que nuestro contacto con la realidad no consiste en una suma de datos sino en un “mundo de la vida” anterior a cualquier análisis, un mundo en el cual las dimensiones cognitivas y afectivas resultan inseparables. Y desde este punto de vista el “hecho de la razón pura” no puede desvincularse de la experiencia empírica que constituye nuestro encuentro con los demás seres humanos. O, como diría abstractamente Kant, con “la humanidad”.

¹⁰ Ibid.

¹¹ La llamada “falacia naturalista”, ya adelantada por Hume y desarrollada por Moore, denuncia la inconsecuencia lógica de convertir una afirmación descriptiva en una valorativa, pasando sin crítica de los hechos a las valoraciones. Pero si aceptamos que en el mundo de la vida no existen hechos que no incluyan una carga valorativa los límites entre ambos no resultan tan claros ni el salto tan arbitrario.

Las razones del hecho de la razón.

Ese hecho, la presencia de los seres humanos es, como dice Kant, el fundamento del imperativo categórico, el único fundamento del respeto que exige cualquier ser humano, la imposibilidad (ética) de considerarlo un mero instrumento. Pero ¿por qué cualquier ser humano merece ese respeto? Creo que, ante todo, porque cualquier ser humano *exige* ese respeto, y eso lo sabemos por los datos empíricos con los que establecemos la relación con ellos. Cuando nos encontramos con otra persona descubrimos que ella, como nosotros, se niega a ser considerada un mero instrumento. Los objetos infrahumanos pueden *resistirse*: una piedra ofrece resistencia al escultor y un árbol al hachero. Pero esa resistencia es solamente cuantitativa, puede ser evaluada en términos de más o menos. El ser humano, en cambio, es capaz de *disentir*, es decir, de negarse a cumplir el papel de un mero instrumento. Es lo que Levinas llama “resistencia ética”¹², una resistencia *absoluta* a la que Kant se refiere cuando describe al ser humano “como aquello contra lo que no se puede obrar en ningún caso”¹³ y que lleva a Javier Muguerza a calificar el imperativo categórico como “el imperativo de la disidencia”¹⁴. Nuestro respeto a los seres humanos es ante todo una respuesta, el reconocimiento de un hecho que se impone por su sola presencia: la presencia de otros seres como nosotros que se resisten a ser reducidos a un mero uso instrumental. Y hasta tal punto esta resistencia se distancia de cualquier escala cuantitativa que aparece más claramente cuando la resistencia empírica es menor: es más difícil (éticamente) dañar a un bebé que a un soldado armado hasta los dientes¹⁵. El lenguaje cumple aquí un papel fundamental: es por su medio que esa resistencia ética se expresa, aun cuando se extienda por analogía a los casos en que el lenguaje es imposible, como los niños o algunos dementes. Y conviene recordar, aunque es obvio, que el lenguaje es siempre empírico.

Este contenido empírico del *hecho de la razón* se extiende a los sentimientos. Es verdad, como suponía Kant, que una ley moral con pretensiones universales no puede fundamentarse en estados emotivos, subjetivos por naturaleza. Pero también lo es que

¹² *Totalidad e infinito*, p. 212.

¹³ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. II.

¹⁴ Javier Muguerza, “La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)” en *Sistema*, N° 70 (1986), págs. 27-40

¹⁵ Levinas, utilizando conceptos de la tradición bíblica judía de la que procede, habla del reconocimiento al extranjero, al huérfano y la viuda, como arquetipos de quienes carecen de poder.

tales estados emotivos constituyen un componente inseparable de la racionalidad. Así como en “el mundo de la vida” no existe una razón estrictamente pura, tampoco existen emociones carentes de contenido cognoscitivo. Y en una personalidad medianamente equilibrada, los sentimientos apoyan y acompañan las decisiones racionales, aun cuando en ocasiones manifiesten exigencias que se le oponen. Sólo en este caso se puede hablar de sentimientos *patológicos*, restringiendo así el alcance que le atribuía Kant al aplicar este calificativo a cualquier amor sensible. De hecho, al aprendizaje moral comienza siempre por los sentimientos, y el lenguaje popular, del cual decía Wittgenstein “que está bien como está”, califica de persona de buenos sentimientos a aquella que cumple la ley moral.

En resumen, y con el debido respeto, creo que Kant se equivocaba al preferir, como hemos dicho antes, la seca moralidad del filántropo carente de conmiseración por la suerte de los demás antes que la alegre difusión del bien que realiza un hombre a quien no le mueve ninguna vanidad ni provecho propio sino el deseo de distribuir la alegría en torno de sí¹⁶. Mientras el primero vive en una perpetua esquizofrenia, incapaz de armonizar lo que piensa y lo que siente, el segundo es capaz de integrar el reino de la naturaleza y el reino de la libertad en su acción. Es decir, de realizar aunque sea tentativa y modestamente “el reino de los fines en sí”.

Releer a Kant.

Sin duda, Kant tuvo buena parte de culpa en la interpretación a menudo esquemática y deshumanizada de su ética. Su educación rigorista y su formación racionalista condicionan no sólo su estilo sino también su discurso teórico, particularmente en los ejemplos que propone, frecuentemente menos felices de lo que sería de desear. En particular, el “abismo infranqueable” que establece entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad necesita hoy una revisión a fondo. Y si bien no tenemos derecho a manipular su obra, pasando por alto lo que no nos gusta e insistiendo en aquello que coincide con lo que pensamos¹⁷, nos asiste en cambio la posibilidad de

¹⁶ Ver nota 3.

¹⁷ Como está de moda hacerlo con Nietzsche.

convertir el texto kantiano “en nuestro contemporáneo”, como diría Gadamer. Ello significa seguir pensando a partir de sus textos, incorporando más de doscientos años de discusión sobre su obra y atreviéndonos a disentir de sus posiciones cuando sea necesario. Pero, en el caso de Kant, creo que ese disenso encuentra sus raíces en el mismo texto kantiano: probablemente el maestro no acaba de sacar todas las consecuencias de sus propios principios. Y si nosotros podemos avanzar en esta tarea no es, por supuesto, porque seamos capaces de superarlo, sino porque entre él y nosotros han mediado muchos años en que la humanidad ha seguido pensando en aquello que probablemente sea el problema filosófico fundamental: la ética.

La medicalización de la vida y sus protagonistas¹

Soledad Márquez y Ricard Meneu

¿QUÉ ES LA MEDICALIZACIÓN?

Los estudios sobre la medicalización la presentan como un proceso por el que ciertos fenómenos que formaban parte de otros campos, como la educación, la ley, la religión, etc., han sido redefinidos como fenómenos médicos. El diccionario de salud pública de Kishore (1) conceptualiza la medicalización como “ la forma en que el ámbito de la medicina moderna se ha expandido en los años recientes y ahora abarca muchos problemas que antes no estaban considerados como entidades médicas”. Y añade que incluye una gran variedad de manifestaciones, como las fases normales del ciclo reproductivo y vital de la mujer (menstruación, embarazo, parto, menopausia), la vejez, la infelicidad, la soledad y el aislamiento por problemas sociales, así como la pobreza o el desempleo.

La medicalización puede adoptar tres grandes modos:

- 1) Redefinir las percepciones de profesionales y legos sobre algunos procesos, caracterizándolos como enfermedades e incorporándolos a la “mirada médica” (2) como entidades patológicas abiertas a la intervención médica.
- 2) Reclamar la eficacia incontestada de la medicina científica, y la bondad de todas sus aportaciones, desatendiendo las consideraciones sobre el necesario equilibrio entre sus beneficios y los riesgos o pérdidas que implican.
- 3) La marginación de cualquier modo alternativo de lidiar con las dolencias, incluyendo tanto terapias de eficacia probada empíricamente como las formas desprofesionalizadas de manejo de todo tipo de procesos que van desde el parto hasta la muerte.

¹.- Este artículo ha sido publicado anteriormente en : Gestión Clínica y Sanitaria, V, 2 (verano, 2003)

La crítica de la medicalización de ayer a hoy

Hace un cuarto de siglo la crítica de la medicalización hizo su aparición en los debates sanitarios, gozando de un breve momento de confusa centralidad. Aunque algunos de los elementos de esta crítica gozaban de una larga tradición, confluían en ella visiones muy distintas e interpretaciones divergentes (Foucault, Illich, Navarro, Mendelsohn, Skrabanek, etc.).

En el imaginario colectivo la crítica de la medicalización está indisolublemente ligada al nombre de Ivan Illich y la publicación de su obra *Némesis Médica* (3), pese a que este trabajo no escogía la medicina como tema, sino como ejemplo. Con *Némesis Médica* Illich pretendía continuar un discurso sobre las instituciones modernas en tanto que ceremonias creadoras de mitos, de liturgias sociales que celebran sus certidumbres, discurso ya iniciado con respecto a la escuela (4), los transportes o la vivienda. La medicina servía como ejemplo para ilustrar los distintos niveles de “contraproductividad” –una extensión “sui generis” de la ley de los rendimientos marginales decrecientes– de las instituciones de posguerra y sus paradojas técnica, social y cultural. *Némesis Médica* comenzaba afirmando: “ La medicina institucionalizada amenaza la salud”. Lo que era radical en 1974 es, en algún sentido, convencional hoy (5). En uno de sus últimos textos Illich escribió que veinticinco años después comenzaría diciendo “ En los países desarrollados la obsesión por una salud perfecta se ha convertido en el factor patógeno predominante” (6). Un claro signo del desplazamiento del motor de la medicalización.

Desde los años ochenta las críticas a la medicalización se han ido confinando en los territorios de la sociología, los movimientos alternativos o aquellos ámbitos sanitarios poco satisfechos con ciertos rumbos de su historia, como la psiquiatría o el salubrismo. Sin embargo, algunos de los aspectos que motivaban dichas críticas han ido cargándose de argumentos durante este tiempo. Así, ha aumentado la conciencia de que muchas intervenciones sanitarias se sitúan en la “parte plana de la curva” –aquella en la que los beneficios marginales que aportan son mínimos y a menudo inferiores a los riesgos o costes que suponen– sin que las corrientes mayoritarias del pensamiento médico relacionen este fenómeno con ninguna forma de iatrogenia social.

En su mejor línea democrática el British Medical Journal auspició el pasado año una votación sobre cuáles son en nuestro entorno las principales “no-enfermedades”, aquellos procesos cuya inclusión en el campo de actuación de la medicina resulta menos obvia. Como colofón de ese proceso, su edición del 13 de abril de 2002 se dedicó al tema de la medicalización de la vida, con el objetivo explícito de “atraer la atención sobre la tendencia en aumento a clasificar como enfermedades los problemas de la gente” (7). Dada su capacidad de influencia, este número del BMJ marcará con toda seguridad un hito importante en la historia del pensamiento sanitario por su contribución a crear opinión sobre un fenómeno que está afectando de manera importante la forma de vida en las sociedades del primer mundo.

La distancia entre la definición normativa de salud y su percepción aumenta con el desarrollo. Está documentado el contraste entre la definición de salud pretendidamente objetiva llevada a cabo por los profesionales y la salud subjetiva percibida por los individuos. Cuanto mayor es la oferta de “salud”, más gente responde que tiene problemas, necesidades, enfermedades. Mientras, en las zonas con servicios sanitarios menos desarrollados esta percepción es menor. Los datos aportados por Amartya Sen muestran que cuanto más gasta una sociedad en asistencia sanitaria, mayor es la probabilidad de que sus habitantes se consideren enfermos (8).

La definición de enfermedad

Ningún debate sobre la medicalización, sobre la extensión de actuaciones sanitarias hacia procesos anteriormente no considerados como enfermedades, puede ser útil sin un previo acuerdo sobre la concepción de las cambiantes relaciones entre salud y enfermedad. En la controversia que nos ocupa, las aportaciones de la sociología de la salud y la enfermedad se acogen a cuatro grandes tradiciones teóricas: a) el funcionalismo parsonsiano; b) la economía política de la enfermedad, incluyendo aquí la crítica de estirpe marxista; c) el interaccionismo simbólico; y d) los desarrollos procedentes de las teorías postestructuralistas de Foucault, en especial sus elaboraciones en el ámbito de la salud mental y el feminismo (9). Todas ellas aportan elementos esclarecedores para entender la “racionalidad” que subyace en los procesos de medicalización.

En el origen están los análisis de Talcote Parsons de la relación médico-paciente (10), tipificando a éste como quejoso, pasivo y agradecido y al profesional como altruista y compasivo. El “papel del paciente” en la versión de Parsons viene definido por la legitimación que la enfermedad otorga para evitar asumir las responsabilidades sociales, la incapacidad de superar por sí mismo tal estado, la obligación social de intentar sanar y la necesaria puesta en manos de los profesionales.

La economía política de la enfermedad debe mucho de su formulación actual a Freidson (11) (12), y de sus tesis derivan trabajos como los de Navarro (13), o algunas de las interpretaciones críticas de Illich. Fue Freidson uno de los primeros en realizar una crítica sistemática a la teoría de Parsons, en especial a la neutralidad afectiva y el universalismo de los médicos. Así mismo mostró cómo los pacientes eran capaces en alguna medida de negociar durante las consultas, no siendo meros aceptantes de las decisiones de los profesionales.

La perspectiva interactiva de Erving Goffman (14) (15) resulta especialmente atenta a los procesos de institucionalización y estigmatización. El “estigma” de Goffman se basa en los conceptos sociológicos de “etiquetado” y “desviación”. El etiquetado es un proceso de reputada importancia entre los interaccionistas, que han tenido un amplio desarrollo en la literatura crítica sobre la enfermedad mental (16). Las decisiones de “etiquetado” como patológico o tributario de una intervención terapéutica y la variabilidad del umbral a partir del cual los individuos pasan a ser considerados pacientes de una determinada condición han mostrado su utilidad en la comprensión de otros aspectos inquietantes de la práctica sanitaria, alejados incluso de sus márgenes, como puede ser la generalizada variabilidad en las decisiones clínicas (17).

Las diferentes lecturas de las teorías de Foucault sobre el conocimiento (18) y el poder (19) han puesto el acento en demostrar la relación entre la reclamación biomédica sobre el carácter “verdadero” y “neutral” del conocimiento sobre el cuerpo y los procedimientos de poder y prácticas discursivas. El modo en que se percibe el cuerpo y sus procesos no tiene mucho que ver con una pretendida realidad objetiva, siendo ésta una construcción social.

Aunque procedentes de tradiciones diferentes, existen intentos de conciliar los principales aspectos de estas teorías, en especial los de Turner (20) quien distingue entre niveles individual (experiencia de salud y enfermedad), social (dinámica institucional y regulación de los procesos mediante el etiquetado y la noción de desviación) y societal (estructuras sistémicas que moldean los patrones de los dispositivos asistenciales).

El concepto de enfermedad resulta huidizo una vez se renuncia a considerar su existencia objetiva y se acepta su carácter de “construcción social”, un paso difícil, pero ineludible adoptando perspectivas históricas, antropológicas o sociológicas. La definición de un proceso como enfermedad puede hacerse desde una instancia exterior (la mirada externa del profesional), o desde una interna (la autopercepción) (21). Pero el descrédito de la primera como legitimación de la enfermedad no se traduce en una desmedicalización, ya que la otra perspectiva interioriza los valores y discursos de la primera, conformando una peculiar mirada médica aplicada por legos. En el límite, algunas formas de “empowerment” pueden suponer una mayor medicalización, sustituyendo la mirada médica por su capilarización por el conjunto de los pacientes.

¿Qué es y qué no es enfermedad?

Cada día más, la definición de enfermedad va ligada a las disponibilidades tecnológicas. La tecnología constituye el conocimiento médico de diferentes maneras. Por un lado establece los signos, marcadores y resultados que definen las entidades nosológicas. También influye poderosamente sobre los modelos explicativos de la enfermedad, así como en el modo en que se organizan el conocimiento médico, su taxonomía. En conjunto, el incremento de capacidades tecnológicas aumenta la sensibilidad de la identificación de patologías y reduce el umbral a partir del cual tratarlas, aumentando así la incidencia de las enfermedades (22).

Operativamente podemos definir una “no-enfermedad” como “un proceso o problema humano definido desde alguna instancia como una condición médica para la que se obtendrían mejores resultados si no fuera considerado y tratado así”. Para esto se requiere aceptar que no todo sufrimiento es una enfermedad. Así, la orfandad es un doloroso proceso natural, aunque preferible a su única alternativa verosímil (morir antes

que los progenitores), pero tributario de medicalización si se declara una “inadecuada elaboración del duelo”.

Las discrepancias entre profesionales y usuarios sobre la consideración de algunos fenómenos como enfermedades están ampliamente documentadas. Cuando se consultó a tres grupos con diferente formación sobre el carácter patológico de una serie de procesos, algunos, como la senilidad y la resaca eran vistos como no-enfermedad de manera congruente tanto por los profesionales sanitarios como por los estudiantes de secundaria y los universitarios no médicos. En cambio se apreciaban importantes discrepancias entre el primero y los últimos grupos sobre la insolación, el codo de tenista o la sobredosis de barbitúricos (23).

Cada vez más se define la enfermedad ante simples síntomas o signos, aspectos estéticos, presencia de factores de riesgo o por la probabilidad de padecer en el futuro una enfermedad. Cochrane afirmaba que no había conseguido saber quién introdujo el concepto de límites normales de la presión arterial como los comprendidos entre más dos y menos dos desviaciones estándar desde la media, sin que teóricamente haya nada que apoye esta idea (24).

El prolapso leve de válvula mitral, la hipoglicemia, el colon irritable o el síndrome premenstrual han sido sugeridos como ejemplos de fenómenos anatómico-fisiológicos que se superponen ampliamente con la normalidad. Estos “síndromes solapados” son etiquetados como patológicos por la comunidad profesional en un proceso de medicalización (25).

También el riesgo ha pasado a ser considerado una enfermedad prevalente, en una curiosa inversión de la paradoja de la prevención de Rose (26) por la que ciertos beneficios escasos a nivel individual resultan sobrevalorados. De este modo, los fármacos preventivos son un negocio en alza. Su uso se extiende a pesar de la existencia de desacuerdos entre guías de práctica clínica, y a que la magnitud de los beneficios a nivel individual es pequeña, incluso en las personas con mayor riesgo (27). Pero hay que preguntarse cuánta gente bien informada de su probabilidad de tener un suceso cardiovascular en los próximos diez años querría tomar un hipolipemiente a largo plazo. O cuántas mujeres estarían dispuestas a seguir un tratamiento con bifosfonatos durante

años para evitar un escaso riesgo de fractura si conocieran los números de las probabilidades en caso de tomar el fármaco o no tomarlo.

Hay algunas evidencias de que las personas bien informadas son más conservadoras que los médicos en el caso de los tratamientos preventivos basados en medicamentos (27-30). De generalizarse estas evidencias, tendremos que reconocer que desde la medicina sin participación del paciente se puede estar conduciendo a la gente a una forma de vida que quizá no desee. Si en los tratamientos preventivos, los pacientes hicieran elecciones diferentes a las que indican los médicos y por debajo de éstos: ¿Qué efectos tendría una mayor participación? Como señala Thomson (31), quizá tengamos pacientes hipertensos mejor informados, más satisfechos y menos ansiosos, pero colectivamente más expuestos a tener un accidente vasculo-cerebral o un infarto. La aceptación de esto significa un tremendo cambio de mentalidad, incluso un replanteamiento de los objetivos de los servicios sanitarios.

LA EXPANSIÓN TERAPÉUTICA

Cada vez que se realiza un etiquetado de enfermedad, la consecuencia inmediata es que para cada proceso existe un tratamiento. Frecuentemente esa terapia se prescribe sin dar a la persona la información adecuada sobre la naturaleza de los beneficios y efectos adversos, y por tanto, sin tener en cuenta las preferencias y aversión a los riesgos de cada uno. La evidencia disponible informa que muchos pacientes tiene claras preferencias respecto a los posibles tratamientos (32), que éstas no son siempre predecibles (33), que los médicos a menudo no logran su cabal comprensión (34). La revisión de esta literatura (35) pone de manifiesto que los pacientes, los profesionales y la población general tienen a menudo diferentes preferencias ante las alternativas terapéuticas y que la dirección y magnitud de esas discrepancias no parece ser consistente y varía según las patologías.

La efectividad de la prostatectomía en el tratamiento de la hiperplasia benigna de próstata depende de cuáles son las dimensiones de calidad de vida preferidas por los pacientes (incontinencia, impotencia). La aportación de instrumentos de ayuda para que el paciente pueda tomar una decisión informada, ha mostrado una preferencia por la alternativa quirúrgica significativamente menor al empleo que de ella se venía haciendo

(36). También el recurso a la histerectomía se mostró mayor que el preferido por las pacientes tras una campaña de información a través de los medios de comunicación que redujo el 26% en las tasas de histerectomía para mujeres de todas las edades (37).

A esto hay que añadir los múltiples ejemplos de nuevos tratamientos y tecnologías con resultados mínimos en términos de salud, introducidos y extendidos en el sistema sanitario en un momento en que la evaluación era incompleta o de baja calidad; para al cabo de unos años tener que reconocer que se hizo de forma prematura y que sus beneficios son menores que sus riesgos. Un ejemplo reciente con importante impacto en los medios de comunicación es el de la generalización de la terapia hormonal sustitutiva, impulsada por sus productores, apoyada por colectivos femeninos (38), y cuya efectividad ha quedado, cuanto menos, en entredicho (39).

La extensión de las nuevas enfermedades a campos como el nacimiento (40), la menopausia, el envejecimiento, la sexualidad (41), la infelicidad y la muerte (42) puede seguir sin mayores problemas con la definición de la “angustia laboral”, la “ansiedad nutricional” o todo tipo de desequilibrios afectivos y personales. El malestar que provocan algunos alejamientos de la normalidad o el ideal, como calvicie, arrugas o mollas, puede extenderse con más motivo hasta los déficits de elocuencia, oído musical, o capacidad de razonamiento lógico, problemas prevalentes y tratables, pero aun no sentidos como insuficiencias. Ya se sabe que “ el buen sentido es la cosa mejor distribuida, pues todos creen estar tan bien dotados, que incluso los más descontentos en cualquier otro aspecto no desean más del que ya tienen” (43).

También merece una reflexión la extensión de pruebas genéticas que etiquetan a las personas con un nivel de riesgo de tener un determinado problema de salud, sin que exista una evaluación adecuada de los beneficios de las posibles intervenciones que le siguen, aspectos que deberían ser claves en la determinación de la utilidad de estas pruebas (44) (45). Si la adopción de nuevos tests genéticos no se lleva a cabo con una evaluación rigurosa, se puede llegar a etiquetar a buena parte de la población como enferma, en base al hallazgo de uno o varios genes “deficientes” que incrementan la predisposición a sufrir en el futuro una determinada enfermedad.

Además, al mismo tiempo que se habla de la “creación” de nuevas enfermedades a partir de experiencias vitales o procesos normales, también puede hablarse de situaciones en las que se infrutilizan tratamientos efectivos, y por tanto se necesitaría mayor intervención sanitaria. Así, Ebrahim (42) advierte del riesgo de “desmedicalización” en la población mayor, y la necesidad de separar el proceso de envejecimiento de las enfermedades que se dan en personas mayores y que tienen tratamientos efectivos que deben ser utilizados. ¿Dónde está el equilibrio?

LOS PROTAGONISTAS DE LA MEDICALIZACIÓN

Los factores que contribuyen al creciente fenómeno de la medicalización de la vida son diversos y complejos. Una panorámica no exhaustiva exigiría empezar a mirar hacia los proveedores sanitarios, tanto los profesionales como las empresas médico-farmacéuticas, sin dejar de lado el importante papel desempeñado por la industria de la comunicación. Aun así todo análisis será incompleto si no contempla las tendencias apreciadas en la propia población y las respuestas aportadas por los responsables de la política y la gestión sanitaria.

El papel de los profesionales y sus instituciones

Los médicos son los principales agentes de la medicalización. El carácter desconcentrado de las decisiones sobre diagnóstico y tratamiento (46) exige la anuencia de los clínicos sobre los beneficios de las intervenciones terapéuticas. Sin su concurso los demás actores de la medicalización no conseguirían la respuesta deseada a sus demandas o una extensión de su oferta compatible con sus lógicos objetivos empresariales de crecimiento. La percepción médica o mejor, la mirada médica (2) es el proceso a través del cual objetos sociales específicos, es decir, categorías de enfermedad, cobran su existencia (47).

Es común interpretar la participación entusiasta de los sanitarios en los procesos de medicalización en función de los beneficios esperables. Ligado a la esperanza de proporcionar un beneficio para los pacientes, está el deseo de que se amplíe el mercado, se abran nuevas puertas al desarrollo profesional y la especialización (unidades de lípidos, de menopausia, de genética...). Sin desestimar los beneficios alcanzables en

términos de rentas directas, capacidad de influencia, y poder. Un abanico de posibilidades que explica ampliamente que la cultura médica sufra de una fascinación por las nuevas tecnologías, e incluso por las nuevas enfermedades.

En un editorial publicado en esta revista J. Expósito (48) ya reflexionó sobre el papel de los médicos en la difusión de tecnologías no efectivas usando como ejemplo ilustrativo la quimioterapia a altas dosis en el cáncer de mama. Su pregunta “¿son los médicos actores o espectadores en la difusión de nuevas tecnologías?” tiene una respuesta afirmativa contundente. Pese a las dificultades del papel asignado a los médicos, lo que resulta a la postre es que comparten en buena medida la responsabilidad por la construcción de una cultura intervencionista y acelerada en la adopción de innovaciones. Añádase a esto que la razón médica está presidida por un stajanovista “más es mejor”, cuando en demasiadas ocasiones quizá debería plantearse un miesiano “menos es más”. Las verdaderas mejoras en eficiencia no provienen únicamente de hacer lo mismo más rápidamente o más barato, sino de hacerlo de un modo diferente y mejor (49) por más adecuado.

En el proceso de medicalización las interacciones y sinergias son múltiples. Los médicos como investigadores o prescriptores, solos o unidos en sociedades científicas, a veces recorren su camino profesional de la mano de la industria. De hecho, la construcción de nuevas enfermedades es frecuentemente liderada por grupos de investigadores que tienen estrechos lazos con las empresas farmacéuticas, y las recomendaciones y consensos parten de las sociedades científicas y de los médicos líderes de opinión. Estas recomendaciones son especialmente relevantes en áreas con mayor incertidumbre, donde la guía de los expertos, los referentes profesionales, se configura como una de las fuentes primordiales de orientación.

Una explicación complementaria para la predisposición de los profesionales a aceptar cualquier innovación pretendidamente útil debería considerar su situación respecto al cambiante estado del conocimiento y las expectativas y demandas sociales. Los médicos se encuentran emparedados entre una íntima duda sobre sus capacidades resolutivas reales y una creciente presión social que exige respuestas taumátúrgicas y confía en que la ciencia evitará hasta lo ineluctable.

Probablemente, el ejercicio de una medicina sin participación del paciente es otro factor que conduzca a la medicalización. Aunque en general no está claro que la participación de los pacientes lleve a decisiones más conservadoras que las que toman los médicos (50) (51), como se comentó anteriormente, parece que sí hay una tendencia en este sentido en el caso de los tratamientos preventivos con fármacos (27-30). Hacer una medicina más participativa supone –una vez más– un cambio cultural, que como todos los cambios culturales será difícil, porque supone abandonar lo conocido para embarcarse en una aventura en la que se perderá estatus, poder y control; y en la que habrá que aprender otras habilidades y actitudes, a las que no estamos habituados.

Entre estas actitudes se cuenta la preocupación por las consecuencias de una posible medicalización excesiva. Como apunta Richard Smith, “ cuando estoy enfermo quiero ser atendido por doctores que duden cada día del valor y la sensatez de lo que hacen” (5).

Las empresas médico-farmacéuticas

Sin desatender el beneficioso papel desempeñado por la investigación y desarrollo impulsados por las industrias médico-farmacéuticas, que ha dado lugar a múltiples tratamientos efectivos que mejoran la vida de las personas, es necesario reflexionar sobre su papel en la medicalización innecesaria de la vida.

Atendiendo a una conducta estrictamente racional, es de esperar que dicha industria no repare en esfuerzos para ampliar mercados, lo que hace de ella un actor clave en la creación de nuevas enfermedades, especialmente en aquellos ámbitos en los que es más verosímil que se pueda disponer de una elevada sensibilización por parte de los potenciales beneficiarios: aspectos estéticos, molestias fisiológicas o síntomas leves pero frecuentes, reducción de factores de riesgo, o evicción de las consecuencias de comportamientos no saludables a los que no se desea renunciar. En algunas de estas consideraciones pueden encuadrarse la calvicie, el colon irritable, la osteoporosis, algunos síntomas que pueden acompañar a la menopausia o ciertas disfunciones sexuales (41), (52). En el límite, este camino conduce a una situación en que para cada nuevo diagnóstico o tratamiento se puede crear una enfermedad, con independencia del carácter de los beneficios que aquellos aporten.

Para la construcción de nuevas enfermedades y la comercialización de tecnologías que las diagnostiquen y las traten, la industria necesita compañeros de viaje. Para ello, financia a grupos de investigación de instituciones académicas y de sociedades científicas, que –además de participar en las investigaciones– van a ser elementos valiosísimos en la promoción de los nuevos medicamentos. Muchos productos se promocionan gracias a los artículos de apoyo escritos por médicos que son líderes de opinión, y que se publican en importantes revistas especializadas (53). También cuenta con el sostén de grupos organizados de pacientes que a menudo parecen aglutinarse más por el tratamiento que reclaman que por la dolencia que sufren.

Una vez conseguida la implicación de los referentes de cada sector o especialidad, el siguiente frente de intervención de la industria es el conjunto de los médicos, quienes en definitiva adoptan la decisión de indicar o no los nuevos avances. La formas clásicas de penetración a través de obsequios, pago de viajes a jornadas – indudablemente de formación– y similares, están cada vez más en el punto de mira de los financiadores, preocupados por lo que, algo exageradamente, ven como una enorme “quinta columna” infiltrada en sus efectivos. Pero existen modos más insidiosos de ganar la voluntad de los microgestores. En toda tecnología innovadora son, obviamente, sus promotores quienes disponen de la mejor información. La difusión de ésta de manera sesgada, inexacta o engañosa busca hacer mella en los profesionales que deseen guiarse por motivos estrictamente científicos (54). También se han apreciado interesantes sinergias entre desarrollos diagnósticos y terapéuticos. Las actuaciones para lograr que los médicos prescriban pasan también por facilitar los medios para que puedan hacer el diagnóstico. Y es aquí donde entran los regalos de equipos y tecnologías a los centros sanitarios, ante los que una cierta miopía contable puede hacer creer que los equipamientos se consiguen a coste cero. Entre la variada casuística al respecto, en otro texto hemos abordado el ejemplo de los densitómetros para diagnosticar la osteoporosis (55).

Además, la industria contribuye a la formación de una demanda mediante actuaciones para crear opinión, no sólo entre los profesionales, sino también entre los potenciales consumidores. Cuenta para ello con importantes activos entre los medios de formación de masas y busca, amparándose en grandilocuentes apelaciones al derecho a

la información, poder generalizar las campañas de publicidad dirigidas a los consumidores finales. Mientras se ultima la autorización europea de la “publicidad directa al consumidor”, su presencia en otros países nos permite apreciar cómo las empresas sanitarias aprovechan cualquier posibilidad de trasladar la atención desde los problemas derivados del entorno social hacia la solución individual. Un ejemplo ilustrativo es el anuncio sobre la paroxetina que GlaxoSmithKline publicó en el New York Times Magazine en octubre de 2001, un mes después del ataque al World Trade Center. En medio de un clima de comprensible agitación, el anuncio afirmaba: “Millones (de personas) sufren ansiedad crónica. Millones pueden ser ayudadas por Paxil” (56). Este ejemplo no es sino un botón de muestra de muchas campañas basadas en respuestas no patológicas ante sucesos vitales, el miedo a la muerte o a la discapacidad. Casi a diario la prensa científica y los medios de comunicación de masas proporcionan ejemplos, donde se advierte de la cantidad de personas “afectadas” –de menopausia, de osteoporosis, ...– que no están siendo tratadas. Los discursos son tan contundentes y muestran tal preocupación por el bienestar de la población que es difícil que alguien se atreva a contravenirlos. Cada vez más el público diana de esta publicidad directa son personas razonablemente sanas, a las que se les vende una amenaza y al tiempo se les presenta un producto que las librará de ella.

Los medios de comunicación

Después de los profesionales sanitarios, los medios de comunicación de masas son la principal fuente de información sobre la salud. La calidad de la información que vehiculan y los sesgos apreciados en su tratamiento han sido objeto de una atención insuficiente en comparación con su relevancia en la configuración de las expectativas y opiniones del conjunto de la población. Es lógico que en muchas ocasiones sean el principal objetivo de quienes pretenden influir en la conducta de los profesionales sanitarios y los pacientes (57).

Más allá de los indudables casos de venalidad e incompetencia (58), el principal problema con los medios estriba en su configuración ideológica. La divisa del periodismo “ No es noticia que un hombre muerda a un perro, sino que un perro muerda a un hombre”, admite el corolario “ ...o que alguien diga que quizá pudiera haberlo hecho”. La concepción de lo noticiable está asociada a la novedad, lo inusual, lo

improbable o lo deseado. De ahí la sobreabundancia de noticias sobre pretendidos descubrimientos revolucionarios, soluciones mágicas y terribles plagas de dudosa base científica.

El principal problema de una lectura acrítica de los medios estriba en que favorecen en la población la conformación de expectativas que están por encima de la realidad, contribuyendo de modo importante a generar la creencia en una inexistente medicina omnímoda. La sensación de que la medicina es una ciencia exacta es, en buena parte, creada y alimentada por los medios (59), siendo cada vez más exigible que éstos asuman e incorporen a sus contenidos términos como “incertidumbre” o “limitaciones” (60) (61).

Se han documentado casos en los que el tratamiento de los problemas en los medios de comunicación está lleno de contradicciones, subrayándose aspectos negativos e ignorando otros relevantes. Como ejemplo, un estudio que analizó la información sobre la menopausia en la prensa, encontraba que se trivializaban los aspectos relacionados con promover estilos de vida saludables, y por el contrario, se enfocaba el tema como una experiencia negativa, una enfermedad y una etapa que necesitaba tratamiento médico (62). En muchas ocasiones, son los médicos ejerciendo de columnistas, o sus sociedades a través de campañas de prensa, quienes promueven la medicalización e incluso el uso de intervenciones cuyos efectos adversos superan los posibles beneficios. En los últimos años el cribado del cáncer de próstata ha aportado un buen número de ejemplo poco edificantes. (63).

Sin embargo, los medios pueden también afectar positivamente la utilización de servicios sanitarios, promoviendo el uso de intervenciones efectivas y desincentivando la adopción de las que tienen efectividad no probada o cuestionable, aunque parecen, en general, menos interesados en desempeñar ese papel.

La población

Hace más de veinticinco años que Lewis Thomas señalaba que en los 25 años anteriores nada había cambiado tanto en el sistema sanitario como la percepción del público sobre su propia salud, interpretando que dicho cambio pone de manifiesto una

pérdida de confianza en la forma humana (64). Y continuaba afirmando que buena parte del despilfarro sanitario procede de la convicción del público en general de que la medicina moderna es capaz de resolver mucho más de lo que en realidad es posible. Esta actitud sería, en parte, el resultado de las exageradas reivindicaciones de la medicina en las últimas décadas y de su aquiescencia pasiva con las aun más exageradas difundidas por los media.

Como gusta repetir el gurú Ian Morrison, autor de *Health Care in the New Millennium: Vision, Values, and Leadership* y antiguo director del Institute for the Future en Palo Alto, cuando él nació en Escocia la muerte era vista como inminente, mientras se formó en Canadá comprobó que se vivía como inevitable, pero en su actual residencia californiana parece que allí se perciba como opcional.

Parece claro que el nivel educativo es un factor clave en el deseo y exigencia de participar en las decisiones (65), por tanto, en la medida que la población tenga mayor nivel e información, irá exigiendo a los profesionales sanitarios este derecho a tener voz y voto sobre las decisiones que les afectan. La extensión del acceso a la información a través de Internet puede suponer una importante amenaza a la relación de agencia imperfecta entre médico y paciente. Más allá de las actuales expectativas desmedidas, las facilidades aportadas por las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) podrían facilitar una mayor exigencia de información y participación más acorde con el estado del conocimiento. Sin embargo, es difícil prever cómo afectará al fenómeno de la medicalización el incremento de la fracción de pacientes informados y deseoso de adoptar sus propias decisiones.

Por una parte, el mayor nivel de vida suele ir unido a una cultura de consumismo (medicina incluida) y en las sociedades más desarrolladas cada vez más se instala el rechazo de la enfermedad y la muerte, como partes inevitables de la vida. Existe una creencia, posiblemente promovida desde los propios sistemas sanitarios, de que la medicina va a poder con todo y que puede solucionar cualquier problema (aunque sea vital o social), que la tecnología avanza a pasos agigantados para hacernos vivir más y mejor, y que la salud no tiene precio.

Uno de los escenarios menos deseables sería el representado por usuarios conocedores de las alternativas existentes e insensibles a la dimensión social de la asistencia, apelando sistemáticamente a la “regla del rescate” –la oposición a no emplear todas las alternativas con algún beneficio potencial, por mínimo que sea, ante un riesgo grave para la salud de un individuo identificable y concreto– (66) forzando la actuación de los médicos ante el paciente agonizante. Un futuro sumamente decepcionante para los profesionales que no están suficientemente pertrechados para combatir estas exigencias que van más allá del rol asignado y que provocan sufrimiento por no poder dar respuesta, convirtiéndose así en víctimas de la medicalización a la que han contribuido (60).

La Administración y los gestores de servicios sanitarios

Si las actuaciones de los usuarios y las empresas pueden parecer razonables y las de los médicos comprensibles, el comportamiento de los reguladores resulta menos justificable. En términos generales, en el nivel de la macrogestión se tiende a evitar las decisiones conflictivas en más ocasiones de lo que sería deseable. Se rehúye la definición explícita de las prestaciones incluidas y excluidas de las carteras de servicios, o se dilata el establecimiento de mecanismos adecuados para la monitorización del uso de tecnologías en centros sanitarios, confrontándolo con sus indicaciones. Tampoco se aprecia diligencia en la implantación de métodos para racionalizar la introducción de nuevas tecnologías. y fármacos en los servicios sanitarios, pese a que ya existen algunas iniciativas interesantes al respecto (67).

Un caso llamativo lo constituyen los organismos encargados de regular el mercado de fármacos. En los últimos años las agencias de medicamentos de los países europeos han sido muy sensibles al deseo de la industria de aprobación rápida de nuevos productos. Sin duda esta preocupación por los deseos de una parte de sus clientes está relacionada con la creciente dependencia financiera de éstos que han experimentado dichas agencias. En la actualidad, implantado el procedimiento de reconocimiento mutuo de sus aprobaciones, estos organismos compiten por atraer hacia ellos la evaluación de nuevos medicamentos. Para lograrlo han de responder a los intereses del evaluado, sin que existan mecanismos para garantizar una preocupación similar por los intereses de la sociedad, para cuyo servicio se constituyeron.

Un curioso ejemplo de la atención preferente prestada por los organismos públicos a los intereses de los productores frente a los de los usuarios se da en el caso de los diuréticos para el tratamiento de la hipertensión arterial. Los ensayos clínicos y metaanálisis demuestran que los diuréticos a bajas dosis (hidroclorotiazida o clortalidona a dosis de 12,5 mg/día) son generalmente el tratamiento inicial de elección, pero en España las presentaciones de estos fármacos dificultan enormemente su administración. La única presentación en solitario de hidroclorotiazida fue retirada del mercado por el Ministerio a petición del fabricante. Aunque fue repuesta meses más tarde, ya se había producido un importante cambio en el tratamiento a los pacientes que lo usaban. Por su parte la higrtona sólo se comercializa en una presentación de comprimidos no ranurados de 50 mgr, por lo que su correcta administración exige que los pacientes las tengan que partir en 4 trozos, sin garantías de una distribución igual de la dosis entre fragmentos. Este tipo de comportamientos favorece la sustitución—cuando no la duplicación— terapéutica, reduciendo las opciones de que disponen profesionales y usuarios informados para manejar sus procesos.

Una reflexión final: ¿vamos a donde queremos ir?

Las preguntas fundamentales que debemos plantearnos se refieren a qué consecuencias tiene la medicalización de la vida y a dónde nos conduce la senda por la que nos encaminamos. En primer lugar, se está etiquetando de enfermos a personas que podemos considerar sanas y se les está sometiendo a tratamientos que conllevan indudables efectos adversos, tanto por el mismo proceso de etiquetado como “anormal”, como por los posibles efectos de las terapias, que nunca son absolutamente inocuas. En segundo lugar, las formas no médicas de afrontar las dificultades se están devaluando y olvidando, y la capacidad de valerse por sí mismo y sentirse capaz de superar los problemas se está reduciendo. Las personas y la sociedad se hacen así dependientes de la medicina y los servicios sanitarios, que necesitarán cada vez más recursos para dar respuesta a la demanda que va induciendo.

Una reflexión sobre el fenómeno de la medicalización lleva a la pregunta de si realmente queremos un mundo donde todos llevemos etiquetas de riesgo de padecer esta o aquella enfermedad en el futuro. Si queremos una sociedad donde hay mastectomizadas para evitar el cáncer de mama, gente sana pero que cree estar enferma

y toma varias píldoras para reducir su “riesgo” de acabar teniendo una u otra enfermedad. Una sociedad donde ya todos los niños nacen por cesárea, la gente está insegura sobre si es normal o no en sus relaciones sexuales, el miedo a la enfermedad se ha apoderado de todos, y casi nadie se muere con un poco de paz. Si queremos un mundo donde mientras todo esto pasa en las sociedades ricas, en África, Asia y Harlem, la gente sigue muriendo de SIDA, de infecciones para nosotros banales, de hambre, violencia y otras calamidades.

Pero incluso siendo pragmáticos y sin cuestionarnos si queremos este mundo, vamos a tener que preguntarnos si podemos permitirnoslo. El economista Uwe Reinhardt sugería irónicamente que si el consumo sanitario seguía aumentando, EE.UU. sería como un gran hospital, donde la población estaría formada por trabajadores de la salud, enfermos, o ambas cosas al tiempo (68). Sin caer en los maximalismos que atribuyen a la medicina un efecto negativo neto sobre el bienestar, apelando a inexistentes arcadias pretecnológicas, una sociedad más medicalizada es una sociedad con una mayor percepción de malestar y dependencia. Y subvenir las necesidades que este sentimiento obliga a los individuos y la colectividad a detraer recursos aplicables a potenciar otras esferas del bienestar (49).

Por ahora no parece verosímil que sea evitable morir. Las ganancias en cantidad de vida propiciadas por el desarrollo médico son en nuestro entorno relativamente escasas, siendo más importantes las relacionadas con la calidad de esa vida. Pero la calidad de vida tiene componentes básicamente subjetivos, ligados a muy distintas preferencias personales. No todos los años de vida ganados son iguales y evitar una muerte ligeramente prematura puede abocarnos a una larga y penosa agonía, una opción deseable para algunos pero espeluznante para otros. Sin la adecuada información para decidir, muchos podemos empeorar si adoptamos miméticamente prácticas de reducción promedio de algunos riesgos actualmente vulnerables. La consecuencia de esta aceptación acrítica de todas las ofertas de la medicalización sería una sociedad viviendo de manera insana por su preocupación por la salud y muriendo más enferma.

BIBLIOGRAFÍA

- (1) Kishore J. A dictionary of Public Health. New Delhi: Century Publications 2002.
- (2) Foucault M. El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica. Editorial Siglo XXI, México, 1966.
- (3) Illich I. Némesis médica: la expropiación de la salud. Barral Editores, Barcelona 1975.
- (4) Illich I. La sociedad desescolarizada. Barral, Barcelona 1974.
- (5) Smith R. Limits to Medicine. Medical Nemesis: The expropiaion of Health (book review). BMJ 2002; 24: 923.
- (6) Illich I. L'obsession de la santé parfaite. Le Monde diplomatique, 1999 mars pp. 28 y ss. Disponible en <http://www.mondediplomatique.fr/1999/03/ILLICH/11802>.
- (7) Smith R. In search of non disease. BMJ 2002; 324: 883-5.
- (8) Sen A. Health: perception versus observation. BMJ 2002; 324: 860-1.
- (9) Ehrenreich B. English D. Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness. Compendium. London 1974.
- (10) Parsons T. Estructura social y proceso dinámico: el caso de la práctica médica moderna. En: El sistema social. Alianza Universidad. Madrid 1984.
- (11) Freidson E. Profession of Medicine: A Study in the Sociology of Applied Knowledge. Harper & Row. New York 1970.
- (12) Freidson Professional Dominance: The Social Structure of Medical Care. Atherton Press. New York 1970.
- (13) Navarro V. La Medicina bajo el Capitalismo. Crítica. Barcelona 1978.
- (14) Goffman E. Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Amorrortu editor. Buenos Aires 1984.
- (15) Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Simon & Schuster 1985.
- (16) Szasz. T. El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal. Amorrortu Editores, Buenos Aires 1973.
- (17) Meneu R. Variabilidad de las decisiones médicas y su repercusión sobre las poblaciones. Masson. Barcelona 2002.
- (18) Foucault M. La vida de los hombres infames. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid, 1990.
- (19) Foucault M. Microfísica del poder. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid, 1979.
- (20) Turner BS. Medical power and social knowledge. Sage. London 1987.
- (21) Kleinman A. The illness narrative: suffering, healing and the human condition. Basic Books. New York 1988.
- (22) Hofmann B. The technological invention of disease. J Med Ethics: Medical Humanities 2001; 27: 10 – 9.
- (23) Campbell EJM, Scadding JG, Roberts RS. The concept of disease. BMJ 1979; ii: 757-62.
- (24) Cochrane AL. Efectividad y eficiencia. Asociación Colaboración Cochrane Española. Barcelona 2000.
- (25) Quill TE, Lipkin M Jr, Greenland P. The medicalization of normal variants: the case of mitral valve prolapse. Gen Intern Med 1988; 3 (3): 267-76.

- (26) Rose G. Individuos enfermos y poblaciones enfermas. En: El desafío de la Epidemiología. Problemas y lecturas seleccionadas. Washington: Organización Panamericana de la Salud, 1988 (publicación científica 505).
- (27) Trewby PN, Reddy AV, Trewby CS, Ashton VJ, Brennan G, Inglis J. Are preventive drugs preventive enough? A study of patients' expectation of benefit from preventive drugs. Clin Med 2002; 2: 527-33.
- (28) McAlister F, O'Connor AM, Wells G, Grover SA, Laupacis A. When should hypertension be treated? The different perspectives of Canadian family physicians and patients. Can Med Assoc J 2000; 163: 403-8.
- (29) Steel N. Thresholds for taking antihypertensive drugs in different professional and lay groups: questionnaire survey. BMJ 2000; 320: 1446-7.
- (30) Llewellyn-Thomas H, Paterson JM, Carter J, Basinski A, Myers MG, Harfacre GD et al. Primary prevention drug therapy: can it meet patients' requirements for reduced risk? Med Decis Making 2002; 22: 326-39.
- (31) Thomson R, Bowling A, Moss F. Engaging patients in decisions: a challenge to health care delivery and public health. Quality in Health Care 2001; 10 (Suppl 1): 11.
- (32) Guadagnoli E, Ward P. Patient participation in decision-making. Soc Sci Med 1998; 47: 329-39.
- (33) Richards MA, Ramirez AJ, Degner LF, et al. Offering choice of treatment to patients with cancers. A review based on a symposium held at the 10th annual conference of The British Psychosocial Oncology Group. Eur J Cancer 1995; 31: 112-6.
- (34) Coulter A, Peto V, Doll H. Patients' preferences and general practitioners' decisions in the treatment of menstrual disorders. Fam Pract 1994; 11: 67-74.
- (35) Montgomery AA, Fahey T. How do patients' treatment preferences compare with those of clinicians? Qual Health Care 2001; 10 (Suppl): 139-143.
- (36) Wagner E, Barrett P, Barr y M, et al. The effect of a shared decision making program on rates of surgery for benign prostatic hyperplasia. Med Care 1995; 33: 765-70.
- (37) Domenighetti G, Luraschi P, Casabianca A, et al. Effect of information campaign by the mass media on hysterectomy rates. Lancet 1988; 2: 1470-3.
- (38) Harding J, 'Bodies at Risk: Sex, Surveillance and Hormone Replacement Therapy', in Alan Petersen and Robin Bunton, eds., Foucault, Health and Medicine, 1997, New York: Routledge.
- (39) Nelson HD, Humphrey LL, Nygren P, Teutsch SM, Allan JD. Postmenopausal Hormone Replacement Therapy. Scientific Review JAMA. 2002; 288: 872-881.
- (40) Salvador J, Cunillé M, Lladonosa A, Ricart M, Cabré A, Borrel C. Características de las gestantes y control del embarazo en Barcelona, 1994-1999. Gac Sanit 2001; 15: 230-6.
- (41) Moynihan R. The making of a disease: female sexual dysfunction. BMJ 2003; 326: 45-7.
- (42) Ebrahim S. The medicalisation of old age. BMJ 2002; 324: 861-3.
- (43) Descartes R. Discurso del método. Madrid: Alianza Editorial 1997.
- (44) Melzer D, Zimmern R. Genetics and medicalisation. BMJ 2002; 324: 863-4.

- (45) Burke W, Atkins D, Gwinn M, Guttmacher A, Haddow J, Lau J et al. Genetic test evaluation: information needs of clinicians, policy makers, and the public. *Am J Epidemiol* 2002; 156: 311-8.
- (46) Eisenberg J. *Doctors Decisions and the Cost of Medical Care*. Health Administration Press Ann Arbor. Michigan 1986.
- (47) Armstrong D. *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*. Cambridge University Press. Cambridge 1983.
- (48) Expósito J. Los costes sociales de nuestras prácticas. Actores o espectadores. *Gest Clin y San* 2000 2 (2): 39-40.
- (49) Smith R. Spend (slightly) less on health and more on the arts. *BMJ* 2002 325: 1432-3.
- (50) O'Connor AM, Stacey D, Rovner D, Holmes-Rovner M, Tetroe J, Llewellyn-Thomas H, et al. Decision aids for people facing health treatment or screening decisions (Cochrane Review). In: *The Cochrane Library*, Issue 4, 2002. Oxford: Update Software.
- (51) Hermosilla-Gago T, Briones E. Ayuda a los usuarios en la toma de decisiones relacionadas con su salud. Herramientas disponibles y síntesis de la evidencia científica. Sevilla: Agencia de Evaluación de Tecnologías Sanitarias de Andalucía, 2002.
- (52) Moynihan R, Health I, Henry D. Selling sickness: the pharmaceutical industry and disease mongering. *BMJ* 2002; 324: 886-90.
- (53) Collier J, Iheanacho I. The pharmaceutical industry as an informant. *Lancet* 2002; 360:1405-9.
- (54) Villanueva P, Peiró S, Librero J, Pereiro I. Accuracy of pharmaceutical advertisements in medical journals. *Lancet* 2003; 361: 27-32.
- (55) Márquez S. El cambio de prácticas. En J. Expósito (ed.) *El trabajo de gestión desde una Dirección Médica*. HUVN Granada 2002.
- (56) Mintzes B. Direct to consumer advertising is medicalising normal human experience. *BMJ* 2002; 324: 908-11.
- (57) Grilli R, Ramsay C, Minozzi S. Mass media interventions: effects on health services utilisation (Cochrane Review). In: *The Cochrane Library*, Issue 4, 2002. Oxford: Update Software.
- (58) Molnar FJ, Man-Son-Hing M, Dalziel WB, Mitchell SL, Power BE, Byszewski AM, St John P. Assessing the quality of newspaper medical advice columns for elderly readers. *CMAJ* 1999; 161: 393-5.
- (59) Domenighetti G, Grilli R, Liberati A. Promoting consumers' demand for evidence-based medicine. *Int J Technol Assess Health Care* 1998; 14: 97-105.
- (60) Leibovici L, Lièvre M. Medicalisation: peering from inside medicine. *BMJ* 2002; 324: 866.
- (61) Johnson T. Medicine and the media [Shattuck Lecture]. *NEJM* 1998 339[2]: 87-92.
- (62) Gannon L, Stevens J. Portraits of menopause in the mass media. *Women Health* 1998; 27: 1-15.
- (63) Ferriman A. Advocates of PSA testing campaign to silence critics. *BMJ* 2002; 324: 255.
- (64) Thomas L. On the Science and Technology of Medicine. *Daedalus* 1977; 106 (1): 35-46.
- (65) Bowling A, Ebrahim S. Measuring patients' preferences for treatment and perceptions of risk. *Quality in Health Care* 2001; 10 (Suppl 1): 12-18.

- (66) Segarra Medrano A. La parte plana de la curva. Donde el coste-efectividad encuentra “la regla del rescate“ En: Ortún V. (Ed.) Gestión Clínica y Sanitaria. De la práctica clínica a la academia, ida y vuelta Masson. Barcelona 2003.
- (67) Briones E, Loscertales M, Pérez Lozano MJ, en nombre del grupo GANT, proyecto GANT: Metodología de desarrollo y estudio preliminar. Sevilla: Agencia de Evaluación de Tecnologías Sanitarias de Andalucía, 1999.
- (68) Reinhardt U. Response to “What can Americas learn from Europeans”. En Health Care Systems in Transition: The Search for Efficiency, OECD. Paris, 1990.

Cultura Filosófica E Identidad

Juan José Colomina

Universitat de València

La cuestión del (re-)conocimiento

1· Desde el inicio de la filosofía moderna, es el concepto de persona el que toma protagonismo. Es el *cogito* cartesiano el primero que confunde la noción antigua: persona es aquel individuo que como tal es capaz de darse cuenta de sí mismo como unidad; esto es, la persona es aquel ser capaz de conciencia. Pero la conciencia es ciencia de algo, es un saber referente a algo: es una ciencia-con-otro. Con Descartes, se abandona dicha concepción para pasar a considerar la conciencia como un teatro privado donde (inter-)actúan tan sólo las propias experiencias, las vivencias en primera persona.

Pero Descartes olvida un punto esencial: todo aquello que se presenta a la conciencia como inmediato son hechos, hechos que nos identifican como seres capaces de acción pero a la vista de los demás. Es sólo gracias a la presencia del otro por lo que mi *ego* (como unidad indivisible y distinta de ‘lo otro’) es capaz de identificarse. En este sentido puedo afirmar que ‘yo soy porque tengo conciencia’ se convierte en ‘yo soy nosotros’.¹

En este sentido, la persona no sólo es aquel individuo con conciencia, sino también todo aquello que permite vernos en él, todo aquello que “da testimonio”. Así, yo me puedo concebir como persona, como una unidad, como un agente capaz de acción porque soy capaz de interactuar con los demás y porque mi acción puede ser reconocida por los demás como mía. Porque, en definitiva, de lo que se trata es de salvar la responsabilidad, ya que existe una evidente bilateralidad que sólo permite la identificación de la intención de un agente por medio de la comprensión de su interlocutor.

¹ Esta es, al menos, la impresión que me proporciona la lectura de Choza (1995).

Pero aquí debemos distinguir entre dos tipos de persona: yo soy persona en tanto que todo aquello que soy capaz de hacer se me puede atribuir a mí y sólo a mí (como autor) o bien soy persona en cuanto que soy representante de las acciones o de todo aquello que se le puede atribuir a otro (como actor). Es decir, podemos diferenciar entre persona (en sentido natural) cuyas acciones se pueden considerar suyas o como persona (fingida, o *ficción* sin más) en cuanto representante de algo que no le pertenece pero para lo que se le autoriza.

En este sentido, Thomas Hobbes escribió: “Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son propiedad de aquellos a quienes representan, y entonces la persona es el actor, y el que es propietario de las palabras y acciones es el autor, en cuyo caso el actor actúa por autoridad. Por eso al que, cuando se habla de bienes y posesiones se le llama propietario, en latín *Dominus* y en griego *Kyrios*, cuando se habla de acciones se le llama autor. Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado autoridad, por lo que por autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y hecho por autorización es el hecho por comisión o licencia de aquel a quien el derecho pertenece”.² En tanto que al agente se lo considera como poseedor de sus propios actos, éste es persona ‘natural’; pero en el momento en que el agente es considerado como persona que representa una autoridad que no es la suya pero que se le supone, es una ficción. Pero recordemos que no es una ficción exenta de responsabilidad, porque las gentes de la comunidad dependen de las acciones que en su nombre la supuesta autoridad representa. Pero, ¿qué ocurre cuando la ‘autoridad’ deja de lado a sus representados? ¿Qué sucede cuando la representación se transforma en dominación? Cuando el ideal es impuesto, no podemos decir que un concepto (algo así como un estereotipo) representa la verdadera realidad de una sociedad porque viene impuesto desde fuera sin tener en cuenta al individuo concreto del que se puede inferir. Esa abstracción viola unos principios básicos (y hablo de principios morales) que deberían regir toda relación (inter-)humana.

Pongamos un ejemplo: supongamos que a Juan Pérez se le presenta la oportunidad de recuperar la estabilidad económica de su sociedad siempre y cuando matara a un empresario chino que vive en Beijing (a muchísimos kilómetros de

² T. Hobbes, *Leviathan*, XVI, p. 256, citado en Choza (1995).

distancia). Tal vez entonces no se le presentarían remordimientos, total que más da, verdad, un chino más que menos; se podría salvar toda la comunidad. Pero, ¿qué ocurriría cuando le viera la cara? Resulta que ese chino es una persona, con rostro humano. ¿Sería entonces capaz de matarlo? Supongamos que sí. Entonces la comunidad se salva sin pérdidas (internas). El precio a pagar es muy asequible: la muerte de alguien desconocido e insignificante que ni tan siquiera se conoce y por el cual tan siquiera se sentirá ningún remordimiento. Pero, ¿y si en lugar de tener que matar a un empresario chino la condición fuese que Juan Pérez tuviera que matar a su propia esposa? Tal vez ya no sería tan asequible el precio a pagar.

Carlo Ginzburg, en Ginzburg (2000), nos advierte del peligro que supone tomar distancia del otro. Nos dice que la distancia debilita la identificación de razones morales de acción. El que yo mate a un mandarín chino implica no una decisión por interés, sino un distanciamiento con implicaciones moralmente relevantes, porque al considerarlo en abstracto olvidamos que también él es una persona, tiene rostro, y es un rostro común (y esto, recordemos, es lo que tanto impresionaba a Jean Améry de sus captores alemanes o lo que más aterrorizó a Hanna Arendt de Eichmann).

Y esto me hace enlazar con otro de los textos de Ginzburg³ en el que defiende que la cuestión de (re-)conocer al otro como humano estriba en la proximidad, pero esta proximidad no puede ser cultural (ya que a fin de cuentas “la familiaridad, ligada a la pertenencia cultural, no puede ser criterio de relevancia. Que el país de uno sea todo el mundo no quiere decir que todo sea igual: quiere decir que todos somos forasteros respecto de algo y de alguien”)⁴ sino que debe serlo de algo más. Que lo que hace despertar mi sentimiento (moral) es el (re-)conocer en el comportamiento de los demás sentimientos, emociones, sensaciones... compartidas. Es decir, esto ejemplifica que la cuestión estriba en reconocer al otro como un similar (humano) porque se es capaz de percibir en su comportamiento puntos en común. Esto puede llevar a creer que lo que se está definiendo en estas líneas es alguna especie de conductismo (comportamentalismo). Pero nada más lejos: lo que afirmo es la existencia de ‘bases geológicas’ comunes a todos los ‘organismos biológicos socializados’ que somos los seres humanos. Y esto no

³ Véase Ginzburg (1994).

⁴ Ginzburg (2000: 11).

está lejos de lo que defendió Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*.⁵ Lo que pretendo decir es que todos los humanos compartimos una gramática profunda. Pero atender ahora a esto excedería en exceso la pretensión y la extensión de este trabajo.

2· En la segunda parte de *La trenza de tres cabos*, Hilary Putnam destaca la teoría de los ‘dos panoramas filosóficos’ de Charles Travis acerca de la semántica de una preferencia realizada en el lenguaje natural. El primer panorama mencionado es la llamada ‘concepción clásica’ de Grice y el segundo es la ‘concepción semántica sensible al habla’, que atribuye a Wittgenstein (y Cavell) y Austin. Esta segunda posición defiende que el contenido de una preferencia depende del contexto particular en que se emite, de la cuestión particular de la que se habla. Esta segunda concepción no niega la existencia de significado, sino que niega que dicho significado determine aquello que se dice. Más bien es al contrario, lo que viene a afirmar es que es la situación de habla la que determina qué (o cuál) sea el significado de la preferencia emitida.

En otras palabras, y como dijo Cavell en *The Claim of Reason*,⁶ es nuestra ‘situación de ajuste’ con los demás acerca de lo que tiene o no tiene importancia, algo que no puede venir determinado por ninguna regla o conjunto de normas, lo que posibilita que ciertas situaciones aparezcan como relevantes, porque en sí misma ésta es una capacidad que posibilita la toma de significado. Es decir, ‘yo con los demás’ es lo que determina aquello que importa.

A mi parecer, esto concuerda con lo que G. Bateson dice en su obra de 1979. Lo que es realmente importante es aquello que él denomina ‘la pauta que conecta’. En cierto sentido, todo lo viviente está conectado. Podemos saber qué es el dolor de alguien porque alguna vez hemos tenido dolor (a pesar de que no podamos conocer qué es ese dolor en particular, como ya advirtió Wittgenstein al afirmar la imposibilidad de conocer los conceptos mentales de otros en primera persona). Pero también podemos saber qué es crecer o qué es estar sometido a las leyes de la evolución, porque pertenecemos a un mundo que es viviente. Es pocas palabras, que “toda comunicación

⁵ En esta línea se mueve también la interpretación que Defez hace de la postura filosófica del Segundo Wittgenstein.

⁶ Véase como ejemplo el capítulo 3 o la parte tercera de Cavell (1979).

exige un contexto, que sin contexto no hay significado, y que los contextos confieren significado porque hay una clasificación de los contextos” (Bateson, 1979: 16) y todo esto porque, en definitiva, “configuración contextual no es sino otra manera de designar a la gramática” (Bateson, 1979: 16). Y esto significa que yo puedo saber cual es tu estado mental ahora porque alguna vez también me encontré en la misma situación. Y todo ello porque tú y yo somos seres vivientes y somos capaces de identificarnos como tales. Ello no supone más que un punto en común inicial: la intersubjetividad. Porque en el momento en que yo aprendo las normas de socialización (Wittgenstein hablaría de aprendizaje del lenguaje) aprendo al mismo tiempo que esas normas son compartidas, y esto no queda lejos del concepto de empatía.

Pero, ¿Qué relevancia puede tener todo esto para nuestro tema?

La libertad e Iberoamérica

1· Mucho se ha discutido acerca de la filosofía iberoamericana, sobre su estatus, su posibilidad y sus características.

Desde los llamados “padres de la filosofía en Iberoamérica” (los exiliados españoles José Ortega y Gasset, José Gaos o María Zambrano y los ‘autóctonos’ Alfonso Reyes o Vasconcelos, por citar unos pocos de ellos) hasta nuestros días, podemos identificar toda una serie de trabajos tendientes a establecer el conjunto de características que una filosofía debe poseer para ser tildada de auténticamente (ibero-)americana.

Puede que en un principio la cuestión planteada parezca sorprendente en cuanto parece dar a entender que en Iberoamérica no existe tradición filosófica más allá que aquella inaugurada por ‘los jesuitas’, pero no es el caso. Más bien diría que es todo lo contrario: en Iberoamérica se hace filosofía, pero esa filosofía no siempre es autóctona.

En esta sociedad ha aparecido un conflicto filosófico que contrapone a dos ‘escuelas’, haciendo aparecer dos figuras singulares que se niegan el uno al otro. Estas figuras son el llamado filósofo alterado y el filósofo ensimismado (así, al menos, los caracteriza Luis Villoro (1998)). Se enfrentan así aquel filósofo que devora filosofía ajena (aquel que está más interesado por mantenerse al día de las últimas tendencias y

modas filosóficas foráneas que de averiguar las circunstancias desde las que sería capaz de comenzar a pensar por sí mismo, las circunstancias que le darían la base desde donde comenzar a hacer filosofía propia) y aquel que considera una identidad propia que lo diferencia de los demás (aquel capaz de identificar un ser propio de los iberoamericanos, como si fuera posible encontrar un ser sustancial característico de cada pueblo).

Pero ambos se equivocan: tan dañino es para una sociedad enajenarse mediante la apropiación y copia de valores y conceptos externos (lo que acaba por aniquilar la propia identidad en favor de una identidad extraña) como potenciar la idea de la existencia de una sustancia universal humana que responde a los criterios de una sociedad en particular (corriendo así el riesgo de caer en la falacia de la pureza de la raza).

Al igual que se ha tendido a pensar que el individuo iberoamericano constituye su ser mediante valores copiados de la cultura occidental, también se piensa que la filosofía iberoamericana imita la filosofía occidental. Pero, ¿qué va a hacer, si no? No se le dejó otra alternativa. Se adoptan métodos, se plantean temáticas universales, se cuestionan soluciones ajenas. Digamos que no se pretende más que seguir con la tradición de raigambre occidental que se estableció en Iberoamérica. Y todo porque Occidente tendió sus redes conceptuales de modo que nada quedara fuera de ellas. Esto no es más que una caracterización de la realidad iberoamericana: la cultura adoptada no es la propia. Pero tampoco es ya la heredada de Occidente.

2. Hay que reconocer que el ensimismamiento es tan tentador como la alteración. Se tiende a pensar que ya que a los occidentales les funciona tan bien con sus valores y sus instrumentos lo más adecuado es adoptarlos y esperar a que los instrumentos añadidos hagan progresar una sociedad aletargada, cansina y débil. Pero lo único que provoca dicha tecnificación es la alienación: se implanta toda una cantidad inservible de mamotretos ornamentales que pueden quedar bonitos pero que en realidad no son útiles para explicar la realidad latinoamericana. Podemos poner una metáfora: las técnicas culturales y la tecnología social occidental funcionan en Latinoamérica del mismo modo que lo hace un frac (con su sombrero de copa incluido) en el porte de un cacique caribeño (o para el caso, el jefe de una tribu africana). Incluso me parece

recordar alguna película (de estas malas comedias hollywoodienses) en la que aparece tamaño dirigente. Nadie se explica para que quiere el cacique el traje: puede ser muy elegante y muy 'moderno', puede ser muy occidental, muy en la moda, pero es totalmente inservible y poco práctico cuando vives en la selva, te dedicas a cazar y hace 45° a la sombra.

Del mismo modo, considerar la existencia de algo meramente propio nos confunde y aturde. Apelar a cuestiones sustanciales hace que el filósofo se enfrasque en cuestiones metafísicas que van mucho más allá de sus miras. La cuestión lo trasciende, lo que hace inútil cualquier intento de apropiación de identidad. Porque apelar a instancias superiores (o más profundas) de corte universal que permitan regir aquello de lo que se habla es pretender universalizar lo Humano bajo la visión parcial y particularista de un imaginario conceptual creado para tal fin. Se viola así el principio que nos guía: no podemos imponer como universal todo aquello que sabemos que nos es particular, por mucho que dicha tentación configure o constituya parte importante de lo que sea el ser humano (Saramago, 1998). Y a este fin presenté mi alegato inicial: no es que yo pretenda defender una analítica visión trascendental (como se puede comprobar, me decanto mucho más por una visión naturalizada que sustancial del ser humano), sino que apelo a una base común que permite identificar a todos los humanos. En otras palabras, intento decir que los humanos compartimos 'aires de familia', un concepto que no queda mucho más allá del de mestizaje. Compartimos la capacidad simbólica de expresar 'cosas' mediante representaciones (mayoritariamente) estéticas. Me refiero a un 'supermecanismo' que podemos decir que caracteriza al animal humano y que permite estructurar la realidad en la que se viva. Eso sí, cómo se estructure es ya una cuestión empírica que depende del entorno y de las circunstancias.

De lo que se trata es de buscar aquellos valores propios, de presentar las propias técnicas. Pero no hay que olvidar la herencia cultural. El pensamiento heredado permite una visión de la realidad que tan sólo debe adecuarse a las circunstancias en las que se vive. Es decir, la cuestión no es que el cacique no lleve el frac, sino que le quite las mangas y le añada algún tipo de material transpirable propio del lugar.

3· No es que la razón sea particular de cada raza o de cada pueblo, sino que cada pueblo posee unas características particulares (circunstancias) desde las que debe

comenzar a razonar. Y esta es la más importante de las reivindicaciones que surgen desde Iberoamérica. El dominio que ha venido ejerciendo el pensamiento occidental ha desplazado la preocupación por encontrar los propios caracteres. Una vez entra en crisis el sujeto occidental que sustenta todos aquellos valores en los que se educó, entra en crisis también la vía de salvación de las circunstancias. Perdemos el sujeto desde el que podemos tener perspectiva del mundo: entonces perdemos la conexión con la realidad en la que vivimos. O mejor dicho, perdemos el velo (occidentalizado) que cubría nuestros ojos y nos vemos abocados a una realidad que no reconocemos como nuestra pero de la que insalvablemente no podemos escapar.

La entrada en crisis del sujeto occidental supone un duro golpe: cuando se posee un sujeto que no es el propio (como es el caso del iberoamericano), entonces la realidad se nos presenta en su plenitud. Y una vez descubrimos que ese sujeto al que tan fuertemente nos hemos sentido ligados se desvanece, nos vemos en la tarea de reconstruir un sujeto, el propio, capaz de dar cuenta (verdadera cuenta) de la realidad en la que se vive.

Surge así la necesidad de reconstruir la historia de dicho sujeto. Una historia que se sabe tormentosa y, por ello mismo, más auténtica. Porque en aquello que fue abandonado (aunque fuera por la fuerza) se reconoce ahora todo aquello que se es y que en su momento se olvidó (o se quiso olvidar). Se posibilita así la constitución de una conciencia común que será capaz de aunarnos en una comunidad capaz de identificarse como tal mediante el elenco de sus características comunes.

Pero, ¿cuáles son esas características comunes? La cuestión no es que desde un principio el iberoamericano se ponga de acuerdo sobre qué filosofar, o sobre el deseo que debe mover la filosofía. Sino que todo ello se dará a posteriori. Cuando se haya filosofado lo suficiente se verá qué deseos movieron dicha filosofía. “La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles y americanos filosofía” (Gaos, 1942:13).

El ideal sería llegar a constituir aquello que Vasconcelos denominó *raza cósmica*, una comunidad que englobe a todos aquellos que lo deseen y que precisamente se caracterice por la falta de prejuicios raciales o culturales. Ésta comunidad sería capaz

de encontrar las propias circunstancias desde donde afrontar aquellas cuestiones universales. Desde dicha comunidad se filosofaría sin más, intentando no aportar respuestas universalmente válidas, sino cuestiones circunstanciales capaces de aportar claridad a aquello que se es.

Sólo seremos capaces de constituir una tal comunidad en la medida en que seamos capaces de autonomía (seamos capaces de obedecer a nuestras propias razones) y seamos coherentes con los deseos y necesidades que sustentan dichas razones. El compartir una misma lengua facilitará las cosas. Pero debemos partir desde el reconocimiento: sólo desde el punto de vista común seremos capaces de constituir una filosofía que responda a la realidad de Iberoamérica.

La filosofía de la autenticidad debe consistir en dejar de imitar aquellas posiciones filosóficas ajenas y que tienen pretensión de universalidad para pasar a tratar temas propios desde circunstancias propias.

4· Y cuando me refiero a circunstancias, cuando me refiero al modo en que se estructure la realidad, me refiero a la conformación de historia. El sujeto que habita en un lugar y en un momento es capaz de constituir su imagen y de construir la evolución de dicha imagen. Pero, ¿qué sucede cuando se priva de ese (hoy en día podemos decir) privilegio a un pueblo? Cuando se niega la posibilidad de identidad a un pueblo, lo que se produce es la exterminación de dicho pueblo. Si lo que se hace es invadir una cultura, se empieza por negar las categorías establecidas, para posteriormente pasar a cambiarlas por las propias. ¿Cómo reaccionará esa sociedad ante la desaparición de aquello que es? ¿Cómo reaccionará un sujeto al que se ha escindido, al que se le impide constituirse como identidad? Posiblemente la sociedad permanezca subyugada durante un breve lapso de tiempo, pero en el momento en que los individuos comiencen a tomar conciencia de lo que sucede, lo más probable es que se liberen. O al menos, que intenten su liberación.

¿Cómo reconstruir la historia de las ideas iberoamericanas?: violencia y revolución

1· En 1975, un grupo de filósofos se encontraron en un simposio. A pesar de pertenecer a realidades filosóficas diferentes (entre ellos se encontraban tanto analíticos como ‘latinoamericanistas’) llegaron a la conclusión de que el sujeto iberoamericano debía salir de su letargo y conseguir constituirse como tal, lejos del período de modernización de talante occidental que abrumadoramente iba imponiéndose. Surge así el conocido como Documento de Morelia de 1975, un documento que expresa los rasgos esenciales de la filosofía de la liberación que debe permitir la libertad de las grandes masas iberoamericanas que vivían en el abandono y en la opresión.

2· Uno de aquellos pioneros filósofos fue Leopoldo Zea, quien veía la necesidad de alcanzar la libertad del hombre mediante la construcción de democracias que permitan constituirse como humanismo capaces de lograr que “todo individuo sea considerado como fin en sí mismo” (Miró Quesada, 1998: 66).

Durante toda su carrera como filósofo y como docente, Zea llegó a convergerse (y lo que es más, así intentó transmitirlo en sus lecciones) que toda filosofía es relativa a una circunstancia histórica concreta y que la filosofía es adaptación crítica y no creación mágica. Para Zea, la filosofía auténtica es tomar conciencia de la propia realidad adaptando críticamente las ideas de carácter universal que poseemos por compartir una herencia cultural común. Disolvemos así una paradoja que se formaba, porque no se trata ahora de pensar lo propio desde la propia realidad histórica, sino que se trata de adaptar el pensamiento heredado a las necesidades y propósitos propios.

Se establecen, así, dos requisitos imprescindibles para que pueda darse una filosofía auténtica. En primer lugar, es necesaria la autonomía de la razón: ser capaz de ejercer la crítica a las ideas y pensamientos foráneos, para así lograr juzgarlas y adaptarlas según las propias circunstancias, hasta poder conquistarlas, y este sería el segundo aspecto a destacar, la congruencia entre el pensamiento y la realidad cotidiana que nos es dado vivir.

Sólo mediante el establecimiento de un tal modo de filosofar es posible liberarse de la alienación ejercida por el oscurecimiento y la negación de la realidad histórica iberoamericana que se viene ejerciendo desde largo tiempo. Puede concebirse como un modo de rebelión, pero ¿ante qué?

3· Toda la tradición occidental ha venido negando y subyugando la realidad de todo aquel que no fuera occidental. Sólo se tenían dos opciones: o se abandonaba la propia realidad para abrazar la nueva que llegaba (que de todos modos se concebía como la Única y la Verdadera) o se era negado, o incluso aniquilado. Pero esta imposición hacía tambalearse el entramado conceptual (sobre todo aquel referente a la moral) occidental. Porque si todo ser viviente es creado por Él, ¿quiénes somos nosotros para eliminarlos? Surge la necesidad de legitimar la ocupación.

Se opta en un primer momento por la básica acusación de barbarismo y paganismo. Aquellos seres primitivos que todavía pululan por el mundo adorando a falsos dioses y que además cometen horribles pecados como devorar a sus semejantes no poseen el rango de humanos y por tanto deben ser domados y civilizados. Y el primer paso supone la evangelización. Se asume el papel de reintegrar en la historia a aquellos descarriados que perdieron ‘el Camino’ (de resonancias balaguerianas) mediante la reemisión de la culpa original sólo expiable mediante estricta penitencia (lo que no pasa de ser una occidentalización). Posteriormente, se sustituye la religión por el positivismo científico: o se asume la técnica o la amenaza de perder el progreso y la modernidad (lo que supone quedar fuera de la historia) se cierne sobre nosotros oscureciendo nuestro horizonte. En pocas palabras, se dice que o se someten todos los territorios a la absolutización de la conciencia histórica objetiva occidental (que también podemos denominar capitalista o neoliberal) o padeceremos el abandono (según ellos, voluntario) y la ruina (al quedar fuera del mundo). Y esto es imponer la Razón moderna: se niega todo aquello que no se integra o se elimina directamente todo aquello que puede suponer un progreso (como el caso del indígena).

Por sólo poner un ejemplo, Borges nos relata en su prólogo a *El mandarín* de José María Eça de Queiroz (en Borges (1988)) que Groussac dejó escrito que “ser famoso en Sudamérica no era dejar de ser un desconocido” y lo mismo dice de Eça, ya que a pesar de ser un conocido escrito portugués que ya intuyó la dialéctica proximidad/lejanía de la que se apropia Ginzburg (ver punto primero, sección primera) no fue conocido más allá de sus fronteras. Y esto forma parte de la negación de una realidad.

Y ello nos lleva a preguntarnos si la pretendida liberación puede conseguirse realmente.

4· La filosofía de la liberación se concibe como el deseo bolivariano de constituir una América unida, la constitución de un espíritu universal objetivo que englobe la realidad iberoamericana. Pero no se concibe actualmente como posible, sobre todo porque menoscaba la circunstancialidad de ciertos planteamientos de base.

Se concibe la posibilidad de establecer realidades nacionales democráticas capaces de garantizar desde las propias circunstancias la salvación del ser. Pero ese ser maltratado históricamente todavía sufre en sus propias carnes la negación poderosa de las culturas dominantes. Ese ser se encuentra ahora marginado, escindido y pobre ante una realidad que no reconoce como suya porque le viene impuesta y ni siquiera lo ha tenido en cuenta. Es más, lo ha silenciado. La liberación debe comenzar ahora por la recuperación del sujeto propio de ese ser iberoamericano que sea capaz de constituir alternativas que hagan frente a esas políticas (porque los pensamientos se han acabado institucionalizando) económicas destructivas que continuamente lo mantienen en un limbo, porque no acaban de absorberlo pero tampoco lo reconocen como fuera de dicha dialéctica. El imperio capitalista intenta continuamente absorberlo, pero se resiste reafirmando su propia realidad.

Y ello nos lanza sobre un nuevo problema: cómo afrontar hoy en día la realidad política (que en definitiva se ha transformado en económica) de todos aquellos individuos concretos que han sufrido la negación histórica. Ahora, el problema del 'otro', el antropológicamente llamado problema del 'primitivo', del 'salvaje', se convierte en el problema del pobre, del marginado, del desplazado.

Se debe proceder al reconocimiento del sujeto capaz de recuperar ese ser perdido mediante la potenciación de una racionalidad propia capaz de estructurar (a su manera) la realidad que le es dada vivir. Y esa ya es una tarea personal que debe comenzar a constituirse desde la reflexión filosófica.

Conclusión

Llegados a este punto, y con ojos vistas, podemos decir que la filosofía que surja deberá poseer estas características: por un lado, deberá ser instrumento de liberación (lo que implica crítica de ideas heredadas para impedir la enajenación del sujeto o la dominación foránea), 2º pero sin olvidar el rigor y la disciplina (crítica y análisis como actitud, sin instrumentalización). La filosofía iberoamericana debe perseguir la fundamentación racional rigurosa de las ideas y pensamientos para su aplicación y adaptación a las necesidades, fines e intereses concretos del momento (circunstancias), para conseguir así salvar a los individuos concretos de la negación histórica que han venido padeciendo.

BIBLIOGRAFÍA

- Améry, Jean (2001): *Más allá de la culpa y la expiación*, Pretextos.
- Bateson, Gregory (1979): *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Trad. cast. en *Espíritu y Naturaleza*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1980.
- Borges, Jorge L. (1988): *Biblioteca personal*, Alianza.
- Cavell, Stanley (1979): *The Claim of Reason*, Oxford University Press. Trad. cast. en Síntesis a cargo de Diego Ribes, 2003.
- Choza, J.: “La dualidad personal. Autor y actor”, *Thémata*, núm. 13, pp. 97-120.
- Defez, A. (2001): “¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre? Reflexiones en torno al escepticismo sobre la inducción” en Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (eds.): *Mirar con cuidado*, Pretextos, pp. 221-236.
- Gaos, José (1942): “Cuarto a espadas: ¿Filosofía “americana”?”, *Cima*, 5. Ahora reimpresso en *Isegoría*, 19, 1998, pp. 9-13.
- Ginzburg, C. (1994): “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciuales”, en *Ibid.: Mitos, emblemas e indicios*, Gedisa.
- (2000): “Matar a un mandarín chino”, en *Ibid.: Ojazos de madera*, Península, pp. 207-222.
- Miró Quesada, Francisco (1998): “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría*, 19, pp. 61-77.
- Paz, Octavio (1993): *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico M. Santí, Cátedra.
- Putnam, Hilary (2000): *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, 2000. Esta edición recoge además de estas notas del autor, la introducción de Norma B. Goethe “Putnam y la lectura de los modernos” y la primera parte de su *The threefold cord. Mind, body and world*, Columbia University Press, 1999.
- Saramago, José (1998): “Descubrámonos los unos a los otros”, *Isegoría*, 19, pp. 43-51.
- Velázquez, Jorge (2002): “Los retos del marxismo en Latinoamérica”, *Cuadernos Americanos*, 95, pp. 128-139.
- Villoro, Luis (1986): “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, *Prometeo*, 4, pp. 23-38.
- (1998): “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría*, 19, pp. 53-59.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, trad. cast. en *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, 1988.

Asaltar la inmanencia: una lectura del Anti-Edipo.

Javier Garrido Fernández
de Moreda de Aller (Asturias)

Resumiendo diríamos que...

En el texto se encuentra una cosmovisión presidida por la idea de producción incorporada a la de deseo, formando el concepto de *producción deseante* para dar cuenta del dinamismo del mundo y de la vida, lo que hace que veamos en ello una nueva formulación sobre el antiguo mito de Dionisos. Ello se desarrolla en una fenomenología dependiente de una especie de materialismo maquínico de tradición muy francesa pero ya no mecanicista. La influencia de la obra de Spinoza es central, aunque no hay que olvidar que tal recuperación de las ideas spinozistas aparece en un contexto en el que la noción de *energía* ocupa un lugar central en la producción científica y filosófica del siglo XX tras los descubrimientos científicos de la física cuántica y la biología molecular y genética. También Bergson se encuentra a principios del siglo aportando la idea de una superación del idealismo y el materialismo que sin duda influirá en los autores del anti-Edipo, así como la idea de *cuerpo* en el ámbito de la teoría del conocimiento, que aparece en la reflexión filosófica del siglo XX y será ampliamente tratada por Merleau-Ponty. No es menor la influencia de Nietzsche en los autores del *Anti-Edipo*, en lo que a la idea del *nihilismo positivo* que se extrae de sus textos, así como la llamada nietzscheana a analizar la reversibilidad de todo tipo de conocimiento. También el antihumanismo de Althusser (Guattari). Y como no, el impulso –también nietzscheano– que el dadaísmo y el surrealismo insuflaron en la cultura europea del siglo XX, con su “intento” de *transformar el mundo y cambiar la vida*, que de alguna manera fue imposible pero irreducible a cualquier estrategia del poder, quedando así el proyecto en suspensión...

Foucault aparece también como influencia en Deleuze-Guattari, sobre todo en lo que respecta a las nociones de la relación ‘forma’ y ‘fuerza’ que aparecen recogidas en

el concepto de “pliegue”. Y el mismo Foucault se verá influenciado por los conceptos de *agenciamiento* y *transversalidad* que Deleuze-Guattari manejan en el texto.

Si ciertamente la lectura del texto que nos ocupa, puede llegar a ser algo espesa, por otra parte, proporciona cierta sensación de frescura en el perverso lector ávido de información acerca de la filosofía. Pues aunque el libro trate de una irrefutable crítica al psicoanálisis, al mismo tiempo proporciona las claves del proceder filosófico clásico de crítica y construcción; pero tal construcción se encuentra ya determinada a partir de la crítica, que devuelve todo el poder a la inmanencia. Es así que la crítica al psicoanálisis se articula a través de la psiquiatría materialista que se esboza en el texto.

Los autores celebran el descubrimiento que hace Freud del inconsciente como producción constante, pero critican el paso atrás que Freud realiza al reducir toda esa producción a un problema de familia, a una re-producción ya dada. Sustituye así el inconsciente como fábrica por un teatro griego en el que se representa una tragedia familiar. Esto es, el psicoanálisis inyecta en la noción de inconsciente un sistema de creencias (vuelta al idealismo) relativo al campo social del momento que vive Freud, desviando y bloqueando así cualquier avance en el análisis acerca de la naturaleza del inconsciente. Lacan llega a poner a Edipo en la picota, pues esquizofreniza el inconsciente, pero todavía lo deja preso de la idea de Edipo –del significante–, aunque éste ya trascienda el nido familiar¹. El inconsciente aún queda atrapado en una estructura que le es desconocida.

En el texto Edipo es eliminado como problema y como cura, pues nada cura y él mismo es un falso problema. Por lo que desde un punto de vista terapéutico, la lectura del texto ayudará a aquél que crea que sus problemas se deben a su relación familiar, pues desenmascara los falsos problemas a la par que señala cuáles son los verdaderos. Sirve así de preservativo contra el psicoanalista. Claro que no hay que confundir esta crítica con una crítica a la psicología y sus terapias, sino al psicoanálisis como cura, ya

¹ Quizás esta teoría de Lacan hizo de él un mal psicoanalista que, según cierta información, sacaba el lado psicótico de sus pacientes, de los cuales tres de ellos terminaron suicidándose, asunto que provocó denuncias hacia el Lacan psicoanalista.

que no cura nada, es más, crea constantemente los problemas familiares en el caso de que no los haya.

Personalmente, la parte más interesante del libro es la relativa al establecimiento y funcionamiento de las distintas sociedades. Siendo particularmente importante en lo que respecta a la teoría del conocimiento, la diferencia que existe en los pueblos salvajes entre el *grafismo* y *la voz*, relacionada con el movimiento de la máquina territorial que inscribe el *socius* y crea un campo social donde lo importante no es el intercambio sino *marcar* o *ser marcado*. Tras la sociedad salvaje aparece la sociedad bárbara, la cual trae consigo el abyecto idealismo del déspota, siendo esta la aparición de una sociedad que se proyecta del cerebro de una o varias personas, extendiendo la deuda a todos los componentes del campo social. En tercer lugar aparece la máquina capitalista, descodificadora de los flujos y a la vez eficaz represora de sus

avances. El capitalismo compartiría así cierta identidad con el proceso esquizofrénico del que hablan los autores, pero en vez de hacer del esquizofrénico el héroe de su sociedad, lo encierra como si temiera ver la muerte en su figura. Esto se debe a que el capitalismo difiere de la esquizofrenia en régimen de funcionamiento. Así, si por un lado el capitalismo se presenta como el límite de toda sociedad, y podemos entender su función descodificadora positivamente hasta cierto punto, -hasta el punto de que ese proceso esquizofrénico sólo se aplica al mercado y enferma al individuo al provocar el deseo como carencia, al introducir ilusas necesidades-, los autores defienden un socialismo libertario consistente en la descodificación de todos los flujos y en la creación de máquinas capaces de canalizar (*transformar*) los flujos en la articulación de la máquina revolucionaria –única medio capaz de defender los devenires de la colectividad-, la máquina artística y la máquina técnica. Articulándose su posición en un proyecto de realización de unión del an-arquismo con la dificultad de conciliar los elementos sociales molares con los elementos moleculares – el *transformar el mundo* de Marx con el *cambia de vida* de Rimbaud-. Este proyecto se ofrece como gestor de los problemas que produce el género humano en la sociedad capitalista, y aunque cercano a los seguidores de la Idea –aquellos cuyo ideario anarquista se inclina hacia el ultraliberalismo- este proyecto parte de un posibilismo materialista del marxismo heterodoxo.

Desde la perspectiva política, el libro ofrece formación teórica suficiente como para no ser engañado y para desengañarse de todo ideario político, lo que dota de cierta capacidad crítica a un individuo como para invalidar el funcionamiento de la corrección política –también de la supuesta incorrección política de algunos-, como para hacer saltar las máquinas adecuadas a cada momento, aunque esto suponga ya una maestría como malabarista.

Introducción.

Parece ser que la Filosofía, dama de compañía del saber científico *suo tempore*, ha sido arrojada al arrabal del conocimiento teórico. Pero, ¿qué mejor lugar para realizar su tarea crítica? Las curiosas comodidades que el poder institucional procuró en su tiempo al ejercicio filosófico, parecen haber vuelto a éste demasiado escrupuloso y vago, desatendiendo su deber gimnástico frente a los procesos de su verdadero campo de estudio, esto es, frente al Ser y su organización. Se habló así del fin de la filosofía². Pero el tan anunciado fin de la filosofía no resultó ser más que una broma filosófica, una auto corrección desde el mismo pensamiento filosófico. Y tal corrección arremete directamente contra el anquilosamiento conceptual, tratando de evitar que el historiador de la filosofía se convierta en un taxidermista del concepto. Se tratará así de recuperar el asalto a la inmanencia llevado tradicionalmente por la filosofía, desde presupuestos materialistas, pues éstos nos acercan irremediabilmente al “mundo de la vida”³, el cual brilla por su ausencia dentro del mundo académico. Digo estas cosas –de un modo algo vago; lo sé- porque son las que guían de alguna manera el espíritu de búsqueda de espacios en los que la filosofía se encuentre viva y con buena salud. Y uno de esos espacios resulta ser el libro *El Anti-Edipo (capitalismo y esquizofrenia)* escrito por

² Tengamos en cuenta, a *fin* de poder esbozar una sonrisa, que ‘fin’ se puede entender en el sentido terminal de finitud o en el sentido proyectivo de finalidad, *telos*.

³ Tengamos en cuenta que la vida ya nos la han quitado de un modo más o menos cruel en el momento que hablamos de “mundo de la vida”, pues éste en la medida en que entra en consideración como recurso de los productos de interpretación, es ya una representación semióticamente organizada de supuestos de fondo que se reproducen en forma de tradición cultural, por lo que hablar de “mundo de la vida” me parece traicionar el asalto materialista a la inmanencia, pues sería depender de la semiótica significativa de la realidad dominante. Esto es lo que hace Habermas con su *teoría de la acción comunicativa*, que no es otra cosa que la claudicación socialdemócrata dentro del social fascismo imperante, que sería quien pondría las normas del diálogo. El mundo no se arregla en el diálogo intersubjetivo soñado por Habermas en una sobremesa en casa de Rorty.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, y publicado por primera vez en 1972, por Les Éditions de Minuit, en París. Curiosamente, en ese mismo año aparecen publicados en España los *Ensayos Materialistas* de Gustavo Bueno. Los dos textos sientan bases materialistas renovadas dentro de la tradición filosófica. Invito a algún legionario del concepto, a que tome estos dos libros, uno en cada mano, y nos diga cuál pesa más. Puede ser un buen ejercicio de historia de la filosofía. Pero sigamos con lo que aquí nos ocupa, que no es otra cosa que la lectura del *Anti-Edipo*.

El título del libro ya pone sobre aviso. En él se lleva a cabo una demoledora crítica del psicoanálisis tradicional, así como un ajuste de cuentas con las teorías neofreudianas de Lacan acerca del inconsciente. Tal crítica, como veremos más adelante, desarrolla todo un tratado fenomenológico que establece una cosmovisión debilitadora de la inflación de trascendencia – debido a su perspectiva materialista- que otras teorías del ser y del fenómeno han conculcado en el seno del mismo pensamiento filosófico, como por ejemplo, la filosofía escolástica con la idea de Dios, o el marxismo providencial más chusco con su idea de una tierra prometida, pasando por el positivismo lógico y la hermenéutica filosófica –que últimamente, aunque ya desde el principio, vuelve a retomar el camino de la religiosidad cristiana como salvación-. Pese a que el tema central sobre el que se desarrolla el *Anti-Edipo* es el psicoanálisis, en él también se desarrolla la propuesta de una psiquiatría materialista y su nuevo método: el esquizoanálisis. Pero el libro no consiste sólo en una discusión que podríamos considerar gremial y cerrada en un ámbito en un primer momento, sino que consiste en una potente aplicación del conocimiento filosófico⁴, que recorre todo el campo social y natural en el que vivimos, incluyendo desde una peculiar cosmovisión, formulada sobre la noción de producción en términos maquínicos, a una crítica de la organización capitalista como límite de toda organización social. Para ello los autores se sirven de los análisis del capitalismo realizados por Karl Marx, con los que presentan un fino análisis

⁴ Diremos que el conocimiento filosófico se basa en la apreciación de lo Uno, lo Otro y la diferencia, aunque esto no explique mucho acerca del método. Puede que Deleuze no compartiera nuestras palabras acerca de cómo él hace filosofía, ya que para él la diferencia se contempla en sí misma. Personalmente, pienso que ello responde más bien a una apuesta por contemplar lo diferente en sí mismo para librar al objeto de la cosificación dialéctica. Por eso lo veo más como una postura retórico-estratégica que como una afirmación que haya que tomar literalmente, pues quíerese o no, la diferencia lo es respecto a lo uno o lo otro. De todos modos, comparto la idea de Deleuze acerca de la diferencia, pues creo que flexibiliza la dialéctica al mismo tiempo que previene contra la violencia cosificadora de un sujeto que reduce los objetos a su particular estructura mental o a sus estados de conciencia.

en el que el tema central alrededor del cuál se articula todo no es otro que el de la producción.

Se trata así de un paralelo análisis de las diferentes formas sociales hasta la aparición e instauración del capitalismo y de una crítica feroz y emancipadora de las teorías psicoanalíticas presididas por el complejo de Edipo como fuerza represora de toda producción descodificadora del individuo. Tenemos pues por un lado un desmenuzamiento del funcionamiento encubierto del capital, y por otro, una no menos innovadora propuesta en el plano clínico, de observación de la esquizofrenia como fenómeno productivo de nuevas realidades, a través del esquizoanálisis, dentro de la elaboración de una psiquiatría materialista que se caracteriza por introducir el concepto de producción en el deseo.

Cabe decir que la lectura del *Anti-Edipo* que aquí se presenta, se ha llevado a cabo teniendo en cuenta las apreciaciones que sobre su lectura tienen los autores. Así es que he realizado una lectura pragmática, en la que varias de las críticas referentes al psicoanálisis y a Lacan han sido pasadas por alto al ser consideradas estériles para nuestro propósito, pues dar cuenta de ellas supondría recurrir a bibliografía ajena al fin de este trabajo, que sin dejar de ser académico no pretende ser un trabajo de erudición acerca del psicoanálisis. Pues la cuestión que nos interesa es que se haya sacado algo en claro de la lectura del *Anti-Edipo* que resulte práctico, ya que pienso con Deleuze que “un libro es un pequeño engranaje de una máquina exterior mucho más compleja”⁵. Por eso hemos realizado una lectura de intensidad, buscando aquellas cosas con las que conectamos y desechando aquellas que no entendíamos o consideramos estériles para nuestros intereses. Aún así, lo que aquí se ofrece no es una lectura puramente subjetiva, sino que lo expuesto a continuación se ajusta fielmente al texto original para facilitar una buena panorámica del mismo. Con ello se pretende animar el acercamiento a la obra de estos dos autores, así como mostrar que el conocimiento filosófico está vivo en nuestro mundo y que es un arma versátil con el que asaltar la inmanencia para librarla de las garras de la imagen impuesta por la economía de mercado capitalista, la cual pretende sustituir la producción conceptual llevada a cabo por la filosofía, por el

⁵ Deleuze, Gilles; *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, 1999.

ilusionismo de la producción de imágenes, separando al sujeto de la verdadera producción que se da en el plano de inmanencia constituyente. Aún a pesar de que mi intención es buena y no malintencionada, recomiendo al lector que acuda “a las cosas mismas”, que acuda a la lectura directa del *Anti-Edipo*. Sobre este libro, Deleuze afirmaba en una ocasión⁶, que le sorprendía que aquellos que consideraban el libro como un texto difícil se encontraban entre quienes tenían una mayor cultura, y especialmente entre los grandes psicoanalistas. Estos señores, en palabras de Deleuze, no entendían los conceptos y los términos de ‘máquinas deseantes’ o ‘cuerpo sin órganos’, mientras que aquellos que sabían poco y no estaban corrompidos por el psicoanálisis tenían menos problemas para comprender dichos conceptos, o simplemente dejaban de lado aquello que no comprendían. Y aquí se encuentra una manera de leer muy interesante: considerar el libro como una máquina α -significante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona. Y si no funciona, si no tiene ningún efecto, lo mejor será probar a escoger otro libro.

Pasamos ahora a la lectura del *Anti-Edipo*. Cada epígrafe que aparezca a partir de ahora se corresponde con cada capítulo del libro, y su enunciado hace referencia al tema del que se trata en cada caso, aunque han sido formulados de modo que resalta lo que considero más interesante e importante del texto en cuestión.

A mi manera de ver, en el *Anti-Edipo* se pueden observar los desarrollos últimos de la tradición fenomenológica que arranca en la tradición alemana, especialmente en Husserl, el mantenimiento de un existencialismo ya no dependiente del personalismo, y... bueno, esto ya es caer en la dominación de la interpretación, es caer en la interpretosis. Si realmente se pueden observar esas cosas –la interpretación siempre depende de un significante despótico y de la experiencia de un individuo sujeto a aquél– es porque reconocemos el funcionamiento de la filosofía, y esto lo puede hacer desde el más erudito hasta el más lego en el tema. Por lo tanto no cabe decir más. El que yo vea en este texto la consecución del desarrollo filosófico del siglo XX, no es más que un constructo interpretativo, que si bien tiene su interés para la elaboración de una historia de la filosofía, no procede desarrollarlo ahora, pues haría depender al libro de tal cadena significativa, la cual dominaría sobre la función del libro, que no es otra que la de

⁶ *Ibidem*.

reventar la interpretosis característica del sacerdote, en pos de un asalto materialista de la inmanencia. Sin embargo, como desquite, diremos parafraseando a Whitehead, que si la historia de la filosofía no es más que una nota a pie de página de la obra de Platón, entonces el *Anti-Edipo* supone un estupendo injerto de Platón en problemas que ya no son platónicos.

Exposición de las máquinas deseantes.

Los autores lo dicen claramente al comienzo del texto: “Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas.”⁷ Ciertamente, la filosofía no trabaja produciendo metáforas, imágenes del pensamiento pertenecientes a un bajo nivel de conocimiento, sino que trabaja con lo que no se ve en primera instancia, con lo que se ve sólo en el vacío de un papel en blanco. Aparece así todo un tratado fenomenológico acerca de los movimientos de la producción, acerca de la experiencia vital, de la producción como proceso de producción íntimamente ligado a un principio inmanente: el deseo.

La cuestión que mueve a los autores en su investigación es la siguiente: “dado un efecto ¿qué máquina puede producirlo? Y dada una máquina ¿para qué puede servir?”⁸ El dualismo Hombre / naturaleza ya no se contempla, no existe. El desarrollo de tal cosmovisión se encuadra en la pregunta por el sujeto y en la consecución de su disolución. Recuérdese la célebre y polémica frase de Foucault “el Hombre ha muerto”. Y el anti-humanismo heideggeriano –aunque la influencia sobre los autores, más bien sobre Guattari, provenga directamente de Althusser. En fin, es un tema de la época. El sujeto, reducto de la metafísica idealista, ha de ser abolido en pos de un individuo libre de su categoría de *subjectum* respecto a la Realidad Dominante que le conforma desde el nacimiento. No existe entonces el Hombre por un lado y la Naturaleza por otro, sino que sólo existe un proceso de producción que subsume a ambos y “acopla las máquinas”. En este proceso maquínico, Edipo aparece como un fenómeno de fantástica represión de las máquinas deseantes, pero no está dado en el proceso productivo primigenio, sino que es un entramado teórico-interpretativo que surge en la producción social en una determinada época. La crítica a los cánones del psicoanálisis freudiano se plantea en términos de funcionalidad más materialistas que los interpretativos

⁷ Gilles Deleuze-Félix Guattari, *El Anti-Edipo (capitalismo y esquizofrenia)*, Ed. Piados, 1985.

freudianos, con el fin de analizar los mecanismos que hacen del sujeto un enfermo o una persona sana, y ponen en cuestión, a través del análisis del complejo maquínico, la función del psicoanálisis como terapia. Pero antes de entrar en los desarrollos del texto, quizás convenga decir algo sobre lo que se entiende por 'máquina' o 'maquínico'. Ya se dijo que no se trata de metáforas. Todos tenemos una idea aproximada de lo que es una máquina, ya sea ésta una máquina técnica o una máquina deseante. Una máquina técnica puede ser un molino de viento o una computadora. Respecto a las máquinas deseantes, todos llevamos incorporadas varias. ¿Quién no ha visto a un bebé acoplar su boca al seno de su madre? La máquina comienza en el momento en el que hay un fenómeno de consistencia, de autopoiesis o auto-organización parcial, lo que sería ya un agenciamiento maquínico. El concepto de *agenciamiento* conecta las relaciones que dan consistencia al plano e inmanencia. Es por lo tanto un concepto más amplio que el de *estructura, sistema, forma o proceso*; un agenciamiento implica siempre componentes heterogéneas, tanto de orden biológico, social, o epistemológico e imaginario. En el Anti-Edipo, con su teoría esquizoanalítica del inconsciente, el agenciamiento se concibe para destruir el "complejo" freudiano. Se trata así de preguntarse quién habla, quién interviene, qué agenciamiento de enunciación hace que algo pase en la realidad o reciba algo en la realidad. El agenciamiento no comprende sólo la palabra, el sujeto y el significante, sino que es el encabalgamiento de mil componentes lo que hace que la realidad y la historia sean lo que son. El concepto de agenciamiento nos lleva a considerar el tema en su totalidad: las mutaciones sociales, las transformaciones subjetivas, los deslizamientos semánticos, todo lo que atañe a las percepciones, los sentimientos y las ideas, implica que se tengan en cuenta todos los componentes posibles para poder comprenderse. En el agenciamiento, la expresión es un sistema semiótico y el contenido un sistema pragmático, siendo la primera división de todo agenciamiento la que se hace entre un agenciamiento maquínico por un lado, y un agenciamiento de enunciación por el otro. Pero el agenciamiento también se divide según otro eje, marcado por las líneas de desterritorialización que lo arrastran. Según estas líneas, el agenciamiento ya no presenta expresión ni contenido distintos, sino únicamente materias no formadas, fuerzas y funciones desestratificadas, lisas. Podemos decir pues, que el agenciamiento es tetravalente: 1) contenido y expresión; 2)

⁸ Ibid.

territorialidad y desterritorialización. De este modo, el agenciamiento maquínico puede darse en una relación de sincronía, que articula los sistemas de máquinas unos con otros, o en una relación de diacronía en la que una máquina está siempre ligada a sistemas maquínicos anteriores, estando siempre en posición de producir virtualmente otros sistemas maquínicos. Una máquina no es un objeto inerte cuyo modelo lo tenemos en el trozo de cera cartesiano, sino que es algo que manifiesta una vitalidad parcial que no alcanza su sentido más que en articulaciones –rizomáticas o no- con otros sistemas maquínicos. Esto conduce a desembarazarse de una oposición masiva (molar) entre el ser y el ente, puesto que partimos de *interfaces* maquínicos que posicionan entes discursivos, al mismo tiempo que producen una referencia ontológica pluralista.

Decíamos arriba que sólo existe un proceso de producción que subsume el dualismo hombre / naturaleza. Pero el texto distingue tres sentidos en los que se debe entender tal término. El primer sentido de ‘proceso’ responde a que todo es producción. Económicamente hablando, el registro y el consumo se llevan a la producción misma hasta convertirlos en las producciones de un mismo proceso. El segundo sentido de ‘proceso’ trata de algo que ya dijimos: la distinción Hombre / naturaleza no existe. La industria ya no se considera entonces en una relación extrínseca de utilidad, sino en su identidad fundamental con la naturaleza como producción del hombre y por el hombre. Pero el hombre ya no aparece como rey productor sino como eterno encargado de las máquinas del universo. En tercer lugar, figura la advertencia de no tomar el proceso por una finalidad, ni confundirlo con una continuación *ad infinitum*.

Hablamos así de producción como deseo, la cual desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. Se erige así el concepto de producción deseante como categoría efectiva de una psiquiatría materialista que trata el esquizofrénico como *Homo natura*.

El uso del término ‘esquizofrenia’ que establecen Deleuze-Guattari hace referencia al universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, esto es, la universal producción primaria como realidad esencial del hombre y la naturaleza. Afirman los autores que no pretenden fijar un polo naturalista de la esquizofrenia, pues

lo que el esquizofrénico vive de un modo específico, genérico, es la naturaleza como proceso de producción. Por tal razón no hay que entender la esquizofrenia como aparece en el esquizofrénico artificial, el hospitalario, pues no hay una entidad específica de la esquizofrenia a la que podamos asirnos, sino que la esquizofrenia es un proceso. La única entidad esquizofrénica a la que podemos acceder más vulgarmente es la que nos muestra en el andrajo autista que es el esquizofrénico de hospital.

Tenemos la esquizofrenia como flujo energético, como proceso productivo de producción. Y asociadas a esta producción universal están las máquinas deseantes, que no hay que confundir con las máquinas técnicas. Ya hemos dicho algo acerca de las máquinas y de los agenciamientos maquínicos. Concretemos algo más. Las máquinas deseantes son máquinas binarias⁹ o de régimen asociativo, esto es, una máquina siempre va acoplada a otra. Esta serialidad binaria es lineal en todas direcciones.¹⁰ Las máquinas acopladas forman *síntesis productivas* – producción de producción – que tienen una forma “y”, “y además...” Esta forma conectiva de las síntesis productivas, en tanto que acoplamiento, posee además la forma “producto-producir”. El producir siempre está injertado en el producto, por ello, la producción deseante es producción de producción, del mismo modo que toda máquina es máquina de máquina. De esta manera, la regla de incorporar el producir al producto es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria.

En este contexto, el esquizofrénico aparece como productor universal. Pero en la identidad producto-producir se forma un tercer término en la serie lineal. Este término es un objeto no diferenciado en el que todo se detiene un momento, todo se paraliza, para luego volver a empezar. Este objeto es el *cuerpo sin órganos*, que aparece como concepto límite de la producción.¹¹

⁹ A una máquina productora de flujo le corresponde en conexión una máquina cortadora de flujo.

¹⁰ Sobre esto ya hablamos algo antes, está relacionado con la idea de nomadismo. Pero ahora quiero señalar el paralelismo que hay en estas afirmaciones con el símbolo chino del Tao, el cual expresa la fluidez de la energía vital también en términos binarios que establecen líneas en todas direcciones. Claro que una diferencia de grado en la explicación de un mismo fenómeno, está en la diferencia de código empleada. Deleuze-Guattari utilizan el concepto y muchas más palabras, mientras que la tradición china usa la figura simbólica de la cual se debe extraer todo lo demás, adoleciendo desde nuestra perspectiva de cierto pragmatismo positivo. Sin duda, sería interesante desarrollar en otro lugar las diferencias y paralelismos entre estas dos tradiciones, en apariencia inconmensurables.

¹¹ La idea de cuerpo tratada filosóficamente se encuentra, en la tradición de la que nos estamos ocupando, en la obra de Merleau-Ponty, aunque en este texto no podemos dejar de pensar en Bergson. Éste consideraba el cuerpo como conductor encargado de recoger los movimientos y transmitirlos, cuando no los detiene. En *Materia y Memoria*,

Las máquinas deseantes nos forman un organismo, pero en su producción misma el cuerpo sufre por ser organizado de este modo, por no tener otra organización o por no tener ninguna organización. El *cuerpo sin órganos* es lo improductivo; y sin embargo es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto. El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo no es una proyección –otra vez Bergson: el recuerdo lo es de la duración. Del cuerpo sólo tenemos la idea de percepción para la acción-, no tiene que ver con el cuerpo propio o con una imagen del cuerpo. Sería el cuerpo sin imágenes.¹² Los autores citan a Antonin Artaud, paradigma del esquizofrénico, perversamente maltratado por la psiquiatría de su tiempo:

El cuerpo es el cuerpo

Está solo

Y no necesita órganos

El cuerpo nunca es un organismo

Los organismos son los enemigos del cuerpo.

El cuerpo sin órganos opone su superficie y su fluido amorfo indiferenciado, a los flujos ligados, conectados y recortados. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son como bloques narticulados. Los autores creen que éste es el sentido de la represión originaria o primaria: no es una contraccatexis, sino la repulsión que el cuerpo sin órganos siente ante las máquinas deseantes. Y esto es lo que significa la máquina

Bergson dice que el cuerpo, orientado siempre a la acción, tiene como función esencial la de limitar para la acción la vida del espíritu. En el caso del texto que nos ocupa, hay que entender esto desde coordenadas materialistas ya libres del espiritualismo del que Bergson aún estaba preso. Por otra parte, esta idea de cuerpo no es nueva en la tradición oriental, más *orientada* hacia el cuidado del cuerpo y del ser. En el budismo zen por ejemplo, vemos cómo hay que librar al cuerpo de todo organicismo codificado para alcanzar la liberación, para llegar a la naturaleza búdica afilando la intuición y percepción para gestionar adecuadamente las intensidades *malignas* de la producción deseante.

¹² Personalmente pienso que no hay ningún problema en considerar el concepto de *cuerpo sin órganos* estrechamente relacionado con el campo de nihilidad que un sujeto puede generar. El budismo zen, como técnica soteriológica que es, presenta una interesante enseñanza de cómo hacerse un cuerpo sin órganos. Todo es puro fluir; las cargas de intensidad de energía atraviesan el cuerpo del sujeto, y éste debe aprehender a experimentar la producción deseante de una manera eficaz para preservarse de la locura. Quizá podamos establecer cierto paralelismo entre la *producción deseante* y el *Todo* budista, y entre el *cuerpo sin órganos* y el Zen o el Cinto, el Kannagara no michi, como máquina abstracta de gestión del deseo, ya que entre sus técnicas, la tradición oriental contiene elementos de antiproducción interesantes, por lo que se le suele atribuir cierto nihilismo, muchas veces erróneamente, obviando su capacidad alternadora y transformadora de las intensidades de energía. Busquen si no experiencias de yoguis de la India que hayan sido contrastadas por nuestra funcional ciencia moderna, y sabrán de lo que estoy hablando.

paranoica, la acción de efracción de las máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos que las siente globalmente como aparato de persecución. La máquina paranoica es en sí misma un avatar de las máquinas deseantes: es el resultado de la relación de las máquinas deseantes con el cuerpo sin órganos, en tanto que éste ya no puede soportarlas.

En este punto, los autores establecen un paralelismo fenomenológico entre la producción deseante y la producción social, para hacernos una idea de las fuerzas del cuerpo sin órganos en el proceso no interrumpido de la producción. Este paralelismo, repito, es tan sólo fenomenológico, pues ambos procesos están integrados en el mismo campo. Pues sucede que las formas de producción social también implican una pausa improductiva inengendrada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*. El *socius* no ha de ser confundido con la misma estructura social. El *socius* puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital. El problema del *socius* siempre ha sido el de codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado o regulado. Respecto a esto, se citan análisis de Karl Marx en los que se observa que el capital no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino.¹³ El capital no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción, constituyendo una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una casi-cause. Fuerzas y agentes se convierten en su poder bajo una forma milagrosa. Tal es el *trompe l'oeil* por el que las figuras ideológicas del “derecho al trabajo”, el “salario” o el “libre contrato” aparecen como relaciones naturales que determinan la ilusión de la libertad burguesa. En esta inversión es en la que se encuentra la violencia real bajo la cual el capitalismo desarrolla su conquista de la inmanencia, en cuanto que expropiación anterior a toda existencia de las condiciones de producción, es decir, el momento en que el capitalismo se apropia de las condiciones de vida de los individuos que caen bajo su yugo.

¹³ Marx, Karl. *Le Capital*, III, cap. 25 (Pléiade II, pág. 1435).

El *socius* como cuerpo lleno forma una superficie en la que se registra toda la producción, que a su vez parece emanar de la superficie de registro. Así la sociedad construye su propio delirio al registrar el proceso de producción. Pero no es este un delirio de la conciencia, sino más bien es la falsa conciencia verdadera conciencia de un falso movimiento; una verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente – el fetiche- que se produce sobre la superficie de registro. De este modo, el capital es el cuerpo sin órganos del ser capitalista. Pero no sólo como sustancia fluida y petrificada del dinero, sino como aquello que va a proporcionar a la esterilidad del dinero la forma bajo la cual el dinero produzca dinero.

No nos vamos a detener ahora en el desarrollo del *socius* capitalista. De momento nos vale con que quede claro que el Capital se erige en superficie de registro para todos los procesos posteriores de organización económica y social. Más adelante veremos cómo esto sucede. Por el momento quedémonos con que cualquier cuerpo lleno, superficie de registro de un mundo perverso y fetichista, pertenece a todos los tipos de sociedad como constante de la reproducción social. El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parecen emanar de él en el movimiento objetivo aparente que las relaciona. Pero la producción no se registra del mismo modo como se producía en el proceso de constitución. Insensiblemente se pasa a un dominio de la producción de registro, cuya ley no es la misma que la de la producción de producción. Cuando las conexiones productivas pasan de las máquinas a los cuerpos sin órganos, parece que pasan a depender de la ley que expresa una distribución con respecto al elemento no productivo en tanto que presupuesto natural o divino. Las máquinas se enganchan al cuerpo sin órganos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadriculan la superficie. Las síntesis disyuntivas de registro vienen a recubrir las síntesis conectivas de producción. De este modo, el proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. Si llamamos ‘libido’ al “trabajo” conectivo de la producción deseante, entonces debemos decir que una parte de esa energía producida se transforma en energía de inscripción disyuntiva (Numen). Y sólo el carácter de una

energía de disyunción puede ser divino; y lo es cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.

Las disyunciones son la forma de la genealogía deseante; pero la pregunta entonces es la siguiente: ¿es Edipo una exigencia o una consecuencia de la reproducción social, en tanto que ésta última pretende domesticar una materia y una forma genealógica que se escapan por todos lados? Pues el esquizo es interrogado con los términos del código social en vigor, precisamente porque su relación con la naturaleza no es un polo específico. Es curioso que incluso cuando se ve que los fenómenos llamados psicóticos desbordan su marco de referencia, el psicoanálisis dice que debemos encontrar a papá bajo tales delirios. Hemos dicho ya que la producción deseante forma un sistema lineal-binario. El cuerpo lleno se introduce en la serie como tercer término pero sin romper su carácter binario. La serie es por completo rebelde a una transcripción que la obligaría a pasar por una figura específicamente ternaria y triangular como la de Edipo. La autorreferencialidad del cuerpo sin órganos y su carácter antiproduutivo, recusa toda tentativa de triangulación que implique una producción parental.

Tras la producción de registro de la producción aparece el consumo. La energía disyuntiva residual se transforma en energía de consumo (Voluptas) y anima la tercera síntesis del inconsciente; la síntesis conjuntiva del “luego es...” o producción de consumo. Y es aquí donde podemos empezar a hablar de sujeto dominado. Efectivamente, existe tensión entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos; y la reconciliación efectiva sólo puede realizarse al nivel de una nueva máquina que funcionase como retorno de lo reprimido. De lo que se habla aquí parece ser del sujeto como máquina célibe que produce cantidades intensivas. De este modo, la máquina célibe se refleja en la idea de un sujeto como alternador y transformador de corrientes.¹⁴ Y del mismo modo podemos observar el adiestramiento zen como expresión de una máquina célibe de vanguardia; pero ello a riesgo de caer en una perspectiva humanista.

Las cantidades inensivas en estado puro se dan en una experiencia casi insoportable, a través del Yo siento más profundo del individuo. Por eso, el delirio y la

alucinación son secundarios con respecto a la emoción verdaderamente primaria que en principio no siente más que devenires, intensidades, pasos. Estas intensidades proceden de la repulsión y la atracción y su oposición (lo uno, lo otro y la diferencia). Pero tal oposición no hay que entenderla hegelianamente, pues las propias intensidades no están en oposición y se equilibran alrededor de un estado neutro. Es más, todas son positivas a partir de la intensidad = 0, que designa el cuerpo lleno sin órganos. Se trata de la inmanencia pura donde todo es vivido y nada es representativo. Sólo hay bandas de intensidad, potenciales y gradientes. El esquizo vive una experiencia desgarradora mediante la cual él es quien está más cerca de la materia. Se revela así como el más honesto de los materialistas, pues es el que más cerca experimenta un centro intenso y vivo de la materia. Claro que, ¿cómo resumir todo este movimiento vital? Sirvan de guía las palabras de los autores:

"Siguiendo un primer camino (vía breve): los puntos de disyunción sobre el cuerpo sin órganos forman círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes; entonces el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa. Así los rizos trazados por el Innombrable, «ora bruscos y breves, como valeses, ora con una amplitud de parábola», teniendo como estados a Murphy, Wall, Mercier, etc., sin que la familia cuente para nada. O bien otro camino más complejo, pero que viene a ser lo mismo: a través de la máquina paranoica y la máquina milagrosa, las proporciones de repulsión y de atracción sobre el cuerpo sin órganos producen en la máquina célibe una serie de estados a partir de 0; Y el sujeto nace de cada estado de la serie, renace siempre del estado siguiente que le determina en un momento, consumiendo y consumando todos estos estados que le hacen nacer y renacer (el estado vivido es primero con respecto al sujeto que lo vive)".

Vemos que el sujeto se extiende sobre el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo. En el centro se encuentra la máquina del deseo, la máquina célibe del eterno retorno. Y es en este punto en el que se inicia la ya clásica discusión acerca de la voluntad del sujeto y de la intencionalidad de la conciencia; base de una cantidad considerable de excedencia filosófica.

¹⁴ Es esta concepción del sujeto la que dota de dinamismo nuestro modo de hacer historia de la filosofía, liberando la investigación de cierta rigidez idealista derivada del escolasticismo.

No debemos perder de perspectiva que en este texto se ensaya una psiquiatría materialista de nuevo cuño. Para ello introducen el deseo en el mecanismo productivo e introducen la producción en el deseo. En su desarrollo prestan especial atención a la esquizofrenia de la cual quizás debamos ofrecer un pequeño esquema de la teoría acerca de ella, tal y como aparece expuesto en el texto.

La teoría de la esquizofrenia está señalada por la disociación (Kraepelin), el autismo (Blenler), y por el fenómeno espacio-tiempo o ser en el mundo (Binswanger).

La *disociación* se usa como concepto explicativo que pretende explicar el trastorno específico o el déficit primario.

El *autismo* es un concepto comprensivo que indica la especificidad del efecto; el propio delirio o la ruptura: El desapego a la realidad acompañado por una predominación relativa o absoluta de la vida interior.

El tercer concepto -ser en el mundo- es expresivo, y descubre o redescubre al hombre delirante en su mundo específico.

Explicación, comprensión y expresión. Los tres conceptos tienen en común el relacionar el problema de la esquizofrenia con el yo a través de la imagen-cuerpo. Pero el yo es como el *papá-mamá*, ya hace tiempo que el esquizo no cree en él. Pues resulta que, al igual que con Edipo, es inútil medir al esquizo con la categoría de "yo", y es esta categoría la que limita al psicoanálisis freudiano.

Desde que se nos mide con Edipo, ya se ha suprimido la única relación auténtica: la de producción.

Fue el psicoanálisis el que descubrió la producción deseante, las producciones del inconsciente. Sin embargo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo. El inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción fueron sustituidas por la representación, el inconsciente

productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse. Y esto llevó a dejar de contemplar el campo de la experimentación para abrir el de la interpretación *ad infinitum*. Cabe recordar aquí la observación Marx, de que el producto no nos descubre el régimen y las relaciones de producción que lo crearon. No adivinamos por el sabor del trigo quién lo sembró. El producto aparece específico cuando se le relaciona con formas ideales de causa, comprensión o expresión; pero no aparece específico si se le relaciona con el proceso de producción real del que depende. Así el esquizofrénico aparece desde que se le convierte en un fin. Por el contrario, desde que se asigna el proceso material de producción, la especificidad del producto tiende a desvanecerse al mismo tiempo que aparece la posibilidad de otra realización. Por eso, antes que la afección del esquizofrénico artificializado, personificado en el autismo, la esquizofrenia es el proceso de producción del deseo y de las máquinas deseantes. ¿Pero qué es el deseo? ¿Qué lógica sigue?

"En cierta manera, la lógica del deseo pierde su objeto desde el primer paso: el primer paso de la división platónica que nos obliga a escoger entre *producción* y *adquisición*. Desde el momento en que colocamos el deseo al lado de la adquisición, obtenemos una concepción idealista (dialéctica, nihilista) del deseo que, en primer lugar, lo determina como carencia, carencia de objeto, carencia del objeto real. Ciertamente es que el otro lado, el lado «producción», no es ignorado. Incluso correspondió a Kant el haber realizado en la teoría del deseo una revolución crítica, al definido como «la facultad de ser por sus representaciones causa de la realidad de los objetos de estas representaciones». Sin embargo, no es por casualidad que, para ilustrar esta definición, Kant invoca las creencias supersticiosas, las alucinaciones y los fantasmas: sabemos perfectamente que el objeto real no puede ser producido más que por una causalidad y por mecanismos externos, pero este saber no nos impide creer en el poder interior del deseo para engendrar su objeto, aunque sea bajo una forma irreal, alucinatoria o fantasmática, y para representar esta causalidad en el propio deseo. La realidad del objeto en tanto que producido por el deseo es, por tanto, la *realidad psíquica*. Entonces podemos decir que la revolución crítica no cambia para nada lo esencial: esta manera de concebir la productividad no pone en cuestión la concepción clásica del deseo como carencia, sino al contrario se apoya en ella, se extiende sobre ella y se contenta con profundizarla.

En efecto, si el deseo es carencia del objeto real, su propia realidad forma parte de una «esencia de la carencia» que produce el objeto fantasmático. El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. En el nivel más bajo de la interpretación, esto significa que el objeto real del que el deseo carece remite por su cuenta a una producción natural o social extrínseca, mientras que el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese

(<UD objeto soñadodetrás de cada objeto real» o una producción mental detrás de las producciones reales.

Ciertamente, el psicoanálisis no está obligado a desembocar en un estudio de los gadgets y de los mercados, bajo la forma más miserable de un psicoanálisis del objeto (psicoanálisis del paquete de tallarines, del automóvil o de la máquina). Pero incluso cuando el fantasma es interpretado en toda su extensión, ya no como un objeto, sino como una máquina específica que pone en escena al deseo, esta máquina tan sólo es teatral, y deja de subsistir la complementariedad de lo que separa: entonces, la necesidad es definida por la carencia relativa y determinada de su propio objeto, mientras que el deseo aparece como lo que produce el fantasma y se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una incurable insuficiencia de ser, una «carencia-de-ser que es la vida». De donde, la presentación del deseo como *apoyado* en las necesidades, la productividad del deseo continuando su hacer sobre el fondo de las necesidades, y su relación de carencia de objeto (teoría del apoyo o anaclisis). En una palabra, cuando reducimos la producción deseante a un problema de fantasma, nos contentamos con sacar todas las consecuencias del principio idealista que define el deseo como una carencia, y no como producción, producción (<industrial». Clément Rosset dice acertadamente: cada vez que insistimos sobre una carencia de la que carecería el deseo para definir su objeto, «el mundo se ve doblado por otro mundo, gracias al siguiente itinerario: el objeto falta al deseo; luego el mundo no contiene todos los objetos, al menos le falta uno, el del deseo; luego existe otro lugar que posee la clave del deseo (de la que carece el mundo).»

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de *síntesis pasivas* que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como auto producción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto.”

Será más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto. En este contexto, no hay más sujeto fijo que por la represión. Entonces la idea de deseo como carencia hay que dejarla a un lado, pues son las necesidades las que se derivan del mismo deseo y no al revés: las necesidades son contra-productos en lo real que el deseo produce. Así pues, la carencia es preparada, organizada, en la producción social. Es contra-producida por mediación de la antiproducción que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia. La producción nunca es organizada en función de una escasez anterior; es la escasez la que se aleja, se vacuoliza, se propaga según la organización de una producción previa. "Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado". Sobre el paralelismo Marx-Freud, los autores declaran que permanece estéril ante tal fenómeno. La producción social es tan sólo la

propia producción deseante en condiciones determinadas. "Sólo hay el deseo y lo social y nada más". Los autores afirman que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo, que es su producto históricamente determinado, y que la libido no necesita ninguna mediación ni sublimación, ninguna operación psíquica, ninguna transformación, para cargar las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Así la explicación acerca del comportamiento político-social de las masas no sólo respondería a causas estrictamente racionales (manipulación de las élites, explotación empresarial, etc.), sino que también respondería a producciones relacionadas con el deseo.¹⁵

La producción social y la producción deseante sólo difieren en aspectos relativos a la distinción de régimen. Las máquinas técnicas funcionan con la condición de no estar estropeadas, siendo su límite el desgaste y no el desarreglo, y su régimen una firme distinción entre el medio de producción y el producto, a través de la cual la máquina transmite su valor al producto, y sólo el valor que pierde desgastándose. Mientras que las máquinas deseantes, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas, esto es, el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de la máquina también son el combustible. Otra diferencia de régimen sería que las máquinas deseantes producen por sí mismas la antiproducción, mientras que la antiproducción propia de las máquinas técnicas sólo es producida en las condiciones extrínsecas de la reproducción del proceso; por tanto, una máquina técnica no es causa, sino sólo índice de una forma general de la producción social: máquinas manuales y sociedades primitivas, máquina hidráulica y modo asiático, máquina industrial Y capitalismo. Las máquinas deseantes son la categoría fundamental de la economía del deseo, ya que producen por sí mismas un cuerpo sin órganos y no distinguen a los agentes de sus propias piezas, ni las relaciones de producción de sus propias relaciones; ni lo social de lo técnico. Las máquinas deseantes son a la vez técnicas y sociales. Es en este sentido que la producción deseante constituye el lugar de una represión originaria, mientras que la producción social es el lugar de la represión general, y de ésta a aquélla se ejerce algo que se parece a la represión secundaria: todo depende de la situación del cuerpo sin órganos, o de su equivalente, según sea resultado interno o condición extrínseca (cambia

¹⁵ *El Anti Edipo*, Paidós, 1985, (pág. 36-37).

notablemente el papel del instinto de muerte). Sin embargo, son las mismas máquinas bajo dos regímenes diferentes, aunque sea una extraña aventura para el deseo el desear la represión.¹⁶

El capitalismo y la esquizofrenia también difieren de régimen de funcionamiento. El proceso de producción capitalista produce una gran carga esquizofrénica que al mismo tiempo no cesa de reprimir y recodificar. De este modo, si bien la esquizofrenia parece impulsar el desarrollo del proceso de producción capitalista, ella misma aparece como límite infranqueable de la máquina capitalista. El capitalismo, en lugar de hacer del esquizofrénico el héroe de su sistema, lo encierra porque parece representar un peligro para aquél. pues de alguna manera evidencia el deslizamiento de sentido que el capitalismo introduce en la sociedad constantemente. Así, la esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social; siendo la producción deseante multiplicidad pura, afirmación irreducible a la unidad, ello no podría ser de otro modo.¹⁷

Termina aquí la exposición de las máquinas deseantes. Los siguientes capítulos pueden ayudar a la comprensión de lo aquí expuesto, pues vamos a ver cómo los supuestos del psicoanálisis –familiarismo y tragedia griega, reducción de la multiplicidad a la unidad...- reprimen la producción deseante al reducirla a una representación teatral *ad hoc*. Los autores se adentran en la destrucción de la representación, en pro de la emancipación y liberación de la imagen como medio a través del cual se crean verdaderos *sujetos* que ya no ven como verdad más que la propia apariencia. Sujetos que toman como realidad autónoma la imagen, sin darse cuenta de que existe un proyector y reproductor de imágenes previo, que en lo que a nosotros nos toca responden a las relaciones de producción capitalistas.

¹⁶ ¿qué quieren decir con que se estropean las máquinas deseantes? No es tan raro que el deseo desee la represión, a pesar de que socialmente adquiera ésta formas de lo más despreciable. ¿No puede deberse a que la producción deseante sea tan inteligente que produce una máquina de seguridad potencial (transformador) para el control de la energía que ella misma produce? El zen, como gestión del deseo, crea un cuerpo sin órganos desde la nihilidad que supone la experiencia humana de la producción deseante, y valorando positivamente a ésta, instituye una idea de Bien inmanente al que conectarse. Mientras que en Platón encontramos la misma idea pero no sólo como técnica soteriológica, sino también como asalto a la inmanencia para la recta organización política del ser.

¹⁷ Crítica a la dialéctica evolutiva, la cual homogeniza en la totalidad, que sólo existe como unidad *de* pero no comototalización, no como significante de las partes.

La imagen trucada: represión y representación

El tema en cuestión es si existe una real adecuación entre las producciones del inconsciente y la estructura edípica como invariante. O si dicho invariante no expresa más que el esfuerzo de una interminable represión. El inconsciente no simboliza, ni imagina, ni representa, sino que maquina, es maquínico.

Freud y los primeros psicoanalistas descubren el campo de las síntesis libres en las que todo es posible, las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificidad, los objetos parciales y los flujos. Pero este descubrimiento del inconsciente productivo implica dos correlaciones:

- 1.-Confrontación directa entre la producción deseante y la producción social; a la vez que su identidad de naturaleza y su diferencia de régimen.
- 2- La represión general que la máquina social ejerce sobre las máquinas deseantes, la relación de la *represión* con esta represión general.

Todo esto se verá singularmente comprometido con la instauración del complejo Edipo. Pues toda la producción deseante será aplastada al someterla a las exigencias de la representación, a los limitados juegos del representante y el representado en la representación. Esto provoca que la experimentación psicoanalítica se convierta en una perversa interpretación *ad infinitum*, desviando así el análisis de la experiencia hacia la tarima de un teatro. Y ahí radica la problemática esencial: la reproducción del deseo da lugar a una simple representación en el proceso de la cura tanto como en la teoría. De este modo, la producción ya no es más que producción de fantasma, de expresión. El inconsciente pasa de ser un taller o fábrica a un teatro clásico. Edipo es hipostasiado como gran agente de la antiproducción en el deseo.

Este problema es en primer lugar práctico, pues concierne al problema de la cura.

El psicoanálisis freudiano reduce siempre el carácter de grupo del fantasma a una dimensión puramente individual, reduce todo delirio a la esfera del Yo y del Padre. Así, el falo sería el Uno de la teología negativa; introduce la carencia en el deseo y hace emanar las series exclusivas a las que fija un fin, un origen y un curso resignado. De esta manera, se inyecta la creencia en el inconsciente; pero el inconsciente no cree, sino que crea el fantasma de grupo está enchufado, maquinado, sobre el socius, no sobre Papá-Mamá.

Klossowski indica el único medio para superar el paralelismo estéril en el que nos debatimos entre Freud y Marx. Lo hace descubriendo la manera como la producción social y las relaciones de producción son una institución del deseo y cómo los afectos o las pulsiones forman parte de la propia infraestructura. Forman parte de ella creando en las formas económicas su propia represión así como los medios para romper con esta represión. Por eso el desarrollo de las distinciones entre fantasma de grupo y fantasma individual muestra que no existe fantasma individual. Siempre se delira sobre la colectividad y no sobre la unidad familiar.

En este contexto, ¿cuáles son las condiciones de la cura? Parecen ser la aceptación de someterse a Edipo, aceptar que nuestras neurosis y ansiedades provienen del triángulo familiar, o si se trata de psicosis graves, aceptar que el psicoanalista las rastree en nuestra genealogía familiar. Pues el psicoanalista trata de reducir nuestro inconsciente y los problemas que proceden de él a una cuestión familiar, ignorando que el inconsciente no sabe nada de lazos familiares, pues es autopoietico, se produce a sí mismo.

En el libro no se niega que haya una sexualidad edípica o una castración edípica, lo que se niega es que sean producciones del inconsciente. Pero el psicoanálisis realiza una conversión del inconsciente que debe ser organizado en el sentido de una integración estructural. De este modo, el registro edípico radica en introducir un uso

exclusivo, limitativo y negativo, de las síntesis disyuntivas. Sin embargo, la esquizofrenia nos revela una fuerza desconocida de la síntesis disyuntiva, un uso inmanente que ya no será exclusivo ni limitativo, sino plenamente afirmativo, ilimitativo e inclusivo. Una disyunción que permanece como tal y sin embargo afirma los términos disjuntos; los afirma a través de toda su distancia, sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro. El esquizo no sustituye las disyunciones por vagas síntesis de identificación de contrarios, sino que sustituye el uso exclusivo y limitativo de la síntesis disyuntiva por un uso afirmativo. Quizás podamos decir que el esquizo *alterna* pero no *transforma*, de ahí su "enfermedad". " El esquizo libera una materia genealógica bruta, ilimitativa, en la que puede meterse, inscribirse y orientarse en todos los ramales a la vez, en todos lados...". Todo está sobre el cuerpo sin órganos, lo que está inscrito y la energía que inscribe. La síntesis disyuntiva de registro nos conduce al mismo resultado que la síntesis conectiva; las dos son capaces de dos usos: uno inmanente y otro trascendente.

El psicoanálisis pretende ahogar las síntesis disyuntivas inclusivas mediante la trascendencia del triángulo edípico, que impuesto despóticamente se resuelve en la autoridad social. Edipo es así el dios del sacerdote psicoanalista y la cachiporra de los perros guardianes de la autoridad social. El inconsciente es dotado de un sistema de creencias que lo asfixia.

Resulta que desde un punto de vista clínico, Edipo no vale para nada salvo para ligar el inconsciente en los dos lados. El "problema" no se resuelve más que al suprimido a la par que la solución. El esquizo-análisis se propone desedipizar el inconsciente para llegar a los verdaderos problemas, produciéndose así una reversión interna del psicoanálisis que convierte a la máquina analítica en una pieza indispensable del aparato revolucionario. Porque resulta que aunque no se tenga a Edipo como crisis, se tiene como estructura, y entonces se transmite la crisis a otros, volviendo todo a empezar. Por eso el objetivo del esquizo-análisis es analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económico y lo político, y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea -de ahí la

pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social. El deseo formaría parte constituyente de la infraestructura.

“Cuando individuos o grupos actúan claramente en contra de sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir que han sido engañados. No es un problema ideológico, de desconocimiento e ilusión, es un problema de deseo.” El delirio tiene dos polos: uno paranoico-segregativo, y otro esquizo-nómada. Y entre ambos se producen deslizamientos sutiles inciertos, en los que el inconsciente mismo oscila entre sus cargas reaccionarias y sus potencialidades revolucionarias. De este modo, el psicoanálisis sólo puede convertirse en una disciplina rigurosa si realiza una reducción materialista de Edipo como forma ideológica; esto es, desterrar la creencia del inconsciente y analizar si el inconsciente cree.¹⁸ Pues la creencia aparece como mentira que desvía y ahoga la producción efectiva del inconsciente, mientras que el inconsciente no plantea problemas de sentido sino únicamente problemas de uso. La cuestión no sería acerca del sentido del inconsciente sino la pregunta acerca de su funcionamiento. “Pues *ello* no representa nada pero *ello* produce, *ello* no quiere decir nada pero *ello* funciona.”

Veamos ahora usos ilegítimos basados en Edipo que el psicoanálisis realiza en relación con la producción deseante: Un uso parcial y no específico de las síntesis conectivas se oponía al uso edípico, global y específico. Este uso global y específico tenía dos aspectos, parental y conyugal, a los que corresponderían la forma triangular de Edipo y la reproducción de esta forma. La extrapolación constituía la causa formal de Edipo, cuya ilegitimidad descansaba sobre el conjunto de la operación: extraer de la cadena significante un objeto completo trascendente, como significante despótico del que toda la cadena entonces parecía depender, asignando una carencia o falta a cada posición de deseo, uniendo el deseo a una ley, engendrando la ilusión de un desprendimiento.

Un uso inclusivo o ilimitativo de las síntesis disyuntivas se opone a su uso edípico, exclusivo y limitativo. Este uso limitativo a su vez tiene dos polos, imaginario y simbólico, puesto que no deja elección más que entre las diferenciaciones simbólicas exclusivas y lo imaginario indiferenciado, correlativamente determinada por Edipo. Edipo deteniendo el proceso o haciéndolo girar en el vacío.

¹⁸ Quizá se pueda decir que si el inconsciente cree, creará en su propia potencialidad productiva y nada más.

Un uso nómada y polívoco de las síntesis conjuntivas se opone al uso segregativo y biunívoco. También aquí ese uso vi-unívoco, ilegítimo desde el punto de vista del inconsciente, posee dos momentos: un momento racista, nacionalista, religioso, etc., que constituye por segregación un conjunto de partida siempre presupuesto por Edipo, incluso de una manera implícita. Luego, un momento familiar que constituye el conjunto de llegada por aplicación. La aplicación fija la condición de Edipo al instaurar un conjunto de relaciones biunívocas entre las determinaciones del campo social y las determinaciones familiares, haciendo posible e inevitable de este modo el volcado de las catexis lidinales sobre el eterno papá-mamá.

El desplazamiento de la producción en pro de la representación. La ley prohíbe algo perfectamente ficticio en el orden del deseo o de los instintos para persuadir a sus sujetos de que tenían la intención correspondiente a esta ficción. Es la única manera como la ley puede morder al inconsciente y culpabilizarlo.

Estos y otros usos orientan prácticamente la cura en el sentido de una edipización furiosa como traición al deseo, como una reclusión del inconsciente en guardería infantil que lleva al paciente hacia una historia o cura interminable.

Los tres errores del psicoanálisis sobre el deseo se llaman CARENCIA, LEY Y SIGNIFICANTE; que es un único y mismo error. Un idealismo que se forma una piadosa concepción del inconsciente. Pues "la transgresión, la culpabilidad, la castración; ¿son determinaciones del inconsciente o el modo en que un sacerdote ve las cosas?"

El análisis edipiano impone a todas las síntesis del inconsciente un uso trascendente que asegura su conversión. Por esto, el problema práctico del esquizoanálisis es la reversión contraria; deshacer las creencias para llegar a la producción deseante y a las catexis económicas y sociales donde se desempeña el análisis militante.

Se debe distinguir entre la representación deprimente, que ejerce la represión; el representante reprimido, sobre el que realmente actúa la represión; lo representado desplazado, que da de lo reprimido una imagen aparente y trucada en la cual se considera que el deseo se deja prender. Edipo es esto, la imagen trucada. Es sólo lo representado en tanto que es inducido por la represión. La represión no puede actuar sin desplazar el deseo, sin levantar un deseo de consecuencia preparado para el castigo, y colocarlo en lugar del deseo antecedente, al que conduce en principio o en realidad.

Los deseos edípicos no están en modo alguno reprimidos ni tienen que estarlo. Son el cebo, o la imagen desfigurada, mediante la cual la represión caza al deseo en la trampa. Si el deseo está reprimido no es porque sea deseo de la madre y de la muerte del padre. Al contrario, si se convierte en este tipo de deseo es debido a que está reprimido, y sólo adopta esta máscara bajo la represión que se la modela y se la aplica.

Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición de deseo, por pequeña que sea, tiene motivos suficientes para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad. Esto no quiere decir que el deseo sea asocial sino al contrario, es perturbador: no hay máquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros. Piensen lo que piensen algunos revolucionarios, el deseo en su esencia es revolucionario -el deseo, no la fiesta-, y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquía no se vean comprometidas.

Reich fue el primero en plantear la cuestión de la represión en términos de deseo. Es el primero que rechaza las explicaciones de un marxismo sumario demasiado presto a decir que las masas han sido engañadas o embaucadas. Sin embargo no llegaba a determinar la inserción del deseo en la misma infraestructura económica, no determina la inserción de las pulsiones en la producción social al no formar suficientemente el concepto de la producción deseante. Reich denuncia en la resignación final del psicoanálisis un miedo a la vida, un resurgimiento del ideal ascético, un borbotón de cultura de la mala conciencia. Y decide partir en busca del elemento vital y cósmico del

deseo que continuar siendo psicoanalista en esas condiciones. Intentó así hacer funcionar conjuntamente la máquina analítica y la máquina revolucionaria.

La represión es tal que la represión general se vuelve deseada dejando de ser consciente, e induce un deseo de consecuencia, una imagen trucada de aquello a que conduce, que le da una apariencia de independencia. La represión propiamente dicha es un medio al servicio de la represión general: la producción deseante. En un mismo movimiento, la producción social represiva se hace reemplazar por la familia deprimente y ésta ofrece de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas. No se quiere reconocer el deseo como potencia. Reconocer el deseo es volver a poner en marcha la producción deseante sobre el cuerpo sin órganos, allí mismo donde el esquizo se había replegado para hacerlo callar y ahogarlo. Este reconocimiento del deseo, posición de deseo, remite a un orden de producción real y actual que no se confunde con una satisfacción indirecta o simbólica, y que tanto en sus paradas como en sus puestas en marcha, es tan distinto de una regresión pre-edípica como de una restauración progresiva de Edipo.

La esquizofrenia como proceso, es la producción deseante tal como es la final; como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo. Es *nuestra* enfermedad, la de los hombres modernos. El esquizo-entidad surge tanto más como un producto específico en cuanto que el proceso de producción se encuentra desviado de su curso, brutalmente interrumpido. La esquizofrenia como proceso es lo único universal. La máquina artística, la máquina analítica y la máquina revolucionaria, permanecerán en las relaciones extrínsecas que las hacen funcionar en el marco amortiguado del sistema represión general-represión, o bien se convertirán en piezas y engranajes unas de otras en el flujo que alimenta una sola y misma máquina deseante. Fuegos locales pacientemente encendidos por una explosión generalizada –la esquizia y no el Significante.

Inscripción territorial, despótica y capitalista en las sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas.

Se pone en duda la inocencia para hacer historia universal, ya que lo universal es, al fin y al cabo, cuerpo sin órganos y producción deseante. Se impone para tal fin el análisis de toda la historia anterior en base a la capacidad descodificadora y desterritorializadora de las formas sociales anteriores al capitalismo. Si el capitalismo es la verdad universal, lo es en el sentido de que es el negativo de todas las formaciones sociales; la descodificación generalizada de los flujos que permite comprender a la contra el secreto de todas estas formaciones, codificar los flujos, e incluso sobrecodificarlos antes de que algo escape a la codificación. De este modo, las sociedades primitivas no están fuera de la historia, sino que es el capitalismo el que está en el fin de la historia, siendo el resultado de una larga historia de contingencias y accidentes, y provoca el advenimiento de este fin. No podemos tampoco decir que las formaciones anteriores no lo hayan previsto, pues ha llegado de fuera a fuerza de subir desde dentro.

Codificar el deseo es el quehacer del socius. La máquina territorial es la primera forma de socius; la máquina de inscripción primitiva que cubre un campo social. La sociedad no es en primer lugar un medio de intercambio en el que lo esencial sería el circular o hacer circular; la sociedad es un socius de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado. La catexis colectiva de órganos conecta el deseo con el socius y reúne en un todo sobre la tierra la producción social y la producción deseante. La esencia del deseo es la libido; pero cuando la libido se convierte en cantidad abstracta, el ano elevado y con retiro de las catexis, produce las personas globales y los "yo" específicos que sirven de unidades de medida a esta misma cantidad. De este modo, la crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos labrándolos, (esto no tiene nada que ver con una violencia natural o de cualquier tipo que se encargaría de explicar la historia del hombre)¹⁹.

En el socius primitivo, la máquina territorial segmentaria conjura la fusión con la escisión e impide la concentración de poder al mantener los órganos de la jefatura en una relación de impotencia con el grupo. Los pueblos salvajes actúan como si presintiesen la ascensión del Bárbaro imperial Que, sin embargo, llegará de fuera y

¹⁹ Comunmente, la crueldad en ese Segundo sentido metafísico ha sido interpretada y usada ideológicamente por militaristas y protofascistas de varia índole. Últimamente, Gustavo Bueno se encuadra polémicamente en tal morralla política.

sobredefinirá todos sus códigos. Aunque el mayor peligro radicaría en una dispersión, una escisión tal que todas las posibilidades de código fuesen suprimidas. La máquina primitiva no ignora el intercambio, el comercio y la industria; los conjura, los localiza, manteniendo al mercader y al herrero en una posición subordinada, para que flujos de intercambio y de producción no vengán a romper los códigos en provecho de sus cantidades abstractas o ficticias. Así pues, el problema fundamental del *socius* primitivo es el de la inscripción, el del código y la marca. Toda la estupidez y arbitrariedad de las leyes, todo el aparato perverso de la represión y la educación, sólo tienen el sentido de marcar al hombre, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor que es asunto de la memoria.²⁰ Se contrae deuda con el poder del significante que se establece en la representación territorial. La deuda proviene directamente de la inscripción del *socius*; y esta deuda se ha ido refinando con la aparición de las primeras sociedades estatales. La instauración de la máquina despótica o del *socius* bárbaro puede ser resumida del siguiente modo: nueva alianza y filiación directa. El déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el dios: el pueblo debe seguir. Esto se analiza a través de la gran máquina paranoica y la nueva máquina célibe en tanto que instala el triunfo de la nueva alianza. El déspota es el gran paranoico. Lo que define a la paranoia es el poder de proyección que tiene. Su fuerza para volver a partir desde cero, de objetivar una completa transformación. Por primera vez se retira de la vida y de la tierra algo que va a permitir juzgar la vida y sobrevolar la tierra; tal es el principio del conocimiento paranoico.

Existe en principio cierta dialéctica entre la formación bárbara y la formación salvaje. En la formación bárbara el cuerpo lleno como *socius* ya no es la tierra, sino el

²⁰ El sujeto es reducido a su memoria, siendo esta especificidad la que se revele como la estrategia de sujeción genuina de las sociedades capitalistas. Porque al mismo tiempo que no deja de insistir en esta memoria-identidad, reflejo de la liberación burguesa que hace del individuo “sujeto de derecho” y soporte de iniciativa privada, reconoce que la memoria es fruto de la educación y un fenómeno casi completamente artificial. Así, la especificidad mnémica que *construye* al sujeto no será por tanto sino el instrumento ideológico del que se sirve el Estado capitalista para alimentar el haz de ilusiones que le permite asegurar su reproducción: desde la noción de “soberanía popular”, hasta la formación de nuevos criterios epistemológicos y jurídicos de Verdad. Se convierte así la memoria en una mnemotecnia del poder; que consiste en la facultad no de recordar sino de olvidar ciertas cosas, por ejemplo que al hombre le han robado sus condiciones de vida creando además el sentimiento de deuda infinita para con la burguesía. En la medida en que el sujeto no existe fuera de la memoria –fuera, pues, de su función- la memoria sigue siendo el único vehículo, la única arma de que dispone el sujeto para la rebelión; incluyendo la más importante: la rebelión contra sí mismo en cuanto que función de una positividad otra. Por ese motivo el poder, día a día, se lanza con sus

cuerpo del déspota, la figura, el déspota mismo o su dios. Las prescripciones y prohibiciones que proyecta el déspota, a menudo le vuelven casi incapaz de actuar; lo convierten en un cuerpo sin órganos. Él es la única casi-cause, la fuente y el estuario del movimiento aparente que forma la nueva máquina social que lo rodea. La muerte del sistema primitivo siempre llega del exterior; la historia es la de las contingencias y la de los encuentros. Pero esta muerte que viene de fuera es también la que subía de dentro: la irreductibilidad general de la alianza a la filiación. El Estado no es primitivo, es la esencia abstracta originaria que no se confunde con el comienzo. La sobre-codificación destituye la tierra en provecho del cuerpo lleno desterritorializado y, sobre este cuerpo lleno, vuelve infinito el movimiento de la deuda. Tenemos aquí la versión más original, menos *deportiva*, del origen del estado –Nietzsche a través de Ortega.

La representación territorial está formada por dos elementos heterogéneos, voz y grafismo: uno es como la representación de palabra constituida en la alianza lateral, el otro como la representación de cosa instaurada en la filiación extensa. Lo reprimido es el cuerpo lleno como fondo de la tierra intensa, que debe dar sitio al *socius* en extensión al que pasan o no pasan las intensidades. El *socius* primitivo se cubre con una red en la que no se cesa de saltar de las palabras a las cosas, de los cuerpos a las denominaciones. Sin embargo, en el *socius* bárbaro, el grafismo no funciona independientemente de la voz como en el salvaje, sino que el lenguaje gráfico se ajusta a la voz, subordinándose a ella. Surge así un significante despótico que regirá toda la codificación buscando la identidad entre los flujos y su significancia imperial. Surge aquí la deuda infinita para con el Significante, pues éste se introduce en la supuesta estructura del inconsciente; tal es lo que cree Lacan. La subordinación de la voz a la escritura lleva al sistema de la simulación, pues el inconsciente, si es algo, es producción deseante, siendo el imperio del significante posterior a su producción y no anterior. De este modo, el significante despótico nos aleja de la independencia del lenguaje gráfico respecto a la voz, lo que nos condena a cierto impenitente idealismo.

El estado despótico originario no es un corte como los otros. De todas las instituciones, es tal vez la única que surge ya montada en el cerebro de los que la instituyen. Por ello desde el marxismo no se sabía muy bien qué hacer con ella, pues no

medios a la expropiación de nuestra memoria, combinado con la destrucción sistemática de la educación. Nos

entra en los cinco famosos estadios: comunismo primitivo, ciudad antigua, feudalidad, capitalismo, socialismo. Lo que el Estado despótico corta y sobrecodifica es la máquina territorial, a la que reduce a la idea cerebral. El Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos, y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera. Deseo del Estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo.

Tras este gran movimiento de desterritorialización producto de la sobrecodificación del Estado despótico, aparece otro gran movimiento, el que se va a realizar por descodificación de los flujos. Esta descodificación hace que el Estado despótico recodifique continuamente los flujos, y lo hace hasta el punto de que no desaparece fácilmente con la emergencia del capitalismo, pues aparece en nuevas formas continuamente, para reprimir los flujos desatados en la descodificación. La máquina despótica es sincrónica, mientras que la máquina capitalista es diacrónica, los capitalistas surgen uno tras otro en una serie que funda una especie de creatividad de la historia, fundando un tiempo esquizoide del nuevo corte creativo. Pero el capitalismo no empieza hasta que el capital se apropia directamente de la producción, y el capital mercantil y el capital financiero ya no son más que funciones específicas correspondientes a una división del trabajo en el modo capitalista de la producción en general. Es la conjunción de los flujos descodificados lo que convierte al capital en el nuevo cuerpo lleno social, mientras que el capitalismo financiero y comercial bajo sus formas primitivas se instalaban tan sólo en los poros del antiguo *socius*, del cual no cambiaba el modo de producción anterior. Antes de ser montada la máquina capitalista, la mercancía y la moneda operan una descodificación de los flujos por abstracción, y la máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser un capital de alianza para volverse filiativo. De este modo, el fenómeno fundamental capitalista es la transformación de la plusvalía de código en plusvalía de flujo. Así se entiende que la *crisis* sea el medio inmanente al modo de producción capitalista. Y la civilización se define por la descodificación y desterritorialización de los flujos en la producción capitalista.

expropia así de nuestras condiciones de rebelión, ¿cómo recuperarlas?.

Pero hay que evitar identificar los flujos capitalistas y los flujos esquizofrénicos, bajo el tema general de una descodificación de los flujos del deseo. Ciertamente, su afinidad es grande, pero es difícil explicar que la producción capitalista no cesa de detener el proceso esquizofrénico, como si viese en dicho proceso la imagen de su propia muerte llegada desde dentro. En lugar de hacer del esquizofrénico el héroe representante de la sociedad capitalista, ésta lo encierra en hospitales e internados creando así la decadente imagen del esquizo artificial. Efectivamente, con la máquina capitalista se inaugura una época de cinismo hasta entonces nunca conocida, pues todo se acepta menos el reconocimiento de los movimientos perversos de la economía mercantil ahí donde engaña, roba o mata para hacer de ello luego leyes económicas. El cinismo, característico y en sus formas más perversas en la actualidad, pretende el escándalo allí donde no lo hay, y también pretende pasar por audaz sin audacia, rasgo típico de la pestilente burguesía, vil y a la par envidiosa de aspectos culturales del proletariado –al menos cuando éste aún *sabía* trabajar.

Introducción al esquizo-análisis.

A continuación haremos un breve resumen de las tareas que preocupan al esquizoanálisis, así como de los presupuestos que conlleva la perspectiva de la psiquiatría materialista que los autores defienden.

Empezaremos recordando que todo delirio es primero catexis de un campo social, económico, político, racial, pedagógico, religioso... siendo el campo social el que determina la familia y no al revés, la familia no determina nada autónomamente. El delirio es la matriz general de toda catexis social inconsciente. Se distinguen dos grandes tipos de catexis social: el polo paranoico-fascista y el polo esquizorevolucionario, sucediendo sorprendentes oscilaciones del inconsciente entre estos dos polos en la catexis libidinal, esto es, en la gestión de la producción deseante en la producción social. Conjuntamente, estos dos polos constituyen uno de los objetos principales del esquizo-análisis, pues en ellos se articula la imagen de todas las contradicciones humanas y de la contradicción en el principio.

Tomando las dos direcciones de la ciencia física, la dirección molar sería la que seguiría el polo paranoico-reaccionario, mientras que el polo esquizo-revolucionario seguiría la dirección molecular. Se habla así de la dimensión microfísica y de la dimensión microfísica. Cabe mencionar que no se debería interpretar estas dos dimensiones como una oposición entre lo colectivo y lo individual.²¹

El cuerpo sin órganos sería el límite del socius, su tangente de desterritorialización. El inconsciente pertenece a la física²² y el cuerpo sin órganos y sus intensidades son la propia materia. Así la teoría de la esquizofrenia es biológica-cultural en tanto que la biología molecular nos enseña que tan sólo el ADN. se reproduce, no las proteínas; las proteínas son a la vez productos y unidades de producción: constituyen el inconsciente como ciclo a la producción del inconsciente, siendo los últimos elementos moleculares en la disposición de las máquinas deseantes y de las síntesis del deseo.

La libido es la energía propia de las máquinas deseantes. Y las transformaciones de esta energía -Numen y Voluptas- nunca son desexualizaciones ni sublimaciones. Realmente hay dificultad para presentar la energía sexual como directamente cósmica e intraatómica, y también como directamente socio-histórica. Aún así, desde la psiquiatría materialista del esquizoanálisis se opta por considerar la sexualidad como energía cósmica antes que subordinarla a la representación de la genitalidad y la reproducción. La energía sexual no es el amor. En el amor lo que se encuentra de fondo son los órganos y las determinaciones económicas. La libido como energía sexual es catexis de grandes masas, y recorre todo el campo de las máquinas deseantes. Hay que entender dicha energía sexual más allá o más acá de la figura antropomórfica de la sexualidad.²³

²¹ Pues la oposición no sería tal, supondría contemplar las dos esferas como separadas la una de la otra. Esta descripción de las oscilaciones del inconsciente respecto al consumo de la libido, de una dimensión física a otra no es más que el proyecto surrealista aglutinador del atomismo moral y el colectivismo, y por ello mismo anarquista, encerrado en la fórmula “cambiar el mundo, dijo Marx; cambia de vida, Rimbaud”.

²² Esta idea sería análoga a la presentada por Suzuki al hablar del Inconsciente cósmico en el budismo zen. *Budismo zen y psicoanálisis*, FCE.

²³ Esta intuición de la energía como libido universal se encuentra desarrollada en la genial formulación práctica y teórica del AIKIDO, Budo que significa algo así como “camino de la unión con la energía”, en la que el ideograma de ‘ai’ connota cierta idea sexual en el sentido de “afecto universal” (libido) hacia los objetos, a los que observa con la idea de que son capaces de autopoiesis, por cierto hilozoísmo heredado del shintoísmo. Además sobre esta genial intuición, se desarrolla en el aikido una práctica “filosofía del cuidado del ser”, que desde nuestra perspectiva materialista deja a Heidegger bastante retrasado en el canon filosófico.

Para el esquizoanálisis, el deseo pertenece al orden de la producción, siendo toda producción deseante y social a la vez.

El descubrimiento de una actividad de producción en general y sin distinción, tal como aparece en el capitalismo, es inseparablemente la del descubrimiento de la economía política y del psicoanálisis, más allá de los sistemas determinados de representación. Pues el psicoanálisis muestra en su estructuración de la libido subjetiva su pertenencia al capitalismo. El capitalismo actúa sobre la producción social deslocalizando y derribando las antiguas objetivas representaciones en provecho de la producción como esencia interior universal, pero no sale del mundo de la representación. Desde el esquizoanálisis se comprende que hay psicoanalistas con intenciones progresistas, pero aún así, nadie debería entrar en el despacho de un analista sin saber al menos que ya todo se ha representado de antemano.

En Lacan se descubre el reverso de la estructura edípica como a-significante, pues la estructura sólo se forma y aparece en función del término simbólico definido como carencia. Lacan lleva a Edipo a su auto crítica, que es aquel donde la estructura, más allá de las imágenes que la llenan y de lo simbólico que la condiciona en la representación, descubre su reverso como un principio positivo de no-consistencia que la disuelve. Lacan esquizofreniza así el inconsciente, aunque sigue preso de Edipo. El deseo es vertido en el orden de la producción, referido a sus elementos moleculares y donde no carece de nada, ya que se define como ser objeto natural y sensible, al mismo tiempo que lo real se define como ser objetivo del deseo.

El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes, las imágenes, las estructuras y los símbolos. No tiene padres y es anarquista y ateo; es autopoietico. Los flujos descodificados del deseo forman la energía libre (libido) de las máquinas deseantes. El esquizo-análisis declara la guerra al concepto de "Yo", Y su tarea consistirá en desgajar los flujos desterritorializados del deseo en los elementos moleculares de la producción deseante. La problemática consistiría en que la producción deseante necesita ser inducida a partir de la representación, necesita ser descubierta a lo largo de sus puntos de fuga. Incluso los que mejor saben desconectarse, desengancharse

de las máquinas, entran en conexiones de máquinas deseantes que reforman pequeñas tierras. De tal modo, no hay desterritorialización de los flujos de deseo esquizofrénico que no venga acompañada de reterritorializaciones globales o locales que siempre reforman playas de representación.

En lo que respecta a la funcionalidad de la psiquiatría materialista o de la antipsiquiatría, sólo puede salvarse con una efectiva politización, que consistiría en :

- 1- Deshacer todas las reterritorializaciones que transforman la locura en enfermedad mental.
- 2- Liberar en todos los flujos el movimiento esquizoide de su desterritorialización de tal modo que este carácter ya no pueda calificar un residuo particular como flujo de locura, sin que afecte además a los flujos de trabajo y de deseo, de producción, de conocimiento y de creación en su tendencia más profunda. La locura ya no existiría en tanto que locura. no porque había sido transformada en enfermedad mental sino al contrario, porque recibiría el complemento de los demás flujos, comprendidos la ciencia y el arte. Pues es la locura sólo porque aparece sin tal complemento y se halla reducida a mantenerse ella sola para la desterritorialización como proceso universal. El esquizoanálisis trata de descubrir el punto de fuga activa en el que la máquina revolucionaria, la máquina artística, la máquina científica y la máquina esquizo-analítica se convierten en piezas y trozos unas de otras.

El esquizoanálisis, además de su tarea destructiva de los códigos que *cosifican* el inconsciente, también tiene dos tareas positivas a realizar. La primera consistiría en descubrir en un sujeto, la naturaleza, la formación o el funcionamiento de sus máquinas deseantes independientemente de cualquier interpretación. Lo esencial de esta primera tarea positiva radica en asegurar la conversión maquínica de la represión originaria de un modo variable y adaptado. El orden a seguir parte de la multiplicidad molecular a las formas de gregariedad ejerciendo la selección hacia los conjuntos molares o gregarios que se derivan de ellas; de este modo, toda catexis es molar y social.

La segunda tarea positiva debería distinguir en las catexis sociales la catexis libidinal inconsciente de grupo o de deseo, y la catexis preconscious o de interés. Ésta última pasa por los grandes fines sociales y concierne al organismo y a los órganos colectivos, incluidas las vacuolas de carencia acondicionadas. Llegar a las catexis de deseo inconsciente del campo social.

Para ello, el esquizoanálisis dispone de índices constituidos por la libido.

La diferencia fundamental entre el psicoanálisis y el esquizoanálisis reside en que el segundo llega a un inconsciente no figurativo y no simbólico, se habla de flujos-esquizias o real-deseo pero por debajo de las condiciones mínimas de identidad. De tal modo que no hay esquizoanálisis que no mezcle sus tareas positivas con la tarea destructiva constante de disolver el yo llamado normal. Pues lo que enferma al esquizofrénico es la detención coaccionada del proceso o su continuación en el vacío, o la manera en que se ve obligado a tomarse por un fin.

Enunciamos a continuación las cuatro principales tesis del esquizoanálisis:

- 1- Toda catexis es molar y social. (consecuencia de la 18 tarea positiva del esquizoanálisis).
- 2- Distinguir en las catexis sociales la catexis libidinal inconsciente de grupo o de deseo, y la catexis preconscious de clase o de interés. (28 tarea positiva del esquizoanálisis).
- 3- La catexis libidinal del campo social es primera con respecto a las catexis familiares.
- 4- Observación y análisis experimental de los dos polos de la catexis libidinal social: el paranoico-reaccionario y el esquizo-revolucionario.

Estas tareas son las que hay que llevar al análisis de la producción social como reflejo condicionado de la producción deseante para descubrir los verdaderos problemas y eliminar los falsos problemas que hacen contraer deudas con los códigos de inscripción del socius. Para ello los autores se centran mayormente en las obras artísticas, pues es donde mejor se pueden ver saltar los indicadores de líneas de fuga de los flujos- esquizia, así como en el análisis socio-político, donde a mi parecer muestra su método todo su potencial analítico, pues da una lección magistral sobre cómo actuar en política, ayudando a discernir el engaño sobre la masa social, del deseo de la masa a ser engañada. Quizás muchas formaciones políticas deberían leer este texto, pero no, seguramente preferirán continuar engañados, pues parece que así lo desean. De todas formas la lectura del Antiedipo, y su continuación *Mil mesetas*, aportan una renovada y verdadera filosofía materialista con la que seguir intentando el definitivo asalto a la inmanencia a través de categorías que liberen de la inmundicia y la perversidad a esa indomable bestia que es la producción deseante. Terminamos con una cita extraída de *Moby Dick* en la que se hace referencia al capitán Ajab y sus marineros, pues éstos, al igual que los grandes filósofos, “habían declarado guerra perpetua a la más poderosa masa animada que ha sobrevivido al Diluvio, la más monstruosas y la más montañosa; ese himalaya mastodonte de agua salada, revestido de tal portento de poder inconsciente, que sus mismos pánicos han de temerse más que sus más valientes y malignos asaltos”. “¡Tened cuidado, oh panteístas!”.

La prudencia como *arte* y la expresión de lo que cuenta.

Domingo Fernández Agis

Facultad de Filosofía

Universidad de La Laguna

dferagi@ull.es

Resumen

Contiene este trabajo una reivindicación del Gracián de *Oráculo Manual y arte de la prudencia*, partiendo de una aclaración del sentido en que la etiqueta de *cinismo* puede serle aplicada a su pensamiento y apelando a su defensa de la civilidad, antes que al crudo egoísmo que se le suele atribuir.

PALABRAS CLAVE: Gracián, Cinismo, Civilidad.

Abstract

This work contains a recovery of the Gracián of *Manual Oracle and art of the prudence*, departing from an explanation of the sense in which the etiquette of cynicism can be applied to him to your thought and appealing to your defense of the civility, before that to the raw egoism that is in the habit of assuming.

WORDS KEYS: Gracián, Cynicism, Civility.

Es sin duda Baltasar Gracián un autor de enorme influencia en diversas tradiciones filosóficas occidentales, baste citar en este sentido la deuda que hacia él reconocen pensadores como La Rochefoucauld, La Bruyère, Voltaire, Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, Lacan o Jankélévitch. No hay que olvidar que entre sus mayores logros está el ser creador de una de las pocas obras, *Oráculo Manual y arte de la prudencia*¹, que han conseguido una perenne actualidad desde el momento de su publicación, en 1647. En efecto, el brillante escritor aragonés es uno de los escasos filósofos españoles que han alcanzado un reconocimiento general y merecido una atención constante por parte de otros pensadores foráneos de incuestionable relieve. Sin embargo, por sorprendente que resulte, nada de esto parece ser suficiente para que en su país de origen se le preste una atención para la que sin duda a su obra le sobran méritos. Ignorado en los planes de estudio, tanto en el estudio de la Filosofía en la enseñanza media como en la universitaria, el contacto de un estudiante español con su pensamiento

¹ Ahora editada, por motivos comerciales, con el título de *El arte de la prudencia*.

suele ser más fruto del azar que de cualquier otro factor. Huelga decir que otro tanto sucede con los lectores en general.

Tal vez su condición de jesuita -pese a la evidente ausencia de encaje de su posición filosófica personal en la doctrina de la Compañía-, explique en parte una desconsideración, cuando no un rechazo, cuyo origen reciente tal vez habría que vincularlo a la reacción anticlerical de la intelectualidad española desde los últimos años del franquismo. Así ha sucedido también en otros casos, como fruto de la realización de una indiscriminada amalgama entre todo aquello que pueda oler a eclesiástico, tradicional o escolástico, aunque poca o ninguna realidad tenga tras de sí semejante adscripción. Nada más injusto, de ser en este caso así, pues son bien conocidos los problemas que tuvo Gracián con la jerarquía y otros muchos miembros de la orden religiosa a la que perteneció, debidos a la originalidad e independencia de su pensamiento. Por otra parte, un elemento añadido que ha podido influir en la desconsideración de que hablamos es la etiqueta de *cínico* que, sin ninguna explicación ni matiz, se le ha colgado en ocasiones.

Es verdad, como a veces se ha señalado, que hay en el pensamiento de Baltasar Gracián ciertos elementos que podrían entenderse como consecuencia de una postura cínica ante la vida. Sin embargo, expresado esto, tenemos que aclarar qué entendemos por cínico, en el sentido en que le estamos aplicando a él esa caracterización. No en vano hay que recordar que, en su acepción más corriente, el citado término tiene un sentido despectivo, aludiéndose con su uso a la postura ante la vida de quien hace gala de una búsqueda constante del beneficio personal, al margen de cualquier consideración moral, así como de una completa despreocupación por los demás.

Sin embargo, si nos remontamos a su significado original, hablaríamos de la forma de pensar y actuar de quien, a falta de certezas que puedan proporcionarle una sólida base a su acción, se ampara en una racionalidad vocacionalmente de orden menor, apoyada a su vez en lo poco que el conocimiento práctico de la vida ha permitido establecer como verosímil, atendiendo en suma a lo que cuenta, a todo aquello en lo que nos jugamos algo que realmente nos importa. En tal sentido sí es cierto que podríamos aplicar a Baltasar Gracián el calificativo de cínico. Como es

obvio, a muchos otros *cínicos*, podríamos asegurar que a gran parte de los reconocidos como tales, les vendría grande el adjetivo empleado de esa manera.

Afecta esto a su forma de hacer filosofía y a su modo de expresarla. Sus pensamientos llegan por ello a nosotros empapados en un jugoso saber vivir y su actitud tiene, como primera finalidad, compartir sus máximas con aquellos que pueden entenderlas y practicarlas. Sin embargo, es preciso dejar bien claro que el suyo es un cinismo peculiar, que tiene precisamente su origen en la posición ideológica antagónica del cinismo: en un idealismo resignado a tener que habérselas con el maltrato que proviene a su vez de un mundo en el que poco o nada de cuanto acaece se acomoda a la virtud y la razón².

Por eso sus palabras están impregnadas de civilidad, pues saber vivir es ser capaces de compartir la existencia de un modo en que ésta, a pesar de tanto como hay en contra, se convierta en una experiencia gratificante. Algo que tiene una importancia especial en la época y en el lugar en los que Gracián escribe, en la España del siglo XVII, con el trasfondo de un país que está viviendo una auténtica edad de oro en su cultura, pero que, sin embargo, inicia entonces el declive político y económico que le llevará a sumirse en una de las crisis más profundas de su historia³. Aunque no hay que olvidar, pese a todo, que la raíz de su filosofar no tiene menos vigencia en el presente de la que sin lugar a dudas tuvo en el momento que a él le tocó vivir. Pues es cierto que el cínico, siempre en el mejor sentido del término, puede encarnar hoy un tipo humano que, al tiempo que pone en evidencia la vacuidad de ciertas convenciones sociales, demuestra tener la gallardía suficiente como para construir su identidad personal en medio de la incertidumbre más inquietante. Todo ello, sin dar la espalda a la posibilidad, por incierta y remota que esta sea, de hacer de ese esfuerzo constante un

² “El hombre desengañado, que conoce los errores y engaños de la vida: es sabio virtuoso y filósofo del mundo. Serlo, pero no parecerlo y mucho menos hacer ostentación. La filosofía está desacreditada, aunque es la mayor ocupación de los sabios. La filosofía moral está desacreditada, aunque es la mayor ocupación de los sabios. La prudencia de los prudentes vive desautorizada. Séneca la introdujo en Roma y luego se conservó en los palacios. Hoy se considera impertinente, pero siempre el desengaño fue pasto de la prudencia y delicia de la entereza”. GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 100.

³ En efecto, a partir de 1600 empieza a disminuir el ritmo de llegada de oro y plata a España, en ese mismo año se produce una epidemia de peste que diezma la población, lo que unido a la emigración a América de un buen número de habitantes, sobre todo hombres jóvenes, provoca una auténtica catástrofe demográfica. Pero es también la época en que verán la luz las obras del Greco y Velázquez, Nebrija, Vives, Quevedo, Lope de Vega, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Calderón, Góngora, y un largo y espléndido etcétera.

trabajo compartido. Porque la actitud vital del cínico posee un componente definitorio que se deriva de un marcado individualismo pero, al menos en lo que se refiere a la forma de proceder de Gracián, la singularidad se construye a través de la tensión positiva con lo colectivo.

A juicio de Baltasar Gracián, dos notas indican ante todo, por lo que se refiere a la manera de comunicarse con los demás, que se está en disposición de adoptar esa actitud. La primera consiste en saber cada cual afirmarse en la vida y encontrar su camino sin permanecer para lograr ese objetivo de forma constante en una disposición negativa, de oposición a todo aquello con lo que trabajamos contacto. Gracián lo expresa diciendo que no hay que “tener espíritu de contradicción, pues es cargase de necesidad y de molestia. Contra él debe levantarse la propia cordura. Poner objeciones puede ser ingenioso, pero el porfiado no deja de ser un necio. Estos convierten en guerrilla la dulce conversación y por ello son más enemigos de los más próximos que de los que no les tratan”⁴.

Aquí la discrepancia expresada a destiempo y de mal modo se convierte en indudable signo de incivilidad. No porque uno tenga que plegarse a la manera de pensar que resulte ser en cada momento más próxima al parecer común, pues en ningún momento pretende Gracián que el juicio del individuo se someta sin más a las disposiciones colectivas. Por el contrario, la postura que él defiende consiste en cultivar la diferencia pero sin olvidarnos jamás del derecho que tienen los demás a hacer otro tanto. Basta esta razón para justificar la necesidad de expresar nuestras opiniones tratando de no ofender a los otros y, sobre todo, no contradiciendo las ideas que ellos defienden, por el mero hecho de no ser nuestras, sin pararnos siquiera a pensar en la validez que pueda tener su fundamento.

La segunda de las notas antes indicadas es “poseer el arte de conversar”, pues éste “pertenece a las auténticas personas. En ninguna actividad humana se necesita más la prudencia, pues es la más común de la vida. Aquí se decide el ganar o perder. Si la

⁴ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 135.

Hay que vincular a ello un consejo que aparece en otro párrafo de la obra: “No responder a quien nos contradice. Hay que distinguir si es por astucia o por torpeza. No siempre es obstinación, sino a veces artimaña. Cuidado para no comprometerse en una, ni caer en otra. Los espías le sacan mucho partido. Contra esta gonzúa de nuestra intimidad la mejor defensa es cerrar por dentro con la llave del silencio”. GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 279.

prudencia es necesaria para escribir una carta, que es una conversación pensada de antemano y por escrito, ¡mucho más en la conversación ordinaria donde uno se examina de discreción de modo precipitado! (...) No hay que pretender ser censor de palabras, pues será tenido por gramático y pedante; tampoco fiscal de frases, pues todos evitarán el trato. Al hablar importa más la discreción que la elocuencia”⁵. En efecto, la impresión de artificiosidad que provoca el exceso de elocuencia, cierra las a los presentes las posibilidades de participar en una auténtica conversación. Primero por la inquietud de verse corregidos por quien actúa más como un gramático que como alguien dispuesto a dialogar de forma abierta; en segundo término, porque el exceso de retórica cierra el discurso sobre sí mismo, como un producto acabado al que los otros nada pueden aportar. De esta forma, se crea un monólogo autocomplaciente que, más allá de la mera apariencia, excluye cualquier posibilidad real de diálogo. No habrá, por tanto, a través del libre conversar aproximación común a ningún punto de acuerdo ni, en consecuencia, tampoco afianzamiento del sentir colectivo.

Profundizando aún más en ello, Gracián señala que en la palabra radica gran parte del poder que el ser humano tiene para hacerse a sí mismo y construirse un lugar en el que habitar, por ello insiste en la importancia de expresarse *con prudencia*, “con los competidores por cautela; con los demás por decencia. Siempre hay tiempo para soltar las palabras, pero no para retirarlas. Hay que hablar como en los testamentos: cuantas menos palabras, menos pleitos”⁶. El poder del lenguaje queda ejemplificado de esta forma, por medio de algo tan crucial en la vida de una persona como es la elaboración de este documento. El ejemplo no podría ser más clarificador, pues no olvidemos que el peso de la palabra se hace notar de manera particular en el caso de un documento como éste, que recoge las disposiciones que hace una persona para que sean cumplidas por otros tras su fallecimiento. En él las palabras han de ser precisas, las justas para dejar claro lo que haya de hacerse y no suscitar duda alguna sobre ello. Devoto de la claridad y la concisión expresiva, Gracián no puede dejar de tener presente el peligro que encierra el uso impreciso del lenguaje: generar confusión en lugar de comunicación. Podríamos pensar que aquí se encierra un ideal regulativo a propósito del uso del lenguaje, más que una realidad. Es bien cierto que la precisión conceptual

⁵ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 148.

⁶ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 160.

requiere un esfuerzo constante por parte de aquel que utiliza el lenguaje. Podríamos decir que, en la medida en que se consigue, es fruto de la voluntad consciente del hablante y nunca fruto de un azar venturoso.

Quien toma en serio esta tarea lo hace porque, como ya hemos sugerido, sabe que la palabra abre o cierra la ocasión de compartir un momento decisivo, de fraguar un proyecto, de expresar un sentimiento que hace al otro capaz de comprender lo que somos. El poder que tiene es tal que ha de administrarse con cautela. La palabra debe ser vista, además, como el instrumento adecuado para la construcción y la expresión del pensamiento, pero no siempre resulta conveniente que los entresijos de éste sean transparentes para los demás. Esa es la razón de que sostenga Gracián que es aconsejable, “*sin mentir, no decir todas las verdades*”, ya que “no hay cosa que necesite más cuidado que la verdad, pues es sangrarse el corazón. Tan necesario es saberla decir como saberla callar. Con una sola mentira se pierde toda la reputación de rectitud. Al engañado se tiene por falta de juicio y al engañador por falso, que es peor. No se pueden decir todas las verdades: unas porque me afectan a mí y otras a los demás”⁷. Como vemos, las cautelas que aquí se expresan responden a la estrategia de la prudencia, aunque también lo hacen a una toma en consideración del poder del lenguaje. Este último es tan grande que es propio de necios actuar como si las palabras no tuvieran ningún valor.

En efecto, la palabra es, como decíamos, el elemento básico con el que se construye el pensamiento. Ella es el apoyo más evidente que tenemos para poner en pie los procesos argumentativos. En consecuencia, no sólo expresamos una opinión, sino que también elaboramos el razonamiento sobre la base de las palabras. Ellas están unidas, por tanto, a formas de expresión y a procedimientos discursivos. A veces estos procedimientos pueden establecer rutinas en las que llega a ser peligroso permanecer encerrados. Pues no hay que olvidar, en este sentido, cómo los modos de hablar encierran esquemas acerca de las formas de pensar y los procedimientos comúnmente aceptados de actuar. Aconseja, pues, la prudencia “*en ocasiones razonar de forma inusual*”, alejarse todo lo posible de los caminos trillados por el transitar continuo de las gentes. Con ello, sostiene Gracián, se da “prueba de una capacidad superior”. Por

⁷ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 181.

añadidura, este filósofo de lo cotidiano no deja de ponernos sobre aviso de la importancia que tiene la discusión con los otros, en todos los órdenes que podamos contemplar. Lo que lleva aparejada una advertencia, en el sentido de desconfiar de quienes no discuten nuestros planteamientos, ya que habría que pensar que su permanente asentimiento o es fruto de la desconsideración hacia nosotros o resulta sospechoso por otros motivos. Así pues, “no hay que estimar a quien nunca nos contradice, pues no lo hace por afecto sino por beneficio propio. Uno no debe dejarse engañar por la adulación y premiarla, sino condenarla”⁸. Así, el que nos invita a no contradecirnos porque él no nos contradice jamás, es alguien de quien podemos con justicia sospechar.

Hemos de tener presente que, a pesar de ser muy transitados, los lugares comunes no son, ni mucho menos, los más seguros. Wittgenstein nos ha enseñado que no es adecuado interpretar el contenido del discurso, atendiendo únicamente a la forma externa con la que lo expresado se presenta. Del mismo modo que no debemos prejuzgar, nos decía en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, la forma del cuerpo partiendo tan sólo del conocimiento del aspecto que adivinamos a través del vestido que lo encubre. Algo similar a esto es lo que se nos dice también en *El arte de la prudencia*. En efecto, una de las tesis que subyacen a toda la obra viene a insistir en que la forma de la expresión no nos proporciona suficientes elementos de juicio para considerar de manera adecuada el contenido y mucho menos para conocer de antemano las intenciones de nuestro interlocutor.

Nos aconseja Gracián, en especial, que no olvidemos que “hay que razonar al revés”, “cuando nos hablan maliciosamente” pues, como él mismo añade, “con algunos todo debe ir al revés: el sí es no y el no es sí”⁹. En definitiva, la intención que pueda tener nuestro interlocutor no es ni mucho menos evidente, y lo es aún menos cuando tratamos con personas habituadas a ocultar sus propósitos a los demás. Es bien cierto que subyace, a este ejercicio de prudencia, el objetivo de buscar el éxito y ponerse al resguardo de los peligros de la vida social, pero no lo es menos que la actitud de quien es prudente busca al mismo tiempo, sino descubrir la Verdad –algo que el sabio

⁸ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 245.

⁹ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 250.

aragonés consideraría sin duda ajeno a nuestras posibilidades reales-, sí al menos aproximarse a lo verdadero, ampliar su experiencia y conocimientos.

Sea como fuere, nada de esto significa que tengamos que reaccionar frente a lo que nos dicen los demás de una manera hosca o incivilizada, pese a lo grandes que puedan ser nuestras sospechas. Por el contrario, hay que saber expresar lo que queremos o decir lo que tengamos que decir de forma que no provoquemos en quien nos escucha un dolor innecesario. Es preciso, siempre que sea posible, hablar con “*palabras de seda, con suavidad de carácter*”. Gracián subraya que “las saetas atraviesan el cuerpo y el alma las malas palabras”, añadiendo que “la mayoría de las cosas se paga con palabras”¹⁰.

Por lo demás, el poder de la palabra queda de sobra acreditado por su capacidad de configuración sobre todo lo que es relevante para el ser humano. Con palabras se construye nuestro mundo y éste no puede sostenerse al margen de ellas. Las palabras constituyen el sustrato en el que se asienta nuestro ser colectivo, sin el cual la existencia individual no puede encontrar fundamento positivo alguno. Tampoco podría encontrar sin palabras su sentido o, cuando menos, la ocasión de preguntarnos por él. No en vano concluye Gracián que, “lo que todos dicen o ya es o será”¹¹, sosteniendo con ello que en base al lenguaje se constituye la realidad que habitamos.

Bibliografía

- GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia. Oráculo manual*, Madrid, Temas de Hoy, 2005.
HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
HIDALGO-SERNA, E., *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, Barcelona, Anthropos, 1993.
VV.AA., *Relatos diversos de cartas de jesuitas (1634-1648)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1953.
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1979.

¹⁰ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 267.

¹¹ GRACIÁN, B., *El arte de la prudencia*. Aforismo 270.

Descartes y el renacimiento.

Las claves humanistas de su antropología.

Elena Nájera Pérez
Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

I. Tradición e individuo.

Es un lugar común en la historiografía filosófica afirmar que Descartes inaugura la Modernidad. Sin embargo, resulta difícil comprender este hito sin abordar las complejas relaciones que esta nueva época mantiene con la anterior, la de la Escolástica medieval, y sin valorar el contexto que propicia la transición: la cultura renacentista. El presente trabajo pretende abordar este último punto, mostrando cómo el pensamiento humanista es el trasfondo cultural que filtra la herencia medieval que recibe el autor del *Discurso del método*, permitiéndole corregir en un sentido mundano, individualista y laico la antropología cristiana y avanzar hacia una nueva concepción —*moderna*— de la subjetividad. La experiencia decisiva en la comprensión cartesiana del ser humano será el movimiento criticista contra la autoridad y en favor de la autonomía intelectual que recorre el Renacimiento —y que tiene en Galileo uno de sus mejores ejemplos—. La revolucionaria imagen de la libertad humana que se proyecta en este período abre una perspectiva científica y también moral que precisa un nuevo sujeto autorresponsable que no encaja en los viejos esquemas. Ya no se trata solamente de dar respuesta a la preocupación religiosa por la salvación eterna del alma, sino, sobre todo, de satisfacer la vocación mundana de dominar la naturaleza en provecho de todos y de encontrar a la vez cada uno, al margen de dogmas y tutelas, su propio camino en la vida. En este sentido, aunque las formas y recursos conceptuales de la antropología de Descartes puedan ser en cierta medida escolásticas, sus claves hermenéuticas son decididamente humanistas.

Según nos cuenta Descartes en esa “historia o fábula” de su vida que es el *Discurso del método*, tras el obligatorio y decepcionante paso por La Flèche, sus ansias de saber, lejos de buscar contento en lo divino o de confiarse a las rancias lecturas escolásticas, le

llevan a estudiar “en el gran libro del mundo” y, sobre todo —dice—, en “mí mismo”¹. Para empezar, se ha de señalar que la calidad autobiográfica de la emblemática obra de 1637 —que responde, precisamente, a la petición de la “*histoire de votre esprit*” hecha por algunos amigos— es la misma que le da, por ejemplo, M. Montaigne a sus *Ensayos*: “yo mismo soy el tema de mi libro”, anota al principio de los mismos². Esta suerte de intimismo extravertido no es sólo un recurso retórico para conseguir la *captatio benevolentiae* de un lector al que quiere comprometer en su proyecto, sino también, fundamentalmente, una confirmación del carácter ejemplar e instructivo que gana lo particular en los tiempos de los humanistas y con ello también de la vocación subjetiva que le nace al conocimiento.

El hecho de que esta historia fuese contada en una lengua entonces vulgar y poco culta acentúa el talante antiacademicista y antiautoritario del autor así como su voluntad de ilustrar con su propia experiencia al mayor número posible de lectores y lectoras: “Y si escribo en francés —puntualiza—, que es la lengua de mi país, en lugar de hacerlo en latín, que es el idioma empleado por mis preceptores, es porque espero que los que hagan uso de su razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos”³. El optimista desvío de la corriente teológica y erudita —de la *tradición*, en una palabra— que así se anuncia permite transitar por un racionalismo que incumbe a todo ser humano y que puede dar buenos frutos en manos de algunos de ellos. Modesto pero seguro de sí, escribe Descartes la siguiente declaración de intenciones en la primera parte del *Discurso del método*:

Mi propósito, pues, no el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía. Los que se meten a dar preceptos deben

¹ Las obras de R. Descartes se citarán según las *Oeuvres complètes* (ed. de Ch. Adam y P. Tannery), 11 vols., París, Vrin, 1996 (a partir de ahora *AT*), señalándose el volumen y la página o páginas correspondientes y, a continuación, si procede, la traducción castellana manejada. En este caso, se trata de *Discours de la méthode* (*DM*), *AT* VI-9-10; págs. 47-48 de *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid, 1993 (trad. de M. García Morente).

² La petición de “la historia de vuestro espíritu” se la hace M. de Balzac a Descartes en una carta del 30 de marzo de 1628, *AT* I-569. Sobre la presentación del *Discurso* como una “historia” de la propia vida, véanse los comentarios críticos de E. Gilson en su edición de *Discours de la méthode*, París, Vrin, 1939, pág. 98, y de F. Alquié en su edición de las *Oeuvres Philosophiques* de Descartes, París, Garnier, 1997, tomo I, págs. 553-554. La cita de Montaigne se encuentra en la nota “Del autor al lector” que prologa sus *Ensayos*, I, Orbis, Barcelona, 1984, pág. 3.

³ *DM*, *AT* VI-78; en la ed. cast., pág. 105.

estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y son muy censurables si faltan a la cosa más mínima. Pero como yo no propongo este escrito sino a modo de historia o, si preferís, de fábula, en la que, entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos, espero que tendrá utilidad para algunos, sin ser nocivo para nadie, y que todo el mundo agradecerá mi franqueza⁴.

El individualismo va a ser, en definitiva, la moraleja de esta fábula. Y es que esos dos textos que hemos dicho que Descartes se dispone a estudiar, el mundo y uno mismo, no están cerrados dogmáticamente con la llave de las Sagradas Escrituras o de la Escuela. Bien al contrario, va a ser el ejercicio de una voluntad autónoma y crítica el que va a permitir interpretarlos con el máximo provecho. Por encima de la responsabilidad ante la tradición, estará la autorresponsabilidad del filósofo.

II. Estudiar en el libro del mundo.

El primero de estos textos, el mundo, va abrirse inicialmente ante los ojos de Descartes como un vasto y rico inventario antropológico en el que hojear y comparar la diversidad humana. Y es que el perfil de este hombre no es sólo el de un meditabundo pensador que pasa las frías noches holandesas junto a la estufa, sino que, bien al contrario, muchos capítulos de su biografía lo descubren como un viajero empedernido. Requerido como instructor e interlocutor por la reina Cristina, la muerte le sobrevendrá en Suecia y, hasta entonces, muchas serán las idas y venidas por la geografía europea. Sus primeras andaduras filosóficas, sin ir más lejos, tienen un aire decididamente aventurero: “tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción de mis preceptores —señala, por ejemplo, en el *Discurso del método*— empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en cultivar la sociedad de gentes de condiciones y humores diversos, en recoger varias experiencias”⁵.

Del pluralismo cultural con el que inevitablemente se encuentra en su particular periplo va a extraer Descartes la enseñanza del relativismo, también aprendida, por cierto, al hilo de las lecturas de Charron y Montaigne. De este último acepta, precisamente, la sugerencia de frecuentar el rico y gran “libro del mundo” como un

⁴ *Ibíd.*, AT VI-4; en la ed. cast., pág. 43.

⁵ *Ibíd.*, AT VI-9; en la ed. cast., págs. 47-48.

manual básico con el que ilustrar la contingencia y falta de fundamento último de los propios usos y del primero, la recomendación —vinculada con la primera máxima de la moral *par provision*— de respetar la variedad de leyes y seguir prudentemente las del país que nos acoge⁶. La mirada cartesiana al polícromo mundo humano tiene tanto de curiosidad como de respeto y es, desde luego, una llamada a la tolerancia. Así lo demuestran estas palabras:

bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada⁷.

Habida cuenta del *cosmopolitismo* de la racionalidad, la toma de conciencia de las diferencias culturales, sociales y políticas no tiene de ningún modo consecuencias nihilistas ni anula la vigencia de una capacidad de reflexión común: “no todos los que piensan de modo contrario al nuestro —insiste Descartes— son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón”⁸. Y es que es precisamente presuponiendo un fundamento universal, aunque sea mínimo, como puede avalarse y legitimarse la expresión de la singularidad⁹. La constatación, al amparo de esta actitud humanista, de la condición relativa y convencional de las formas de vida de los seres humanos acaba con el dogmatismo y rehabilita, como contrapartida, el juicio personal y la libertad interior: el individuo, en definitiva, se convierte en el sujeto de la moral. La lectura del libro del mundo colabora, efectivamente, en la formación de una sólida autoconciencia individual *generosa* con los demás.

⁶ Leemos en el ensayo de Montaigne *De la educación de los niños*: “Este gran mundo, que además se multiplica aún en especies y géneros, es el espejo en el que hemos de mirarnos para conocernos bien. Y ese quiero yo que sea el libro de mi escolar. Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres, nos enseñan a juzgar cuerdamente los nuestros y hacen que nuestro juicio reconozca su imperfección y su natural debilidad, lo que no es liviano aprendizaje”, *Ensayos I*, pág. 112. Sobre las relaciones de Descartes y Montaigne, puede consultarse el estudio de L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1945. La referencia a Charron corresponde a su libro *De la sagesse*, II, cap. 8.

⁷ *DM*, AT VI-6; en la ed. cast., pág. 45.

⁸ *Ibid.*, AT VI-16; en la ed. cast., pág. 53.

⁹ En esta idea insiste V. Gómez Pin en el prólogo de su *Descartes. La exigencia filosófica*, Madrid, Akal, 1996, pág. 7.

Podemos decir así sin temor a equivocarnos que la corriente escéptica humanista encabezada por Montaigne y Charron se prorroga, desde luego, en la filosofía práctica cartesiana. Pero si la incredulidad resulta una postura valiosa desde un punto de vista ético, pues ofrece argumentos en contra del autoritarismo y a favor de una convivencia pacífica, es, en cambio, epistemológicamente incorrecta y un reto a superar. Y es que tras varios años peregrinos, el hombre de mundo se retira a estudiar en sí mismo — como veremos en el siguiente epígrafe— y adopta un nuevo estilo de vida filosófico. De esta forma lo describe Descartes en el *Discurso del método*: “permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos”¹⁰. En este riguroso contexto teórico y al calor, ahora sí, del soledoso hogar holandés, cuando llega el momento de escuchar la voz de la razón en busca de la certeza absoluta, el pluralismo relativista que nos ofrecen la costumbre y el ejemplo se vuelve una interferencia sospechosa. Así pues, a falta de poder determinar su verdad, no puede sino confundirse con un ensordecedor error que ha de ser, por ello, puesto sin más entre paréntesis:

Es cierto que, mientras me limitaba a considerar las costumbres de los otros hombres, apenas hallaba cosa segura y firme, y advertía casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtenía era que, viendo varias cosas que, a pesar de parecernos muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser admitidas comúnmente y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer con demasiada firmeza aquello de lo que sólo el ejemplo y la costumbre me habían persuadido; y así me libraba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y tornarnos menos aptos para escuchar la voz de la razón¹¹.

Así las cosas, la contingencia que Descartes constata con agrado como moralista y antropólogo le causa cierto desasosiego como epistemólogo y se convierte en un argumento más a favor de la duda metódica. Por ello, poniéndose en esta segunda situación, va a ensayar otra mirada sobre el mundo que se pretende capaz de rebajar la polisemia constatada a lo largo de tantos viajes y asegurar, como contrapartida, un punto de vista unívoco. Para acallar el escepticismo humanista, la filosofía cartesiana sólo tendrá que administrar oportunamente el rico legado del Renacimiento y tirar de

¹⁰ *DM*, AT VI-11; en la ed. cast, pág. 49.

¹¹ *Ibíd.*, AT VI-10; en la ed. cast., pág. 48. Sobre las relaciones entre el escepticismo de Montaigne y el cartesiano, puede consultarse el magnífico trabajo de S. Sevilla Segura “Descartes y el escepticismo”: VV. AA. *Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1998, págs. 73-84.

otro de sus hilos: el que desemboca en la revolución científica. En ella, en efecto, se alumbra la posibilidad de un conocimiento claro y distinto de la naturaleza que puede facilitar su dominio y que nada tiene que ver —dice Galileo— con “las novelas, producto de la fantasía de un hombre, como por ejemplo la *Iliada* o el *Orlando furioso*, donde lo menos importante es que aquello que en ellas se narra sea cierto”¹². El gran libro del mundo no es para el científico el manual ilustrado de relativismo que era para el viajero, sino una sobria página objetiva e inequívoca escrita —señala *El ensayador*¹³— “en lengua matemática” que se llamará, cartesianamente hablando, *res extensa*.

A propósito de la nueva física, que es la que convence a Descartes de la apodicticidad del saber humano, cabe señalar que su interpretación desencantadora del mundo lo abre a observaciones y a experimentaciones científicas que prometen una utilidad para la vida humana mucho mayor que la que podían asegurar las viejas especulaciones escolásticas o la sabiduría erudita de muchos humanistas. Se confirma así la vocación práctica y técnica y, desde luego, también *democrática* del conocer que veíamos despertar con tanta fuerza en el Renacimiento: “nadie ha mostrado mejor que Descartes —apunta en este sentido J. P. Sartre— la relación entre el espíritu de la ciencia y el espíritu de la democracia”¹⁴. De acuerdo con ello, el saber científico ha de constituirse como un *proyecto público* capaz de divulgar los nuevos descubrimientos, pero también de garantizar un trabajo experimental que ha de realizarse colectivamente y con la necesaria financiación¹⁵. Descartes se propone ganar al lector para una causa filosófica y científica a la que se ha de dar la mayor difusión posible. En este sentido declara, por ejemplo, en la sexta parte del *Discurso del método* su preocupación social a propósito de las nociones físicas adquiridas y probadas por él: “creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien

¹² Véase Galileo Galilei, *El Ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, págs. 62-63

¹³ *Ibid.*.

¹⁴ J.P. Sartre, *Situations I*, “La liberté cartésienne”, París, Gallimard, 1947, pág. 293.

¹⁵ Véase la sexta parte del *Discurso del método* y el prefacio de *Los principios de la filosofía*. Dicho sea de paso, Heidegger está pensando precisamente en Descartes cuando se refiere en “La época de la imagen del mundo” (*Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza Universidad, 1998, págs. 69 y ss.) a estos rasgos como los que deciden la conversión moderna de la investigación en empresa. L. Brunschvicg (*Descartes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1939, págs. 28-29) considera también que el proyecto cartesiano esbozado en el *Discurso del método*, atendiendo a su talante aplicado —“hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”—, hace las veces de un verdadero “manifiesto” fundacional de la ciencia moderna.

general de todos los hombres en cuanto ello esté en nuestro poder”. Y continúa un poco más adelante el texto:

en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida...¹⁶.

En este pasaje se renueva el optimista y ambicioso programa de F. Bacon de *vencer y dominar la naturaleza* con la mira de obtener las mejores condiciones de existencia para todos. Las explotaciones y excesos que puede amparar ese lema no han de hacer olvidar la primaria motivación de la ciencia moderna y de su desarrollo tecnológico: ayudar a la humanidad a vivir aliviando el trabajo y el dolor y, sobre todo, como acabamos de leer, preservando la salud —“que ha sido siempre el principal fin de mis estudios”, confiesa Descartes en una carta al marqués de Newcastle¹⁷—. En cualquier caso, que este interés tan mundano guía las preocupaciones teóricas cartesianas tiene su mejor ejemplificación en el deseo *infantil*, descendiente del sueño renacentista de la omnipotencia y alimentado durante años por las desmesuradas esperanzas puestas en la medicina, de conservar la vida casi infinitamente. “Hasta quinientos años” creía a esta disciplina capaz de prolongarla, anota su biógrafo A. Baillet¹⁸, lo que, sin duda, expresa un deseo iluso pero también muy significativo desde un punto de vista programático.

¹⁶ DM, AT VI-61-62; en la ed. cast., págs. 92-93.

¹⁷ Carta de octubre de 1645, AT IV-329.

¹⁸ A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, Olms, Nueva York, 1972, tomo II, pág. 453. De esta idea parte, precisamente, la monografía de A. Philonenko, *Relire Descartes* (París, Grancher, 1994) para presentar la filosofía cartesiana como una preparación para la vida.

III. Estudiar en uno mismo.

Para comprender la confianza cartesiana en las posibilidades de la ciencia, se hace necesario abordar el segundo objeto de estudio que contemplaba ese programa de formación alternativo al escolar definido en el *Discurso del método*, a saber: uno mismo. Como ya hemos sugerido, tras haberse familiarizado con lo ajeno y extraño, cabe, en efecto, volver la vista sobre sí: “mas cuando hube pasado varios años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia —cuenta Descartes—, resolvíme un día a estudiar también en mí mismo y a emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de la senda que debía seguir; lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiera alejado nunca de mi tierra y de mis libros”¹⁹. Como hemos apuntado, la lección práctica de relativismo y de pluralidad que ofrece la observación del género humano le provoca un cierto desasosiego escéptico, pues en los diferentes usos y modos de vida, al igual que ocurre con las disputas académicas, parece poder más lo irreflexivo de la costumbre y lo rotundo del ejemplo que cualquier criterio racional. Para encontrarlo, Descartes confía —como lo había hecho Galileo— en sus propias fuerzas, asumiendo el problema del conocimiento como una responsabilidad estrictamente autónoma y personal. En nombre de este individualismo metodológico, la tradición va a perder todo crédito científico:

Mas habiendo aprendido en el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos, y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, con un mismo ingenio, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes, llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales, y que hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que más son la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade que un conocimiento cierto; y que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que valga para las verdades algo difíciles de descubrir, porque más verosímil es que un hombre solo dé con ellas que no todo un pueblo. No podía elegir yo a una persona cuyas opiniones me

¹⁹ DM, AT VI-10-11; en la ed. cast., pág. 48.

parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme²⁰.

Así las cosas, Descartes parece equiparar su filosofía a un exigente programa de conocimiento de sí tal y como queda recogido, por ejemplo, en la siguiente reseña de la trama de las *Meditations metafísicas*: “...en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio”²¹. A propósito de ello, E. Gilson emparenta la actitud cartesiana con el denominado “socratismo cristiano”, una tradición de inspiración agustiniana que, a su entender, atraviesa buena parte de la escolástica y del humanismo insistiendo en que el auténtico objeto de estudio para el ser humano es él mismo²². Poniéndonos en antecedentes, cabe señalar que en la *Escuela* la cuestión de la autoconciencia se había planteado en el contexto de la antropología cristiana y, como podía esperarse, a vueltas con la alternativa entre aristotelismo y platonismo²³. *Grosso modo*, según la primera de estas corrientes, la aristotélico-tomista, los puros espíritus tienen una intuición directa de su naturaleza inmaterial, pero el alma humana, ligada como está substancialmente a un cuerpo, sólo puede aprehenderse en su espiritualidad por abstracción, reflexionando sobre sus actos. Su percepción existencial ha de ser, en todo caso, experimental y no puede obviar la perspectiva de su carnal verse en las cosas. Sin embargo, Agustín de Hipona hereda una vocación epistémica *anticorporal* de raigambre platónica que aboga por la posibilidad de una intuición anímica directa e inmediata, lo que va a ser retomado en cierto sentido, en efecto, por Descartes. Ambos pensadores hablan de un *cogito* —*si fallor, sum*, reza la formulación agustiniana en *De civitate Dei*— en virtud del cual el ser humano llega a una certeza subjetiva que burla cualquier engaño desechando por espuria toda representación sensible.

²⁰ *Ibid.*, AT VI-16; en la ed. cast., págs. 53-54.

²¹ Tercera meditación, AT IX- 27; en la ed.cast. *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977 (trad. de V. Peña), pág. 31.

²² E. Gilson, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, París, Vrin, 1989, cap. XI, págs. 214 y ss.. Véase también la opinión de G. Rodis-Lewis al respecto en *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1970, págs. 110 y ss.. Por otra parte, cabría señalar asimismo la relevancia moral y religiosa que tiene en la época de Descartes la introspección, pues tanto la Reforma como la Contrarreforma hacen del examen de conciencia una práctica fundamental.

²³ Sobre la inserción de Descartes en la tradición escolástica en lo que al conocimiento de sí se refiere, puede consultarse el estudio de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950, sobre todo págs. 9 y ss..

Por otra parte, no se ha de olvidar que en el Renacimiento se había hecho de la experiencia y de la reflexión personales los mejores caminos para avanzar en el conocimiento de todas aquellas cuestiones relevantes para la vida del ser humano. El individuo se había convertido —lo hemos apuntado ya— en el verdadero tema universal de la filosofía: “todo hombre lleva la forma entera de la condición humana”, resume, por ejemplo, Montaigne en este sentido²⁴. Con este interés reflexivo y desde los arranques del pensamiento humanista, es invocada también recurrentemente, como apuntábamos más arriba, la autoridad del de Hipona por su apertura de la subjetividad humana como un espacio cognoscitivo primordial. Como muestra, podemos citar las impresiones de Petrarca tras la lectura de un pasaje de las *Confesiones* en el que se relativizaban las maravillas del mundo ante la riqueza interior: “Cerré el libro y sentí enojo contra mí mismo, pues continuaba admirando las cosas terrestres cuando hacía tiempo había aprendido, de la filosofía pagana, que nada es admirable sino el alma, en comparación con la cual, cuando es grande, nada es grande”²⁵.

Según el “socratismo cristiano”, el discernimiento de su verdadera naturaleza como criatura *imago Dei*, a medio camino entre las bestias y los ángeles, le proporcionará al ser humano una idea ajustada de su lugar en el universo y de sus correspondientes quehaceres mundanos. El eje de este planteamiento es una concepción teleológica de la realidad a la que es consubstancial un ideal sapiencial que podríamos calificar como *conformacional* en la medida en que su ánimo es el de plegarse al *ordo* establecido. Esta orientación que podríamos tildar de “antifisicista”, pues prioriza el estudio de sí frente al del mundo, es, en consecuencia, el reverso de una inquietud de cariz eminentemente religioso. Sin embargo, Descartes va a someter el autoconocimiento a una tensión epistemológica afanada en edificar el sistema de las ciencias y no teológicamente preocupada por labrar un camino hacia Dios y la salvación. Como no podría ser de otro modo, su ajuste de cuentas con este “socratismo cristiano” va a ser definitivo.

²⁴ *Del arrepentimiento, Ensayos*, III, pág. 20.

²⁵ Texto citado por P. O. Kristeller en *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Madrid, FCE, 1993, pág. 232.

En primer lugar, es cierto que el ser humano que auspicia la filosofía cartesiana se reconoce también como una criatura a imagen y semejanza divina, pero lo que decide esta relación es, precisamente, su aspiración a la autorresponsabilidad epistemológica y moral. Y es que tal filiación se expresa precisamente en el ejercicio de una libertad que gana un valor absoluto y parece no tener límites. Baste señalar que la penetración del individuo en su interior le hace barruntar que la idea de infinito que allí encuentra en calidad de prueba irrefutable de la existencia de Dios —tal y como desarrolla la tercera de las *Meditaciones*— le pertenece con propiedad igualmente a él, pues ilimitado se le revela el alcance de su querer²⁶. En este sentido, le escribe Descartes a Mersenne:

El deseo de cada uno de tener todas las perfecciones que puede conseguir, y por consiguiente todas aquellas que creemos tiene Dios, resulta de que Dios nos ha dado una voluntad que no tiene límites. Y es principalmente a causa de esta voluntad infinita que está en nosotros que puede decirse que nos ha creado a su imagen²⁷.

El reconocimiento por parte de Descartes de la libertad como la condición más propia y descolante del ser humano no sólo vertebrará su ética de la generosidad, sino también su proyecto metafísico. En realidad, se trata de un único ideal moral. Los rudimentos de la filosofía primera, como los de la práctica, han de ponerse desde uno mismo: en el repliegue sobre sí se decide el conocimiento de la divinidad, del mundo y de nuestras posibilidades terrenas de felicidad. Lo que de este modo nos interesa destacar es que el ejercicio de autorreflexión que descubre al ser humano como *imago Dei*, lejos de fomentar la humildad cristiana que había encauzado el progreso del “socratismo cristiano”, lo afianza en el orgullo de saberse en cierta medida parangonable al creador. En su fuero más inalienable, se siente en posesión del principio para no sólo forjarse la vida presente y asegurarse la futura, sino también para decidir si asiente o no a las mismas verdades que alumbra el entendimiento. Este principio que lo

²⁶ Precisemos que la noción de infinito es para Descartes prioritaria sobre la de finito: ésta deriva de la negación de aquélla. Véase la tercera meditación, AT IX-36; en la ed.cast., pág. 39. Por otra parte, la finitud le viene al hombre por lo limitado de su entendimiento, mientras que, como ahora veremos, en virtud de su voluntad participa de lo infinito y se asemeja a Dios. Sobre la importancia de la idea de infinito en la concepción del hombre cartesiano, puede consultarse el estudio de N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, París, Vrin, 1978, págs. 204 y ss.. Por otra parte, resulta sugerente el artículo de P. Peñalver Gómez “Levinas y Descartes, en contexto” (en el colectivo ya citado *Centenario de René Descartes*, págs. 125-137) en el que trata de la *sui generis* apropiación levinasiana de la idea cartesiana de infinito para pensar la alteridad.

²⁷ Esto le escribe Descartes a Mersenne el 25 de diciembre de 1639, AT II-626. Véase también el artículo CLII de *Las pasiones del alma*.

salva de la compulsión tanto al bien como al mal, tanto al acierto como al error es la voluntad.

El segundo momento de desencuentro de la antropología cartesiana con el “socratismo cristiano” tiene lugar a propósito del estatuto de la autoconciencia, que para aquélla deja de tener un significado místico o teológico, funcionando, bien al contrario, en el seno de una metafísica racionalista. El *cogito* va a nombrar, en efecto, un dato indudable y concluyente capaz de hacer las veces de verdad primera a partir de la que deducir el resto. Antes apuntamos la coincidencia con San Agustín. No queremos entrar en la polémica y debatida cuestión de hasta qué punto Descartes conoce y hace suyo el argumento de aquél, cuyo aire de familia ya varios coetáneos como Mersenne y Arnauld advirtieron²⁸. Sea suficiente señalar que la continuidad historiográfica que pueda establecerse no hace sombra a la originalidad del *cogito* cartesiano, ya que éste, a pesar de lo que pueda deber al desarrollo cristiano de la espiritualidad, inaugura el inédito hasta entonces espacio epistemológico de la conciencia. A nuestro juicio, más bien podría decirse que a raíz del impacto de esta concepción se retoman y releen sus posibles antecedentes²⁹. Como señala J. Ortega y Gasset, “bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el cogito —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620”³⁰.

Y es que, aun teniendo en cuenta la afinidad, el de Hipona mantiene su *cogito* en un contexto dogmático que es del todo ajeno a Descartes. El acceso agustiniano al ser humano interior va a parar a un abismo a trascender con la ayuda de la gracia, no obstante, en la búsqueda de lo sobrenatural³¹. Sin embargo, lo que nuestro autor

²⁸ Véase la carta de Descartes a Mersenne de diciembre de 1640, AT III-261 y las cuartas objeciones a las *Meditaciones* hechas por Arnauld, AT IX-154.

²⁹ Sobre este tema pueden consultarse los estudios de G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, págs. 15 y ss. y *L'anthropologie cartésienne*, págs. 101 y ss.. Véase también el trabajo de H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978. L. Blanchet en su obra *Les antécédents historiques du “je pense, donc je suis”* (Vrin, París, 1985, sobre todo cap. IV y V, págs. 108 y ss.) trata de reconstruir la historia del *cogito* cartesiano estudiando cómo procede, vía San Agustín, de la idea teológica desarrollada por Plotino de la capacidad que tiene el alma de remontarse hacia la fuente de su ser al volverse sobre sí misma.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid, 1953; págs. 168-169.

³¹ Véase, por ejemplo el libro X de las *Confesiones*. La necesidad de la gracia es algo que asimilarán más

encuentra en el gesto de la autorreflexión no se deja de ningún modo superar ni relativizar: es el fundamento mismo del conocimiento. El distinto papel que juega Dios en la filosofía agustiniana y en la cartesiana es un síntoma decisivo de lo encontrado de sus intereses. Para la primera, la introspección es un camino ascendente hacia la divinidad que explicita la indigencia humana frente a la omnipotencia del creador y obliga a asumirla humildemente. En el caso de la segunda, la indubitabilidad del alma es solvente por sí misma y se traduce en una orgullosa pero justa afirmación de la autorresponsabilidad, como ya sugeríamos más arriba. Es cierto que la veracidad divina será necesaria en un momento determinado del camino: cuando para sancionar el conocimiento del mundo externo haya que concordar la certeza subjetiva y la verdad objetiva, pero este ajuste no desdecirá ni la autosuficiencia epistemológica ni la primacía criterial del *cogito*³².

Además, el dominio que acota este privilegiado conocimiento de sí quiere iluminar completamente el fondo de oscuridad que para el cristianismo contextualizaba el análisis de un interior colmado de abismos y engaños. Desde un punto de vista religioso, la introspección se veía entorpecida, en efecto, por tramos y vericuetos de autoinscrutabilidad. Se trataba de zonas a las que no llegaba la mirada interior y a propósito de las cuales el ser humano dejaba de pertenecerse y necesitaba de pautas hermenéuticas heterónomas. Aunque Descartes presente el problema, como hemos visto en la cita de la tercera meditación entresacada más arriba, en los términos de unos “adentros” que parecen evocar *agustinianamente* la profundidad insondable del alma, lo aborda con ánimo de exhaustividad y con un firme afán de autonomía, queriendo sacar por sí mismo a la luz de la conciencia todo lo que confusa o potencialmente late en ella. Para no perderse en el laberinto de la interioridad, la va a recorrer metódicamente a fin de ganar progresivamente la claridad y distinción.

tarde, por su parte, el jansenismo de la escuela de Port-Royal con el que comulgarán, sin embargo, importantes cartesianos como Arnauld y Pascal.

³² Sobre las relaciones de la noción agustiniana de interioridad con Descartes, véase el capítulo dedicado a éste en la monumental obra de Ch. Taylor *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1989, sobre todo págs. 164 y ss..

IV. La influencia decisiva: la nueva ciencia.

En resumidas cuentas, cuando Descartes se pone a estudiar en sí mismo no hace un ejercicio de socratismo cristiano, sino que retoma la aspiración criticista y antiautoritaria del individualismo renacentista, desarrollándola originalmente en un sentido sistemático. Sus propósitos pasan por construir un nuevo sujeto filosófico y por diseñar un proyecto sapiencial autorresponsable. Para ello, su confianza en las fuerzas del ser humano no tolera ni las reservas teológicas de los escolásticos ni las escépticas de ciertos humanistas. Como señalábamos más arriba, Montaigne es un jalón decisivo en la recuperación moderna de la autonomía, pero, por otra parte, desdiciendo las grandes expectativas antropológicas levantadas por algunos autores renacentistas, como Pico della Mirandola, insiste en la insignificancia cósmica del ser humano y en la precariedad de sus facultades: “¿Es posible imaginar nada tan ridículo —se pregunta en la *Apología de Raimundo Sebond*— como que esta infeliz criatura, que ni siquiera es dueña de sí y está expuesta a las ofensas de todo y de todos, se diga dueña y emperatriz del Universo a pesar de que no está en su mano conocer la menor parte del mismo y mucho menos imperar sobre él?”³³.

Descartes está decidido, no obstante, a subvertir este diagnóstico. El escepticismo humanista va a provocar su reacción *epistemológica*, es decir, va a excitar, precisamente por negarlo, el reflejo de una subjetividad autotransparente y de una voluntad capaz de dominarse a sí y al mundo. Y es más, la física galileana le dará de ello un ejemplo, a su juicio, definitivo. De este modo, contra las dudas sobre la solvencia racional humana, nuestro autor quiere abrir un espacio de absoluta garantía para el conocimiento en nombre de esos otros valores individualistas también heredados, como es el caso de los escépticos, del Renacimiento, pero mucho más optimistas y ambiciosos que cuajan en la revolución científica.

Así pues, el poder que la apodicticidad de la ciencia entendida paradigmáticamente como geometría le da al ser humano va a transformar, sin duda, la concepción de la sabiduría. Es cierto, no obstante, que, tal y como narra

³³ Montaigne, *Ensayos*, II, pág. 104.

pormenorizadamente A. Baillet en 1691 recogiendo una obra juvenil hoy perdida, *Les Olympiques*, Descartes, tras descubrir los fundamentos de su sistema, tiene la noche del 10 de noviembre de 1619 unos exaltados e inquietantes sueños —que no podían, a su entender, sino venir “de arriba”—. En el tercero y último de ellos se le aparecen dos libros: un diccionario “que no quería decir sino todas las ciencias reunidas” y una colección de poesías titulada *Corpus omnium veterum poetarum latinorum* que señalaba “la filosofía y la sabiduría juntas a la vez”³⁴. Este episodio pone en evidencia la carga retórica, simbólica —e incluso religiosa— que nuestro autor quiere darle a su pensamiento, lo que refleja, por otra parte, una actitud humanista compartida, por ejemplo, por Galileo, quien se presenta como *nuncio sideral*. Pero lo que nos interesa destacar es que esa connivencia soñada de la sabiduría con la filosofía mediada poéticamente por “la divinidad del entusiasmo y la fuerza de la imaginación”³⁵ no tiene ninguna concreción programática ni trasciende más allá de los intereses literarios personales de Descartes. Su proyecto sapiencial discurre por derroteros muy alejados de este entusiasmo de juventud.

Descartes reclama el estatuto puramente humano de la sabiduría y excluye la revelación divina como medio para adquirirla, pero, por otra parte, tampoco va a despacharla como una cuestión de mera *cultura*. En este sentido, en la *Investigación de la verdad* advierte “la diferencia que hay entre las ciencias y los simples conocimientos que se adquieren sin ningún discurso de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y en general, todo lo que depende sólo de la experiencia”³⁶. Y es que, además, puesto que “la vida de un hombre no sería suficiente para adquirir la experiencia de todas las cosas que hay en el mundo” —y es más “sería una locura desearlo”—, se concluye que para aleccionarse sobre lo útil e interesante para la existencia hay que deducirlo de ciertas verdades intelectualmente accesibles³⁷. En este punto, Descartes se suma a las críticas de Montaigne y, sobre todo, de Charron —cuya obra *La Sagesse* es

³⁴ A. Baillet, *Op. cit.*, págs. 82 y ss.. El relato onírico también se encuentra en AT X-181 y ss.. Si se quiere conocer la opinión de S. Freud sobre estos sueños, véase el trabajo de M. Leroy *Descartes le philosophe au masque*, Rieder, París, 1929.

³⁵ A. Baillet, *Op. cit.*.

³⁶ *Investigación de la verdad por la luz natural*, AT X-502-502. Sobre la exclusión de la revelación divina, véase el prefacio a *Les principes de la philosophie*, AT IXB-5; en la ed. cast. de *Los principios de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1995 (trad. de G. Quintás), pág. 10.

³⁷ AT X-502.

el trasfondo de su análisis— contra una ilustración escolar que tira fundamentalmente de la memoria sin formar el juicio personal. Sin embargo, frente a ellos, no va a hacer de la sabiduría y de la ciencia dos extremos opuestos, sino que, bien al contrario, en la medida en que para él ésta no se ha de identificar ya con la erudición humanista sino con el recto y prometedor uso de la razón, los va a reconciliar³⁸.

De acuerdo con lo que señalaba la cita de la *Investigación de la verdad* que hemos recogido, Descartes hace, en efecto, de la sabiduría una cuestión estrictamente racional. Por ello, quiere ajustarla a un programa sistemático que parta de unos principios indubitables y que metafóricamente funcionará como un árbol de tronco físico y ramas prácticas que hunde sus raíces en la metafísica, tal y como se describe en el siguiente pasaje de *Los principios de la filosofía*:

la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiendo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.

Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en este último lugar³⁹.

Así las cosas, aunque Descartes reconoce el provecho sapiencial que sin duda pueden tener las nociones claras por sí mismas, la experiencia de los sentidos, la conversación con los otros y la lectura edificante, establece un quinto grado “más alto y seguro” que no es otro que la indagación de las primeras causas⁴⁰. En este sentido, la palabra “Filosofía” encuentra su definición en la de una sabiduría *more geometrico* que es reseñada también en la “carta del autor al traductor” que sirve de prefacio a *Los principios* como sigue:

³⁸ Véase la *Biografía* de Descartes de G. Rodis-Lewis, Península, Barcelona, 1996, págs. 66 y ss.. Sobre la transformación cartesiana de la idea de sabiduría, véase también el comentario de E. Gilson en su edición del *Discours*, págs. 93-94 y también el que hace F. Alquie en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, págs. 554 y ss..

³⁹ Véase el prefacio de *Les principes*, AT IXB–14-15; en la ed. cast., págs. 15-16.

⁴⁰ *Ibíd.*, AT IXB-5; en la ed. cast., págs. 9-10.

por sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la conducta que debe adoptar en la vida, bien en relación con la conservación de la salud o con la invención de todas las artes; que para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los Principios; que estos Principios deben satisfacer dos condiciones: de acuerdo con la primera han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; de acuerdo con la segunda, el conocimiento de las otras cosas ha de depender de estos principios⁴¹.

De este modo, la filosofía cartesiana aspira a “un perfecto conocimiento de cuanto el hombre pueda conocer” en relación con tres ciencias prácticas: la moral, la medicina y la mecánica, que son las tres ramas que el árbol de la sabiduría quiere hacer fructificar. Se trata de un proyecto puramente humano en sus fines y en sus medios, ya que quiere satisfacer intereses vitales haciendo uso de la razón que la nueva ciencia ha demostrado tan poderosa y rentable.

V. La autorresponsabilidad.

Como conclusión, puede decirse que el afán de autonomía expresa el sentir filosófico de Descartes con mucha más propiedad que el compromiso que asume con la tradición. En el estudio de sí mismo encuentra las claves para su ambicioso proyecto sapiencial, aunque es cierto que éstas, entre las que están Dios y el alma, parecen ponerlo en tensión entre dos *fundamentalismos* de corte distinto. En este sentido afirma J. L. Marion que la metafísica de Descartes alberga, en términos heideggerianos, dos figuras de la ontoteología —una “ontoteología redoblada”—, pues el momento ateo del *cogito* convive con la afirmación de Dios como razón última en tanto que causa *sui* y de todo lo que es⁴². El motivo de la posible ambigüedad es que el concepto de “principio” que conviene a ambas nociones no es unívoco y puede ser tomado en el sentido de lo

⁴¹ *Ibíd.*, AT IXB-2; en la ed. cast., págs. 7-8.

⁴² J. L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, PUF, 1986, sobre todo págs. 73 y ss. y 97 y ss.. Véase también su artículo “Heidegger et la situation métaphysique de Descartes”, *Archives de Philosophie*, nº2, vol. 36, 1975, págs. 253-263.

que permite el conocimiento del mundo o en el de lo que da cuenta de su existencia⁴³. El trasunto de lo primero es epistemológico, mientras que el del segundo, ontológico, y aunque el alma se subordine bajo este segundo punto de vista a Dios es, sin embargo, principal metódicamente y donadora del criterio de certeza que permite hacerse cargo de lo otro. El viraje subjetivista que Descartes le imprime a la filosofía radica, precisamente, en hacer de la teoría del conocimiento un paso previo y necesario de la ontología. Se trata, en definitiva, de la puntual transcripción del ideal de la autorresponsabilidad.

Para darle una imagen a esta idea, podríamos decir que a Descartes le mueve el prurito del principiante. Y esto en un doble sentido: se dedica a la metafísica con la vocación de aprender desde abajo los rudimentos del saber y, además, como hemos visto, hace de los *principios* el motivo central de su pensamiento. Y es que es la búsqueda de los primeros y verdaderos, “a partir de los cuales se pudiera deducir las razones de todo cuando se pueda saber”, lo que ha motivado siempre —y sigue haciéndolo para él— el trabajo filosófico y es su hallazgo —algo, sin embargo, todavía por hacer— lo que permitirá levantar precisamente el andamiaje epistemológico⁴⁴. Es por todo ello que en su condición de principiante apasionado nuestro autor hace gala a un tiempo de humildad y orgullo. Lo primero le conviene como a quien emprende una tarea dubitativo e inseguro de sí mismo: “nunca he creído que mi ingenio fuese más perfecto que los ingenios comunes”, leemos, por ejemplo, al comienzo del *Discurso del método*. Esta afectación de modestia que se repite en diferentes momentos de la obra quiere, retóricamente hablando, ganarse al lector, pero sobre todo pone de manifiesto, como señaláramos antes, el valor de la perspectiva individual⁴⁵. Y es que el orgullo le toca con todo derecho como al filósofo-fundador que busca en solitario y con afán de originalidad los fundamentos del saber humano que a la postre no han de ser sino reconocidos por todos.

⁴³ Véase la carta a Clerselier de junio-julio de 1646, AT IV- 443 y ss.. Acerca de la concepción general cartesiana de los principios véase *Les principes*, AT IX-1 y ss.; en la ed. cast. págs. 7 y ss..

⁴⁴ *Les principes*, AT IXB-5; en la ed. cast., pág. 10..

⁴⁵ *DM*, AT VI-2; en la ed. cast., pág. 41. Sobre “lo retórico y sus límites” en el pensamiento cartesiano, véase la introducción de L. Arenas a su edición del *Discurso del método*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, págs. 26 y ss..

Sin embargo, ninguna de estas pasiones sería censurable a los ojos de Descartes. La humildad es viciosa, según leemos en su tratado *Les passions de l'âme*, si consiste en “que uno se siente débil o poco resuelto y en que, como si uno no tuviera el entero uso de su libre albedrío, no puede impedirse hacer cosas de las que sabe que se arrepentirá después; y además en que uno cree no poder subsistir por sí mismo”⁴⁶. Pero el individualismo cartesiano no es barrunto de pusilanimidad o inseguridad: bien al contrario, es una exhibición de confianza en uno mismo. Por su parte, el mal orgullo lo padecen todos los que se forman una buena opinión de sí pero por una causa injusta: “Y la más injusta de todas es cuando alguien está orgulloso sin ningún motivo, es decir, sin pensar que tenga algún mérito por el cual se le deba apreciar, sino solamente porque no se tiene en cuenta el mérito, e, imaginándose que la gloria no es más que una usurpación, cree que los que más se atribuyen más tienen”⁴⁷. Mas la voluntad fundamentadora cartesiana pretende estar bien justificada y bien ganada en su verdad, precisamente porque va a apoyarse sobre principios evidentes.

La humildad y el orgullo, en su degradación viciosa, contradicen la pasión que anima el ansia de autorresponsabilidad, a saber: la generosidad. La actitud filosófica cartesiana sintoniza con el ideal moral de autonomía y de tolerancia que la vertebraba. Y es que las “almas fuertes y generosas” se hacen justicia a sí mismas en lo que valen: ni se menosprecian ni se envanecen, sin caer en el apocamiento tampoco comulgan con la soberbia. En este sentido le escribe Descartes a su interlocutora predilecta, Isabel de Bohemia, el 6 de octubre de 1645:

aunque la vanidad, que hace que se tenga de uno mismo mejor opinión de la que se debe, sea un vicio que sólo pertenece a las almas débiles y bajas, esto no quiere decir que las más fuertes y generosas deban despreciarse, sino que uno ha de hacerse justicia a sí mismo, reconociendo sus perfecciones tanto como sus defectos. Y si el decoro impide promulgar aquéllas, no impide por ello que las sintamos⁴⁸.

Metodológicamente, y como venimos insistiendo, este justificado apreciarse en lo que uno vale se resuelve en una profesión de individualismo: la verdad es

⁴⁶ *Les passions de l'âme*, AT XI-451; en la ed. cast. *Las pasiones del alma*, Tecnos, Madrid, 1997 (trad. de J.A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué), pág. 232.

⁴⁷ *Ibíd.*, AT XI- 448-449; en la ed. cast., págs. 230-231.

⁴⁸ AT IV-307-308.

responsabilidad exclusiva de uno mismo. Descartes prefigura el gesto ilustrado de servirse de la propia razón emancipándola de toda tutela y autoridad. De acuerdo con ello y en opinión de N. Elias, su filosofía constituye un “paso característico” de la transición desde una concepción del ser humano y del mundo de fuerte raigambre religiosa hacia otra más secularizada⁴⁹. El trasunto de este fenómeno social e histórico es la pérdida de valor moral y epistémico que detentaba el recurso a la autoridad a favor del fortalecimiento de la reflexión individual. Los interrogantes sobre todo aquello que preocupa al ser humano dejan de resolverse apelando al saber de la revelación o al de la tradición: el criterio pasa a ser la propia capacidad para pensar y llegar a conclusiones ciertas⁵⁰.

Son frecuentes las alusiones en el *Discurso del Método* al individualismo como principio heurístico. Ya habíamos visto el desasosiego escéptico que le produce a Descartes el pluralismo que observa en la tradición y en las costumbres. En este sentido, reflexionando sobre en qué consiste el mejor uso de la razón, afirma la infructuosidad de la diversidad de voces y lo pernicioso de la educación —además del estorbo de la propia constitución concupiscible de la naturaleza humana—:

Y así pensé yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones son sólo probables y carecen de demostraciones, habiéndose compuesto y aumentado poco a poco con las opiniones de varias personas diferentes, no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan. Y también pensaba yo que, como hemos sido todos nosotros niños antes de ser hombres y hemos tenido mucho tiempo que dejarnos regir por nuestros apetitos y nuestros preceptores, que muchas veces eran contrarios unos a otros, y ni unos ni otros nos aconsejaban siempre acaso lo mejor, es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como si lo fueran si, desde el momento de nacer,

⁴⁹ N. Elias, *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, págs. 117 y ss..

⁵⁰ Insiste en este punto N. Elias en la obra citada (págs. 118-119): “En el pensamiento de Descartes se refleja el grado creciente en que la gente de su tiempo empezaba a advertir que el ser humano es capaz de explicar contextos naturales y utilizarlos con fines humanos, sin recurrir a autoridades de la Antigüedad o de la Iglesia, empleando únicamente las propias observaciones y aptitudes intelectuales... Este redescubrimiento del propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y observación propias, empujó al primer plano de la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos su propia capacidad de pensamiento...”

tuviéramos el uso pleno de nuestra razón y no hubiéramos sido dirigidos más que por ésta⁵¹.

Tradición y pedagogía —además de biología—, parecen así las rémoras de una razón que se querría desvinculada, no ya de la cultura heredada —y que es algo, en todo caso, suprapersonal—, sino del desarrollo del ser humano en tanto que ser social y corporal. Parece tratarse de una razón con voluntad de olvido y de originalidad —en el sentido más radical del término— a la búsqueda de una perspectiva epistemológica pura. La resolución que toma Descartes de indagar sobre la verdad en soledad, en encierro consigo mismo y, lo que es más importante, volviéndose sobre sí mismo, es pareja a esta gran decepción cultural y pedagógica —y también biológica— que le embarga. Por eso, el yo al que apela Descartes en el momento de aplicarse a la filosofía no es el hombre vivo que protagoniza su historia y la cuenta a modo de fábula en el *Discurso del Método*. Su apelación entraña el más hondo regreso —podríamos decirlo con E. Husserl— al “ego filosofante”⁵²: “un espíritu enteramente libre de todo prejuicio, y que puede desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos”, dirán las *Meditaciones metafísicas*⁵³. Esta preparación del espíritu para saber diferenciar lo intelectual de lo corporal responde a las condiciones mismas de la certeza. Y es que ese regreso del que acabamos de hablar guarda el encuentro con algo homogéneo a la verdad: ese mismo yo en su autoevidencia como ser pensante.

Como ha señalado Ch. Taylor, media una continuidad entre el ideal de libertad entendida como autonomía y el ideal de conocimiento entendido como certeza autodada⁵⁴. El giro subjetivista en la epistemología que inaugura Descartes es el trasunto —insistimos— de un giro práctico: la toma de conciencia de que el propio yo pone desde sí mismo los cimientos del saber. Conocer es también hacer uso de la propia voluntad en un sentido absoluto, pues el filósofo moderno la tiene de apoyarse exclusivamente en sí mismo, en el propio juicio que se fundamenta últimamente en una reflexión sobre sí mismo, con el fin de, a partir de ahí, desarrollar una justificación radical de todo lo demás. Con este ánimo tan *matemático* se plantea el proyecto

⁵¹ DM, AT VI-12-13; en la ed.cast., págs. 50-51.

⁵² Véase E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 5.

⁵³ AT IX-7; en la ed.cast., p. 6.

⁵⁴ Véase Ch. Taylor, “La superación de la epistemología”: *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 26 y ss..

cartesiano de fundamentación. Y es que, en efecto, la autorresponsabilidad traduce la ambición de la *mathesis universalis*: la ciencia universal del orden y la medida. A su amparo pretende Descartes abordar una sistemática deducción metódica del saber desde principios simples y evidentes⁵⁵. En este contexto cobraría sentido la reivindicación que hace Husserl de su filiación cartesiana como filósofo principiante:

¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión de todos los prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?⁵⁶

El cumplimiento de la autorresponsabilidad exige la construcción de un sujeto filosófico que, a pesar de su metodología individualista, confiará en la racionalidad compartida. La filosofía cartesiana se propone determinar las claves que expresan con propiedad y sin equívocos la naturaleza humana. Se tratará de darle un sujeto a la *mathesis universalis* que satisfaga la vocación *democrática* de la ciencia y que ejerza una función transcendental a pesar de su constitución egológica. Así, tras la voz particular que parece modularse en esa suerte de autobiografía intelectual que son las *Meditaciones metafísicas* y el *Discurso del método* asomará una pretensión genérica, bajo la letra de lo que podría ser tomado por un diario privado en rigurosa primera persona arraigará lo que también quiere ser un manifiesto público al servicio de la comunidad filosófica y científica. Se trata de un programa iluminado por la revolución antropológica y científica humanista con una proyección, no obstante, definitivamente moderna.

⁵⁵En este contexto, por lo matemático no ha de entenderse una disciplina matemática concreta. La aritmética y la geometría, pese a la simpatía que Descartes muestra por ellas en el *Discurso del Método* cuando está echando por tierra el resto de disciplinas, tienen más bien un carácter propedéutico y pedagógico, son una primera concreción de la *mathesis universalis*, pero no la agotan en modo alguno, pues su dominio pretende extenderse a toda la realidad. Sobre la concepción cartesiana de la *mathesis universalis* puede consultarse la introducción de J. M. Navarro Cordón a las *Reglas para la dirección del espíritu* (Madrid, Alianza, 1996, sobre todo págs. 32 y ss.), texto en el que Descartes aborda este tema (cf. sobre todo reglas IV-VI, págs. 78 y ss.).

Digamos de paso que Heidegger insiste en que el rasgo que define el pensamiento moderno es lo matemático y que Descartes aborda con esa mira su proyecto fundamentalista metafísico. El ideal de la *mathesis universalis* impulsa la nueva experiencia y configuración de la libertad como autodeterminación que se decide en su filosofía: “El alejamiento de la revelación como fuente primera de la verdad y el rechazo de la tradición como mediación normativa del saber, todos esos rechazos son solamente consecuencias negativas del proyecto matemático”, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975, págs. 88 y ss..

⁵⁶ E. Husserl, *Op. cit.*, págs. 3 y ss..

Bolívar y la Ilustración¹

Rafael Morla.

Universidad Autónoma de Santo Domingo

“Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria...” (Bolívar, Carta de Jamaica, Kingston, setiembre 6 de 1815).

Simón Bolívar nació en Caracas, Venezuela, el 24 de julio de 1783. Cuando se produjo la Revolución francesa apenas tenía 6 años. Fue un hombre criado en la fe católica, lo cual queda reflejado en su nombre de pila, que hoy nos resulta tan raro como largo: Simón José Antonio de la Santísima Trinidad. Sus padres eran ricos terratenientes, dueños de haciendas y esclavos. Terminó desclasándose para ponerse al servicio de un gran ideal de humanidad, de hispanoamericanismo y de patria.

Bolívar murió un día como hoy, 17 de diciembre, del año 1830, es decir, que solo vivió 47 años. Pero aclaro que no estamos aquí para celebrar onomásticos, ni para traer a la memoria el fin de una vida ejemplar, sino para hablar de las ideas del más grande de los revolucionarios de todos los tiempos. José Martí escribió que todos los americanos deben querer a Bolívar como a un padre, y yo agregaría como un padre libertador, pues liberó a millones de hombres y mujeres de la cadena de la esclavitud. Fue el libertador de Venezuela, Nueva granada, Ecuador, Perú y Bolivia.

Bolívar era un hombre de acción, pero no un pragmático, en el sentido peyorativo, en que hoy se entiende. Siempre andaba a caballo y dispuesto a pelear por la libertad, por la igualdad y por la justicia, pero era portador de ideas en torno al hombre y la sociedad, que habían nacido en Europa durante el siglo XVIII, y que al llegar a

¹ .- Conferencia pronunciada por el autor en la embajada de Venezuela, Republica Dominicana, el domingo 17 de diciembre del año 2006, con motivo de haberse cumplido 176 años de la muerte del Libertador Simón Bolívar.

América adquirieron nueva vida, al encontrarse con una realidad, que de por sí reclamaba cambios y transformaciones.

Hablar de las ideas de Bolívar, es hablar de las ideas de la Ilustración, es hablar de las concepciones filosóficas, sociales y políticas, que le sirvieron de norte y referencia en todo su accionar teórico-práctico. Porque ningún hombre transforma nada sin ideas, de la misma manera que las ideas no se convierten en realidad sino aparecen los hombres y mujeres que las lleven a la práctica. Fueron precisamente los ilustrados, sobre todo los franceses de finales del siglo XVIII, los primeros en tomar plena conciencia del vínculo indisoluble entre las ideas y la acción. Ellos pensaban que las ideas se llevaban a la práctica, y que ésta, a su vez, se orientaba con las ideas.

Los grandes sistemas filosóficos de los siglos XVI-XVII, eran en absoluto especulativos y metafísicos. Los representantes de este tipo de filosofía inmanente, que discurría en la propia cabeza del filósofo, eran Descartes, Leibniz, y Malebranche. Ellos fueron representantes del racionalismo en Francia y Alemania. Creían en las ideas innatas, en las pruebas ontológicas de la existencia de Dios, y pensaban que Dios era el garante del pensamiento. Es aquí precisamente que tiene validez la expresión de Marx, de que los filósofos no habían hecho más que interpretar el mundo, cuando en realidad de lo que se trataba era de transformarlo.

Es con el movimiento ilustrado que la razón alcanza la plenitud su autonomía y se hace práctica. ¿A qué aspiraban los filósofos del siglo XVIII? Aspiraban a realizar para la condición humana y la sociedad, lo que Newton había hecho con relación a la naturaleza física. El trabajo de trasladar esta perspectiva al mundo social y humano lo hicieron Hume y Locke en Inglaterra. En el siglo XVIII Locke era considerado el maestro de Europa.

Los franceses a lo largo del siglo XVIII se dejaron influenciar por los ingleses, asimilando y reelaborando creadoramente su pensamiento, lo cual pusieron de manifiesto en la vida práctica y en las ideas filosóficas, sociales y políticas. Montesquieu, Rousseau y Diderot (éste último jefe de la Enciclopedia), entre muchos otros, fueron los hombres que ilustraron la cabeza de los franceses, primero, para las reformas dirigidas desde arriba, y luego para los grandes cambios revolucionarios que

se produjeron a partir de 1789, fecha de la Revolución francesa, que dicho sea de paso fue el acontecimiento culminante de la modernidad y de la Ilustración.

Las conquistas de la Revolución francesa, que tan positivamente se irradiaron por toda Europa y América, son las siguientes:

1-La libertad civil, 2- la democracia, 3- el sufragio universal, 4- la libertad de pensamiento, 5- la libertad de prensa, 6- la libertad de cultos, 7- el derecho de los ciudadanos a intervenir en los asuntos públicos, 8- el derecho a elegir y ser electo para ocupar cualquier puesto en la administración del Estado, 9- el derecho a pedir cuenta de su actuación al gobierno, 10- la separación entre la Iglesia y el Estado, 11- la distinción entre los bienes privados y el patrimonio nacional, 12- la desvinculación entre la soberanía y quienes la ejercen, 13- independencia de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial.

En Francia, en Europa y por todo el mundo, las ideas esclarecedoras de la Revolución, se abrieron paso transformando las concepciones políticas, filosóficas y sociales, y las antiguas formas de esclavitud y dominio.

¿Estaba Simón Bolívar, y los hombres cercanos a su entorno (Francisco Miranda, Simón Rodríguez) ajenos a las ideas ilustradas y a sus efectos prácticos? De ninguna manera. Sabemos que en 1799 estuvo en España, donde se puso en contacto con los círculos ilustrados españoles, y está documentado que viajó a París en 1804, cuando aún se sentían los reflejos de la Revolución. Pero también al continente americano aflúan los textos y las ideas de la Ilustración. El mismo Bolívar en su testamento expresa su deseo de que el **Contrato social** de Rousseau, que él guardaba como un tesoro, le fuera entregado a la Universidad de Caracas. Pero no sólo leyó a Rousseau, sino que también leyó a Montesquieu, que son las dos figuras claves de la Ilustración política en Francia.

En relación con la Ilustración en América, hay que aclarar que muchas de las ideas llegan por la vía de España, y que la **Constitución de Cádiz de 1812**, con sus ideas liberales e ilustradas abrió un paréntesis, que fue provecho por todos aquellos que luchaban por liberarse del dominio colonial español. En América las ideas ilustradas

encontrarán terreno fértil, sirviendo de inspiración a los hombres de la independencia hispanoamericana, particularmente a Bolívar.

El Bolívar histórico que nos sirve de inspiración, y que orienta hoy el accionar de millones de hombres y mujeres en Hispanoamérica, incluido el presidente Hugo Chávez, conductor de la República Bolivariana de Venezuela, nació no el día que su madre lo parió, sino aquel día del 15 de agosto de 1805, cuando juró, por el Dios de sus padres, por su honor y por su patria no descansar hasta no acabar con el dominio colonial español en América.

Simón Bolívar escribió miles de proclamas y cartas, desde los diferentes puntos de América. Dos textos claves para entender las ideas ilustradas de Bolívar son la Carta de Jamaica y el Manifiesto de Cartagena. Estos importantes documentos históricos son atravesados como un hilo conductor por los conceptos de libertad, igualdad y justicia. ¿Cuáles son las consecuencias de ese reclamo de libertad, igualdad y justicia en unas circunstancias donde existe la esclavitud? El que quiere ser libre es porque entiende que ha alcanzado la mayoría de edad, y que no necesita la tutela de nadie para existir. Recuerdese que Kant había definido la Ilustración como la salida del hombre de su culpable minoría edad.

Ningún pueblo puede alcanzar la mayoría de edad atado a la cadena de la esclavitud, es decir sin ser libre. Y para que las personas puedan ser libres, tienen que ser iguales. De ahí que los principios de la libertad y la igualdad estén conectados entre sí. Los ilustrados pensaban, y Bolívar recibió esta influencia, que todos los seres humanos, sin importar su origen, su clase, su religión, su raza, nacían libres e iguales, y que la sociedad los llenaba de cadenas. Llegar a esta comprensión es equivalente a un rayo de luz. Después, solo se necesita conocer la sociedad en que se vive y ubicar los eslabones que impiden la realización plena del ser humano, y desprenderlos.

Bolívar conocía el pueblo americano, conocía sus vicios, su grandeza y sus limitaciones. Hablaba de tres eslabones de la cadena que nos ata, son ellos, la ignorancia, la tiranía y el vicio. “Por el engaño- dice Bolívar- se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición. La esclavitud es hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su

propia destrucción: la ambición, la intriga abusan de la incredulidad y de la inexperiencia de los hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil; adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia...Un pueblo pervertido si alcanza su libertad muy pronto vuelve a perderla; porque en vano se esforzarán en demostrar que la felicidad consiste en la práctica de la virtud: que el imperio de las leyes es más poderoso que el de los tiranos, porque son más flexibles, y todo debe someterse a su benéfico rigor: que las buenas costumbres, y no la fuerza, son las columnas de las leyes, que el ejercicio de la justicia es el ejercicio de la libertad...Nuestros débiles conciudadanos tendrán que robustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad...”.²

El criollo, y Bolívar era uno de ellos, fue el sujeto principal de las luchas emancipatorias en América, cuando sintió que había crecido lo suficiente se preguntó, ¿quién soy? En su representación, Bolívar contesta “...no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles...Jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causa muy extraordinarias, arzobispo, y obispos pocas veces, diplomáticos nunca, militares, solo en calidad de subalternos; nobles, sin privilegios reales; no éramos en fin ni magistrados ni financistas, y casi ni aún comerciantes: todo en contravención directa de nuestras instituciones”.³ El reclamo de Bolívar era en contra de la exclusión social, exigía oportunidades para los excluidos sociales.

Bolívar fue un ferviente admirador de las instituciones británicas, por eso recomendaba a los legisladores de su tiempo estudiar la Constitución de Inglaterra, no para imitarla servilmente, sino para ver lo que tenía de republicanismo. “Yo os recomiendo esta constitución popular, la división y el equilibrio de los poderes, la libertad civil, de cómo la más digna de servir de modelo a cuantos aspiran al goce de los derechos del hombre y a toda la felicidad política que es compatible con nuestra frágil

² Simón Bolívar, Discurso ante el Congreso de Angostura, en Escritos Fundamentales, Editorial Monte Ávila, Venezuela, p. 61.

³ Simón Bolívar, Ob.cit., p. 37.

naturaleza”.⁴ Todas estas ideas forman parte del proyecto político y social del libertador, y son al mismo tiempo partes medulares del programa ilustrado.

Así como los grandes hombres de la Revolución francesa ejecutaron un programa antifeudal y antimonárquico, defendiendo los valores de la libertad, la igualdad, la justicia y la moralidad, también Bolívar en América, aparece como el hombre que tiene plena conciencia, de las tarea transformadoras y revolucionarias que tiene por delante. Oigan señores sus reflexiones modernas e ilustradas “...Armando lo más útil, animada de lo más justo, y aspirando a lo más perfecto, al separarse Venezuela de la nación española, ha recobrado su independencia, su libertad, su igualdad, su soberanía nacional. Constituyéndose en una república democrática, proscribió la monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios: declaró los derechos del hombre, la libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir”.⁵

No quiero concluir mis palabras, sin recordar que de 1830 (fecha de la muerte de Bolívar) hasta acá han transcurrido justamente 176 años. La pregunta obligada es la siguiente, ¿tiene vigencia el pensamiento de Simón Bolívar? La respuesta es que sí.

Creo que el gran sueño de Bolívar de formar una gran nación americana es un camino que vale la pena transitar, por que mientras nuestros pueblos no se unan contra las potencias imperiales, siempre serán víctimas de su control y dominio. Creo que la persistencia de Bolívar, es un ejemplo a tomar en cuenta, por todos los que luchan por un mundo mejor, en el contexto neoliberal y globalizador. Tiene vigencia la idea de educar e ilustrar a la gente, para que puedan cumplir con la condición de sujeto social y moral, y de paso convertirse en ciudadanos conscientes de sus deberes y derechos, para con la sociedad y la patria.

⁴ Simón Bolívar, Ob.cit., p. P.72

⁵ Simón Bolívar, Ob.cit., Págs. 63-64.

Persiguiendo los beneficios y huyendo de las deudas: inmigración internacional y acumulación imperial centralizada¹

Dr. James Petras.

Profesor de Sociología de la Universidad de Binghamton de New York.
Escritor y Analista Internacional

Introducción: Microanálisis

La gran mayoría de los escritores que debaten sobre migración internacional (*international migration*, IM) se centran en gran medida en el proceso de toma de micro-decisiones individuales, las redes familiares en el “país receptor” (*receiving country*, RC) y los llamados factores de expulsión del país de origen y de atracción por otro país (o *push-pull factors*) que motivan la migración internacional. Aunque estos enfoques proporcionen algunos datos a nivel del comportamiento individual, fallan a la hora de explicar diversas cuestiones fundamentales con respecto a la migración internacional.

Por ejemplo, centrarse en las micro-decisiones individuales (MDI) nos proporciona datos sobre la “infraestructura” social del individuo (si es relativamente más ambicioso, está mejor educado y es más arriesgado que otros miembros de su misma clase que no inmigran). Las micro-decisiones individuales nos informan de que la mayoría emigra por razones económicas, y en segundo término para huir de condiciones políticas (buscando la condición de refugiado).

El análisis de las redes familiares nos dice que la migración internacional es probable que se localice en países donde se tenga familia o parientes. También describe las redes de apoyo, que operan en el país receptor proporcionando alojamiento y contratos de trabajo.

¹ .- Conferencia pronunciada en las Jornadas sobre: Codesarrollo y migraciones. El papel de la cooperación, realizadas por instituto de Estudios para la Paz (www.universidadabierta.org) en noviembre de 2006, traducción de Dña. Loreto Hidalgo García, revisada por James Petras.

La teoría “push-pull” (expulsión-atracción) examina algunos de los “factores macro estructurales” generales tales como la superpoblación, el subdesarrollo y el subempleo en el país emisor (*sender country*, SC), así como las necesidades de empleo del país receptor para explicar la migración internacional. Pese a la enorme utilidad de los datos que proporcionen estos enfoques, se ha visto con frecuencia ensombrecida por graves defectos metodológicos, teóricos, conceptuales y empíricos.

Una Crítica Marxista y un Enfoque Alternativo

Nuestro macro análisis es histórico y estructural en el sentido de que comenzamos examinando las desigualdades dinámicas y las relaciones de explotación entre los “países emisores” y los “países receptores” para determinar las condiciones socio-económicas que conducen a las decisiones individuales de emigrar y a explicar porqué masas de inmigrantes se marchan, en el momento en que lo hacen y no antes. Los análisis históricos y estructurales proporcionan un mapa global de los flujos de beneficios, pagos de intereses, alquileres y royalties y superpone ese mapa sobre los flujos migratorios para argumentar a favor de la hipótesis de que *los flujos globales de capital determinan la dirección de los flujos de inmigración*.

En otras palabras, en lugar de describir simplemente las “redes familiares”, nuestro enfoque histórico y estructural aborda la cuestión más profunda de dónde y porqué las “redes familiares” surgen en un país o región y no en otro.

Las explicaciones “push-pull” (expulsión-atracción) no pueden explicar porqué escasean los empleos en los países “emisores” y abundan en los países “receptores”. En algunos trabajos falta abordar la cuestión de cómo los “países receptores” *eliminan* estructuralmente la agricultura “indígena” en el “país emisor” mediante exportaciones de productos agrícolas subvencionados y al mismo tiempo crean trabajos agrícolas peor pagados en el “país receptor”. Es más, la explicación “push-pull” (expulsión-atracción) fracasa al examinar el papel central del estado imperialista (la “nación receptora”) en el establecimiento de normas, reglas y políticas de inmigración. En otras palabras, los factores “push” (de expulsión) – salarios bajos, alta tasa de desempleo- dependen de las

políticas imperialistas que establecen cuántos y qué inmigrantes entran, en qué momento y bajo qué condiciones.

Todas las explicaciones ortodoxas de la migración internacional fracasan al examinar la estructura social de la economía de los países “exportadores de gente” y de los países “importadores de gente”. Para lograr ese objetivo es necesario proponer un modelo económico que abarque las relaciones históricas entre las naciones imperialistas y las semi-colonias del Tercer Mundo.

Modelo Imperialista Centralizado de Acumulación Capitalista (ICMCA)

Con el fin de entender la dinámica de la migración internacional debemos analizar cómo funciona el *Modelo Imperialista Centralizado de Acumulación Capitalista* (Imperialist Centered Model of Capitalist Accumulation). A través de las grandes empresas (MNCs) y los bancos multinacionales (MNBs) se exporta capital en forma de inversiones en acciones y bonos y se presta dinero a las empresas públicas y privadas. Gracias a estos préstamos e inversiones el ICMCA se hace con el control de los sectores de producción y financieros de las economías, por medio de adquisiciones de empresas privatizadas y desnacionalizadas. A través del FMI (Fondo Monetario Internacional), del Banco Mundial y las instituciones financieras privadas, los MNCs y MNBs condicionan los préstamos al país prestatario. Esas “condiciones” tienen como resultado la reducción de las barreras protectoras y la subsiguiente penetración y dominación de los mercados locales por los exportadores de agricultura subvencionada y los fabricantes a gran escala.

Como resultado de su *control estratégico* sobre los sectores lucrativos de la economía, los pagos perpetuos de interés y las posiciones de monopolio comercial, hay una transferencia a gran escala de beneficios y pagos de interés de los países dominados a los países exportadores de capital o imperiales. El modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista obtiene como resultado la destrucción de millones de minifundios campesinos y granjas de tamaño medio, que no pueden competir con las importaciones agrícolas subvencionadas. Grandes cantidades de agricultores son

substituidos por maquinaria y producción especializada. En las ciudades las empresas a gran escala de capital extranjero de comercio al por menor (centros comerciales y supermercados), las empresas de manufactura y alta tecnología sustituyen a cientos de miles de pequeños negocios, pero con mano de obra intensiva, incrementando el desempleo y el subempleo. Para satisfacer las reclamaciones de deudas de los bancos y las condiciones del FMI, se producen sustanciosos recortes en el gasto público que traen como consecuencia que decenas de miles de profesionales cualificados del sector público y trabajadores especializados pierdan sus empleos. La afluencia de capital y préstamos minan las oportunidades de trabajo en el sector agrícola y los servicios públicos mientras que las “nuevas industrias” de utilización intensiva de capital proporcionan menos oportunidades de empleo digno para millones de desahuciados. Esta desesperada situación de desempleo y de (bajos) salarios se ve empeorada por la repatriación de la mayor parte de los beneficios y del interés de vuelta hacia el interior de los países imperiales, conllevando poco o ningún “efecto multiplicador” de la inversión inicial, especialmente en aquellos casos en que la mayoría de las aportaciones de capital a los negocios son importadas desde otros países.

La *desestructurización* de la mano de obra y la relocalización de los beneficios hacia el país receptor crea una masa sobrante permanente de población trabajadora en el país dominado. El modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista debilita aún más el empleo generando potencialidades de los países dominados “exportadores de gente” mediante la captación de los ahorros locales – de modo que ni siquiera “arriesgan” su propio capital. (En efecto), los bancos locales prefieren hacer préstamos a grandes empresas multinacionales extranjeras porque creen que existe un riesgo menor que si los hacen a fabricantes locales, granjeros o empresas de servicios. “Desplazando” a los prestatarios locales del mercado de crédito y forzándolos a realizar préstamos a tipos más altos en el mercado acreedor no oficial, las empresas multinacionales aumentan las tasas de bancarrota local entre las empresas de capital local con mano de obra intensiva.

El modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista no es simplemente una “imposición desde el exterior” por parte del FMI y de las empresas

multinacionales; es en gran medida un modelo *impuesto desde el interior por los economistas imperialmente hegemonizados*, cuya educación superior ha sido financiada por fundaciones e instituciones imperiales. A través de los países “exportadores de gente”, las élites políticas locales ligadas por intereses comerciales, sobornos e ideología hacia los países imperiales, imponen y ponen en práctica el modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista. Los Ministerios de Economía y Finanzas, los bancos centrales, los oficiales agrícolas y comerciales intentan, identificándose con él, llevar a cabo el *Modelo Imperialista Centralizado de Acumulación Capitalista* (ICMCA) mediante las políticas “neoliberales”, que son parte integrante del propio modelo imperialista centralizado.

Para sostener las políticas del modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista destructivas del empleo y de los ingresos, el estado imperialista y sus colaboradores locales toman parte en actividades desestabilizadoras contra los gobiernos que promueven políticas nacionales orientadas al desarrollo nacional y social para los trabajadores, campesinos y empleados nacionales.

Es interesante observar que cuando un gobierno de izquierdas lleva a cabo políticas “internas” igualatorias, se produce una clase diferente de “inmigrantes” internacionales compuesta por ejecutivos de grandes empresas, profesionales acaudalados privados y políticos y generales pudientes.

El propósito clave de la contrainsurgencia es destruir las alternativas al modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista, para defender a sus clientes políticos y quedarse con el dominio del mercado y el control total sobre la explotación de los recursos y de la mano de obra barata. En otras palabras, las condiciones económicas y sociales adversas en las naciones “exportadoras de mano de obra” no son una “condición dada” o “natural” como algunos micro-teóricos argumentan, sino una consecuencia del modelo imperialista centralizado de acumulación capitalista, del mismo modo que las “oportunidades de trabajo” en los centros imperiales son un producto de la reinversión de los beneficios y de los pagos de interés en el país de origen,

Imperialismo y la Regulación de la Inmigración

En contra de la teoría económica ortodoxa neoclásica o de lo que ahora se llama neoliberalismo, la inmigración no es simplemente una función de los factores de mercado “push-pull” (expulsión-atracción). Más bien lo que ocurre es que las instituciones políticas juegan el papel principal a la hora de establecer los “límites” o parámetros de la inmigración. El estado imperial regula la afluencia y las restricciones sobre la inmigración de la mano de obra; determina el alcance (cuántos inmigrantes), la cadencia (cuándo más o menos inmigrantes pueden entrar y cuándo serán expulsados), la “calidad” de los inmigrantes (nivel de destreza y categorías específicas de profesionales) y las leyes que gobiernan la longevidad de “los permisos de trabajo” de los inmigrantes. Además el estado imperial decide sobre las penas por la entrada ilegal y la repatriación y si se presentan cargos o no. Las políticas sobre inmigración del estado imperial están directamente ligadas al ciclo de negocio, al rigor del mercado laboral y a las estrategias sociales de la clase capitalista. Históricamente el estado imperial llevó a cabo políticas de inmigración relativamente *abiertas*, durante las fases *expansivas* del desarrollo capitalista y políticas de cierre y exclusión en tiempos de recesión – intentando evitar tener que pagar los beneficios del bienestar social. Entre 1950-1970 Europa y Estados Unidos llevaron a cabo políticas “*aperturistas*” coincidiendo con un alto crecimiento, y, en cambio, *políticas represivas*, especialmente coincidiendo con la crisis posterior de 1973.

Las políticas de inmigración han servido a la clase capitalista al crear un *ejército de reserva de mano de obra barata* para bajar los salarios, *minar la sindicalización* y rellenar los “nichos” del mercado laboral nacional a través de trabajos mal pagados e insalubres. Es igualmente significativo que los capitalistas contraten trabajadores inmigrantes mal pagados para reemplazar a trabajadores especializados y semi-especializados en trabajos mejor pagados tales como enfermeras, doctores, carpinteros, fontaneros, yeseros, pintores, operarios, cocineros, carniceros, etc. Contrariamente al argumento de muchos “progresistas”, la mano de obra inmigrante se usa para degradar los trabajos bien pagados con *protección sanitaria y seguro de paro* hacia trabajos mal

pagados, degradados, inseguros e insalubres. Por ejemplo, hace 20 años, los empaquetadores de carne y los trabajadores del matadero americanos sindicados recibían 20 dólares a la hora en condiciones de trabajo relativamente buenas. Hoy en día la mayor parte de los trabajadores no están sindicados. Los trabajadores mejicanos recibían entre 6 y 10 dólares la hora con el índice más alto de siniestralidad laboral entre los trabajadores de las fábricas.

En segundo lugar el argumento progresista de que los inmigrantes son en su mayoría mano de obra “no cualificada” que vienen a cubrir los puestos de trabajo que no quieren los trabajadores locales, es parcialmente falso. Mientras que las “primeras y segundas oleadas” de inmigrantes podrían haber encajado en ese perfil durante los años 50 y los 80, hoy por hoy no es el caso. El capital importa mano de obra especializada en información, tecnología, reparaciones de alta especialización en casas y oficinas, e incluso medicina – para bajar los costes al estado, a los empresarios y a los propietarios adinerados. Sectores capitalistas *específicos* se benefician de la importación de trabajadores especializados: los tecnócratas de la información trabajan más horas, tienen menos vacaciones, cobran menos y tienen menor interés en afiliarse a los sindicatos, de modo que son menos resistentes a las demandas de los empresarios. La importación de enfermeras cualificadas para ser empleadas como trabajadoras del servicio doméstico mal pagadas (para los ancianos y los niños) ahorra al estado cientos de miles en gastos para los servicios públicos (centros de día, centros de salud públicos y enfermeras de casa). Los especuladores de bienes inmuebles y los financieros se benefician de la importación de electricistas, fontaneros y carpinteros mal pagados en la construcción y reparación de pisos y torres de oficinas. Hoteles, restaurantes, nightclubs y otros negocios turísticos se benefician de la explotación de *chefs*, cocineros y recepcionistas no sindicados y no infrecuentemente de “artistas” (o esclavos) del sexo importados por gansters del Este y del Centro de Europa.

La clase capitalista importa mano de obra inmigrante para pagar el sistema de pensiones por los jubilados locales, manteniendo así los gastos del estado y por consiguiente los impuestos sobre los ricos muy bajos – contando con que el trabajador inmigrante nunca vaya a beneficiarse de sus aportaciones a la pensión. En resumen, una

política de inmigración aperturista baja los gastos del estado, tales como los costes de las pensiones y los sanitarios, permitiendo al estado Imperial canalizar los recursos para subvencionar los intereses agrícolas y las empresas multinacionales. Además las altas tasas de beneficios, derivan directamente del empleo de mano de obra inmigrante e indirectamente de los jornales y salarios deprimidos de los trabajadores locales, facilitando la expansión al extranjero. Las altas concentraciones sectoriales de mano de obra inmigrante coinciden con bajos niveles de militancia obrera, sindicalización y organización política, no sólo entre los inmigrantes, sino también entre los trabajadores locales. Los mayores oponentes de una inmigración “*abierta*” entre la clase capitalista son los pequeños negocios de propietarios locales, que dependen de la mano de obra familiar y compiten con nuevos negocios de inmigrantes y empresas a gran escala, que emplean mano de obra inmigrante barata. Un segundo grupo opuesto a la inmigración abierta son los trabajadores que compiten en el mercado laboral con trabajadores inmigrantes mal pagados. Esto se da especialmente en una economía estancada y donde los empresarios *reemplazan* a trabajadores sindicados mejor pagados con inmigrantes. El fracaso de la burocracia de los sindicatos en organizar a los trabajadores inmigrantes es el resultado del sistema de contratos laborales, del status de “ilegalidad” de los inmigrantes y su dependencia de la “tolerancia” de los empresarios y de la dependencia, a su vez, de los sindicales oficiales de los “contratos sociales” con los empresarios, por un lado, y, por otro, de las subvenciones del estado para proteger las sedes sindicales.

La incapacidad y la desgana de los sindicatos para desafiar las políticas de contratación capitalistas, para comprometerse en importantes huelgas de trabajadores en orden a asegurar los contratos sindicales y su desgana para desafiar las leyes de inmigración sobre la deportación de trabajadores inmigrantes militantes, tiene como resultado la existencia de unos trabajadores locales indefensos cada vez más dependientes de movimientos (xenófobos) anti-inmigrantes.

La Práctica Imperial de Estados Unidos y la Inmigración Mejicana y Centroamericana

Anualmente casi 500.000 mejicanos emigran a Estados Unidos, además de los 11 millones de mejicanos indocumentados que se estima residen en Estados Unidos “ilegalmente”. Mientras que la emigración a Estados Unidos ha existido durante muchas décadas, la emigración a gran escala y a largo plazo estalló desde finales de los 80 y particularmente después de 1994 con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC, en inglés NAFTA). La expansión masiva de emigración mejicana en los años 80 fue el resultado de la “crisis de la deuda” o más precisamente la “crisis de *los pagos* de la deuda”. Las altas tasas de interés en Estados Unidos forzó la deuda de Méjico a crecer geométricamente en un tiempo en el que los precios de las principales exportaciones (gas y petróleo) estaban cayendo. Como resultado el FMI impuso unas duras *condiciones de pago de la deuda* y forzó a Méjico a liberalizar su economía, desechando las barreras comerciales y de inversión, que habían protegido a los granjeros y campesinos indígenas y a los empresarios nacionales. El resultado fue una brusca subida de la tasa de bancarrotas y millones de trabajadores y campesinos sin futuro. Al mismo tiempo el estado liberal con el Presidente De la Madrid redujo repentina y drásticamente las transferencias y los préstamos a los pequeños negocios y a la agricultura. Muchos granjeros se rebelaron y bloquearon subastas por bancarrota, después formaron un movimiento de deudores militantes (Barzon), mientras otros engrosaron las filas de los inmigrantes indocumentados. Sin embargo el golpe más devastador para la agricultura, la industria y las finanzas mejicanas tuvo lugar entre 1988-94 tras el grotesco y fraudulento robo electoral que impuso al “Presidente” Salinas en el poder. Éste procedió a convertir el “ejido”, una forma de propiedad rural de uso colectivo, en parcelas privadas, estableciendo las bases para las ventas masivas de tierras. Salinas firmó el TLC que trajo como consecuencia una enorme importación de productos agrícolas estadounidenses subvencionados, especialmente maíz, pollos, cerdo, arroz y otros cultivos básicos producidos anteriormente por pequeños granjeros mejicanos. Salinas promocionó Méjico como una economía intensiva de capital de exportación agro-mineral con propiedad extranjera de los bancos mejicanos, de la venta al por menor, y de las ventas en otros sectores estratégico mejicanos que minaron los ingresos, los trabajos y las oportunidades de la clase trabajadora y de los pequeños negocios.

Los grandes ganadores fueron el *capital* estadounidense y el europeo. Los *grandes perdedores* fueron los campesinos, los granjeros, los minoristas y los trabajadores. Las consecuencias económicas del neo-liberalismo, la dislocación social y el desbarajuste de la familia y de la comunidad estables, que crearon las *precondiciones* para la inmigración masiva. En otras palabras cuando el imperialismo crece, el movimiento masivo de trabajadores desplazados hacia el imperio se multiplica.

Militarismo Imperial e Inmigración Internacional

La expansión imperialista no siempre ha tenido lugar a través de los mecanismos político-económicos del imperio, ni tampoco el imperio ha defendido siempre su lugar privilegiado en contra de las rebeliones populares a través de los políticos clientes corruptos.

La inmigración de América central hacia Estados Unidos, Europa, Méjico y Canadá fue constante, pero en una relativamente pequeña escala hasta principios de los años 80, cuando millones de refugiados huyeron de la región. Las razones no son complicadas. La inmigración no era la primera elección para los pobres. Las plantaciones a gran escala para la agro-exportación desahuciaron por la fuerza a cientos de miles de campesinos con la ayuda de gansters y de dictadores militares. Los campesinos y los trabajadores urbanos se organizaron y resistieron; tras sufrir muchos asesinatos, cientos se unieron o apoyaron a los movimientos de la guerrilla. En Nicaragua tuvo lugar una revolución popular; una guerrilla unificada y un movimiento social de masas de indios, profesores, trabajadores sanitarios y especialmente campesinos ganaron hegemonía sobre las clases populares en El Salvador, Guatemala y Honduras. Estados Unidos invirtió un millón de dólares al día en ayuda militar y en cientos de asesores militares en El Salvador; Washington dio apoyo total al régimen genocida de Ríos Mont en Guatemala; la CIA organizó y dirigió la Contra nicaragüense y la contra-revolución civil burguesa. El resultado fue el asesinato de 300.000 personas, mutilaciones y heridas a más del doble de esa cantidad y éxodo obligado para más de 2 millones de migrantes internacionales hacia Norteamérica y Europa. Igualmente importante fue que los Estados Unidos consolidaran el clientelismo de regímenes

corruptos, que dieron marcha atrás a la reformas agrarias en Nicaragua, exterminaron 420 aldeas indias en Guatemala y dislocaron totalmente la sociedad salvadoreña. Bajo los regímenes dominados por Estados Unidos los gobernantes-marioneta de América Central impusieron políticas de libre comercio, que más adelante destruyeron a los productores locales a pequeña escala. Los niveles de pobreza subieron desde por debajo del 40% con los Sandinistas a por encima del 80% con los gobernantes pro-Estados Unidos, llegando a ser el más pobre de América Latina únicamente seguido por Haití también bajo control de Estados Unidos y Europa.

Las guerras imperiales en América Central devastaron las economías, aterrorizaron a la población y eliminaron las reformas sociales, que podrían haber servido como una fuente alternativa de empleo a la inmigración internacional. El pobre, el trabajador o el profesor ambicioso nunca más tuvieron una elección entre la reforma/revolución nacional o la inmigración. Estados Unidos forzó a aquellos que buscaban mejorar a cambiar la *acción colectiva* por la *huída masiva*. La toma de decisiones sobre inmigración está se basa en primer lugar y ante todo en un diagnóstico racional: desde que Estados Unidos saquea la economía local y transfiere riqueza al hogar del imperio...el planteamiento lógico es seguir los beneficios – mudarse a Estados Unidos, Europa o Canadá.

Hay varias razones adicionales para elegir a los países imperiales ligados a la explotación nacional: (1) la proximidad a la frontera: Estados Unidos de Méjico/América Central/Sudamérica; África/Europa del Este de Europa Occidental. La excepción son los países asiáticos a los que se les impide la emigración a Japón mediante regulaciones estrictas, así que emigran a Australia, América del Norte, Oriente Medio y en menor grado a la Unión Europea. La localización de los inmigrantes esta en gran parte determinada por el *sitio del capital* que demande mano de obra barata. Los sectores del capital se convierten en los lugares para la localización de las familias emigrantes que posteriormente establecen las redes familiares que atraen una “segunda” y “tercera” oleada de emigrantes. En otras palabras cuando los científicos sociales le dan importancia a los “lazos familiares” al “explicar” la localización de los inmigrantes, “olvidan” explicar la *causa original* de los establecimientos familiares – su proximidad

a los sectores de capital que demandan mano de obra inmigrante barata, a saber agricultura y después sectores de servicios mal pagados: jardineros, tiendas de chuches, limpiadores de hotel y personal de cocina en restaurantes. Con la segundas oleadas sucesivas nuevos sectores de capital, tales como hospitales, el cuidado de mayores y los hogares de ancianos, los fabricantes de economías sumergidas (no sindicados) y las industrias de limpieza de tóxicos (subcontratadas) atraen a los trabajadores inmigrantes. Dicho de otra forma, como la reducción de los costes de mano de obra se ha convertido en un elemento esencial en las valoraciones presupuestarias del stock de empresas compradas y vendidas, los capitalistas se ven compelidos a emplear mano de obra inmigrante más barata con preferencia a la mano de obra sindicada existente.

Quién Apoya y Quién se Opone a la Inmigración Internacional

La principal oposición a la inmigración internacional se encuentra en los siguientes sectores:

1. Los trabajadores que compiten con los inmigrantes por los trabajos o que se sienten o que de verdad están amenazados por la presión descendente sobre sus salarios por parte de los inmigrantes.
2. Los propietarios de los pequeños negocios que se sienten amenazados por el aumento de los impuestos locales destinados a financiar servicios sanitarios y educativos que crecen por la afluencia a gran escala de inmigrantes.
3. La clase media con hijos en edad escolar que temen que la entrada a gran escala de niños inmigrantes pueda bajar los niveles educativos.
4. La clase media más baja y los barrios obreros cercanos a los nuevos barrios de inmigrantes que temen un aumento en la criminalidad por las bandas de inmigrantes metidas en drogas, prostitución y robos.

5. Las comunidades étnicas homogéneas cuya identidad se basa en la homogeneidad étnica cultural.
6. Los políticos burgueses pseudo-populistas que explotan los miedos sobre el empleo y las inseguridades culturales de la clase trabajadora y la clase media para desviar la atención de las políticas económicas neo-liberales y los recortes capitalistas en los beneficios sociales que hurtan a los inmigrantes; los grupos de presión sionistas que temen una base electoral inmigrante no ligada a los dictados de Israel: en otras palabras, los oportunistas y los políticos que buscan convertir los conflictos verticales (los de arriba contra los de abajo) en conflictos horizontales (los trabajadores locales contra los inmigrantes)

Los partidarios de la inmigración internacional son principalmente los capitalistas en los sectores altamente explotadores y competitivos (agricultura, restaurantes, hoteles y construcción). Los adversarios son los pequeños negocios locales y los dueños de propiedades, preocupados por la “competencia desleal”, la criminalidad y los impuestos locales que atribuyen a las industrias con salarios bajos, a las bandas de inmigrantes y a las demandas de mayor bienestar y servicios sociales.

En los Estados Unidos el gobierno local es responsable de la educación, el bienestar y la asistencia sanitaria de los más pobres. Desde que el gobierno federal ha reducido los pagos de transferencias de los ingresos federales a los municipios locales (como consecuencia de las grandes reducciones en los impuestos), es la pequeña burguesía local y la clase trabajadora, a quien se carga con impuestos locales más altos. Además como las grandes empresas mercantiles son exoneradas de los impuestos locales para que se establezcan en las ciudades y los estados, y las mismas sociedades mercantiles contratan trabajadores locales e inmigrantes sin mantener los beneficios sanitarios, los gobiernos locales se ven obligados a subir los impuestos para los servicios sociales que las sociedades mercantiles no proporcionan.

La pequeña burguesía local y muchos trabajadores no atacan al gobierno federal por cambiar la carga de los impuestos al gobierno local, los sindicatos organizados no desafían a las empresas no sindicadas que no pagan los beneficios sanitarios, forzando a los gobiernos locales a proporcionar servicios de emergencia. En cambio culpan a los inmigrantes que son las *víctimas* de las prácticas discriminatorias del gobierno federal y de los contratos laborales corporativos miserables, que no pagan la seguridad sanitaria. Además, la mayoría de los trabajadores inmigrantes pagan impuestos, incluyendo los impuestos de la seguridad social – así que es falso que reciban “beneficios gratis”.

Las razones por las que muchos pequeños burgueses culpan a las víctimas es que los líderes de ambos partidos políticos (Republicano y Demócrata) están ligados a las grandes empresas y apoyan las reducciones en los impuestos para los ricos, y así fomentan la criminalización de los inmigrantes. Incluso cuando hay un conflicto de intereses económicos entre las industrias explotadoras de inmigrantes y los negocios locales, por razones políticas ambos sectores se oponen concediendo a los inmigrantes la ciudadanía y el derecho a voto porque temen el potencial poder político de la clase trabajadora inmigrante. De hecho, muchos capitalistas explotadores de inmigrantes prefieren emplear a trabajadores indocumentados porque les pueden pagar salarios más bajos y amenazarlos con denunciarlos a los funcionarios federales de inmigración si se quejan, protestan u organizan.

Sin embargo, en 2006, un movimiento masivo de trabajadores inmigrantes que incluía a varios millones de manifestantes organizaron manifestaciones masivas y en algunos casos “huelgas generales” sin precedentes, independientemente de los sindicatos oficiales, los dos partidos políticos principales y las organizaciones de la pequeña burguesía electoralista latina. El movimiento inmigrante surgió de los clubes sociales, regionales, culturales y deportivos organizados en cada comunidad de inmigrantes latinos,

asiáticos, etc. Estos activistas se comunicaban a través de las radios locales basadas en la comunidad, de palabra y por otros canales informales, inclusive las iglesias. La “sorprendente militancia” fue un producto de experiencias previas de lucha de clases en América Central y movimientos campesinos y urbanos mejicanos. El catalizador para la explosión social fue la legislación del congreso que proponía convertir en delincuentes, encarcelar, mudar y deportar 11 millones de inmigrantes, haciendo que muchos perdieran cientos de millones en propiedades personales. El “compromiso” propuesto por la administración Bush es proporcionar permisos de trabajo temporales para inmigrantes que viven en los Estados Unidos durante más de 3 años – satisfaciendo, por un lado, los intereses de la clase capitalista explotadora de inmigrantes sin las (correspondientes) penas criminales, pero aumentando la policía fronteriza para reprimir nuevos inmigrantes al objeto de satisfacer a la pequeña burguesía y a la clase trabajadora anti-inmigrante.

Al haber entrado en competencia e incluso en conflicto, los segmentos de la clase capitalista negocian acerca de los super-beneficios (o plusvalías) que afluyen al gran capital a través de la mano de obra barata y los trabajadores cualificados mal pagados y acerca de los temores económicos y políticos de la decreciente valoración de la propiedad y de los salarios de los trabajadores locales.

Costes y Beneficios de la Inmigración Internacional

Los economistas neoclásicos y neoliberales más ortodoxos (y no pocos “progresistas”) consideran los “beneficios” de la inmigración internacional (II) para ambos, países “emisores” y países “receptores”, olvidando las grandes disparidades en el poder, especialmente la capacidad de “establecer límites” y el poder regulador del país “receptor” imperial. Los datos históricos y contemporáneos sobre inmigración proporcionan sobradas pruebas de que la migración hacia el exterior es una tremenda pérdida para la capacidad

económica de los países exportadores de mano de obra, pese al incremento de la afluencia de *las remesas* de dinero de los inmigrantes al país de origen.

En primer lugar, casi todos los costes de criar trabajadores desde la infancia, los costes educativos en formación y sanitarios son aportados por el país “emisor”. Esto supone una media de por lo menos 25 años de inversión que vienen a ser billones de dólares en gastos sin recibir a cambio los beneficios de los años productivos – que tienen lugar en el país “receptor”. Dicho de otra manera, cientos de billones de dólares en producto de valor añadido afluyen a la clase capitalista extranjera y al estado que recibe los ingresos de los impuestos. Lo que remiten los inmigrantes a sus familias es un porcentaje pequeño del valor producido.

En segundo lugar la migración al extranjero priva a la nación de sus más innovadores, hábiles y ambiciosos trabajadores que proporcionan las bases para crear una economía diversificada basada en la industria y los servicios, en lugar de una dependencia de las exportaciones agro-minerales, el turismo y por supuesto las remesas de dinero de los inmigrantes.

En tercer lugar, la fuga al extranjero de trabajadores y profesionales especializados y de jóvenes priva a los pobres urbanos y rurales de potenciales líderes sociales y políticos capaces de retar a las oligarquías clientes de los Estados Unidos. No es de sorprender que las clases gobernantes locales organicen, animen y promuevan la migración fuera, no solo por las remesas de dinero sino como una válvula de seguridad política.

En cuarto lugar, las remesas de dinero de los inmigrantes ayudan a sostener una clase gobernante, parásita y oligárquica, que usa las divisas enviadas con tanto esfuerzo por los emigrantes para pagar deudas ilegales extranjeras, importaciones de lujo y políticos corruptos. Sin las remesas de dinero del extranjero muchos de los regímenes oligárquicos se colapsarían o entrarían en crisis profunda.

Más específicamente, la inmigración de profesionales especializados de la salud (doctores y enfermeras), de la enseñanza y de la ingeniería deteriora aún más la desastrosa escasez de personal cualificado para atender las necesidades de los pobres en el país “emisor”. Las pobres condiciones sanitarias que conducen a millones de muertes evitables y enfermedades crónicas disminuyen más aún las condiciones de vida y la productividad. En cambio, el país “receptor”, especialmente los Estados Unidos, se ahorran billones dólares al recibir profesionales ya cualificados que proporcionan importantes servicios para desarrollar y mantener una mano de obra productiva en el centro imperial.

En la mayoría de los casos los inmigrantes están sobre-cualificados para el tipo de tipo de trabajos que cubren en el país receptor. Los ingenieros conducen taxis, las enfermeras cualificadas hacen de canguros, o de sirvientas o criadas en casa, los granjeros especializados son lavaplatos y los electricistas ayudantes de camarero. En otras palabras, la infra-utilización de la capacidad educativa de los inmigrantes supone que las “ganancias” están muy por debajo de las cantidades de tiempo y energía invertidas en su educación.

Finalmente los inmigrantes y sus familias, especialmente los ancianos, no reciben apoyo personal: las remesas de dinero no compensan la pérdida de cariño y la destrucción de las familias. El aumento en los ingresos de dinero por parte de los trabajadores inmigrantes comparados con los recibidos en su país de origen puede que no lleven a añadir riqueza alguna debido al alto coste de los alquileres, los impuestos, la comida y las idas y vueltas del trabajo. Además, aunque algunos inmigrantes puede que mejoren su situación financiera comparada con la de una vida en una comunidad campesina, estos están en lo más bajo de la jerarquía de la clase social y económica en el país “receptor”.

Remesas de Dinero y Desarrollo

Muchos de los “teóricos del desarrollo” es posible que acepten los “costes” mencionados anteriormente, pero defienden las contribuciones positivas de la inmigración citando el crecimiento de los envíos de dinero del extranjero como una contribución al desarrollo de los países “emisores” y el bienestar de las familias que reciben los pagos.

Si nos referimos a la expansión de las fuerzas productivas, a saber, las inversiones en manufacturación, tecnología, mano de obra especializada e investigación científica, debemos constatar que las remesas de dinero contribuyen muy poco desde el punto de vista del *desarrollo*. La mayor parte de las remesas de dinero se gastan en consumo personal, supervivencia y, en el mejor de los casos, en reformas en el hogar, taxis o transporte privado.

Los miembros de familias cultas normalmente “siguen” al remitente al extranjero a por empleo. Además las remesas de dinero desde el extranjero pueden crear una *dependencia* de la familia extendida, disminuyendo la iniciativa y la búsqueda de trabajo ya que los miembros de la familia viven a costa de los envíos de dinero en lugar de trabajar en actividades productivas. Incluso donde la moneda extranjera afluye al gobierno, muy poca cantidad se canaliza hacia la creación de nuevos empleos productivos para la generación posterior. La mayoría de los países “emisores” desde el advenimiento del neoliberalismo no avanzan desde el estado de economías exportadoras de mano de obra al estado de sociedades industriales diversificadas, como ocurrió en España en los años 70. Méjico, Paquistán, Filipinas, Ecuador; Colombia, Perú y América Central son cada vez más dependientes o adictas a las remesas de dinero extranjero. La razón es que estos países ven la exportación de mano de obra como su papel en la división internacional del trabajo, no como un fenómeno “transitorio” hacia un modelo nuevo de desarrollo.

Las remesas de dinero de los inmigrantes fortalecen los regímenes retrógrados parasitarios y a un estrato entero de *intermediarios* que se benefician de las transferencias extranjeras sin contribuir con ningún recurso al desarrollo

local. Los regímenes exportadores de mano de obra substituyen los ingresos del exterior para atraer las inversiones locales. En cambio usan los ingresos extranjeros para *pagar* las deudas extranjeras contraídas por prestamistas corruptos locales, compras de armas militares e importaciones de lujo de la clase alta, mientras se proporciona divisa fuerte permitiendo a las grandes empresas multinacionales remitir los beneficios basados en las ventas en el mercado nacional. Igual de importante revisten los ingresos de las remesas de dinero de los inmigrantes que han permitido a los regímenes pagar las enormes obligaciones económicas de las instituciones financieras, que se habían implicado en fraudes masivos.

Los defensores del “papel positivo” de la inmigración extranjera pasan por alto la frecuencia con la que la mano de obra inmigrante es estafada en sus salarios o está sujeta a una especie de perpetua deuda de servidumbre, o sufre abusos por los empresarios por la falta de protección del país emisor o de solidaridad sindical local. El caso extremo de la mano de obra no retribuida es evidente en la multi-billonaria economía de la esclavitud sexual, en la que los funcionarios del Tercer Mundo y los regímenes occidentales son cómplices. Aunque las retribuciones totales de las remesas de dinero puedan ser grandes, las remesas de dinero individuales son muy bajas y son obtenidas mediante un sacrificio extremo en la salud, la vivienda y la seguridad en el trabajo. Además muchos trabajadores inmigrantes cortan sus vínculos con el país emisor, especialmente si sus ancianos padres mueren, de modo que la vinculación de las remesas de dinero se convierte en una fuente de ingresos a muy corto plazo.

Conclusión

A modo de conclusión presentaré siete hipótesis acerca de la inmigración internacional y la construcción del imperio.

1. El principal factor generador de migración internacional no es la “globalización” sino el imperialismo, que saquea las naciones y crea las condiciones para la explotación de la mano de obra en el centro imperial.
2. La migración hacia fuera es una válvula de escape para los regímenes neo-coloniales, una nueva fuente de intercambio exterior para economías neo-liberales fallidas.
3. Existe una correlación entre la explotación imperialista intensificada y expandida que resulta en la transferencia aumentada de beneficios, pagos de interés fuera de los países neo-coloniales y el flujo aumentado de mano de obra inmigrante. *Los flujos de mano de obra siguen a los flujos de capital.*
4. Las intervenciones imperiales, que bloquean las revoluciones y los cambios estructurales profundos y desplazan por la fuerza a familias y a mano de obra, crean una masa de inmigrantes internacionales potenciales al país imperial.
5. La migración internacional no es simplemente una “elección individual” ni tampoco un reflejo de las “tendencias del mercado” sino una consecuencia de las políticas del estado imperial que establece el tiempo, el lugar y la envergadura de la inmigración. La inmigración no es el resultado de las condiciones internas (gente que quiere marcharse), sino de las demandas capitalistas en el estado imperial.
6. Las políticas sobre inmigración son el producto de contradictorias políticas capitalistas. La clase capitalista necesita mano de obra inmigrante para reducir el costo de la mano de obra, disciplinar la mano de obra local y compensar las tasas de natalidad nacional en declive para incrementar los pagos de las pensiones y las necesidades de sanitarios para una creciente población anciana.

7. El coste de la migración hacia afuera para la economía y el pueblo “emisores” excede de lejos los beneficios de los envíos de dinero. La alternativa para el trabajador joven es la de quedarse y luchar para cambiar las condiciones, derrocar los regímenes parasitarios y crear una economía diversificada con empleo remunerativo. Para la clase trabajadora en los países imperiales, el futuro reside no en atacar a los inmigrantes por los bajos salarios, los altos impuestos y las amenazas de pérdida de empleo, sino en integrar a los inmigrantes en los movimientos de trabajadores en contra de los capitalistas y del estado que legislan los impuestos regresivos, los recortes en los programas sociales y enfrentan a los inmigrantes con los trabajadores locales.

Ius migrandi y el derecho humano al desarrollo¹

Ángel G. Chueca Sancho

Universidad de Zaragoza y Postgrado E-Learning sobre Migraciones Internacionales y Extranjería.

I.- Desarrollo e inmigración: una relación inevitable.

Nadie puede desconocer actualmente la relación entre desarrollo e inmigración. Desde luego las interacciones entre economía, política y desarrollo humano inciden en la inmigración. Inciden en ocasiones de modo generalizado; por eso, cuando a veces se comprueba que más de la tercera parte de la población de un Estado o incluso más de la mitad estaría dispuesta a emigrar, habremos de preguntarnos por qué y deberemos asimismo indagar quién o quiénes son los responsables de tal situación.

Globalmente sin duda existen unos factores de expulsión del país de origen; pero también pueden encontrarse otros factores de atracción o impulsión, que ofrece el Estado hacia el que se dirige el inmigrante.

No vamos a analizar ni siquiera de modo somero esos factores. En realidad el fenómeno de las migraciones internacionales resulta extremadamente complejo en sus causas y sus efectos.

Porque, como escribiera Bichara KHADER, en su obra “La interculturalidad que viene”, podemos preguntarnos por qué la gente emigra y podemos responder que las razones son múltiples: “Se emigra para buscar trabajo, se emigra para reunirse con la familia ya asentada en el país de inmigración, se emigra por motivos políticos y por otros motivos. Haciendo una estadística sobre las migraciones en Francia, hemos descubierto que el 33% de los emigrantes emigran para buscar un trabajo, el 20% para reunirse con la familia, el 15% para seguir a la familia, el 14% por motivos políticos y el 18% por otros motivos. Por lo tanto, se emigra por la supervivencia política y económica, por la llamada de la libertad y, de modo general, para desarrollar el propio

¹ Conferencia pronunciada en las Jornadas sobre: Codesarrollo y migraciones. El papel de la cooperación, realizadas por instituto de Estudios para la Paz (www.universidadabierta.org) en noviembre de 2006.

genio y la propia creatividad, cuando en el propio país no se pueden conseguir estos dos objetivos”².

Para centrar el tema conviene diferenciar en todo caso entre migraciones individuales y migraciones colectivas o masivas. Las primeras son voluntarias y pueden ser consideradas como el ejercicio de un derecho; las segundas son migraciones forzadas por algo o por alguien, constituyendo pues migraciones obligadas.

Como señala el Parlamento Europeo, “la inmigración masiva es el resultado de unas economías en crisis, del empobrecimiento de la población, de las violaciones de los derechos humanos, de la degradación del medio ambiente, de las diferencias cada vez mayores entre países ricos y pobres, de la guerra civil, de las guerras por el control de los recursos naturales, de las persecuciones políticas, de la inestabilidad política y de la corrupción y de la dictadura en muchos países de origen”³

Desde esta perspectiva examino ahora el IUS MIGRANDI en primer término. Me referiré después al Derecho Humano al Desarrollo. Abordaré finalmente la posición de la UE ante ambos temas.

II.- La migración individual como un derecho: el *ius migrandi* y su contenido.

¿Qué raza de hombres es ésta, o que nación tan bárbara que permite un trato semejante? ¡Nos prohíben acercarnos a sus costas! Virgilio, Eneida I,

Los versos ahora citados se refieren al intento del desembarco del héroe Eneas en las costas de África. De su lectura no parece difícil imaginar los adjetivos que merecerían al poeta latino los trágicos sucesos que en la actualidad acontecen en las costas andaluzas y canarias.

Las presentes reflexiones pueden servir para iniciar un necesario debate que sitúe a la PERSONA y sus DERECHOS, en el centro de la regulación de un Derecho Migratorio más justo e íntimamente ligado al desarrollo integral de la Humanidad.

² Cit por Ignasi RIERA, Emigrantes y refugiados (El derecho universal de la ciudadanía), prólogos de Rosa REGAS e Ignasi CARRERAS, Intermón Oxfam, 2002, p. 32.

³ Resolución del Parlamento Europeo sobre la política común de inmigración de la UE, de 28 de Septiembre de 2006.

Un nuevo IUS HUMANITATIS. Ya en el s. XVI, el teólogo-jurista español Francisco DE VITORIA, afirmaba la existencia del derecho de TODA PERSONA a circular libremente y a establecerse pacíficamente en territorios ajenos a su propio Estado. Este derecho, considerado como un IUS HUMANITATIS, patrimonio pues universal de todas las personas, siguió reconociéndose con posterioridad, incluida la primera mitad del s. XX.

Esta tendencia será seguida, por ejemplo, en las Constitución Española de 1869. Así, su art 25 señala:

”Todo extranjero podrá establecerse libremente en territorio español, ejercer en él su industria, o dedicarse a cualquiera profesión para cuyo desempeño no exijan las leyes títulos de aptitud expedidos por las Autoridades españolas”

Por otra parte hemos de recordar los “Principios recomendados por el INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL para un Proyecto de convención”, que el IDI adoptaba en su sesión celebrada en 1897 en Copenhague, al examinar “La emigración desde el punto de vista jurídico internacional”. Además el IDI adoptaba unas recomendaciones en forma de “deseos” dirigidos a los Estados⁴.

El art. 1 de los Principios resulta esencial e indica textualmente lo siguiente: **“Los Estados partes reconocen la libertad de emigrar y de inmigrar a los individuos aislados o en masa, sin distinción de nacionalidad.**

Esta libertad no puede restringirse salvo por decisión debidamente publicada de los gobiernos y dentro de los límites rígidos de las necesidades de orden social y político.

Dicha decisión será notificada sin retraso por vía diplomática a los Estados interesados”

⁴ El Informe y el Proyecto fueron preparados por Ludovico OLIVI, de la Universidad de Módena. Consultar el Annuaire de l’IDI, XVI-1897, Pedone, París 1897, pp. 58-66 y 242-279; el texto del Proyecto – de diez artículos- se halla en las pp. 262-264; los “Deseos relativos a la emigración” -estructurados en 14 propuestas- se recogen en las pp. 276-279.

Por tanto, en este principio se recoge de modo indudable el derecho a emigrar y el derecho a inmigrar como derecho o libertad de toda persona.

Resulta curioso que se recoge tal derecho incluso para migraciones en masa; hoy este aspecto sin duda ha de ser cuestionado, en la teoría y en la realidad, y su cuestionamiento se comprende perfectamente si se une con el DERECHO A NO EMIGRAR.

Estos Principios contienen asimismo un art. 2 que establece que la emigración estará prohibida a todas las personas a las cuales las leyes del Estado de inmigración le prohíban inmigrar; de esta forma se establece una cooperación entre ambos Estados, que debe ser lo más estrecha posible en la materia.

En esa misma dirección se pronuncia la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada en 1948, que afirma en su art. 13: *“Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado”*.

Resultará útil recordar que, hasta ese momento, la emigración seguía unas rutas que iban desde Europa hasta América o Ultramar, y que es, precisamente, en la segunda mitad del s. XX, al producirse un cambio radical en las rutas migratorias, cuando el Derecho a migrar es puesto en cuestión. Ya no son los europeos los que “hacen las Américas”, sino que a nuestras costas se aproximan personas con escasos recursos, procedentes de otras zonas del mundo. Es pues momento de preguntarnos: ¿Pueden huir de la miseria, de la persecución política, de las dictaduras, de los desastres naturales, de los horrores de todo tipo, sin que sean devueltos a sus lugares de origen?. En el umbral del Siglo XXI, ¿es tan utópica la reivindicación del viejo *‘Ius migrandi*, que en un momento de nuestra Historia del Derecho fue reconocido como un derecho de la Humanidad.?

El “ius migrandi” como Derecho Humano. De un modo sintético diferenciaremos:

El Derecho a no emigrar, que implica que en los Estados de origen debe lograrse el desarrollo en todas sus dimensiones, alcanzando unas condiciones de vida

dignas, que eviten el éxodo masivo de sus poblaciones. La migración por necesidad es una migración forzada y , por tanto, nefasta, que atenta contra la libertad de la persona.

El Derecho a emigrar, corolario del anterior, que supone que cualquier persona debe poder circular de forma voluntaria y libre por todo el planeta. En síntesis se trata de una migración que se realiza por decisión propia, no por necesidad, ejerciendo el individuo su libertad.

En tercer lugar, **el Derecho a establecerse pacíficamente**, que significa el derecho a trabajar y vivir en el Estado en el que una persona haya decidido permanecer.

En cuarto lugar, **el Derecho a retornar**; si una persona se halla en el extranjero y decide retornar, su Estado debe admitir ese derecho; si se halla acusado de delitos, será juzgado y en su caso, condenado; pero no se puede obstaculizar ese retorno por motivos económicos (remesas), políticos o de otro tipo.

La existencia de estos cuatro derechos se basa en la mejor tradición jurídica pasada y presente: La de los Derechos Humanos de todas las personas, sin discriminación alguna por motivos de raza, sexo, religión, nacionalidad, etc.

Los posibles límites del Derecho a migrar. Partimos de la consideración de la inexistencia de derechos absolutos, pues es indiscutible que cualquier derecho tiene unos límites, sin embargo los límites no pueden llegar a significar la negación o desconocimiento del derecho mismo. En el presente caso, no parece fácil definir todos y cada uno de los posible límites del “*ius migrandi*”, pero podemos apuntar la sanidad y seguridad pública, siendo conscientes que la ampliación o restricción de los límites conformará un derecho migratorio más o menos fuerte. Por su parte, el establecimiento deberá ser pacífico, amistoso y mutuamente respetuoso, sin más barrera que los propios Derechos Humanos, a los que de ninguna manera cabe renunciar ni aún en aras de una deseable convivencia. El ejercicio del derecho tampoco debe significar un empobrecimiento para ambas partes, aun cuando lógicamente que este empobrecimiento no puede comprenderse en exclusivos términos economicistas. La comunicabilidad y sociabilidad entre las personas reporta también beneficios a veces difícilmente

cuantificables a corto plazo que redundan en el enriquecimiento cultural, social o personal de las sociedades receptoras y de los migrantes.

La Convención de 1990. En apoyo de nuestra tesis, en el año 2003, entraba en vigor la Convención sobre los Derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares de 1990. Este tratado internacional, que por el momento no ha sido ratificado por ningún Estado europeo, pero que lo ha sido por Estados que son tanto de origen de la inmigración como de destino o acogida, es un primer paso en el reconocimiento de un estatuto mínimo de derechos para todas las personas migrantes, independientemente de su situación administrativa. Es hora de que los Estados europeos y la Unión Europea superen el cinismo del doble lenguaje: Derechos Humanos para los ciudadanos de la Unión pero no para los extranjeros. Pueden comenzar a recorrer el camino ratificando la Convención de 1990, y derogando las Leyes de extranjería que la vulneran frontalmente.

El Consejo General de la Abogacía Española comenzaba una campaña solicitando la ratificación de esta Convención que, por otra parte, apoya el Parlamento Europeo. ¿Podemos contribuir a esa campaña, primero con el conocimiento de la Convención?

III.-El DH al desarrollo

Veamos ahora el Derecho al Desarrollo como un Derecho Humano. Conviene examinar sus caracteres generales, así como las cinco dimensiones del mismo.

1) Los caracteres generales del Derecho al Desarrollo como Derecho Humano.

Tras algunas referencias en la Carta de las Naciones Unidas, la DECLARACION UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, de 1948, que completa la Carta de la ONU en esta materia, recoge diversos aspectos ligados a la Ideología del Desarrollo en sus artículos (22, 25 y 28):

a) El art. 22 observa que toda persona tiene derecho a obtener "la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad". Se proclama así el derecho de toda persona a su

propio desarrollo humano, a su desarrollo como individuo que forma parte de la Humanidad. Un derecho ligado a la dignidad personal.

b) El art. 25 de la Declaración observa que "toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios"; esta norma prosigue afirmando que toda persona tiene derecho asimismo "a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad".

c) El art. 28 afirma que toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en la Declaración se hagan plenamente efectivos. Ese orden social internacional, cada día más exigido por el fenómeno de la globalización, debe partir indudablemente del Derecho al Desarrollo como un Derecho Humano y del respeto de todos los Derechos Humanos, que son realmente indivisibles.

Por otro lado en los PACTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS, o sea el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 1966, encontramos una mayor concreción de la vertiente individual y colectiva del Derecho al Desarrollo

En cuanto a la vertiente individual el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales afirma en su art. 11 que los Estados partes "reconocen el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados, y a una mejora constante de las condiciones de existencia"; además reconocen "el derecho fundamental de toda persona a estar protegida contra el hambre".

Respecto a la vertiente colectiva, el art. 1 de ambos Pactos recoge el derecho de todos los pueblos a su libre determinación, añadiendo que en virtud de este derecho, establecen libremente su condición política "y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural". Además señalan los citados Pactos que todos los pueblos

pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales y "en ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia".

Este camino será seguido por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 41/128, aprobada el 4 de Diciembre de 1986⁵; en ella se contiene la llamada DECLARACION SOBRE EL DERECHO AL DESARROLLO, un texto trascendental en esta materia

Pero también conviene recordar la Convención Internacional que prohíbe toda Discriminación contra la Mujer, de 1979. Su art. 3 obliga a todos los Estados partes a tomar todas las medidas apropiadas "para asegurar el pleno desarrollo y adelanto de la mujer", con el objeto de garantizarle el disfrute de todos los derechos humanos sin ninguna discriminación.

A su vez la Convención de Derechos del Niño, de 1989, observa en su art. 27 que los Estados partes reconocen "el derecho de todo niño a un nivel de vida adecuado para su desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social"; según esta norma a los padres u otras personas incumbe la responsabilidad primordial de proporcionar (dentro de sus posibilidades) "las condiciones de vida que sean necesarias para el desarrollo del niño".

El art. 1, párrafo 1, de la Declaración de 1986 señala: "El Derecho al Desarrollo es un Derecho Humano inalienable, en virtud del cual toda persona humana y todos los pueblos tienen derecho a participar y a contribuir a un desarrollo económico, social, cultural y político en el cual puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y todas las libertades fundamentales, y (tienen derecho) a beneficiarse de este desarrollo". Por su parte el párrafo 1 del art. 2 observa que "el ser humano es el sujeto central del desarrollo y por ello debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo".

De los dos párrafos transcritos podemos extraer ya al menos tres deducciones importantes:

1ª La calificación de este Derecho como Derecho Humano es inequívoca; nos encontramos pues con un Derecho atribuido a todas las personas humanas.

2ª Además estamos ante un Derecho Humano inalienable, o sea que no se puede vender, no se puede enajenar.

3ª El sujeto central del desarrollo, su protagonista, participante activo y beneficiario es la persona humana.

Partiendo de esta Declaración y del Documento final, aprobado en la Conferencia de Viena de DH, en 1993, podemos caracterizar el Derecho al Desarrollo a través de los cinco trazos siguientes:

1) Nos encontramos, en primer lugar, con un DERECHO HUMANO, que las personas humanas tenemos por el mero hecho de serlo, por nuestra propia naturaleza y nuestra propia dignidad.

2) Ha de considerarse como Derecho UNIVERSAL, atribuible a todas las personas humanas, a todos los pueblos; juega así de modo muy importante la prohibición de discriminar.

3) Por otro lado es un DERECHO INALIENABLE.

4) Podemos hablar de él como un derecho totalizador o derecho-síntesis o que ENGLOBA A LOS RESTANTES DERECHOS HUMANOS.

5) La pobreza extrema impide el disfrute de este y de todos los restantes derechos humanos.

⁵ La Resolución fue adoptada por 146 votos a favor, 1 en contra (USA) y 8 abstenciones (Dinamarca, Finlandia, Islandia, Israel, Japón, República Federal de Alemania, Suecia y Reino Unido).

2) Las cinco dimensiones del Derecho al Desarrollo.

Al hablar de desarrollo hasta ahora es muy frecuente que se le califique en seguida como desarrollo económico. En ocasiones se produce una asimilación entre ambos conceptos, defendiendo que el único desarrollo es el económico. Sin embargo una actualización del concepto permite afirmar sus diversas dimensiones, su pluridimensionalidad o pentadimensionalidad.

La Declaración sobre el Derecho al Desarrollo advierte ya en su preámbulo esa pluridimensionalidad, al afirmar que el desarrollo es un proceso global, económico, social, cultural y político. A estas cuatro dimensiones habremos de añadir hoy la dimensión ambiental.

Ciertamente no puede olvidarse **la dimensión política, que podemos subtitular como desarrollo y democracia**. Porque el desarrollo significa sobre todo participación, como nos dice claramente la Declaración de 1986, en su art. 2, párrafo 3. En todo caso la libre participación se produce sobre todo en tres momentos: El de la adopción de decisiones públicas del tipo que fuere, el de la ejecución de las mismas y finalmente el del control de esa ejecución. Esta participación potencia a la sociedad civil, a los agentes no estatales.

Además este concepto acoge en su seno **la dimensión económica, que podemos subtitular como desarrollo y economía**. Durante mucho tiempo se ha hablado de desarrollo centrandó la idea tan sólo en el económico. Hoy no es posible reducir el desarrollo a esta dimensión, aun cuando la ideología neoliberal se centre en el mercado y el dinero y pretenda así legitimar sus acciones contra los derechos económicos, sociales y culturales y contra el propio Derecho al Desarrollo

Al menos desde el punto de vista teórico, esta dimensión debe tener carácter instrumental; por tanto, la perspectiva de los Derechos Humanos debe resituarse el aspecto económico; esa nueva situación habrá de conducir a medir la eficacia de la economía con criterios macro y microsociales y no simplemente a través del único parámetro de la rentabilidad macro o microeconómica.

Acoge asimismo en su interior **la dimensión social, que podemos titular como el derecho a un nivel de vida digno de todos los seres humanos**. Si el desarrollo beneficia exclusivamente a unos pocos, pierde su carácter de Derecho Humano y vuelve a teñirse de simple mercantilismo. Desde una perspectiva general, la finalidad del desarrollo (como la del derecho) debe ser siempre una finalidad social. Por tanto, la exclusión social es una violación de los DH; la pobreza extrema impide el disfrute de los DH. El derecho a ese nivel de vida digno exige como mínimo el derecho a una vivienda digna, el derecho a vestido y alimentos, el derecho a cuidados sanitarios, el derecho a la educación y a la cultura. Por eso, si se abolió la esclavitud, también puede abolirse la miseria.

Pero hablo de **un derecho** a un nivel de vida digno, no de caridad; por eso puede decirse con Pierre LAMBERT que en esta dirección el desarrollo “implica que se pase, en el caso de los poderes públicos, desde la caridad hasta una verdadera organización positiva... (hasta) el reconocimiento efectivo de un derecho fundamental a un nivel de vida suficiente”.

Tiene a su vez una **dimensión cultural, que podemos titular como participación cultural**. Porque el desarrollo no se produce en un vacío cultural y debe insertarse en diversas tradiciones culturales; ciertamente no existe un patrón o modelo único de desarrollo, aplicable universalmente, a pesar de que las “recetas” de algunas Organizaciones Internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, sobre todo) pretendan afirmar lo contrario; no existe un modelo cultural único.

El derecho al desarrollo pretende en esta materia respetar la identidad cultural de cada pueblo, de cada grupo humano y, dentro de lo posible, de cada ser humano. Pero no se nos presenta como únicamente conservacionista de las culturas. Pretende proponer el cambio en la continuidad cultural evitando imponer modelos exógenos y, al mismo tiempo, rechazando encerrarse en el tradicionalismo inmovilista, que muchas veces ahoga los DH.

Desde luego ha de recordarse **la dimensión ambiental** que, desde hace años, tiene una especial trascendencia. A ella me voy a referir a continuación de una manera más amplia. En ella aparece la idea de desarrollo sostenible. Como escribe R.

MARTIN MATEO este concepto va más allá "de la mera armonización de la economía y la ecología, incluye valores morales relacionados con la solidaridad"⁶.

Además de la Declaración de Río de 1992, sobre Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible, recordaré algunos Tratados internacionales; por ejemplo, la Convención Marco sobre el Cambio Climático (de 1992), en el párrafo final de su preámbulo afirma que los Estados se hallan "decididos a proteger el sistema climático para las generaciones presentes y futuras" y su art. 3 se refiere directamente a la equidad.

De esta manera, la sostenibilidad se transforma en equidad intrageneracional y equidad intergeneracional:

-Por un lado las generaciones actuales pueden usar los recursos, los espacios, etc., pero deben realizar un uso sostenible de los mismos; por eso estamos ante una equidad impregnada de presente.

-Por otra parte las generaciones futuras deben poder cubrir también sus necesidades; hablamos de una equidad impregnada de futuro.

En este sentido puede concordarse con E. BROWN WEISS que dicha formulación esconde cinco deberes:

- El deber de conservar los recursos del planeta;
- El deber de asegurar un uso equitativo de los mismos;
- El deber de evitar los impactos adversos sobre el planeta;
- El deber de prevenir los desastres, de minimizar los daños y de prestar la ayuda necesaria y
- El deber de compensar por los daños ambientales⁷.

⁶ Manual de Derecho Ambiental, Trivium, Madrid 1995, p. 42.

En resumen, las acciones actuales deben tender a evitar los efectos cumulativos de nuestra contaminación sobre generaciones futuras. La búsqueda de medios económicos y tecnológicos para ello corresponde a la generación presente; ésta disfruta del derecho a explotar los recursos del planeta, pero ese derecho no es incondicionado sino que se halla limitado por este principio. En realidad, como escribe E. BROWN WEISS, “debemos reconocer que existe un fideicomiso planetario que nos compromete a todos, y que nos da ciertos derechos y obligaciones planetarias”⁸

IV.-Ius migrandi, derecho al desarrollo y UE.

Veamos ahora algunas ideas sobre IUS MIGRANDI, Derecho al Desarrollo y UE. Nos centraremos en dos aspectos, el Convenio de Cotonú y el Programa de La Haya.

1) El Convenio de Cotonú concreta la obligación de readmisión.

Se habla con frecuencia de los llamados tratados de readmisión y retorno de inmigrantes; en ellos el Estado de origen se compromete a readmitir en su territorio a las personas que hayan entrado ilegalmente en territorio de otro Estado. Estos tratados son firmados por algunos Estados europeos, sobre todo Alemania con sus vecinos del Este, y también parece ser la política defendida actualmente por el Gobierno español. Constituye a la vez una parte significativa de la POLITICA DE INMIGRACION de la misma UE.

El 23 de Junio de 2000 se firmaba en Cotonou (Benín) el Convenio de Asociación entre 77 Estados de Africa, Caribe y Pacífico, por un lado (los Estados ACP⁹), y la Comunidad Europea y sus 15 Estados miembros, por el otro. Este acuerdo

⁷ Idem, *Fairness to Future Generation: International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity*, Naciones Unidas, Nueva York 1989, p. 50-52, sobre todo.

⁸ Ver la monografía cit., p. 289.

⁹ Actualmente el número de Estados ACP es de 78, pues se ha sumado CUBA, pero no firmó la Convención de Cotonou.

pretende erradicar la pobreza, lograr un desarrollo sostenible y respetar los derechos humanos.

¿Qué nos dice este Convenio en materia de inmigración? Su art. 13 resulta muy interesante afirmando que las personas que residan legalmente deben recibir un trato equitativo y no discriminatorio, se les debe ofrecer posibilidades de integración y derechos y obligaciones comparables (¿por qué no idénticos?) a los derechos de sus ciudadanos.

Este art. 13 se refiere especialmente a la readmisión y al retorno de inmigrantes. Afirmar esta norma que cada Estado parte (o sea, los 25 de la UE y los 79 ACP) readmitirá y aceptará el retorno de cualquiera de sus nacionales que resida ilegalmente en el territorio de otro Estado; esa readmisión y retorno se producirá a petición del Estado de residencia ilegal y “sin mediar más trámites”.

La norma prosigue en la misma dirección advirtiendo que en el futuro se podrán concluir acuerdos bilaterales con los Estados ACP sobre la readmisión y el retorno de nacionales. Se pretende pues asegurar la readmisión y el retorno por una doble vía: La multilateral y la bilateral.

Lo más novedoso de esta norma es que además prevé que los Estados ACP también admitan a los nacionales de otros Estados e incluso a los apátridas. Pues bien, la Unión Europea está muy interesada en celebrar acuerdos de readmisión precisamente desde esa base jurídica, el art. 13 del Convenio ACP. Ello resulta todavía más importante puesto que actualmente la UE sólo tiene acuerdos de readmisión con Hongkong, Macao, Sri Lanka, Albania y Rusia.

En definitiva, los Estados ACP (que reciben importantes fondos económicos de la UE) estarán condicionados por el Acuerdo de Cotonou y por los acuerdos bilaterales que se celebren en el futuro. Y nada hace pensar que la UE no condicione la concesión de fondos a esos Estados al control que hagan de la inmigración hacia la Unión Europea.

Si ello sucede, 79 Estados del Sur, de donde proceden actualmente muchos miles de inmigrantes, deberán convertirse además en policías (¿o tal vez debiéramos decir en carceleros?) de su población, impidiendo la libre circulación de las personas.

2) Un apunte sobre el Programa de La Haya

En Noviembre de 2004 adoptaba el Consejo de la UE el denominado PROGRAMA DE LA HAYA: CONSOLIDACIÓN DE LA LIBERTAD, LA SEGURIDAD Y LA JUSTICIA EN LA UNIÓN EUROPEA¹⁰, que sustituye a las Conclusiones de Tampere de 1999 o Programa de Tampere. En su apartado III, 1, aborda la consolidación de la libertad.

Según el Programa de La Haya, la migración internacional continuará; por eso se busca un planteamiento concreto, que abarque todas sus etapas. Analiza además el llamado “sistema europeo común de asilo”

Como no podía ser de otra manera, el Programa habla de inmigración legal y recuerda que la fijación de los volúmenes de admisión de mano de obra migrante es competencia de cada Estado miembro. Precisamente por ello no se puede hablar hoy de una política europea común de inmigración sino de 25¹¹.

El Programa se centra en la dimensión exterior del asilo y la inmigración, recordando que “constituyen, por su propia naturaleza, cuestiones internacionales”, buen comienzo para buscar soluciones internacionales a ambos fenómenos. Desde la misma dirección se observa que “las políticas en las que se entrelazan la migración, la cooperación al desarrollo y la ayuda humanitaria deben ser coherentes y desarrollarse en asociación y diálogo con los países y regiones de origen”

Desgraciadamente, el Programa también habla de una política de repatriación y readmisión, prevista para los inmigrantes que no tengan o hayan dejado de tener

¹⁰ Diario Oficial de la UE, C 53, 3.3.2005, p. 1

¹¹ 27 desde el 1 de Enero de 2007.

derecho a permanecer legalmente en la UE; tales personas “deberán regresar de forma voluntaria o, si es necesario, obligatoria”. Ahí deben entrar en funcionamiento las medidas que se incluyan en los acuerdos de readmisión, que la UE desea fervientemente concluir en el mayor número posible y lo antes posible. En tal dirección recordaré la Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo de 6 de Abril de 2005, por la que se establece un Programa marco de solidaridad y gestión de los flujos migratorios para el período 2007-2013, en el que se establecen (además del clásico FONDO EUROPEO PARA LOS REFUGIADOS), entre ellos el Fondo Europeo para las Fronteras Exteriores y el Fondo Europeo para el Retorno¹²

Por otro lado, el Programa examina a su vez los controles en las fronteras exteriores, la lucha contra la inmigración ilegal, los sistemas de biometría y la política de visados.

A pesar de todo ello, el Programa de La Haya no impide que la Comunidad Europea se convierta en parte en la Convención de 1990 sobre los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, texto que comprende hoy en gran medida las normas del IUS MIGRANDI.

VI.-Conclusión General.-

La UE y sus Estados miembros continúan enfocando la inmigración no como una cuestión centrada en los Derechos Humanos sino como una inmigración económica, cuyo eje son las decisiones de interior. Así lo demuestran numerosos Informes de la Comisión, el mismo Programa de La Haya y la creación de la Agencia Europea de Fronteras (FRONTEX).

Tan sólo el Consejo Económico y Social y el Parlamento Europeo son conscientes de la necesidad de abandonar el enfoque puramente economicista y desarrollar un enfoque cuyo eje sean los DH.

¹² COM (2005) 123 final

En concreto el Parlamento Europeo, en su Resolución de 28 de Septiembre de 2006 sobre la política común de inmigración de la UE llega a afirmar: “Toda medida destinada a combatir la inmigración ilegal e intensificar los controles en las fronteras exteriores, incluidos los casos en los que se cuente para ello con la cooperación de terceros países, debe ser compatible con las garantías y los derechos fundamentales de las personas establecidos en la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE y en el Convenio Europeo de Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, especialmente en lo que se refiere a los derechos de asilo y de no expulsión”.

Desde la perspectiva general la UE contribuye al desarrollo desde hace tiempo, sobre todo a través de los convenios ACP (África-Caribe-Pacífico) y los fondos a ellos ligados. Pero en estos momentos la Unión no propicia el Ius Migrandi, ni siquiera está dispuesta a asumir las obligaciones derivadas de la Convención internacional sobre los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, de 1990. Y ello resulta especialmente inasumible si contamos con el hecho de que la mayoría de los derechos reconocidos en la Convención de 1990 se hallan ya protegidos en otros tratados internacionales ratificados por los Estados miembros de la Unión.

Zaragoza, Octubre de 2006.

Julián Arroyo entrevista a Antonio Bolívar,

catedrático de Didáctica y Organización Escolar de la Universidad de Granada.

“La ambición de la justicia social ha de ser conjugada con la máxima formación, que debe ser irrenunciable”

El profesor Bolívar es catedrático de Didáctica y Organización Escolar en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Granada. Dirige la revista Profesorado del grupo de investigación FORCE (Formación Centrada en la Escuela). Las principales líneas temáticas de sus publicaciones empiezan por la Educación de la Ciudadanía en la escuela pública. Continúan con la Formación del Profesorado y siguen por Investigación y Desarrollo del Currículo y la Investigación biográfica-narrativa.



Ahora acaba de publicar un libro sobre la identidad profesional del profesorado, que me parece de gran interés para quienes ejercen en Educación Secundaria. Por eso me he dirigido a él para plantearle algunos de los temas que comentamos entre nosotros en cuanto se presenta la menor ocasión, porque creo que este profesorado todavía cuenta con una gran dosis de entropía. En mi opinión, valdría la pena que lo convirtiéramos en objeto de debate. Ojalá que esta entrevista contribuya de alguna manera a ello.

Julián Arroyo

Si te parece, Antonio, vamos a empezar por el principio. En el prefacio de tu libro señalas que fuiste profesor de Secundaria durante trece años. ¿Cómo recuerda

aquella época? ¿Entonces no había crisis de identidad?

Me alegra, en primer lugar, Julián, que me hagas la entrevista. Recuerda que el curso 1978-79 lo compartimos en el INEM (Instituto Nacional de Enseñanza Media) de Andújar (Jaén), yo como mi primer destino de Catedrático (antes había estado en Valencia) y tu llevabas ya algún curso más en él. Me congratula, además, que desde entonces hayamos conservado la amistad. Yo, a partir de entonces, entregué lo mejor de mí mismo en los sucesivos Institutos en que he estado, hasta 1990, en que me fui a la Universidad.

Sin duda, entonces, teníamos mayoritariamente alumnos que confiaban en el poder liberador de la cultura, para lo que estaban dispuestos a sacrificar parte de su presente en función de ese futuro que anhelaban para sus vidas. De ahí la actitud positiva, los deseos de saber que tenían y, en correspondencia, la entrega de todo lo que sabíamos y creíamos podía contribuir mejor a su formación. No nos importaba, más allá de lo estipulado en los horarios (me decía un colega “es que en aquella época no teníamos regulado el tiempo”), responder a dichas demandas, haciendo múltiples actividades extraescolares, de disfrute conjunto. Recuerdo que ya aquel curso hicimos un seminario voluntario sobre teoría social y marxismo. La identidad profesional, en efecto, estaba reconocida (profesor con un saber profesional) y no había, en dicho marco de trabajo (y social), crisis de identidad, al revés, si acaso, reforzamiento continuo de la identidad.

Sin embargo, creo, es preciso controlar la nostalgia, dejarla en el plano afectivo, donde tiene su lugar natural, sin hacer un uso político de ella, como critico en el capítulo VIII del libro, que hizo el PP jugando con la natural añoranza del profesorado. Dado que es imposible volver, para mal o para bien, a dichos tiempos, hay que concentrarse en el presente y en cómo hacer frente, de la mejor forma, a los problemas que tenemos. Entre ellos, curiosamente, los más importantes, provienen de su democratización, de la extensión de las llamadas entonces “Enseñanzas Medias” a toda la población. No es esto lo que, en ningún caso, se puede criticar. Sí, en cambio, si las formas y estructuras como se han llevado a cabo han sido las mejores (no sólo para el profesorado, sino también para el

propio alumnado).

También hablas de tu “compromiso ético” con el profesorado de Instituto, “tan injustamente tratado en las últimas décadas” (página 13). ¿Por dónde empezó este trato injusto? ¿Qué parte tienen en él las Administraciones educativas?

Mi “compromiso ético” proviene, en primer lugar, de mi vinculación con el colectivo, en donde se ha conformado mi primera identidad profesional. Este compromiso se muestra en compartir (y sentir como propios) los problemas con los que ha atravesado en las últimas décadas, en mi relación continua que mantengo con antiguos colegas.

Pero, en este caso concreto del libro, responde a haberme interesado, académicamente, por sus sentimientos y vivencias, para comprenderlos y proponer algunas líneas de salida o, como digo, de reconstrucción. Al respecto, sé que otros colegas míos de la Universidad me van a criticar porque les dé la voz y comprensión al profesorado de Medias, cuando lo normal (lo “políticamente correcto”) es criticarlos por no haberse sabido adaptar a los cambios.

Lo que acabo de comentar es una muestra de ese trato injusto, que aún continúa. No se puede decir el punto exacto de comienzo (quizá su visibilidad pública fue el ministro Maravall criticando en TV duramente a sus profesores y profesoras durante la gran huelga de 1988), ha habido muchos factores confluientes, en coincidencia con los cambios sociales en esta “modernidad tardía”, por decirlo en palabras de Giddens. Algunos de esos problemas (por ejemplo, la falta de autoridad o reconocimiento) provienen justamente de cambios en esta modernidad tardía, como ha puesto de manifiesto lúcidamente François Dubet en un libro (*El declive de la institución*) que cito varias veces en el mío. Por eso, quizás, lo mejor sería decir, con la imagen de Esteve, que el escenario y el público han cambiado, y donde había un excelente actor ahora empieza a quedar fuera de lugar, si no se reconvierte a los nuevos papeles. Pero el actor no es culpable del cambio de escenario ni tampoco de que supiera muy bien representar la obra, precisamente cuanto mejor sabía

representarla, hay que reconocer que le pueda costar mayor trabajo adaptarse. Los profesores de Secundaria no siempre están equivocados como, desde una supuesta progresía, se les acusa a menudo; excepto manifestaciones gremiales (naturales, por otra parte), en la mayoría de ocasiones apuntan a problemas reales, que la política educativa no ha sabido (o podido) resolver.

En mi opinión, la idea de compromiso ético te honra como profesor universitario, porque no siempre sucede así por parte del profesorado de Universidad. Ahora sí está preocupado porque sufre las consecuencias de las promociones que la están llegando. Es una pena que sólo reaccionen ante hechos tan contundentes. ¿Qué piensas de esto?

En mi caso no tiene más valor que soy (mejor, he sido) profesor de “Medias” (llamémoslo como se llamaban), es decir, que sé lo que es trabajar en dicho nivel. Entre el profesorado universitario de Didáctica o Pedagogía no hay casi ninguno procedente de Secundaria (soy, en este sentido, un caso raro,), sí de Magisterio; frente a otras carreras (Matemáticas, Ciencias, Historia o Lengua), donde hay algunos compañeros que han pasado a Universidad (cosa, por lo demás, difícil y costoso en España, pero habitual en Francia). Esto motiva que se hable, a menudo, sin ponerse en lugar del otro, sin poder sentir ni vivir lo que significa ser profesor o profesora de Instituto.

Por la época de Maravall empezó la separación entre Universidad y profesorado de Instituto, con esa expresión deleznable de “enseñanzas no universitarias” (no se debe definir algo por oposición a otro). Desde entonces, creo, se ha ido incrementando la falta de conexión entre Institutos de Bachillerato y Universidad que antes habían tenido una relación normal de continuidad, no en vano el profesorado de Instituto eran universitarios que, por lo general, mantenían relaciones con sus respectivas Facultades.

En fin, sería largo, pero yo creo que el mundo universitario (particularmente mi gremio de Pedagogía) ha tratado muy injustamente al profesorado de Secundaria. Los

problemas de la Reforma, se venía a decir, eran problemas del profesorado, que no quería cambiar ni perder “supuestos” privilegios. No se incidía, por el contrario (como lo hacía el profesorado de Secundaria), en los problemas de medios y recursos o en la ineficiente falta de formación (inicial o permanente) que la propia Universidad estaba proporcionando. La “buena nueva” evangélica no se discute, el problema es que se conviertan los “infieles”. Si no quieren oír el mensaje salvífico, podríamos obligarles a que lo escuchen (en parte, perdona la ironía, esto quisieron ser las horas obligadas de formación para cobrar los “sexenios”).

En efecto, ahora empiezan a aumentar voces (especialmente en los campos científicos) que se quejan de falta de preparación de los alumnos de Bachillerato. Creo que estas quejas y demandas se incrementarán aún más con motivo de la implantación del Espacio Europeo de Educación Superior que, entre otras cosas, presupone una mayor autonomía y saber trabajar por sí mismo del alumnado. Quizás, por ello, las últimas propuestas de Reforma en la Universidad vuelven a poner una especie de curso de “comunes” para prolongar la formación del Bachillerato, argumentando -entre otras razones- que nuestros alumnos entran antes en la Universidad que otros países. Luego nuestro profesorado de Bachillerato no anda descaminado, cuando señala que es imposible en dos años proporcionar la formación requerida.

Tu libro me parece muy riguroso y académico, además de exponer sus tesis de forma directa y clara. No temes, incluso, confesar que no puedes formular salidas definitivas, aunque sí sabe cuáles son los caminos sin salida. ¿Puede ampliar estos últimos?

Desde luego que no hay fórmulas definitivas para superar la crisis de identidad o, mejor, para asentar debidamente lo que deba ser la formación y el ejercicio de la profesión en este nivel de enseñanza. Sería un “semidios” si pudiera contar con tales recomendaciones o remedios. Además, es imposible, debido a que muchos de los problemas no vienen generados por la propia profesión, sino por las lógicas de cambio

social actuales. El asunto se juega, pues, como se puede ver en la tercera parte del libro, en ver qué se puede razonablemente hacer en el contexto actual para una mejor vivencia cotidiana del ejercicio profesional y, a lo largo, de la propia enseñanza ofrecida a los alumnos.

Como decía Hannad Arendt en su excelente ensayo (“La crisis de la educación”) estamos en una época donde se vuelve paradójica la tarea de educar: *“El problema de la educación en el mundo moderno se centra en el hecho de que, por su propia naturaleza, no puede renunciar a la autoridad ni a la tradición, y aun así debe desarrollarse en un mundo que ya no se estructura gracias a la autoridad ni se mantiene unido gracias a la tradición”*. La educación humanista se sostiene en que hay un mundo que merece la pena conservar y transmitir a las jóvenes generaciones, que es lo que otorga justamente autoridad (en el saber), pero si no hay nada que merezca la pena conservar, entonces educar, en sentido fuerte, es una tarea que definitivamente se ha esfumado del horizonte. Este es nuestro problema.

Lo que yo sugiero en el libro es que, lejos de esperar nuevos dioses salvadores (a veces, ingenuamente, se confía en un cambio de ministro/a o de gobierno), la tarea la tienen que asumir el propio profesorado de una manera colectiva, compartida o comunitaria. De ahí la apuesta que se hace por recomponer la profesión en tanto que colectivo, sin desdeñar la dimensión personal. El reconocimiento ha de ser ganado por el propio profesorado, aun cuando requiera apoyos externos y, en primer lugar, de la propia administración educativa.

La crisis parece afectar especialmente al profesorado procedente del Bachillerato. Recuerdo que en tiempos anteriores se ironizaba con lo de egebeizar el Bachillerato, con gran escándalo de los que así lo denunciaban. Ahora también parece que el Bachillerato casi no tienen identidad con el resultado de que, si exiges aprender sus contenidos, los estudiantes no pueden con ellos. Ya se piensa en redistribuir el currículo mediante el empleo de un año más. Luego está lo del curso cero de las universidades. ¿Hasta dónde estamos dispuestos a llegar en este desastre anunciado?

Extender la educación a toda la población y garantizar a todos (aspecto que actualmente no lo está para un tercio de la población escolar) las competencias básicas para la vida, no puede significar renunciar a la ambición de la máxima formación. Esta confusión ha estado en la base de algunos problemas que sufrimos. Dicho en términos fuertes, la ambición de justicia social ha de ser conjugada con la máxima formación, que debe ser irrenunciable. En caso contrario, se cae en una definición minimalista de los contenidos o se reducen a su papel utilitarista. En fin, proporcionar una buena educación a toda la ciudadanía, derecho y deber básico indiscutible (aunque, como señalaba, no siempre garantizado bajo el modelo comprensivo), de modo que permita integrarse en la vida social y laboral sin riesgo de exclusión, no puede anular la necesaria preparación para los estudios superiores, misión tradicional del Bachillerato.

Por cierto, esta confusión ha estado presente en algún tipo de discurso del profesorado de Secundaria, restándole credibilidad y legitimidad: la educación básica (ahora hasta los 16, en el futuro hasta los 18) es un derecho básico que debe ser garantizado, de la mejor forma, a toda la población. Esto no se puede discutir en ningún caso. Otra cosa es de qué modo se satisfaga y garantice mejor, opiniéndose a vías que conduzcan -por sí mismas- a la segregación en el propio sistema escolar o, en otra dimensión, a potenciar la enseñanza privada, en detrimento de la pública.

En lugar de la expresión “egebeizar” el Bachillerato, a mí me gusta más la de Juan Carlos Tedesco (*El nuevo pacto educativo*) de “primarización de la socialización secundaria”, que viene a expresar cómo los déficit en la socialización primaria (por diversas causas sociales y en el papel de las familias) hace que se trasladen a la Secundaria. Esto ha coincidido con la implantación de LOGSE pero no ha sido provocado por ella, como en algunos análisis ingenuos se pretende dar a entender. Por lo demás, el problema viene de lejos, como ya en los años cincuenta analizara lúcidamente Hannad Arendt en ese trabajo maravilloso, que se debe releer.

En España no hemos tenido claro ni el profesorado de Secundaria ni el Bachillerato. Quiero recordar al respecto que en el “primer” libro blanco de la Reforma (“Proyecto para la Reforma de la Enseñanza. Propuesta para debate” de 1987) se planteaba una doble opción: 15 +1 o 16 (partido en dos ciclos). Ese 15 “más uno” posibilitaba que hubiera tres años de Bachillerato (como se había experimentado en las experiencias de Reforma) además de una formación profesional más amplia. Si se optó por 16 en dos ciclos era porque resultaba (se pensaba entonces) más económico: primer ciclo en EGB y segundo ciclo en Bachillerato. Luego vino la exigencia, con Javier Solana en el Ministerio, de que se unieran ambos ciclos en el mismo tipo de centro. De hecho, en la práctica, el último de Secundaria se ha visto obligado a ser “más uno” y continúa así siéndolo en la actual LOE. Por eso, hubiera sido una buena opción haber tomado la opción que aquel primer libro blanco planteaba, que descartaba por más costosa cuando lo ha sido la segunda.

En efecto, la Generalitat de Cataluña ha planteado la posibilidad de que los contenidos del Bachillerato, para algunos alumnos, se puedan desarrollar en tres cursos, con el apoyo de algunos sindicatos y del propio Ministerio de Educación, que lo considera legal. Además, está el compromiso con la Unión Europea, difícil de alcanzar, en que para el 2010 el 85% de la población escolar concluya la Secundaria Superior (es decir el Bachillerato o la FP de grado superior), junto a reducir el fracaso escolar al 10 % para ese mismo año. Por último, ya me he referido antes a ello, la propuesta de un año de “comunes” en la Universidad vendría a reconocer la insuficiente formación general del Bachillerato, según especialidades, que ahora se traslada a la Universidad.

Hablas en tu libro de la necesidad de transformar la formación inicial del profesorado. Para hacer frente a la misma están llegando los master de dos años, dirigidos al profesorado que vaya a dedicarse a la enseñanza. ¿Qué opinas de esta salida? ¿Crees que el master debe ofrecerse a cualquiera o habría que poner límites en su entrada? En todo caso, los seleccionados tendrán que completarlo con la oposición posterior, de lo contrario habríamos perdido el tiempo y la matriculación. Luego está el protagonismo de las Facultades de Educación, que está siendo

contestado antes de empezar. ¿Cuál es tu opinión sobre todo esto?

De partida, hemos de reconocer que no contamos en España con una formación inicial del profesorado de Secundaria, si entendemos por ésta no sólo la disciplinar, dado que para el ejercicio profesional no basta con conocer la asignatura, aunque sea importante. El CAP, dependiendo de lugares, está con toda razón desprestigiado y no se puede decir, tal como está, que ejerza ese papel. Con el CAP se ha cumplido el principio de que “cuanto peor, mejor”, es decir un modelo que se considera malo y, por eso mismo (es lo más barato), tiene capacidad para sobrevivir treinta y seis o treinta y ocho años. Es un caso inusitado en nuestra historia pedagógica. También se ha adquirido una responsabilidad histórica por parte de las Administraciones educativas que explica, en parte, los problemas que arrastramos.

La configuración de la identidad profesional del profesorado comienza, es obvio, en la formación inicial. La formación exclusivamente disciplinar en las respectivas Facultades, como ha señalado José Manuel Esteve, proporciona una identidad falsa o errónea: historiador, filósofo o matemático, cuando -luego, contra las expectativas creadas- tiene que ejercer de profesor-educador de adolescentes. Esto sólo puede ser resuelto cuando los contenidos psicopedagógicos formen parte de la propia carrera, no sólo en un momento posterior, cuando se ve obligado a dedicarse a la enseñanza. En este sentido, el futuro “Master en formación del Profesorado de Secundaria” es bueno en cuanto que mejora el CAP con mayor número de horas (en principio un año, es decir, 60 créditos ECTS, no dos años), pero sigue adoleciendo de que, primero, es la formación disciplinar, la psicopedagógica, un añadido.

No es seguro lo que vaya a pasar, finalmente, con este Master. Todas las facultades “disciplinares” (basta ver el manifiesto de las Facultades de Filosofía) se han opuesto a él, más aún a que se imparta en las Facultades de Educación. Aquí hay varias razones mezcladas, que conviene hacer visibles. En primer lugar, si se reconoce que para responder adecuadamente a las demandas actuales de los alumnos la sola formación disciplinar es

insuficiente, necesitando una amplia formación psicopedagógica y didáctica, no hay razones para oponerse a establecer dicho Master como obligatorio para ejercer en este nivel. Si se hace es por otras razones: pérdida de número de créditos (en carreras que se han reducido a cuatro años); dado que ese Master sería mayoritario los alumnos no se matricularán en otros masteres, etc. Unido a ello estaría el centro universitario que se encargaría de su organización. Siendo, en principio, defendible que lo sean las Facultades de Educación, tal como están, en la mayoría de los casos no podrían hacerlo. Pongo por caso el Master en Formación del profesorado de Filosofía. Mi Facultad (Universidad de Granada) no puede llevarlo a cabo: cuenta con una sola profesora de Filosofía y ningún especialista en Didáctica de la Filosofía. Pero volver el Master a las facultades disciplinares imposibilitaría ofrecer bien lo que se demanda: una buena formación didáctica y psicopedagógica. En medio está la posibilidad de que lo impartieran buenos profesores de Bachillerato, como profesores de Bachillerato. Pero esto, ya lo sabemos, la estructura universitaria actual no lo favorece.

Aunque lo hagas a través de una cita de terceros, parece que crees que en la actualidad tenemos un “sistema de no-formación de profesores”. ¿De qué han servido entonces los cursos de Aptitud Pedagógica de las universidades, o el funcionamiento de los Centros de Profesores? Desde luego estas estructuras han tenido que disponer de importantes recursos económicos y su fracaso parece manifiesto. También está el Instituido de Formación del Profesorado del MEC. ¿Por qué no ha sido suficiente todo este entramado?

La formación habitual del profesorado de Secundaria en los países europeos ha oscilado entre dos polos: el *disciplinar*, centrado en conseguir una maestría en el saber de una materia o disciplina; y el metodológico o pedagógico –en gran medida desvalorizado frente al primero– dirigido a proporcionar modos de enseñar, gestionar el aula y, más ampliamente, educar. La mejor formación es aquella que integra, desde el comienzo, ambas dimensiones. En España no lo hemos logrado. Por eso justo no contamos con una formación del profesorado propiamente dicha. En Francia, por señalar un caso cercano,

cuando se acometió el “collège” único (equivalente a nuestra ESO), paralelamente, se reformó la Formación del Profesorado con la creación en 1989 de los *Instituts Universitaires de Formation des Maîtres* (IUFMs), que querían contribuir a proporcionar el nuevo profesorado de los *collèges*.

Se ha adquirido por ello una responsabilidad histórica, que ya nos ha hipotecado el futuro con sucesivas cohortes de nuevos profesores (con una perspectiva de 40 años de trabajo) sin formación específicamente pedagógica inmersa en la propia carrera. Hubo propuestas, como la del llamado Grupo XV encargado del diseño de las nuevas titulaciones pedagógicas en 1987, donde se propuso, coherentemente, la creación de un título específico (segundo ciclo) para la Secundaria Obligatoria, además del profesorado especialista en materias de Bachillerato. Se proponían, pues, dos licenciaturas de segundo ciclo, una con una formación mayor pedagógica y por áreas de conocimiento, y otra con una formación especialista por disciplinas correspondientes. Pero fue rechazada (por alguno de los que después se ha quejado, como Alvaro Marchesi), tanto por el cambio que suponía en la estructura de los cuerpos docentes, como por el corporativismo universitario que prefería la formación disciplinar fuerte a la profesionalización pedagógica.

La formación permanente, en gran medida a cargo de los CEPs, es otra historia. Por lo pronto, no ha logrado, desde el principio, calar en el profesorado de Secundaria. Una formación escolarizada al servicio instrumental de adaptarse a los cambios propuestos no ha conseguido insertarse en las propias trayectorias de los docentes, tomados –más bien– como posibles objetos a transformar. La inmensa cantidad de recursos que se han invertido, no han dado los frutos esperados. Por otra parte, haces referencia al Instituto de Formación del Profesorado, un “invento” del PP (dado que la formación estaba descentralizada), continuado por el actual gobierno, tendría sentido sólo para liderar líneas y propuestas que, luego, pudieran ser proseguidas por las Comunidades Autónomas. A pesar de todo, se precisaría un liderazgo en nuevas propuestas de formación.

Una de las propuestas que se hacen en el libro es organizar un profesorado

específico para la ESO. Comentando esto con algunos compañeros, decían unos que genial, porque así se librarían de esta agonía, mientras que otros proclamaban su horror, porque ya no les quedaría ni siquiera la posibilidad de impartir un grupo en el Bachillerato. Te traslado tales impresiones.

Creo no hacer una propuesta específica, sólo sugerir y no para ahora (ya demasiado tarde), sino para haber considerado en su momento (por ejemplo, cuando en 1987 lo hizo el referido Grupo XV). Por lo demás no hubiera sido “alocada”, en términos simples es lo que hizo, con el sentido común que les caracteriza, Francia, como me he referido antes. Además de los maestros (*instituteurs*) y profesores (agregados) de *lycées*, unos profesores de los *collèges*, a nivel de Secundaria Obligatoria. Quiero decir que, en ese momento (1987-90), se podría haber pensado que aquellos profesores de Bachillerato, excelente profesionales, con una larga trayectoria profesional, pudieran continuar exclusivamente en el Bachillerato (si así lo pedían), y dado que el nuevo nivel educativo exigía nuevos profesionales, haber configurado una formación universitaria específica para este nivel. Ya todo eso está fuera del horizonte.

Describo en el libro, en sus propias voces, cómo algunos de estos profesionales del Bachillerato se han visto “desprofesionalizados” por tener que trabajar en un nivel para el que no estaban capacitados, aun cuando eran buenos profesionales en el Bachillerato. Esto les ha provocado una aguda crisis de identidad que, en casos graves, ha dado lugar a pedir la baja temporal o permanente. Mejor hubiera sido ver con el personal que contamos, con sus horizontes y trayectorias, reimaginar un futuro deseable para sus vidas profesionales y organizar, no por mera reasignación de plantillas, su trabajo futuro. De lo que no cabe duda es que la “cultura” de la ESO no coincidía con los modos habituales de funcionar el profesorado de Bachillerato. Algunos de los problemas que arrastramos provienen de aquí. No hubiera pasado nada diseñar escenarios profesionales distintos según los horizontes y perspectivas de vida.

Estoy de acuerdo en que la Secundaria Obligatoria “padece un déficit de

sentido para los alumnos” (página 47). Algunos de éstos, que ya se encuentran en su final, en cuarto, cuando les dices que tienen que aprovechar este último curso y obtener buenas calificaciones, te miran entre sorprendidos e incrédulos y sólo dicen que para qué, si no tiene ningún valor para la Selectividad. Otros profesores me indicaban que en la ESO sólo cultivamos la vagancia y que cuando llegan a Bachillerato carecen ya de la capacidad necesaria para superarse. Sin embargo, este fue el tramo en que se puso más cuidado y medios en la LOGSE. En el supuesto de que todas las Reformas fracasasen en algunos aspectos, ¿ha sido la ESO el fracaso de la LOGSE?

Bueno, conviene situar los problemas en su justo término. Primero, haber alargado la escolaridad obligatoria hasta los 16 es un éxito en sí mismo. Los problemas que tenemos provienen, justamente, de esta conquista social en el derecho a la educación. Otra cosa es si el modo como se ha hecho e implementado ha sido el mejor. La educación no puede, por otra parte, resolver la falta de sentido que la cultura académica tiene para muchos de nuestros adolescentes. Tampoco la cultura del esfuerzo se instaura por ley, como ingenuamente hizo creer el PP.

Aparte del éxito que ha supuesto escolarizar a toda la población, no lo olvidemos, con el denodado esfuerzo del profesorado de Secundaria, en muchos casos (nuevos centros) luchando sin los medios más indispensables; también ha dejado problemas sin resolver. El más grave, ese tercio de alumnado (en contextos desfavorecidos aún mayor) sin conseguir la graduación, al que además se ofrece pocas vías de salida. No basta un mismo currículum para conseguir la igualdad. De ahí que la nueva propuesta de la Unión Europea, acogida en la LOE, es determinar cuáles son las “competencias básicas” que toda la ciudadanía debía poseer, que no se identifican con la suma de asignaturas o materias.

El asunto que más me interesa del libro es el de la (re)construcción identitaria. Creo que se ha sobreactuado en las críticas al sistema y en el señalamiento de las falacias de la ley. De todo esto existe abundancia de escritos, pero cuando pides

estrategias y métodos para alcanzar la nueva identidad profesional en el futuro no salen apenas propuestas. ¿Qué se puede hacer aquí a corto plazo –para actuar con el profesorado actualmente en ejercicio- y a largo –para asegurar el profesorado futuro?

La hipótesis de partida en mi libro es que la resistencia manifestada por el profesorado a los cambios educativos y sociales no proviene de un conservadurismo injustificado, sino que es expresión de un modo de salvaguardar la propia identidad profesional, que el profesorado percibe como seriamente amenazada. Por eso, ante el cambio de contexto se requiere una (re)construcción identitaria. En tiempos de reestructuración, la identidad ha de ser (re)estructurada también, con todo el coste emocional y profesional que supone, en algunos casos o edades de la vida imposibles ya de asumir. Por lo demás, en unos tiempos en que la gente tiene una necesidad imperiosa de agarrarse a una identidad, es preciso buscar nuevos espacios de reconfiguración de las identidades docentes, que puedan servir de puente en la reafirmación identitaria. Por último, la reestructuración (reconversión) de la Educación Secundaria demanda, paralelamente, una *reestructuración de la propia identidad profesional*. Cuando esto no sucede, se entra en una grave crisis.

Hacer propuestas específicas sobre cómo desarrollar una política de identidad es difícil, porque la situación de partida es, cuando menos, ambigua. En un momento de grave crisis del sistema escolar público, articular nuevas condiciones para el ejercicio de la profesión, y su consiguiente reconocimiento social y público, resulta una empresa arriesgada. Pero es posible apuntar algunas dimensiones que, al menos, contribuyan a resituar por dónde pudiera transcurrir. En el libro, como has visto, se apuntan –al menos– *cuatro frentes* en distintas dimensiones en cada uno, que –según trayectorias profesionales– serían: a) *La persona del enseñante. Formación para reafirmar la identidad*; b) *La profesión en tanto que colectivo*; c) *cambios en el contexto organizativo*; y d) *Alianzas con otros sectores externos*.

¿Es una exageración pensar que, si la pendiente de malestar se sigue elevando,

podríamos tener carencias de profesorado en el sistema educativo?

En absoluto. La OCDE en 2004 ha sacado un informe que lo titula «Teachers Matter: Attracting, Developing and Retaining Effective Teachers», donde alerta del grave problema para algunos países europeos de contar y retener a los buenos profesionales en la Educación Secundaria. En este sentido, vivimos en España una situación excepcional frente a otros países: muchos quieren ser profesor y pocos se retiran antes de tiempo. Ya quisieran otros países estar en nuestra situación, no sabemos por cuanto tiempo. Se puede ver, al respecto, el número 340 de la *Revista de Educación del MEC*, ahora en Internet.

Lo cierto es que el ejercicio de la profesión docente ha cambiado en las últimas décadas. En un párrafo con que se abre la tercera parte de mi libro, procedente de uno de los mejores diagnósticos actuales (el libro de Andy Hargreaves, *Enseñar en la sociedad del conocimiento*) se dice: “La enseñanza es actualmente una profesión cada vez más compleja. [...] Hay una crisis. El movimiento demográfico del cuerpo docente, unido a los años que estos profesionales llevan quemándose y desilusionándose con la reforma a gran escala, está agotando la profesión. El atractivo de la docencia como carrera para los posibles candidatos, actuales y potenciales, ha ido desapareciendo con rapidez: buenos docentes que se retiran antes de tiempo, docentes entregados que dejan el trabajo a la búsqueda de algo más inspirador emocionalmente y docentes que aconsejan a sus propios hijos que no sigan sus pasos”.

¿Qué papel juegan las asociaciones profesionales, los colectivos y grupos de renovación, los congresos y encuentros específicos en la identidad profesional? ¿Crees que sería necesario que las Administraciones de educación los apoyaran más e impulsaran sus actividades, facilitando el ejercicio de su trabajo? Te planteo esto porque hay Administraciones a las que lo único que les importa es que el profesor esté en el aula, lo demás es hacer turismo y liberarse del agobio cotidiano.

Hemos vivido un período en que el movimiento asociativo entre el profesorado se

ha visto como un peligro, en la medida que escapaba del “control” administrativo y de las lógicas partidistas. En mi libro abogo porque, aparte del peligro de corporativismo, son en los tiempos actuales un poderoso dispositivo para reafirmar la identidad profesional, tan necesaria, por otra parte en estos tiempos de “modernidad líquida”. Los sindicatos no llegan a cubrir estas necesidades y demandas. No en vano han surgido múltiples asociaciones de profesores en los últimos tiempos. Con todo, nos encontramos muy lejos del poder que tienen las asociaciones de profesores en Francia o en algunos países hispanoamericanos.

Evidentemente creo que las administraciones debieran promover el incremento de sociedad civil y de capital social. Pongamos un caso, un curso organizado por una asociación de profesores suele responder mejor a las demandas que el organizado por la propia Administración. Y, sin embargo, encuentra graves problemas para conseguir la financiación. No obstante, también creo que, aparte de la lógica defensa de intereses profesionales, estas asociaciones deben dirigirse a reafirmar la propia profesión, haciendo visibles las buenas prácticas y el buen hacer profesional de sus miembros. Es preciso, pues, promover y apoyar estructuras de relación profesional que, al tiempo que reafirmen la identidad profesional (identidad colectiva), contribuyan a motivar e intercambiar conocimientos (Asociaciones de profesores, colegios profesionales, redes de centros, etc.). Así, Asociaciones profesionales y Sociedades de Profesores y Profesoras, con sus propios medios de difusión o revistas, contribuyen –queramos reconocerlo o no– a reafirmar el sentimiento de pertenencia y de apoyo mutuo.

En el último capítulo del libro te inclinas por la idea de que hay salidas en el horizonte sólo si se “articulan condiciones para el ejercicio de la profesión” (página 233). ¿Puedes diseñar un esquema de tales condiciones?

Las estrategias defensivas de construir muros cuando los vientos arrecian no nos llevan muy lejos. Por el contrario, importan respuestas proactivas. En el libro se señalan algunas: una formación inicial para la identidad profesional del profesorado; incentivar el trabajo del profesorado; reconocimiento de la profesión docente; reafirmar la profesión en

tanto que colectivo (a nivel asociativo y, especialmente, a nivel de cada centro), como ya se ha señalado. Lo que hoy sabemos es que estas posibles medidas y acciones tienen que funcionar de modo coherente o alineado, en caso contrario queda en meros “parches”. Además, esta nueva articulación entre el profesorado y otras instancias sociales no se puede esperar venga dado sólo desde fuera, es preciso irlo construyendo por los propios implicados. Una larga historia de individualismo, ahora insostenible, debe ser superada. De todas maneras, el colectivo docente no podrá reafirmar su identidad a la espera de medidas administrativas, como ya se ha resaltado, son precisas estrategias de abajo-arriba, donde la identidad profesional es un proyecto a conseguir por los propios profesores.

Dices que la política de jubilaciones ha sido poco agresiva y no muy atractiva. En general, cuando el profesorado llega a los 55 años ya empieza a pensar en la cuenta atrás: me quedan cinco años, cuatro, dos... Resulta deprimente una sala de profesores en la que este es el principal comentario y si se van a prolongar o a suprimir las jubilaciones anticipadas. Y todavía más cuando te encuentras con colegas que se acaban de jubilar y proclaman estar felices por no tener que aguantar a los estudiantes, levantarse sin despertador, desayunar bien y dedicar una tarde a ir al cine y a otra a las partidas de mus o a los paseos. Menudo panorama para contemplar desde el puente, ¿no?

Es triste el panorama, en efecto, cuando se toma la jubilación como una liberación y, por tanto, se anhela que llegue cuanto antes. También aquí, además de liberarse de los problemas, entra el tema de la identidad. Hablo en el libro que de una identidad sustancial (sentirse mañana y tarde como profesor) se ha pasado a unas identidades múltiples (una cosa es mi trabajo, como medio forzado para ganarme el sueldo) y otra es mi vida personal (“las tardes las quiero para mí”, comentan algunos). La identidad personal se ha dissociado de la profesional, congruente con el proceso de individualización de que hablan los Beck o la “política de la vida” de Giddens. En fin, esa necesidad imperiosa de “vivir la propia vida”.

Con lo de una política más agresiva de jubilaciones me refería, sobre todo, a la primera etapa de implantación de la LOGSE, pensando que cuando ya se tiene plenamente construida y asentada una identidad profesional no se puede, razonablemente, pedir que se reconstruya o reconvierta. Este grupo de profesorado es el que ha sufrido, psíquicamente, el mayor impacto y, también, el que por desgracia ha acabado peor su etapa final de trabajo.

Parece que no está incentivado el trabajo del profesorado. Sin embargo, últimamente nos echan en cara que estamos bien pagados con relación a Europa. Acláranos esto. Y también, si te es posible, las condiciones de trabajo y salario de los profesores finlandeses que hoy son el no va más en la consideración social.

En efecto, los sucesivos informes europeos (OCDE o Eurydice) ponen de manifiesto que el profesorado español está relativamente bien pagado. Estos datos están bien hechos (en relación con el índice de nivel de vida respectivo) y son incontestables. Pero, de modo paralelo, ponen de manifiesto que en España es de los pocos países en que hay menos variación entre sueldo inicial y el que se percibe en los últimos tramos del ejercicio profesional, cuando en muchos países hay una gran variación, es decir que hay pocos incentivos salariales a lo largo de la carrera. En fin, como es evidente, no tenemos diseñado ni una carrera profesional (la promoción es plana, a lo sumo geográfica) ni tampoco unos incentivos para promover una mejora en el ejercicio de la profesión.

El caso de Finlandia, por haber quedado en los primeros puestos de la evaluación PISA, se ha engrandecido. Lo primero que hay que decir es que no se puede transferir. Las condiciones sociales, implicación de la familia en la educación de los hijos, el reconocimiento y respeto del profesorado, etc. son dependientes de una historia particular, que no se puede trasladar sin más. Se puede aprender de experiencias ajenas, pero no se pueden, para bien o para mal, “copiar”.

¿Qué podía aportar un buen Estatuto docente en el asunto de la identidad del profesorado? Después de conocer los primeros borradores, los Sindicatos se quejan de

que tienen demasiadas limitaciones al respecto. Por otra parte, no estaría mal que hicieran de esto un tema casi de Estado. Parece que los considerados grandes Sindicatos de la enseñanza están trabajando en una estrategia común. ¿Crees que acertar aquí podría ser un buen punto de partida?

El aplazado Estatuto del Profesorado (el primer intento de Estatuto fue el que motivó la referida huelga general que se provocó la salida de Maravall del gobierno) bien pudiera ser una ocasión para diseñar vías de futuro. Si se hace bien, sería ahora una buena oportunidad para, además de regular las funciones del trabajo docente, establecer vías de promoción profesional a nivel horizontal, lo que no tiene necesariamente que suponer categorías jerárquicas ni cambios de centro, como vertical (acceso a otros cuerpos o niveles educativos, incluidos los universitarios). Llevamos varias décadas con toda una retórica en torno al tema, incluso plasmada en disposiciones oficiales, pero realmente no existen vías de promoción en ninguno de los dos sentidos, que contribuyan decididamente a la mejora de la educación. De hecho esta necesidad sentida, y no resuelta, hace que –de modo prolongado– se vuelva a él. La LOE remite a un marco común básico de la función pública docente, así como diseña (disposiciones adicionales 6ª a 13ª) los cuerpos y promoción entre ellos. Conozco el borrador de Estatuto, pero no sé ahora mismo por dónde va la negociación.

En el Ministerio de Educación ponen como una nueva señal de identidad de la nueva ley (LOE) la autonomía en todos los ámbitos educativos. Parece que en el libro lo pones en duda, porque al mismo tiempo viene una sobrerregulación normativa, que, además, las Comunidades procurarán incrementar con su propio sello, no lo dudas. Precisamente el profesorado se queja permanentemente de que cada día tiene más funciones que ya le resultan imposibles de atender y que las burocracias le impiden dedicarse a lo esencial, que es la docencia y la educación. ¿Cómo arreglamos esto?

Hemos vivido en todos estos años una retórica de proclamas discursivas sobre la

autonomía de los centros y del profesorado y, paradójicamente, una sobrerregulación de la vida de los centros y del trabajo de los profesores hasta límites insospechados. Un amigo mío (antiguo profesor de Bachillerato, ahora en Filosofía del Derecho), lo llama, con razón, siguiendo a Habermas, “juridificación del mundo de la vida”. Algunas normativas de comienzos de curso, como decía otro profesor, han sido auténticos “misales”, donde se especifica dónde, cómo o cuando se tiene que hacer algo, hasta límites increíbles, que cualquier otro profesional no admitiría. En el fondo, es expresión de una desconfianza en el buen hacer del profesorado. La autonomía proclamada era, en estos casos, una nueva tecnología (o “régimen de verdad”) para el gobierno de la educación, imponiendo de modo más sutil las normas. En su lugar, de lo que debiera haberse tratado es de crear las condiciones oportunas que posibiliten capacitar a los centros escolares a construir, en distintos grados de desarrollo (pues nunca será homogénea), su propia autonomía para un mejor servicio público de la educación.

Por su parte, la descentralización autonómica no ha supuesto una mayor autonomía para los centros o municipios en la educación. A menudo, imitando el modelo estatal, han actuado como un nuevo centralismo, como han destacado algunos buenos analistas (Antonio Viñao, Manuel de Puelles o Joan Subirats). Seguimos pendientes de recuperar el espacio del protagonismo del profesorado y de los centros en la toma de decisiones, rompiendo con la larga cultura de dependencia administrativa, que desprofesionaliza al personal. Un exceso de normativismo ha venido a encorsetar, cuando no a juridificar, la vida de los centros, la acción de los equipos directivos y el propio trabajo del profesorado.

La cuestión de la autonomía, en último extremo, conduce a si es posible organizar la educación con otra lógica no-burocrática, que posibilite capacitar a los centros educativos para su propio aprendizaje y desarrollo institucional y que contribuya, decididamente, a potenciar la profesionalidad del profesorado. La lógica de tomar los centros educativos como instrumentos al servicio de las políticas educativas sólo conduce, por el miedo a su posible no implementación fiel, a nuevas normativas, como muestra elocuentemente lo sucedido en España. No obstante, romper con la lógica moderna del servicio público

uniformado y homogéneo, conduce a caminos inciertos, si no se precisan coordenadas y se delimitan los senderos por los que haya de transcurrir, que eviten la atomización o fragmentación, garantizando una cohesión interna y una equidad en el servicio público, como ha advertido entre nosotros Luis Gómez Llorente.

A pesar de haber referido los horizontes de salida, concluyes afirmando que los cambios que necesita el oficio de la enseñanza y su profesionalidad no son compatibles con la organización actual de los Institutos de Secundaria. Este sí que es un desafío impresionante para la educación del siglo XXI. Definitivamente, las salidas parecen muy difíciles, si somos realistas. Entonces, ¿qué se puede hacer con la cuestión palpitante de la educación?

El modelo organizativo de los Institutos de Bachillerato, en su gramática básica de funcionamiento, es modernista, heredado de fines del XIX, con sus lógicas adaptaciones. En ese sentido, parte del malestar actual es, diríamos con Taylor, expresión del “malestar de la modernidad”. El nuevo público, por ejemplo, no puede “aguantar”, en muchos casos, en este tipo de organización, espacios y tiempos, como se queja el profesorado. Al respecto, hay que hacer notar que, aunque hemos tenido muchos cambios legislativos, la estructura organizativa básica no se ha tocado.

Como alguien ha dicho no se puede representar Hamlet en el mismo escenario de Macbet, la demanda de nuevas funciones y tareas exige un paulatino cambio de escenario en un contexto postmoderno. Caben otras lógicas organizativas, con tiempos y horarios más flexibles, donde varios profesores puedan compartir al tiempo la enseñanza en un grupo, combinar las prácticas con la teoría, etc. Hay ejemplos y experiencias, sin pretender descubrir mediterráneos. En algunos casos, los propios centros han tenido que adoptar cambios organizativos, al margen de la legalidad, para poder responder a sus problemas.

Por finalizar esta entrevista, la educación tiene un largo futuro. Yo diría que en el contexto de cambios actuales, en lugar de la estrategia modernista de centrar en el

currículum (nuevos programas) los esfuerzos de mejora, paralelamente hay que actuar en la comunidad. Una tradición secular, heredada de la modernidad ilustrada, continua empeñada en que la palanca clave del cambio es el currículum. Pero, en una sociedad informacional que divide, con contextos familiares desestructurados y con capitales culturales diferenciados del alumnado que accede a los centros escolares, es en los contextos locales donde hay que centrar los esfuerzos de mejora. Incrementar el capital social al servicio de la educación conjunta de la ciudadanía supone, en primer lugar, conexionalarla con la acción familiar, pero también extender sus escenarios y campos de actuación al municipio o ciudad, como modo de hacer frente a los nuevos retos sociales. José Antonio Marina ha propuesto una movilización educativa pues la “educación es tarea de toda la tribu”. El problema nuestro es que hay, además, que reconstruir la tribu, pues ésta está desvertebrada.

El discreto

Baltasar Gracián

Índice

? El discreto

?

0 -I-

Genio e ingenio

?

0 -II-

Del señorío en el decir y en el hacer

?

0 -III-

Hombre de espera

?

0 -IV-

De la galantería

?

0 -V-

Hombre de plausibles noticias

?

0 -VI-

No sea desigual

?

0 -VII-

El hombre de todas horas

?

0 -VIII-

El buen entendedor

?

0 -IX-

No estar siempre de burlas

?

0 -X-

Hombre de buena elección

?

0 -XI-

No ser malilla

?

0 -XII-

Hombre de buen dejo

?

0 -XIII-

Hombre de ostentación

?

0 -XIV-

No rendirse al humor

?

0 -XV-

Tener buenos repentis

?

0 -XVI-

- Contra la figurería
- ?
0 - XVII -
El hombre en su punto
- ?
0 - XVIII -
De la cultura y aliño
- ?
0 - XIX -
Hombre juicioso y notante
- ?
0 - XX -
Contra la hazañería
- ?
0 - XXI -
Diligente e inteligente
- ?
0 - XXII -
Del modo y agrado
- ?
0 - XXIII -
Arte para ser dichoso
- ?
0 - XXIV -
Corona de la discreción
- ?
0 - XXV -
Culta repartición de la vida de un discreto

El discreto

Baltasar Gracián

[**Nota preliminar:** presentamos una edición modernizada de *El discreto* de Baltasar Gracián, Huesca, Juan Nogués, 1646, basándonos en la edición de Manuel Arroyo Stephens (Gracián, Baltasar, *Obras completas*, Madrid, Turner, 1993, vol. II), cuya consulta recomendamos. Con el objetivo de facilitar la lectura del texto al público no especializado se opta por ofrecer una edición modernizada y eliminar las marcas de editor, asumiendo, cuando lo creemos oportuno, las correcciones, reconstrucciones y enmiendas propuestas por Arroyo Stephens. Anotamos la lectura del original cuando la modernización ortográfica incide en cuestiones métricas o rítmicas.]

Al príncipe Baltasar Carlos

Señor:

Este feliz asunto, que la amistad pudo hacerle mío, dedicándole yo V. A. le consagro a la eternidad. Pequeño es el don, pero confiado, que si al gran Jerjes le cayó en gusto la vulgar agua brindada, con más realce será lisonja a V. A. el singular sudor de un estudioso, ofrecido en este culto trabajo. Émulo es de *El Héroe*, más que hermano, en el intento y en la dicha, que si aquél se admiró en la mayor esfera del selecto Museo Real, éste aspira al sumo grado del juicioso agrado de V. A. Examínese de águila esta pluma a los rayos de un Sol, que amanece tan brillante a eclipsar lunas y marchitar flores. Señor, pues Vuestra Alteza es el verdadero Discreto, dígnese dar a un imaginado el ser, la vida, la fama de tan augusto patrocinio.

Don Vincencio Juan de Lastanosa

Aprobación

Del doctor don Manuel de Salinas y Lizana, canónigo de la Santa Iglesia de Huesca

Por comisión del ilustre señor Jerónimo Arasques, doctor en Derechos, canónigo de esta Santa Iglesia de Huesca, oficial y vicario general del ilustrísimo y reverendísimo señor don Esteban Esmir, obispo de Huesca, del Consejo de su Majestad, vi *El Discreto*, que publica don Vincencio Juan de Lastanosa. Costome su lectura admiración y cuidado, que ha menester tenerle el más perspicaz ingenio, para no ocupar el tiempo sin lograrle, que hay distancia de lo que percibe el oído a lo que penetra el entendimiento. Sólo el título promete mucho, pero desempeña más, que en genios de remonte de águila está asegurado el acierto en la dificultad del asunto. Todos los que ha logrado este autor (otros emprenden, él logra) son singulares; no lo atribuyo a afectación, sino a fuerza del

natural, que el entendimiento siempre busca proporcionado el objeto, por diferenciarle de la voluntad, que es ciega. Dio las primeras luces de su idea a la enseñanza de un príncipe, en *El Héroe y Político*, que es muy propio de sol dorar con sus primeros rayos las cumbres. Por ser tan eminente el modo de su enseñanza, dio Arte al Ingenio, que mal se caminara por senda tan desconocida y nueva sin arte. Forma ahora de política general un *Discreto*, si le halla entendido, que ésta es prenda del natural y aquélla del arte y la experiencia. Enseña a un hombre a ser perfecto en todo; por eso no enseña a todos. Autoriza cuerdamente su doctrina con ejemplos de insignes varones de todos siglos, que siempre han menester la virtud y magnanimidad, en nuestra flaqueza, el estímulo. El estilo es lacónico, y tan divinizado, que a fuer de lo más sacro, tiene hasta en la puntuación misterios. Mídese con la grandeza de la materia. Todo conseguirá la aprobación de los entendidos, que no acredita el aplauso de todos, cuando son tan pocos los doctos. Obra es, no para ocupar las horas, sino para lograrlas, que ofrece poco a la lectura, pero mucho al discurso. No contiene cosa contra la Fe, antes la aviva, porque excita el entendimiento; ni contra las costumbres, pues no trata sino de enseñar a mejorarlas. Y así puede darse licencia para que se imprima. Éste es mi parecer, en Huesca, a 30 de enero de 1646.

Manuel de Salinas y Lizana

Vista la Aprobación del señor canónigo Salinas, damos licencia que se imprima el *Varón Discreto*.

El Dr. Jerónimo Arasques, Oficial y Vicario general

Aprobación

Del doctor Juan Francisco Andrés

El Discreto, de Lorenzo Gracián, que publica don Vincencio Juan de Lastanosa, se me comete de orden del ilustre señor don Miguel Marta, doctor en ambos derechos, del Consejo de su Majestad y Regente de la Real Cancillería del reino de Aragón, para que diga mi sentir y le asegure de los encuentros de las preeminencias reales y bien de la república, en cuyos escollos está muy lejos de peligrar la Discreción. El asunto que describe es tan provechoso cuanto experimentarán los que atentamente le meditarán, que no basta leerle para comprenderle. La cultura de su estilo y la sutileza de sus conceptos se unen con engarce tan relevante, que necesita la atención de sus cuidadosos reparos para aprovecharse de su doctrina. Ostentó sus airosos rasgos en el *Arte de Ingenio y Agudeza*, y en otras fatigas de igual artificio, pero ¿quién admirará la singularidad de su idea, pues tiene por cuna a Babilis (hoy Calatayud), patria augusta de Marcial, que también se hereda el ingenio como la naturaleza? Las constelaciones influyen con más benevolencia en unos climas que en otros; de aquí nace la abundancia en unos y la necesidad en otros de varones sabios, aunque esta falta se ocasiona muchas veces de la violencia de los genios, señalando los padres a sus hijos las artes y ciencias

que eligió un antojo, sin averiguar sus geniales inclinaciones; de esta causa se originan las desdichas o los aciertos de las repúblicas, porque faltando en ellas la sabiduría y madurez fácilmente vacilan, porque éstas son los ejes políticos donde se asegura la estabilidad. Pudiera la ignorancia desengañarse en sus desaciertos, pero depusiera su malignidad si llegara a conocerlos, y así vanamente desvanecida en su tema, procura adelantarle y aun persuadirlo, pues desprecia las observaciones de aquellos que examinan la propensión del ánimo. En muchas provincias se practican los dictámenes del acierto y se lucen también, que las artes liberales, encontradas con los sujetos que las profesan, no resplandecen con eminencia, sino con mediocridad.

Estos errores podrá enmendar quien observare las reglas del *Varón Discreto*, porque sin la discreción será b mismo que un diamante rudo, pues aunque tiene valor intrínseco, no le descubre hasta que el buril lo proporciona, debiendo más luces al artífice que a su oculto resplandor; y así merece darse a la estampa.

Huesca, 5 de febrero, 1646.

El Dr. Juan Francisco Andrés

Imprimatur:
MARTA Regens.

A los lectores

Don Vincencio Juan de Lastanosa

El cuarto (que es calidad) de los trabajos de un amigo doy al lucimiento. Muchos faltan hasta doce, que aspiran a tanta emulación. Puedo asegurar que no le desaniman al presente los pasados, aunque el primero fue un *Héroe*, cuya mayor gloria no es haberse visto impreso tantas veces y en tantas leguas, todas de su fama; no haber sido celebrado de las más cultas naciones; no haberle honrado tanto algunos escritores, que injirieron capítulos enteros en sus eruditas obras, como lo es *El Privado Cristiano*. Su verdadero aplauso, y aun su vida, fueron estas reales palabras que dijo, habiéndose dignado de leerle el gran Filipo IV de las Españas: «Es muy donoso este brinquinio; asegúroos que contiene cosas grandes». Que fue lo mismo que laurearlo de inmortal. Tampoco le retira la crisis real aquella célebre Política del rey clon Fernando el Católico, que a votos de juiciosos es lo mejor de este autor. No la prodigiosa *Arte de Agudeza*, por lo raro, erudito e ingenioso, que antes de ella se tenía por imposible hallarle arte al ingenio. Contentole tanto a un genovés, que la tradujo luego en italiano, y aun se la apropió, que no se contentan éstos con traducir el oro y plata de España, sino que quieren chuparla hasta los ingenios. Ninguno, pues, de los que le preceden, juzgaría que le espanta, si los que le siguen, especialmente un *Atento* y un *Galante*, que le vienen ya a los alcances y le han de pasar a *non plus ultra*.

Mas a dos géneros de lectores he oído quejarse de estas obras; a unos de las cosas y a otros del estilo; aquéllos por sobra de estimación, y éstos por deseársela. Objetan los primeros, y aun se lastimaba la Fénix de nuestro siglo para toda una eternidad, la excelentísima señora Condesa de Aranda, en fe de sus seis inmortales plumas, de que materias tan sublimes, dignas de solos Héroes, se vulgarizasen con la estampa y que cualquier plebeyo, por precio de un real, haya de malograr lo que no le tiene. Oponen los segundos que este modo de escribir puntual, en este estilo conciso, echa a perder la lengua castellana, destruyendo su claridad, que ellos llaman pureza. ¡Oh, cómo solemnizara este vulgar cargo, si lo oyera, el crítico Barclayo, y aun lo añadiera a su *Satiricón*, donde apasionadamente condena a barbaridad la española llaneza en sus escritores!

Intento responder a entrambos de una vez, y satisfacer a los unos con los otros, de suerte que la objeción primera sea solución de la segunda, y la segunda, de la primera. Digo, pues, que no se escribe para todos, y por eso es de modo que la arcanidad del estilo aumente veneración a la sublimidad de la materia, haciendo más veneradas las cosas el misterioso modo del decirlas. Que no echaron a perder Aristóteles ni Séneca las dos lenguas, griega y latina, con su escribir recóndito. Afectáronle, por no vulgarizar entrambas filosofías, la natural aquél y la moral éste, por más que el Momo inútil los apode a entrambos, de jibia al uno y de arena sin cal al otro.

Merezca, lector discreto, o porque lo eres o para que lo seas, tener vez este arte de Entendidos, estos aforismos de prudencia, en tu gusto y tu provecho.

Soneto acróstico al autor

Del doctor don Manuel de Salinas y Lizana, canónigo de la Santa Iglesia de Huesca

Benjamín de Minerva, no ya en vano

Al mundo el nombre recatar intentes.
Lauro, el laurel con que el nativo mientes
Te corona y te ostenta más ufano.

Hombre que, humilde, hazañas de su mano

A la noticia esconde de las gentes,
Solicita con rayos más lucientes
Aplausos del Apolo soberano.

Repetidos blasones, *El Discreto*

Goce ya de la fama, que ligera
Rompe el aire tu nombre publicando.

Atento ya el *Varón*, varón perfecto,

Corra en la prensa con veloz carrera,

Y váyanse hasta doce continuando,
Así serás tú solo
Norte de ingenios y laurel de Apolo.

Epigrama

Del doctor Juan Francisco Andrés a don Vincencio Juan de Lastanosa

Cuánto a tu genio toda España deba

Contarán tus medallas conocidas,
Si antes la oscuridad *desconocidas*,
Juzgó hasta que tu pluma las renueva.

Nuevos aplausos a los doctos mueva

La edición de las luces escondidas
A tus ansias debiendo esclarecidas
El lucimiento, que su autor reprueba.

A cuál debamos más no fácilmente

Se podrá discernir; aquél oculta
Su propio nombre artificiosamente.

Tú, porque del retiro le resulta

Mayor gloria, divulgas diligente
Las sutilezas de su lima culta

- I -

Genio e ingenio

Elogio

Estos dos son los ejes del lucimiento discreto; la naturaleza los alterna y el arte los realza. Es el hombre aquel célebre microcosmo, y el alma, su firmamento. Hermanados el genio y el ingenio, en verificación de Atlante y de Alcides, aseguran el brillar, por lo dichoso y lo lucido, a todo el resto de prendas.

El uno sin el otro fue en muchos felicidad a medias, acusando la envidia o el descuido de la suerte.

Plausible fue siempre lo entendido, pero infeliz sin el realce de una agradable genial inclinación; y, al contrario, la misma especiosidad del genio hace más censurable la falta del ingenio.

Juiciosamente, algunos, y no de vulgar voto, negaron poderse hallar la genial felicidad sin la valentía del entender; y lo confirman con la misma denominación de genio, que está indicando originarse del ingenio; pero la experiencia nos desengaña fiel, y nos avisa sabia, con repetidos monstruos en quienes se censuran barajados totalmente.

Son culto ornato del alma, realces cultos, mas lo entendido entre todos corona la perfección. Lo que es el sol en el mayor, es en el mundo menor el ingenio. Y aun por eso fingieron a Apolo dios de la discreción. Toda ventaja en el entender lo es en el ser; y en cualquier exceso de discurso no va menos que el ser más o menos persona.

Por lo capaz se adelantó el hombre a los brutos, y los ángeles al hombre, y aun presume constituir en su primera formalísima infinidad a la misma Divina Esencia. Tanta es la eminente superioridad de lo entendido.

Un sentido que nos falte nos priva de una gran porción de vida y deja como manco el ánimo. ¿Qué será faltar en muchos un grado en el concebir y una ventaja en el discutir, que son diferentes eminencias?

Hay a veces entre un hombre y otro casi otra tanta distancia como entre el hombre y la bestia, si no en la substancia, en la circunstancia; si no en la vitalidad, en el ejercicio de ella.

Bien pudiera de muchos exclamar, crítica, la vulpeja: «¡Oh, testa hermosa, mas no tiene interior! En ti hallo el vacuo que tantos sabios juzgaron imposible». Sagaz anatomía mirar las cosas por dentro; engaña de ordinario la aparente hermosura, dorando la fea necedad; y, si callare, podrá desmentir el más simple de los brutos a la más astuta de ellos, conservando la piel de su apariencia. Que siempre curaron de necios

los callados, ni se contenta el silencio con desmentir lo falto, sino que lo equivoca en misterioso.

Pero el galante genio se vio sublimado a deidad en aquel, no solamente cojo, sino ciego tiempo, para exageración de su importancia a precio de su eminencia; los que más moderadamente erraron, lo llamaron inteligencia asistente al menor de los universos. Cristiano ya el filosofar, no le distingue de una tan feliz cuanto superior inclinación.

Sea, pues, el genio singular, pero no anómalo; sazonado, no paradojo; en pocos se admira como se desea, pues ni aun el heroico se halla en todos los príncipes, ni el culto en todos los discretos.

Nace de una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sazón del temperamento para la mayor alteza de su ánimo, débesele la propensión a los bizarros asuntos, la elección de los gloriosos empleos, ni se puede exagerar su buen delecto

No es un genio para todos los empleos, ni todos los puestos para cualquier ingenio, ya por superior, ya por vulgar. Tal vez se ajustará aquél y repugnará éste, y tal vez se unirán entrambos, o en la conformidad o en la inconveniencia.

Engaña muchas veces la pasión, y no pocas la obligación, barajando los empleos a los genios; vistiera prudente toga el que desgraciado arnés; acertado aforismo el de Quilón: «Conocerse y aplicarse».

Comience por sí mismo el Discreto a saber, sabiéndose; alerta a su Minerva, así genial como discursiva, y déle aliento si es ingenua. Siempre fue desdicha el violentar la cordura, y aun urgencia alguna vez, que es un fatal tormento, porque se ha de remar entonces contra las corrientes del gusto, del ingenio y de la estrella.

Hasta en los países se experimenta esta connatural proporción, o esta genial antipatía; más sensiblemente en las ciudades, con fruición en unas, con desazón en otras; que suele ser más contrario el porte al genio que el clima al temperamento. La misma Roma no es para todos genios ni ingenios, ni a todos se dio gozar de la culta Corinto. La que es centro para uno, es para el otro destierro; y aun la gran Madrid, por ser madre del mundo desde el Oriente hasta el Ocaso, en fe del Gran Filipo en su cuarta esfera, algunos la reconocen madrastra. ¡Oh, gran felicidad topar cada uno y distinguir su centro! No anidan bien los grajos entre las musas, ni los varones sabios se hallan entre el cortesano bullicio, ni los cuerdos en el áulico entretenimiento.

En la variedad de las naciones es donde se aprueban y aun se apuran, al contraste de tan varios naturales y costumbres. Es imposible combinar con todas, porque ¿quién podrá tolerar la aborrecible soberbia de ésta, la despreciable liviandad de aquélla, lo embustero de la una, lo bárbaro de la otra, si no es que la conformidad nacional en los mismos achaques haga gusto de lo que fuera violencia?

Gran suerte es topar con hombres de su genio y de su ingenio; arte es saberlos buscar; conservarlos, mayor; fruición es el conversable rato y felicidad la discreta

comunicación, especialmente cuando el genio es singular o por excelente o por extravagante; que es infinita su latitud, aun entre los dos términos de su bondad o su malicia, la sublimidad o la vulgaridad, lo cuerdo o lo caprichoso; unos comunes, otros singulares.

Inestimable dicha cuando diere lugar lo precioso de la suerte a lo libre de la elección, que ordinariamente aquélla se adelanta y determina la mansión y aun el empleo, y, lo que más se siente, la misma familiaridad de amigos, sirvientes y aun consortes, sin consultarlo con el genio, que por esto hay tantos quejosos de ella, penando en prisión forzosa y arrastrando toda la vida ajenos yerros.

Cuál sea preferible en caso de carencia o cuál sea ventajoso en el de exceso, el buen genio o el ingenio, hace sospechoso el juicio. Puede mejorarlos la industria o rechazarlos el arte. Primera felicidad, participarlos en su naturaleza heroicos, que fue sortear alma buena. Malograron esta dicha muchos magnates, errando la vocación de su genio y de su ingenio.

Compítense de extremos uno y otro para ostentar a todo el mundo, y aun a todo el tiempo, un coronado prodigio en el príncipe, nuestro señor, el primero Baltasar y el segundo Carlos, porque no tuviese otro segundo que a sí mismo y él solo se fuese primero. ¡Oh, gloriosas esperanzas que en tan florida primavera nos ofrecen católico Julio de valor y aun Augusto de felicidad!

- II -

Del señorío en el decir y en el hacer

Discurso académico

Es la humana naturaleza aquella que fingió Hesíodo, Pandora. No la dio Palas la sabiduría, ni Venus la hermosura; tampoco Mercurio la elocuencia, y menos Marte el valor, pero sí el arte, con la cuidadosa industria, cada día la van adelantando con una y otra perfección. No la coronó Júpiter con aquel majestuoso señorío en el hacer y en el decir, que admiramos en algunos; dióselo la autoridad conseguida con el crédito, y el magisterio alcanzado con el ejercicio.

Andan los más de los hombres por extremos. Unos, tan desconfiados de sí mismos, o por naturaleza propia o por malicia ajena, que les parece que en nada han de acertar, agravando su dicha y su caudal, siquiera en no probarlo; en todo hallan qué temer, descubriendo antes los topes que las conveniencias, y ríndense tanto a esta demasía de poquedad, que, no atreviéndose a obrar por sí, hacen procura a otros de sus acciones y aun quererles. Y son como los que no se osan arrojar al agua sino sostenidos de aquellos instrumentos que comúnmente tienen de viento lo que les falta de sustancia.

Al contrario, otros tienen una plena satisfacción de sí mismos; vienen tan pagados de todas sus acciones, que jamás dudaron, cuanto menos condenaron alguna. Muy casados con sus dictámenes, y más cuanto más erróneos; enamorados de sus discursos, como hijos más amados cuanto más feos; y como no saben de recelo, tampoco de descontento. Todo les sale bien, a su entender; con esto viven contentísimos de sí, y mucho tiempo, porque llegaron a una simplicísima felicidad.

Entre estos dos extremos de imprudencia se halla el seguro medio de cordura, y consiste en una audacia discreta, muy asistida de la dicha.

No hablo aquí de aquella natural superioridad que señalamos por singular realce al Héroe, sino de una cuerda intrepidez, contraria al deslucido encogimiento, fundada, o en la comprensión de las materias, o en la autoridad de los años; o en la calificación de las dignidades, que en fe de cualquiera de ellas puede uno hacer y decir con señorío.

Hasta las riquezas dan autoridad. Dora las más veces el oro las necias razones de sus dueños, comunica la plata su argentado sonido a las palabras, de modo que son aplaudidas las necedades de un rico, cuando las sentencias de un pobre no son escuchadas.

Pero la más ventajosa superioridad es la que se apoya en la adecuada noticia de las cosas, del continuo manejo de los empleos. Hácese uno primero señor de las materias, y después entra y sale con despejo, puede hablar con magistral potestad y decir como superior a los que atienden, que es fácil señorearse de los ánimos después de los puntos primeros.

No basta la mayor especulación para dar este señorío; requiérese el continuado ejercicio en los empleos; que de la continuidad de los actos se engendra el hábito señorial.

Comienza por la naturaleza y acaba de perfeccionarse con el arte. Todos los que lo consiguen se hallan las cosas hechas; la superioridad misma les da facilidad, que nada les embaraza; de todo salen con lucimiento. Campean al doble sus hechos y sus dichos; cualquiera medianía, socorrida del señorío, pareció eminencia, y todo se logra con ostentación.

Los que no tienen esta superioridad entran con recelo en las ocasiones, que quita mucho del lucimiento, y más si se diere a conocer. Del recelo nace luego el temor, que destierra criminalmente la intrepidez, con que se deslucen y aun se pierden la acción y la razón, ocupa el ánimo, de suerte que le priva de su noble libertad, y sin ella se ataja el discurrir, se hiela el decir y se impide el hacer, sin poder obrar con desahogo, de que depende la perfección.

El señorío en el que dice concilia luego respeto en el que oye, hácese lugar en la atención del más crítico y apodérase de la aceptación de todos. Ministra palabras y aun sentencias al que dice, así como el temor las ahuyenta, que un encogimiento basta a helar el discurso, y aunque sea un raudal de elocuencia, lo embarga la frialdad de un temor.

El que entra con señorío, ya en la conversación, ya en el razonamiento, hácese mucho lugar y gana de antemano el respeto, pero el que llega con temor, él mismo se condena de desconfiado y se confiesa vencido; con su desconfianza da pie al desprecio de los otros, por lo menos a la poca estimación.

Bien es verdad que el varón sabio ha de ir deteniéndose, y más donde no conoce; entra con recato sondando los fondos, especialmente si presiente profundidad, como lo encargaremos en nuestros *Avisos al Varón Atento*.

Con los príncipes, con los superiores y con toda gente de autoridad, aunque conviene, y es preciso reformar esta señorial audacia, pero no de modo que dé en el otro extremo de encogimiento. Aquí importa mucho la templanza, atendiendo a no enfadar por lo atrevido, ni deslucirse por lo desanimado; no ocupe el temor, de modo que no acierte a parecer, ni la audacia le haga sobresalir.

Hay condiciones de personas que es menester entrarles con superioridad, no sólo en caso de mandar, sino de pedir y de rogar; porque si estos tales conciben que se les tiene respeto, no digo ya recelo, se engríen a intolerables; y éstos comúnmente son de aquellos que los humilló bien naturaleza y los levantó mal su suerte. Sobre todo, Dios nos libre de la vil soberbia de remozos de palacio, insolentes de puerta y de saleta.

Brilla este superior realce en todos los sujetos, y más en los mayores. En un orador es más que circunstancia. En un abogado, de esencia. En un embajador es lucimiento. En un caudillo, ventaja; pero en un príncipe es extremo.

Hay naciones enteras majestuosas, así como otras sagaces y despiertas. La española es por naturaleza señorial; parece soberbia lo que no es sino un señorío connatural. Nace en los españoles la gravedad del genio, no de la afectación, y así como otras naciones se aplican al obsequio, ésta no, sino al mando.

Realza grandemente todas las humanas acciones, hasta el semblante, que es el trono de la decencia. El mismo andar, que en las huellas suele estamparse el corazón, y allí suelen rastrearlo los juiciosos en el obrar y en el hablar con eminencia, que la sublimidad de las acciones la adelanta al doble la majestad en el obrarlas.

Nácese algunos con un señorío universal en todo cuanto dicen y hacen, que parece que ya la naturaleza los hizo hermanos mayores de los otros; nacieron para superiores, si no por dignidad de oficio, de mérito. Infúndeseles en todo un espíritu señorial, aun en las acciones más comunes; todo lo vencen y sobrepujan. Hácense luego señores de los demás, cogiéndoles el corazón, que todo cabe en su gran capacidad, y aunque tal vez tendrán los otros más ventajosas prendas de ciencia, de nobleza y aun de entereza, con todo eso prevalece en éstos el señorío, que los constituye superiores, si no en el derecho, en la posesión.

Salen otros del torno de su barro ya destinados para la servidumbre de unos espíritus serviles, sin género de brío en el corazón, inclinados al ajeno gusto y ceder el propio a cuantos hay. Éstos no nacieron para sí, sino para otros, tanto, que alguno fue llamado el de todos. Otros dan en lisonjeros, aduladores, burlescos, y peores empleos si

los hay. ¡Oh, cuántos hizo superiores la suerte en la dignidad y la naturaleza esclavos en el caudal!

Este coronado realce, como es rey de los demás, lleva consigo gran séquito de prendas; síguele el despejo, la bizarría de acciones, la plausibilidad y ostentación, con otras muchas de este lucimiento. Quien las quisiere admirar todas juntas, hallaralas en el excelentísimo señor don Fernando de Borja, hijo del benjamín de aquel gran Duque santo; heredado en los bienes de su diestra, digo, en su prudencia, en su entereza y en su cristiandad, que todas ellas le hicieron amado, no Virrey, sino padre en Aragón, venerado en Valencia, favorecido del grande de los Filipos en lo más, que es confiarle a su prudente, majestuosa y cristiana disciplina un Príncipe único, para que le enseñe a ser rey y a ser héroe, a ser fénix, émulo del celebrado Aquiles, en fe de su enseñanza.

Y aunque todos estos realces la veneran reina, atiende mucho esta gran prenda a que no la desluzcan algunos defectos que, como sabandijas, siguen de ordinario. La grandeza puede tal vez degenerar, por exceso, en afectación, en temeridad imprudente, en el aborrecible entretenimiento, vana satisfacción y otros tales, que todos son grandes padrastrós de la discreción y de la cordura.

- III -

Hombre de espera

Alegoría

En un carro y en un trono, fabricado éste de conchas de tortugas, arrastrado aquél de rémoras, iba caminando la Espera por los espaciosos campos del Tiempo al palacio de la Ocasión.

Procedía con majestuosa pausa, como tan hechura de la Madurez, sin jamás apresurarse ni apasionarse; recostada en dos cojines que la presentó la Noche, sibilas mudas del mejor consejo en el mayor sosiego. Aspecto venerable, que lo hermean más los muchos días; serena y espaciosa frente, con ensanches de sufrimiento, modestos ojos entre cristales de disimulación; la nariz grande, prudente desahogo de los arrebatamientos de la irascible y de las llamaradas de la concupiscible; pequeña boca con labios de vaso atesorador, que no permiten salir fuera el menor indicio del reconcentrado sentimiento porque no descubra cortedades del caudal; dilatado el pecho, donde se maduran y aun proceden los secretos, que se malogran comúnmente por aborto; capaz estómago, hecho a grandes bocados y tragos de la fortuna, de tan grande buche, que todo lo digiere; sobre todo, un corazón de un mar, donde quepan las avenidas de pasiones y donde se contengan las más furiosas tempestades, sin dar bramidos, sin romper sus olas, sin arrojar espumas, sin traspasar ni un punto los límites

de la razón. Al fin, toda ella de todas maneras grande: gran ser, gran fondo y gran capacidad.

Su vestir no era de gala, sino de decencia; más cumplido cuanto más ajustado, que lo aliñó el Decoro. Tiene por color propio suyo el de la Esperanza, y lo afecta en sus libreas, sin que haya jamás usado otro, y entre todos aborrece positivamente el rojo, por lo encendido de su cólera primero y de su empacho después. Ceñía sus sienes por vencedora y por reina, que quien supo disimular supo reinar, con una rama del moral prudente.

Conducía la Prudencia el grave séquito. Casi todos eran hombres, y muy mucho algunas raras mujeres. Llevaban todos báculos por ancianos y peregrinos; otros se afirmaban en los cetros, cayados, bastones y aun tiaras, que los más eran gente de gobierno. Ocupaban el mejor puesto los italianos, no tanto por haber sido señores del mundo, cuanto porque lo superior ser. Muchos españoles, pocos franceses; algunos alemanes y polacos, que a la admiración de no ir todos satisfizo la política juiciosa con decir que aquella su detenida común pausa procede más de lo helado de su sangre que de lo detenido de su espíritu; quedaba un grande espacio de vacío, que se decía haber sido de la prudentísima nación inglesa, pero que desde Enrico VIII acá faltaban al triunfo de la cordura y de la entereza. Sobresalían por su novedad y por su traje los políticos Chinas.

Iban muy cerca del triunfante carro algunos grandes hombres que los hizo famosos esta coronada prenda, y ahora, en llevarlos a su lado mostraba su estimación. Allí iba el tardador Fabio Máximo, que con su mucha espera desvaneció la gallardía del mejor cartaginés y restauró la gran república romana. A su lado campeaba el bastón de los franceses, consumiendo sus numerosas huestes con la detención y acabando con la vida y con la paciencia de Filipo. El Gran Capitán, muy conocido por su empresa, que sacó en Barleta: aquélla que con grande ingenio enseñaba a tener juicio y le valió un reino, conquistado más con la cordura que con la braveza. Antes de él, el magnánimo aragonés, forjando a fuego lento de las cadenas de su prisión una corona. Iban muchos filósofos y sabios, catedráticos de ejemplo y maestros de experiencia.

Gobernaba el Tiempo la autorizada pompa, que el mismo ir tropezando con sus muletas era lo que mejor le salía. Cerraba la Sazón por retaguardia, ladeada del Consejo, del Pensar, de la Madurez y del Seso. Era esto una muy tarde, cuando vivamente les comenzó a tocar arma un furioso escuadrón de monstruos, que lo es todo extremo de pasión, el indiscreto Empeño, la Aceleración imprudente, la necia Facilidad y el vulgar Atropellamiento; la Inconsideración, la Prisa y el Ahogo, toda gente del vulgacho de la Imprudencia.

Conoció su grande riesgo la Espera por no llevar armas ofensivas, faltar el polvorín -que es munición vedada en su milicia-, por estar reformado el Ímpetu y desarmado el Furor.

Mandó hacer alto a la Detención, y ordenó a la Disimulación que los entretuviese mientras consultaba lo hacedero. Discurrióse con prolijidad, muy a la española, pero con igual provecho.

Decía el sabio Biante, gran benemérito de esta gran señora de sí misma, que imitase a Júpiter, el cual no tuviera ya rayos si no tuviera Espera. Luis XI de Francia votó que se disimulase con ellos, que él no había enseñado ni más gramática ni más política a su sucesor. El rey don Juan II de los aragoneses (que hay naciones de Espera, y ésta lo es por extremo, y de la Prudencia) la dijo que advirtiese que hasta hoy más había obrado la tardanza española que la cólera francesa. El grande Augusto coronó su voto y sus aciertos con el *festina lente*. El duque de Alba volvió a repetir su razonamiento en la jornada sobre Lisboa.

Dijeron todos mucho en breve. Dilatose más el Católico rey don Fernando, como príncipe de la Política -y eslo mucho la Espera-. «Sea uno - decía- señor de sí, y lo será de los demás. La detención sazona los aciertos y madura los secretos; que la aceleración siempre pare hijos abortivos sin vida de inmortalidad. Hase de pensar despacio y ejecutar de presto; ni es segura la diligencia que no nace de la tardanza. Tan presto como alcanza las cosas, se le caen de las manos; que a veces el estampido del caer fue aviso del haber tomado. Es la Espera fruta de grandes corazones y muy fecunda de aciertos. En los hombres de pequeño corazón ni caben el tiempo ni el secreto». Concluyó con este oráculo catalán: *Deu no pega de bastó, sino de saó*.

Pero el gran Triunfador de Reyes, Carlos V, aquél que en Alemania, con más espera que gente, quebrantó las mismas peñas, las duras y las graves, la aconsejó que, si quería vencer, pelease a su modo: esto es, que esgrimiese la muleta del Tiempo, mucho más obradora que la acerada clava de Hércules. Ejecutolo tan felizmente, que pudo al cabo frustrar el ímpetu y enfrenar el orgullo a aquellas más furias que las infernales, y quedó victoriosa, repitiendo: «El tiempo y yo, a otros dos».

Este suceso contó el Juicio al Desengaño, como quien se halló presente.

- IV -

De la galantería

Memorial a la discreción

Tienen su bizarría las almas, harto más relevante que la de los cuerpos: gallardía del espíritu, con cuyos galantes actos queda muy airoso un corazón. Llévanse los ojos del alma bellezas interiores, así como los del cuerpo la exterior; y son más aplaudidas aquéllas del juicio que lisonjeada ésta del gusto.

Soy realce en nada común y, aunque universal en los objetos, en los sujetos soy muy singular. No quepo en todos, porque supongo magnanimidad, y con tener tantos pechos un villano, para la galantería no la tiene.

Tuve por centro el corazón de Augusto, que excusándose conmigo venció la vulgar murmuración y triunfó galante de los públicos comicios, quedando más memorable grandeza de haberlos despreciado que la romana libertad de haberlos dicho.

Así que mi esfera es la generosidad, blasón de grandes corazones y grande asunto mío; hablar bien del enemigo y aun obrar mejor; máxima de la divina fe, que apoya tan cristiana galantería.

Mi mayor lucimiento libro en los apretados lances de la venganza; no se los quito, sino que se los mejoro, convirtiéndola cuando más ufara en una impensada generosidad con aclamaciones de crédito.

Por este camino consiguió la inmortal reputación Luis XII, que siempre fueron galantes los franceses, digo, los nobles. Temíanle rey los que le injuriaron duque; mas él, transformando la venganza en bizarría, pudo asegurarlos con aquel más repetido que asaz apreciado dicho: «¡Eh!, que no venga el Rey de Francia los agravios hechos al duque de Orleáns». Pero ¿qué mucho quepan estas bizarrias en un rey de hombres, cuando campean en el de las fieras? Puede el león enseñar a muchos galantería; que las fieras se humanan cuando los hombres se enfierecen, y si degeneraron tal vez, fue (a ponderación de Marcial) por haberse maleado entre los hombres.

Soy política también, y aun la gala de la mayor razón de Estado, que ésta y yo hicimos inmortal al rey don Juan el Segundo, el de Aragón, digo el día en que en aquel célebre teatro de su fama, Cataluña, trocó la más irritada venganza en la más inaudita clemencia: en viéndose vencedor del catalán, pasó a serlo de sí mismo. ¡Oh, nuevo y raro modo de entrar triunfando en tan cara Barcelona en carros de misericordia! Que fue entrada en los corazones, con vítores de padre español y desengaños del extranjero padraastro.

No estimo tanto las victorias que consigo de la envidia, si bien mi mayor émula; solícitas, pero no las blasono; nunca afecto vencimientos, porque nada afecto, y cuando los alcanza el merecimiento los disimula la ingenuidad.

Pierdo tal vez de mi derecho, para adelantarme más, y, cuando parece que me olvido del decoro en el ceder, me levanto con la reputación en el exceder. Transformo en gentileza lo que fuera un vulgar desaire; pero no cualquiera; que las quiebras de infamia con ningún artificio se sueldan.

Fue siempre grande sutileza hacer gala de los desaires y convertir en realces de la industria los que fueron desfavores de la naturaleza y de la suerte. El que se adelanta a confesar el defecto propio cierra la boca a los demás; no es desprecio de sí mismo, sino heroica bizarría, y, al contrario de la alabanza, en boca propia se ennoblece.

Soy escudo bizarro en los agravios, socorriendo con notable destreza en las burlas y en las veras. Con un cortesano deslíz, ya de un mote y ya de una sentencia, doy salida muchas veces a muchos graves empeños, y saco airosamente del más confuso laberinto.

Gran consorte del despejo y muy favorecida de él, adelantando siempre las acciones, porque las especiosas en sí las realzo más, y las sospechosas las doro a título del despejo y a excusa de bizarría. Desembarázame tal vez de un recato majestuoso a lo humano, de un encogimiento religioso a lo cortés, de un melindre femenino a lo discreto; y lo que se condenara por descuido del decoro se disimula por galantería de condición; pero siempre con templanza, no deslice a demasía, por estar muy a los confines de la liviandad.

Tengo grandes contrarios, para que sean más lucidas mis victorias; atropello muchos vicios, para valer por muchas virtudes; de sola la vileza triunfo con algo de afectación, que jamás la supe hacer, y aborrezco de oposición toda poquedad, ya de envidia, ya de miseria. Préciome de muy noble y lo soy, hidalga de condición y de corazón. Tengo por empresa al gavián, el galante de las aves, aquél que perdona por la mañana al pajarillo que le sirvió de calentador toda la noche, si pudo darle calor la sangre helada del miedo, y, prosiguiendo con la comenzada gentileza, vuela a la contraria parte que él voló, por no encontrarle y poner otra vez su generosidad en contingencia.

Todo grande hombre fue siempre muy galante, y todo galante, héroe; porque o supongo o comunico la bizarría de corazón y de condición. Toda prenda campea mucho en el varón grande, y más, cuanto mayor, porque, juntas entonces la grandeza del realce y la del sujeto, doblan la perfección.

Pareceré a algunos realce nuevo, pero no a aquellos que ha mucho me admiran en aquella mayor esfera de mi lucimiento, el excelentísimo Conde de Aranda; aquél, digo, que ha hecho tantos y tan relevantes servicios a su Dios en culto, a su rey en donativo y su patria en celo; aquél a quien debe más esplendor su real casa de Urrea que a todos juntos sus antepuestos soles; aquél que ha eternizado juntamente su piedad cristiana y su nobilísima grandeza en conventos, en palacios y en hazañas, y todo esto con grande galantería, consiguiendo el inmortal renombre de bizarro, de galante, de magnánimo y héroe máximo de Aragón, a sombra de cuyo patrocinio llego yo a darte, ¡oh, gran reina de lo discreto!, este memorial de mis méritos, con pretensiones de que me admitas al plausible cortejo de tus heroicas, inmortales y válidas prendas.

- V -

Hombre de plausibles noticias

Razonamiento académico

Más triunfos le consiguió a Hércules su discreción que su valor; más plausible le hicieron las brillantes cadenillas de su boca que la formidable clava de su mano; con ésta rendía monstruos, con aquéllas aprisionaba entendidos, condenándolos a la dulce

suspensión de su elocuencia, y, al fin, más se le rindieron al tebano discreto que valiente.

Luce, pues, en algunos una cierta sabiduría cortesana, una conversable sabrosa erudición, que los hace bien recibidos en todas partes, y aun buscados de la eterna curiosidad.

Un modo de ciencia es éste que no lo enseñan los libros ni se aprende en las escuelas; cúrsase en los teatros del buen gusto y en el general tan singular de la discreción.

Hállanse unos hombres apreciadores de todo sazonado dicho y observadores de todo galante hecho, noticiosos de todo lo corriente en cortes y en campañas. Éstos son los oráculos de la curiosidad y maestros de esta ciencia del buen gusto.

Vase comunicando de unos a otros en la erudita conversación, y la tradición puntual va entregando estas sabrosísimas noticias a los venideros entendidos, como tesoros de la curiosidad y de la discreción.

En todos siglos hay hombres de alentado espíritu, y en el presente los habrá no menos valientes que los pasados, sino que aquéllos se llevan la ventaja de primeros; y lo que a los modernos les ocasiona envidia, a ellos autoridad; la presencia es enemiga de la fama. El mayor prodigio, por alcanzado, cayó de su estimación; la alabanza y el desprecio van encontrados en el tiempo y el lugar: aquélla siempre de lejos y éste siempre de cerca.

La primera y más gustosa parte de esta erudición plausible es una noticia universal de todo lo que en el mundo pasa, trascendiendo a las cortes más extrañas, a los emporios de la fortuna. Un práctico saber de todo lo corriente, así de efectos como de causas, que es cognición entendida, observando las acciones mayores de los príncipes, los acontecimientos raros, los prodigios de la naturaleza y las monstruosidades de la fortuna.

Goza de los suavísimos frutos del estudio, registrando lo ingenioso en libros, lo curioso en avisos, lo juicioso en discursos y lo picante en sátiras. Atiende a los aciertos de una monarquía con felicidad, a los desaciertos de la otra con desdicha. Ni perdona a los estruendos marciales en armadas por la mar, en ejércitos por tierra, suspensión del mundo, empleo mayor de la fama, ya engañada, ya engañosa.

Su mayor realce es una juiciosa comprensión de los sujetos, una penetrante cognición de los principales personajes de esta actual tragicomedia de todo el universo; da su definición a cada príncipe y su aplauso a cada héroe. Conoce en cada reino y provincia los varones eminentes por sabios, valerosos, prudentes, galantes, entendidos, y, sobre todo, santos, astros todos de primera magnitud y majestuoso lucimiento de las repúblicas. Dale su lugar a cada uno quilatando las eminencias y apreciando su valor. Pone también en su juiciosa nota lo paradojo del un príncipe, lo extravagante del otro señor, lo afectado de éste, lo vulgar de aquél, y con esta moral anatomía puede hacer concepto de las cosas y ajustar el crédito a la verdad. Esta cognición superiormente

culta sirve para mejor apreciar los dichos y los hechos, procurando siempre sacar la enseñanza; si no la admiración, por lo menos la noticia.

Sobre todo tiene una tan sazónada como curiosa copia de todos los buenos dichos y galantes hechos, así heroicos como donosos: las sentencias de los prudentes, las malicias de los críticos, los chistes de los áulicos, las sales de Alenquer, los picantes del Toledo, las donosidades del Zapata, y aun las galanterías del Gran Capitán, dulcísima munición toda para conquistar el gusto.

Mas subiendo de punto y tiempo, tiene con letras de aprecio las sentencias de Filipo II, los apotegmas de Carlos y las profundidades del Rey Católico. Si bien los más frescos, y corriendo donaire, son los que tienen más sal y los más apetitosos. Los flamantes hechos y modernos dichos, añadiendo a lo excelente la novedad, recambian el aplauso, porque sentencias rancias, hazañas carcomidas, es tan cansada como propia erudición de pedantes y gramáticos.

Más sirvió a veces esta ciencia usual, más honró este arte de conversar, que todas juntas las liberales. Es arte de ventura, que si la da el Cielo, poco de aquéllas basta, digo para lo provechoso, que no para lo adecuado. No excluye las demás graves ciencias, antes las supone por basa de su realce. Así como la cortesía asienta muy bien sobre el tener, así esta parte de discreción sobre alguna otra grande eminencia cae como esmalte. Lo que dice es que ella es la hermosura formal de todas, realce del mismo saber, ostentación del alma, y que tal vez aprovechó más saber escribir una carta, acertar a decir una razón, que todos los Bártulos y Baldos.

Varones hay eminentes en esta galante facultad; pero tan raros son como selectos, tesoreros de la curiosidad, emporios de la erudición cortesana, que, si no hubiera habido quien observara primero y conservara después los heroicos dichos del Macedón y su padre, de los Césares romanos y Alfonsos aragoneses, los sentenciosos de los Siete de la fama, hubiéramos carecido del mayor tesoro del entendimiento, verdadera riqueza de la vida superior.

Cuando encontrases con algún valiente genio de éstos, que entre millares será alguno, aunque lo busques con la antorcha del mediodía; logra la ocasión, disfruta las sazónadas delicias de la erudición, que si con hambre solicitamos los libros ingeniosos y discretos, con fruición se han de lograr los mismos oráculos de lo discreto, de lo juicioso, sazonado y entendido.

Siempre nos lleva a buscar a otro la concupiscencia propia, ya interesada, ya desvanecida, más aquí gustosa por lo agradable del saber, por lo apetitoso del notar. No seas tú de aquellos que bárbaramente se envidian a sí mismos el gusto del saber, por deslucir al otro el aplauso del enseñar.

Vuelven algunos de los emporios del mundo tan a lo bárbaro como se fueron, que quien no llevó la capacidad no la puede traer llena de noticias; llevaron poco caudal, y así hicieron corto empleo de observaciones; mas el discreto, como la gustosa abeja, viene libando el noticioso néctar que entresacó de lo más florido, que es lo más granado. No es la ambrosía para el gusto del necio, ni se hallan estas estimables noticias en gente

vulgar, que en éstos nunca salen de su rincón ni el gusto ni el conocimiento; no dan ni un paso más adelante de lo que tienen presente.

Ponen otros su felicidad en su vientre, sólo toman de la vida el comer, que es lo más vil; de las potencias superiores no se valen ni las emplean; ocioso vive el discurso, desaprovechado muere el entendimiento. De aquí es que muchos de los señores no llevan ventaja a los demás sino en los objetos de los sentidos, que es lo ínfimo del vivir, quedando tan pobres de entendimiento como ricos de pobres bienes. No vive vida de hombre sino el que sabe. La mitad de la vida se pasa conversando. La noticiosa erudición es un delicioso banquete de los entendidos, y destínase este realce de la mayor discreción al mejor gusto del excelentísimo Marqués de Colares, don Jerónimo de Ataide, pues se ideó de su noticiosa erudición. Será algún día desempeño de mi veneración el docto lucimiento de su asunto, la inmortalidad de sus obras.

- VI -

No sea desigual

Crisis

No se acreditan los vicios por hallarse en grandes sujetos, antes bien ofende más la mancha en el brocado que en el sayal. Es la desigualdad achaque de grandes y aun de príncipes, en algunos por naturaleza, en los más por afectación.

Es de mar su condición y aun para marear, que hoy lisonjea lo que mañana abomina, y en dos inmediatos instantes no levanta en el uno hasta las estrellas sino para abatir en el otro hasta los abismos.

En tan anómalo proceder suelen perderse los bisoños, cuando ganarse los expertos; que hay grandes maestros del arte de marear en Palacio; a éstos les es materia de risa, como a escarmentados, lo que a aquéllos de confusión; anímanse unos con lo mismo que otros desmayan, porque saben que la misma mudanza que hoy atormenta con el desvío, mañana rogará con el favor. Está el remedio en el mismo origen del mal, que es la ordinaria desigualdad.

¡Oh el prudente! ¡Qué tranquilo costea las puntas y los esteros! ¡Qué señor mide los golfos! Ni se paga de sus finezas, ni se rinde a sus sequedades, porque no se le hace nueva cualquiera mudanza en sus extremos.

Ni se funda tan monstruosa desigualdad en la razón, que toda es acaso, y los menos acordados. No depende de causas ni de méritos, que el mudarse con las cosas aún sería excusable, y tal vez cordura. Lo que hoy es el blanco de su sí, mañana es el negro de su no, y ahora gusto lo que después desabrimiento, uno y otro sin por qué, para proseguir o perseguir de balde.

Es trivial achaque de soberanos lo antojadizo, que, como tienen tan exento el gusto, da en vagar. En los mayores suele niñear más, y les parece que es ejercitar el señorío en ya querer, ya no querer.

El varón cuerdo siempre fue igual, que es crédito de entendido, ya que no en el poder, en el querer; de suerte que la necesidad violenta las fuerzas, pero no los afectos, y aun entonces preceden a su mudanza todas las circunstancias en su abono, atestiguando que no es variedad, sino urgencia.

No sólo son estos altibajos con las personas, pero con las virtudes, para llevarlo todo parejo. Notable desigualdad la de Demetrio, bien censurada de muchos. Era cada día otro de sí mismo, y en la guerra muy diferente que en la paz, porque en aquélla era centro de todas las virtudes y en ésta de todos los vicios, de suerte que en la guerra hacía paces con las virtudes y volvía a hacerles guerra en la paz: tanto pueden mudar a un hombre el ocio o el trabajo.

Pero, ¿qué desigualdad más monstruosa que la de Nerón? No se venció a sí mismo, sino que se rindió. Algunos a sí mismos buenos, se compiten mejores, que es gran victoria de la perfección, pero otros no son vencedores de sí, sino vencidos, rindiéndose a la deterioridad.

Si la desigualdad fuera de lo malo a lo bueno, fuera buena, y si de lo bueno a lo mejor, mejor; pero comúnmente consiste en deteriorarse, que el mal siempre lo vemos de rostro y el bien de espaldas. Los males vienen y los bienes van.

Diranme que todo es desigualdades este mundo, y que sigue a lo natural lo moral. La misma tierra, que se empina en los montes, se humilla después en los valles, solicitando su mayor hermosura en su mayor variedad. ¿Qué cosa más desigual que el mismo tiempo, ya coronándose de flores, ya de escarchas? Y todo el universo es una universal variedad, que al cabo viene a ser armonía. Pues si el hombre es un otro mundo abreviado, ¿qué mucho que cifre en sí la variedad? No será fealdad, sino una perfecta proporción compuesta a desigualdades.

Pero no hay perfección en variedades del alma que no dicen con el Cielo. De la luna arriba no hay mudanza. En materia de cordura, todo altibajo es fealdad. Crecer en lo bueno es lucimiento, pero crecer y decrecer es estulticia, y toda vulgaridad, desigualdad.

Hay hombres tan desiguales en las materias, tan diferentes de sí mismos en las ocasiones, que desmienten su propio crédito y deslumbran nuestro concepto: en unos puntos discurren que vuelan; en otros, ni perciben ni se mueven. Hoy todo les sale bien, mañana todo mal, que aun el entendimiento y la ventura tienen desiguales. Donde no hay disculpa es en la voluntad, que es crimen del albedrío, y su variar no está lejos del desvariar. Lo que hoy ponen sobre su cabeza, mañana lo llevan entre pies, por no tener pies ni cabeza. Hacen con esto tan enfadosa su familiaridad, que huyen todos de ellos, remitiéndolos al vulgar averiguador que los entienda. Sóbrale al mar de amargura lo que le falta de firmeza, pereciendo los que se le fían sin estrella.

Mudó sin duda la fama a Gandía su *non plus ultra* de toda heroicidad, de toda cristiandad, discreción, cultura, agrado, plausibilidad y grandeza en aquellos dos héroes consortes, el Excelentísimo Señor Duque don Francisco de Borja y la Excelentísima Duquesa doña Artemisa de Oria y Colona, gran señora mía. Participando ínclitamente entrambos de sus dos esclarecidos timbres, el eterno blasón de su firmeza en todo lo excelente, en todo lo lucido, en todo lo realzado, en todo lo plausible, en todo lo dichoso y en todo lo perfecto: siempre los mismos y siempre heroicos.

- VII -

El hombre de todas horas

Carta a don Vincencio Juan de Lastanosa

No siempre se ha de reír con Demócrito, ni siempre se ha de llorar con Heráclito, discretísimo Vincencio. Dividiendo los tiempos el Divino Sabio, repartió los empleos. Haya vez para lo serio y también para lo humano, hora propia y hora ajena. Toda acción pide su sazón; ni se han de barajar, ni se han de singularizar; débese el tiempo a todas las tareas, que tal vez se logra y tal vez se pasa.

El varón de todos ratos es señor de todos los gustos y es buscado de todos los discretos. Hizo la naturaleza al hombre un compendio de todo lo natural; haga lo mismo

el arte de todo lo moral. Infeliz genio el que se declara por de una sola materia, aunque sea única, aun la más sublime; pues ¿qué, si fuera vulgar, vicio común de los empleos? No sabe platicar el soldado sino de sus campañas, y el mercader de sus logros; hurtándole todos el oído al unítono, la atención al impertinente, y si tal vez se vencen, es en conjuración de fisga.

Siempre fue hermosamente agradable la variedad, y aquí lisonjera. Hay algunos, y los más, que para una cosa sola los habéis de buscar, porque no valen para dos; hay otros que siempre se les ha de tocar un punto y hablar de una materia, no saben salir de allí; hombres de un verbo, Sísifos de la conversación, que apedrean con un tema. Tiembla de ellos con razón todo discreto, que, si se echa un necio de éstos sobre su paciencia, llegará a verter el juicio por los poros, y por temor de contingencia tan penosa, codicia antes la estéril soledad y vive al siglo de oro interiormente.

Aborrecible *ítem* el de algunos, enfadoso macear, que todo buen gusto lo execra, deprecando que Dios nos le libre de hombre de un negocio en el hablarlo y en el solicitarlo, desquítannos de ellos unos amigos universales, de genio y de ingenio, hombre para todas horas, siempre de sazón y de ocasión. Vale uno por muchos, que de los otros, mil no valen por uno, y es menester multiplicarlos, hora por amigo, con enfadosa dependencia.

Nace esta universalidad de voluntad y de entendimiento de un espíritu capaz, con ambiciones de infinito; un gran gusto para todo, que no es vulgar arte saber gozar de las cosas y un buen lograr todo lo bueno. Práctico gustar es el de jardines, mejor el de edificios, calificado el de pinturas, singular el de piedras preciosas; la observación de la antigüedad, la erudición y la plausible historia, mayor que todas la filosofía de los cuerdos; pero todas ellas son eminencias parciales, que una perfecta universalidad ha de adecuarlas todas.

No se ha de atar el Discreto a un empleo solo, ni determinar el gusto a un objeto, que es limitarlo con infelicidad; hízolo el Cielo indefinido, criolo sin términos; no se reduzca él ni se limite.

Grandes hombres los indefinibles, por su grande pluralidad de perfecciones, que repite a infinidad. Otros hay tan limitados, que luego se les sabe el gusto, o para prevenirlo o para lisonjearlo, que ni se extiende ni se difunde.

Una vez que quiso el Cielo dar un plato, sazonó el maná, cifra de todos los sabores, bocado para todos paladares, en cuya universalidad proporcionó la del buen gusto.

Siempre hablar atento causa enfado; siempre chancear, desprecio; siempre filosofar, entristece, y siempre satirizar, desazona.

Fue el Gran Capitán idea grande de discretos; portábase en el Palacio como si nunca hubiera cursado las campañas y en campaña como si nunca hubiera cortejado.

No así aquel otro, no gran soldado, sino gran necio, que, convidándole una gentil dama a danzar en su ocasión, digo en la de un sarao, excusó su ignorancia y descubrió

su tontería, diciendo que él no se entendía de mover los pies en el palacio, sino de menear las manos en la campaña. Acudió ella, que lo era: «Pues señor, pareceme que sería bueno, en tiempo de paz, metido en una funda, colgaros como arnés para su tiempo», y aun le hizo cortesía de otro más vil y más merecido puesto.

No se estorban unas a otras las noticias, ni se contradicen los gustos; todas caben en un centro y para todo hay sazón. Algunos no tienen otra hora que la suya y siempre apuntan a su conveniencia. El cuerdo ha de tener hora para sí y muchas para los selectos amigos.

Para todo ha de haber tiempo, sino para lo indecente; ni será bastante excusa la que dio uno en una acción muy liviana, que el que era tenido por cuerdo de día no sería tenido por necio de noche.

De suerte, mi cultísimo Vincencio, que la vida de cada uno no es otro que una representación trágica y cómica, que si comienza el año por el Aries, también acaba en el Piscis, viniéndose a igualar las dichas con las desdichas, lo cómico con lo trágico. Ha de hacer uno solo todos los personajes a sus tiempos y ocasiones; ya el de risa, ya el de llanto, ya el del cuerdo, y tal vez el del necio, con que se viene a acabar con alivio y con aplauso la apariencia.

¡Oh discretísimo Proteo! Aquel nuestro gran apasionado, el Excelentísimo Conde de Lemos, en cuyo bien repartido gusto tienen vez todos los liberales empleos, y en cuya heroica universalidad logran ocasión todos los eruditos, cultos y discretos; el docto y el galante, el religioso y el caballero, el humanista, el historiador, el filósofo, hasta el sutilísimo teólogo. Héroe verdaderamente universal para todo tiempo, para todo gusto y para todo empleo.

- VIII -

El buen entendedor

Diálogo entre el doctor Juan Francisco Andrés y el autor

DOCTOR.- Dicen que, al buen entendedor, pocas palabras.

AUTOR.- Yo diría que, a pocas palabras, buen entendedor. Y no sólo a palabras, al semblante, que es la puerta del alma, sobrescrito del corazón; aun le ve apuntar al mismo callar, que tal vez exprime más para un entendido que una prolijidad para un necio.

DOCTOR.- Las verdades que más nos importan vienen siempre a medio decir.

AUTOR.- Así es; pero recíbanse del advertido a todo entendedor.

DOCTOR.- Eso le valió a aquel nuestro Anfión aragonés, cuando, perseguido de los propios, halló amparo y aun aplauso en los coronados Delfines extraños.

AUTOR.- Tan poderosa es una armonía, y más de tan suaves consonancias, como fueron las de aquel prodigioso ingenio.

DOCTOR.- Califícase ya el decir verdades con nombre de necesidades.

AUTOR.- Y aun, por no parecer o niño o necio, ninguno la quiere decir, con que no se usa; solas quedan en el mundo algunas reliquias de ella, y aun éstas se descubren como misterio con ceremonia y recato.

DOCTOR.- Con los príncipes siempre se les brujulea.

AUTOR.- Pero discurran ellos, que va en ello el perderse o el ganarse.

DOCTOR.- Es la verdad una doncella tan vergonzosa cuanto hermosa, y por eso anda siempre tapada.

AUTOR.- Descúbranla los príncipes con galantería, que han de tener mucho de adivinos de verdades y de zahoríes de desengaños. Cuanto más entre dientes se les dicen, es dárselas mascadas, para que mejor se digieran y entren en provecho. Es ya político el desengaño, anda de ordinario entre dos luces, o para retirarse a las tinieblas de la lisonja, si topa con la necedad, o salir a la luz de la verdad, si topa con la cordura.

DOCTOR.- ¡Qué es de ver en una encendida competencia la detención de un recatado y la atención de un advertido! Aquél apunta, éste discurre, y más en desengaños.

AUTOR.- Sí, que se ha de ajustar la inteligencia a las materias; en las favorables, tirante siempre la credulidad; en las odiosas, dar la rienda y aun picarla. Lo que la lisonja se adelanta en el que dice, la sagacidad lo desande en el que oye, que siempre fue la mitad menos lo real de lo imaginado.

DOCTOR.- En materias odiosas, yo discurriría al contrario, pues en un ligero amago, en un levísimo ceño, se le descubre al entendido mucho campo que correr.

AUTOR.- Y que correrse tal vez; y entienda, que es mucho más lo que se lo calla en lo poco que se le dice. Va el cuerdo en los puntos vidriosos con gran tiento y, cuanto la materia es más liviana, da pasos de plomo en el apuntar, con lengua de pluma en el pasar.

DOCTOR.- Muy dificultoso es darse uno por entendido en puntos de censura y de desengaño, porque se cree mal aquello que no se desea. No es menester mucha elocuencia para persuadirnos lo que nos está bien, y toda la de Demóstenes no basta para lo que nos está mal.

AUTOR.- Poco es ya el entender, menester es a veces adivinar, que hay hombres que sellan el corazón y se les podrecen las cosas en el pecho.

DOCTOR.- Hacer entonces lo que el diestro físico, que toma el pulso en el mismo aliento; así, el atento metafísico, en el aire de la boca ha de penetrar el interior.

AUTOR.- El saber nunca daña.

DOCTOR.- Pero tal vez da pena, y así como previene la cordura el qué dirán, la sagacidad ha de observar el qué dijeron. Saltea insidiosa esfinge el camino de la vida, y el que no es entendido es perdido. Enigma es, y dificultoso, esto del conocerse un hombre; sólo un Edipo discurre, y aun ése, con soplos auxiliares.

AUTOR.- No hay cosa más fácil que el conocimiento ajeno.

DOCTOR.- Ni más dificultosa que el propio.

AUTOR.- No hay simple que no sea malicioso.

DOCTOR.- Y que, siendo sencillo para sus faltas, no sea doblado para las ajenas.

AUTOR.- Las motas percibe en los ojos del vecino.

DOCTOR.- Y las vigas no divisa en los propios.

AUTOR.- El primer paso del saber es saberse.

DOCTOR.- Ni puede ser entendido el que no es entendedor. Pero ese aforismo de conocerse a sí mismo presto es dicho y tarde es hecho.

AUTOR.- Por encargarlo fue uno contado entre los siete sabios.

DOCTOR.- Por cumplirlo, ninguno hasta hoy. Cuanto más saben algunos de los otros, de sí saben menos; y el necio más sabe de la casa ajena que de la suya, que ya hasta los refranes andan al revés. Discurren mucho algunos en lo que nada les importa, y nada en lo que mucho les convendría.

AUTOR.- ¿Qué, hay ocupación peor aún que el ocio?

DOCTOR.- Sí, la inútil curiosidad.

AUTOR.- ¡Oh, cuidados de los hombres! ¡Y cuánto hay en las cosas sin sustancia!

DOCTOR.- Hase de distinguir también entre lo detenido de un recatado y lo desatentado de un fácil; exageran unos, disminuyen otros; discierna, pues, el atento entendedor, que a tantos han condenado las credulidades como las incredulidades.

AUTOR.- Por eso dijeron sabiamente los bárbaros escitas al joven Peleo que son los hombres ríos; lo que aquéllos corren se van deteniendo éstos, y comúnmente tienen más de fondo los que mayor sosiego, y llevan más agua los que menos ruido.

DOCTOR.- Materias hay también en que la sospecha tiene fuerza de prueba: que la mujer de César, dijo él mismo, ni aun la fama, y, cuando en el interesado llega a ser duda, en los demás ya pasa y aun corre por evidencia.

AUTOR.- Tienen más o menos fondo las palabras, según las materias.

DOCTOR.- Por no calarlas se ahogaron muchos; sóndelas el entendido entendedor, y advierta que la gala del nadar es saber guardar la ropa.

AUTOR.- Y más si es púrpura. Y con esto vamos a uno a su historia, digo, a la *Zaragoza antigua*, tan deseada de la curiosidad cuanto ilustrada de la erudición, y yo, a mi filosofía de *El Varón Atento*.

- IX -

No estar siempre de burlas

Sátira

Es muy seria la prudencia, y la gravedad concilia veneración; de dos extremos, más seguro es el genio majestuoso. El que siempre está de burlas nunca es hombre de veras, y hay algunos que siempre lo están; tiénenlo por ventaja de discreción y lo afectan, que no hay monstruosidad sin padrino; pero no hay mayor desaire que el continuo donaire.

Su rato han de tener las burlas; todos los demás las veras. El mismo nombre de *sales* está avisando cómo se han de usar. Hase de hacer distinción de tiempos, y mucho más de personas. El burlarse con otro es tratarle de inferior, y a lo más de igual, pues se le aja el decoro y se le niega la veneración.

Estos tales nunca se sabe cuándo hablan de veras, y así los igualamos con los mentirosos, no dándoles crédito a los unos por recelo de mentira, y a los otros de burla. Nunca hablan en juicio, que es tanto como no tenerle, y más culpable, porque no usar de él por no querer, más es que por no poder, y así no se diferencian de los faltos sino en ser voluntarios, que es doblada monstruosidad. Obra en ellos la liviandad lo que en los otros el defecto; un mismo ejercicio tienen, que es entretener y hacer reír, unos de propósito, otros sin él.

Otro género hay aún más enfadoso por lo que tiene de perjudicial, y es de aquellos que en todo tiempo y con todos están de fisga. Aborrecibles monstruos, de quienes huyen todos más que del bruto de Esopo, que cortejaba a coces y lisonjeaba a bocados. Entre fisga y gracia van glosando la conversación, y lo que ellos tienen por punto de galantería es un verdadero desprecio de lo que los otros dicen, y no sólo no es graciosidad, sino una aborrecible frialdad. Lo que ellos presumen gracia es un prodigioso enfado de los que tercián. Poco a poco se van empeñando hasta ser murmuradores cara a cara. Por decir una gracia os dirán un convicio, y éstos son de quien Cicerón abominaba, que por decir un dicho pierden un amigo o lo entibian; ganan fama de decidores y pierden el crédito de prudentes; pásase el gusto del chiste, y queda la pena del arrepentimiento: lloran por lo que hicieron reír. Éstos no se ahorran ni con el más amigo ni con el más compuesto, y es notable que jamás se les ofrece la prontitud en favor sino en sátira; tienen siniestro el ingenio.

Éste, con otros defectos infelices, nacen de poca sustancia y acompañan la liviandad. En hombres de gran puesto se censuran más y, aunque los hace en algún modo gratos al vulgo, por la llaneza, pone a peligro el decoro con la facilidad, que, como ellos no la guardan a los otros, ocasionan el recíproco atrevimiento.

Es connatural en algunos el donoso genio. Dotoles de esta gracia la naturaleza, y, si con la cordura se templase, sería prenda y no defecto. Un grano de donosidad es plausible realce en el más autorizado, pero dejarse vencer de la inclinación en todo tiempo es venir a parar en hombre de dar gusto por oficio, sazoador de dichos y aparejador de la risa. Si en una cómica novela se condena por impropiedad el introducirse siempre chanceando a Davo, y que entre lo grave de la enseñanza o lo serio de la reprensión del padre al hijo mezcle él su gracejo, ¿qué será, sin ser Davo, en una grave conversación estar chanceando? Será hacer farsa con risa de sí mismo.

Hay algunos que, aunque le pese a Minerva, afectan la graciosidad, y como en ellos es postiza, ocasiona antes enfado que gusto, y si consiguen el hacer reír, más es fisga de su frialdad que agrado de su donaire. Siempre la afectación fue enfadosa, pero en el gracejo, intolerable, porque sumamente enfada y, queriendo hacer reír, queda ella por ridícula; y si comúnmente viven desacreditados los graciosos, cuánto más los afectados, pues con su frialdad doblan el desprecio.

Hay donosos y hay burlescos, que es mucha la diferencia. El varón discreto juega también esta pieza del donaire, no la afecta, y esto en su sazón; déjase caer como al descuido un grano de esta sal, que se estimó más que una perla, raras veces, haciendo la salva a la cordura y pidiendo al decoro la venia. Mucho vale una gracia en su ocasión. Suele ser el atajo del desempeño. Sazonó esta sal muchos desaires. Cosas hay que se han de tomar de burlas, y tal vez las que el otro toma más de veras. Único arbitrio de cordura, hacen juego del más encendido fuego.

Pesado es el extremo de los muy serios, y poco plausible Catón con su bando, pero venerado; rígida secta la de los compuestos y cuerdos; pocos la siguen, muchos la reverencian, y, aunque causa la gravedad pesadumbre, pero no desprecio.

Que es de ver uno de estos destemplados de agudeza, siniestros de ingenio, chancear aun en la misma muerte; que si los sabios mueren como cisnes, éstos como grajos, gracejando mal y porfiando. De esta suerte un Carvajal mostró cuán rematada había sido su vida.

Los hombres cuerdos y prudentes siempre hicieron muy poca merced a las gracias, y una sola bastaba para perder la real del Católico Prudente. Súfrense mejor unos a otros los necios, o porque no advierten o porque se asemejan. Mas el varón prudente no puede violentarse, si no es que tercie la dependencia.

- X -

Hombre de buena elección

Encomio

Todo el saber humano (si en opinión de Sócrates hay quien sepa) se reduce hoy al acierto de una sabia elección. Poco o nada se inventa, y en lo que más importa se ha de tener por sospechosa cualquier novedad.

Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la Edad de Oro se inventaba: añadióse después, ya todo es repetir. Vense adelantadas todas las cosas, de modo que ya no queda qué hacer, sino elegir. Vívese de elección, uno de los más importantes favores de la naturaleza, comunicado a pocos, porque la singularidad y la excelencia doblen el aprecio.

De aquí es que vemos cada día hombres de ingenio sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, que, en llegando a la elección, se pierden. Escogen siempre lo peor, páganse de lo menos acertado, gustan de lo menos plausible, con nota de los juicios y desprecio de los demás. Todo les sale infelizmente, y no sólo no consiguen aplauso, pero ni aun agrado. Jamás hicieron cosa insigne, y todo ello por faltarles el grande don del saber elegir; de suerte que no bastan ni el estudio ni el ingenio donde falta la elección.

Es trascendental su importancia, porque no sea menos su extensión que su intención. Solicitan su voto todos los empleos, y los mayores con afectación; porque ella es el complemento de la perfección, origen del acierto, sello de la felicidad, y donde ella falta, aunque sobre el artificio, el trabajo y las cosas, todo se deslucе y todo se malogra.

Ninguno conseguirá jamás el crédito de consumado en cualquier empleo sin el realce de un plausible gusto. Sólo el realce en elegir pudo hacer célebres a muchos reyes eminentes en sus elecciones, así de empresas como de ministros; que un yerro en las llaves de la razón de Estado basta a perderlo todo con descrédito, y un acierto a ganarlo todo con inmortal reputación. Erraron unos en el delecto de los asuntos, y otros en el de los instrumentos, destruyendo todos con tan fatales yerros el preciosísimo oro de sus coronas.

Hay algunos empleos que su principal ejercicio consiste en el elegir, y en éstos es mayor la dependencia de su dirección. Como son todos aquellos que tienen por asunto el enseñar agradando. Prefiera, pues, el Orador los argumentos más plausibles y más graves; atienda el Historiador a la dulzura y al provecho; case el Filósofo lo especioso con lo sentencioso, y atiendan todos al gusto ajeno universal, que es la norma del elegir, y tal vez se ha de preferir al crítico y singular, o propio o extraño. Porque, en un convite, más querría dar gusto a los convidados que a los sazoadores, dijo el más sabroso de nuestra patria y de elección. ¿Qué importa que sean muy al gusto del orador las cosas si no lo son al del auditorio?, ¿para quién se sazonan? Preferirá aquél una sutileza y aplaudirá éste a una semejanza, o al contrario.

En las vulgares artes tiene también lugar; a proporción, vimos ya dos eminentes artífices que se compitieron la fama; el uno por lo delicado y primoroso, tanto, que parecía cada una de sus obras de por sí el último esfuerzo del artificio, y todas juntas no satisfacían. Al contrario, el otro jamás pudo acabar cosa con última delicadeza ni llevarla a la total perfección; con todo eso tuvo éste el realce de la elección tan en su punto, que se alzó con el aplauso universal.

Nace, en primer lugar, del gusto propio, si es bueno, calificado con la prueba, con que se asegura el ajeno, que es ventaja poder hacer norma de él y no depender de los extraños. Con esto se puede uno confiar que lo que le agrada a él en los otros, también les agrada a ellos en él. Efecto es de su sazón el buen delecto, todo sale bien de ella, que es la mayor felicidad, y si algo se acertó en falta suya, fue más contingencia que seguridad.

Al contrario, un mal gusto todo lo desazona, y las mismas cosas excelentes por su perfección las malogra por su mala disposición; y haylos tan exóticos, que siempre escogen lo peor, que parece que hacen estudio en el errar; el peor discurso guardan para la mejor ocasión, y en la mayor expectación salen con la mayor impertinencia, casándose siempre con su necesidad.

Extremada elección la de la abeja, y qué mal gusto el de una mosca, pues en un mismo jardín solicita aquélla la fragancia y ésta la hediondez.

Lo peor es que estos tales enfermos de gusto, o por ignorancia, o por capricho, lisiados de juicio, añadiendo el segundo al primer desacierto, que es más célebre, querrían pegar su mal a todos los demás; pretenden que su paradojo voto sea norma de los otros, y aun se admiran de que su desabrimiento no les sea sainete, y apetito su frialdad, desacertadores en todo.

Hállanse otros que tienen destemplado el gusto en unas cosas, y en otras muy en su punto, pero lo ordinario es que el que tiene depravada la raíz lleve desazonado todo el fruto.

Supone, demás de lo extremado del gusto, una adecuada comprensión de todas las circunstancias que se requieren para el acierto individual. Su primera atención es a la ocasión, que es la primera regla del acertar. No se paga en las cosas de la eminencia a solas, sino de la conveniencia también; que tal vez lo más excelente fue lo menos a propósito para la sazón, si bien cuando concurren en los medios lo realzado del ser y lo sazonado de la conveniencia concluyen felicidad. Regúlase con el tiempo, atiende al puesto, hace distinción de personas, y ajústase adecuadamente a la ocasión, con que viene a ser perfectísimo el delecto.

Es la pasión enemiga declarada de la cordura, y, por el consiguiente, de la elección; nunca atiende a la conveniencia, sino a su afecto; y estima más salir con su antojo que con el acierto. Todos sus favorecidos son buenos, no más de porque lo desea, no porque en la realidad lo son, y afecta el engañarse voluntariamente, y así, todo mal intencionado sale peor ejecutado.

Los asuntos de la elección son muchos y sublimes. Elígense, en primer lugar, los empleos y los estados, delecto de toda una vida, donde se acierta o se yerra para siempre, que es un echarse a cuestras una irremediable infelicidad. El mal es que las resoluciones más importantes se toman en la primera edad, destituida de ciencia y experiencia, cuando aún no fueran bastantes la mayor prudencia y la más sazónada madurez.

Ni es el menor empeño el escoger los amigos, que han de ser de elección y no de acaso; acción muy de la prudencia, y en los más de la contingencia. Elígense también los familiares, que son ayudantes del vivir, y las más veces enemigos no excusados.

Mas si en los hijos tuviera lugar el delecto, fuera la primera de las dichas. Ello hay tales caprichos en el mundo, que eligieran los peores, y así, favor fue de la naturaleza el prevenirlos, pues aun los que le dio el Cielo, buenos, ellos, o con su ejemplo o con su descuido, vienen a hacerlos malos. Que son muchos los que malogran favores de la naturaleza y de la fortuna.

No hay perfección donde no hay elección. Dos ventajas incluye: el poder elegir y elegir bien. Donde no hay delecto, es un tomar a ciegas lo que el acaso o la necesidad ofrecen. Pero al que le faltare el acierto, búsquelo en el consejo o en el ejemplo, que se ha de saber o se ha de oír a los que saben para acertar.

- XI -

No ser malilla

Sátira

Achaque es de todo lo muy bueno que su mucho uso viene a ser abuso. Codiciando todos por lo excelente, con que se viene a hacer común, y, perdiendo aquella primera estimación de raro, consigue el desprecio de vulgar, y es lástima que su misma excelencia le cause su ruina. Truécase aquel aplauso de todos en un enfado de todos.

Ésta es la ordinaria carcoma de las cosas muy plausibles en todo género de eminencia, que, naciendo de su mismo crédito y cebándose en su misma ostentación, viene a derribar y aun a abatir la más empinada grandeza; basta a hacer una demasía de lucir de los mismos prodigios vulgaridades.

Gran defecto es ser un hombre para nada, pero también lo es ser para todo, o queriendo ser. Hay sujetos que sus muchas prendas los hacen ser buscados de todos. No hay negocio, aunque sea repugnante a su instituto y genio, que no se remita o a su dirección o a su manejo; todos se pronostican la felicidad de cuanto ponen éstos mano, y, aunque no sean entrometidos de sí, su misma excelencia los descubre, y la conveniencia ajena los busca y los placea, de suerte que en ellos su mucha opinión obra lo que en otros su mucho entretenimiento. Pero esto es ya azar, si no defecto, y una como sobra de valor, pues vienen a rozarse y aun perder por mucho ganar. ¡Oh, gran cordura la de un buen medio! Pero ¿quién supo o pudo contenerse y caminar con esta seguridad?

Pensión es de las pinturas muy excelentes, de las tapicerías más preciosas, que en todas las fiestas hayan de salir, y como todo lo andan reciben muchos encuentros, con que presto vienen a ser inútiles, o comunes, que es peor.

Hay algunos, ni pocos ni cuerdos, sobresalidos, amigos de que todos los llamen y busquen; dejarán el dormir y aun el comer, por no parar; no hay presente para ellos como un negocio, ni mejor día que el más ocupado; y las más veces no aguardan a que los llamen, que ellos se injieren en todo, y, añadiendo al entretenimiento la audacia, que es forrar la necedad, se exponen a grandes empeños; pero bien o mal, consiguen que todos hablen de sus cabellos, que es lo mismo que quitarlos a la lengua para la murmuración y desprecio.

Aunque no hubiese otro desaire que aquel continuo topar con ellos, oír siempre hablar de ellos causa un tal enfadoso hartazgo, que vienen a ser después tan aborrecidos como fueron antes deseados.

No todo sale de sus manos con igual felicidad, y tal vez la que comenzó a ser una hazañosa vasija, deslizándose la rueda (ya sea la de la suerte), viene a rematar en un vilísimo vaso de su ignominia y descrédito. Métense a querer dar gusto a todos, que es imposible, y vienen a disgustar a todos, que es más fácil.

No escapan los que mucho lucen de envidiados o de odiados, que a más lucimiento, más emulación. Tropiezan todos en el ladrillo que sobresale a los demás, de modo que no es aquélla eminencia, sino tropiezo; así en muchos el querer campear no viene a ser realce, sino tope. Es delicado el decoro, y aun de vidrio, por lo quebradizo, y si muy placeado se expone a más encuentros, mejor se conserva en su retiro, aunque sea en el heno de su humildad.

Quieren algunos ser siempre los gallos de la publicidad, y cantan tanto, que enfadan; bastaría una voz o un par, para consejo o desvelo; que lo demás es cantar mal y porfiar.

El manjar más delicioso, a la segunda vez pierde mucho de aquel primer agrado; a tres veces ya enfada; mejor fuera conservarse en las primicias del gusto, solicitando el deseo. Y si esto pasa en lo material, ¡cuánto más en el verdadero pasto del alma, delicias del entendimiento o del gusto! Y es éste delicado y mal contentadizo cuanto mayor. Más vale una excelente caridad, que siempre fue lo dificultoso estimado.

Al paso que un varón excelente, ya en valor, ya en saber, o sea en entereza, o sea en prudencia, se retira, se hace codiciable, porque él a detenerse, y todos a desearle con mayor crédito y aun felicidad. Toda templanza es saludable, y más de apariencia, que conserva la vida a la reputación.

Rózanse de estas malillas en todo género de eminencias. Haylas también de la belleza, cuyo ostentarse, además del riesgo, tiene luego el castigo de la desestimación, y más adelante el desprecio.

¡Qué bien conoció este vulgar riesgo, y qué bien supo prevenirlo la celebrada Popea de Nerón! La que mejor supo lograr la mayor belleza, siempre la brujuleaba, que nunca hartó, ni los ojos de ella, avara con todos, envidiándola a sí misma. Franqueaba un día los ojos y la frente, y en otro la boca y las mejillas, sin echar jamás todo el resto de su hermosura, y ganó con esto la mayor estimación.

Gran lección es ésta del saberse hacer estimar, de saber vender una eminencia, afectando el encubrirla, para conservarla y aun aumentarla con el deseo, que en los *Avisos al Varón Atento* se discurrirá con enseñanza. Célebre confirmación la de las esmeraldas del indiano, y que declara esta sutileza con buen gusto. Traía gran cantidad de ellas en calidad igual. Expuso la primera al aprecio de un perito lapidario, que la pagó en admiración. Sacó la segunda, aventajada en todo, guardando el orden de agradar, pero bajole éste por mitad la estimación, y con esta proporción fue prosiguiendo con la tercera y con la cuarta; al paso que ellas iban excediéndose en quilates, iba cediendo el aprecio. Admirado el dueño de semejante desproporción, oyó la causa con enseñanza nuestra: que la misma abundancia de preciosidad se hacía daño a sí misma, y, al paso que se perdía la rareza, se disminuía la estimación.

¡Oh, pues, el varón discreto! Si quiere ganar la inmortal reputación, juegue antes del Basto que de la Malilla. Sea un extremo en la perfección; pero guarde un medio en el lucimiento.

- XII -

Hombre de buen deajo

Carta al doctor don Juan Orencio de Lastanosa, canónigo de la Santa Iglesia de Huesca, singular amigo del autor

Si yo creyera a lo vulgar que había Fortuna, también creyera, amigo canónigo y señor, que su casa era la casa con dos puertas, muy diferentes la una de la otra, y encontradas en todo; porque la una está fabricada de piedras blancas, dignas de la más dichosa urna en el mejor día, y la otra, su contraria, de piedras negras, que en su deslucimiento agüeran su infelicidad; majestuosamente alegre aquélla, y ésta lúgubrementemente humilde. Allí asisten el Contento, el Descanso, la Honra, la Hartura y las Riquezas, con todo género de Felicidad. Aquí la Tristeza, el Trabajo, la Hambre, el Desprecio y la Pobreza, con todo el linaje de la Desdicha. Por el tanto, la una se llama del Placer y la otra del Pesar. Todos los mortales frecuentan esta casa, y entran por una de estas dos puertas, pero es ley inviolable, y que con sumo rigor se observa, que el que entra por la una haya de salir por la otra, de modo que ninguno puede salir por la que entró, sino por la contraria: el que entró por el Placer sale siempre por el Pesar, y el que entró por el Pesar sale siempre por el Placer.

Desaire común es de afortunados tener muy felices las entradas y muy trágicas las salidas. El mismo aplauso de los principios hace más ruidoso el murmullo de los fines. No está el punto en el vulgar consentimiento de una entrada, que ésas todas las tienen plausibles, pero sí en el sentimiento general de una salida, que son raros los deseados.

¡Oh, cuántos soles hemos visto entrambos nacer con risa del aurora y también nuestra, y sepultarse después con llanto del ocaso! Saludáronlos al amanecer las lisonjeras aves con sus cantos, al fin quiebros, y despidiéronlos, al ponerse, nocturnos pájaros con sus aúllos.

Todas las fachadas de los cargos son ostentosas, mas las espaldas humildes. Corónanse de vítores las entradas de las dignidades, y de maldiciones las salidas. ¡Qué aplaudido comienza un mando, ya por el vulgar gusto del mudar, ya por la concebida esperanza de los favores particulares y de los aciertos comunes! Pero ¡qué callado final! Que aun el silencio le sería favorable aclamación.

¡Qué adorado, o de la esperanza o del temor, entra un valimiento, si él mismo no se desmintiera a la mitad de la dicción dividida! Que, aunque se varíe en privanza, no puede escapar al principio o al fin de una pronosticada infelicidad. Todos los fines son desvíos, y todos los cargos paran en cargos, si no de la justicia, de la vengada murmuración. Transfórmase el contento del comenzar en muchos descontentos al acabar. Aunque no haya otro azar más que el ponerse, que aun en un sol es caer,

ocasiona desvíos; oscurecese el esplendor y resfríase el afecto. Pocas veces acompaña la felicidad a los que salen, ni dura la aclamación hasta los fines; lo que se muestra de cumplida con los que vienen, de descortés con los que van.

Hasta las amistades se traban con el gusto y se pierden con la quiebra. Súbese volando al favor y bájase de él rodando; y comúnmente en todos los empleos y aun estados, se suele entrar por la puerta del Contento y de la Dicha, y se sale por la del Disgusto y de la Desdicha.

Gala viste de extremos la Fortuna, y hace gala de igualar; los pechos cubre de blanco, y de negro las espaldas, que el no esperarlas es dar en el blanco. ¡Oh, gran extremo de la prudencia la atención a los extremos, al acabar bien, poniendo más la mira en la felicidad de la salida que en el aplauso de la entrada! Que no gobierna el despierto Palinuro su bajel por la proa, sino por la popa; allí asiste al gobernalle en el viaje de la vida.

Tienen algunos muy felices los principios en todo, y aun plausibles; entran en un cargo con aceptación, llegan a un puesto con aplauso; comienzan una amistad con favor; todo comenzar es con felicidad. Pero suelen tener estos tales comúnmente muy trágicos los fines, y los deijos muy amargos; quédase para la postre toda la infelicidad, como en vaso de purga la amargura.

Gran regla de comenzar y de acabar dio el romano cuando dijo que todas las dignidades y los cargos los había conseguido antes de desearlos, y todos los había dejado antes que otros los desearan. Más es esto que lo primero, aunque todo mucho; aquello fue favor de la suerte, esto otro fue asunto de una singular prudencia. Es tal vez castigo de la intemperancia la desdicha, y gran gloria la del anticiparse. Consuelo es de sabios haber dejado las cosas antes que ellas los dejaran, y consejo el prevenirlas.

Puédese regular también la dicha acompañándola con el buen modo hasta el buen deijo, y conservándola en la gracia de las gentes con tal arte, que la común aclamación del entrar se convierta en universal sentimiento del salir.

Nunca se ha de acabar con rompimiento, ya sea amistad, ya sea favor, empleo o cargo; que toda quiebra ofende la reputación, demás de la pena que causa.

Pocos de los afortunados se escaparon de los finales reveses de la fortuna, que suele tener malos deijos la gran dicha. Sí aquellos que, con tiempo, los retiró, o la misma suerte o la cordura. A otros, a los héroes, previno el mismo Cielo de remedio, realzando misterioso su fin, como en Moisés desaparecido y en Elías arrebatado, haciendo triunfo del fenecer. Aun allá en la fabulosa gentilidad un Rómulo dudosamente acabó, transformándose la malicia de los senadores en misterio, que le ocasionó mayor veneración.

Otros, aunque eminentes y aun héroes, borraron, como el dragón, con la infelicidad de sus fines la gloria de sus hazañas. Hiló Hércules, hecho parca de su propia inmortalidad, y puso, no colofón, sino colón a sus proezas, que así se usa. Materia fue de sentimiento a los valerosos y de desengaño a los sabios.

Sola la virtud es la Fénix, que, cuando parece que acaba, entonces renace, y eterniza en veneración lo que comenzó por aplauso.

- XIII -

Hombre de ostentación

Apólogo

Prodigiosos son los ojos de la envidia; mucho tienen del sentir, no querían ver tanto como ven; con ser los más perspicaces, nunca se vieron serenos, y si bien de ellos no pudo decir que tuvieron siempre buena vista, nunca más propiamente que cuando por los ojos de todas las aves miraron aquel portento alado de la belleza: el Pavón de Juno. Mirábanle, sol de pluma, amanecer con tantos rayos cuantos descoge plumajes en su bizarra rueda.

Del mirar se pasa al admirar, donde no hay pasión, que, si la hay, luego degenera y, cuando no puede llegar a emulación, se convierte en la poquedad de la envidia. Cegáronse, pues, con tanto ver. Comenzó la Corneja a malear, como más vil, después que quedó pelada con afrenta; íbase de unas a otras, solicitándolas a todas, ya las Águilas en sus riscos, los Cisnes en sus estanques, los Gavilanes en sus alcándaras, los Gallos en sus muladares, sin olvidarse de los Búhos y Lechuzas en sus lóbregos desvanes.

Comenzaba con una bien solapada alabanza y acababa en una declarada murmuración. «Hermoso es y galán, decía, el Pavón, no puede negarse, pero todo lo pierde cuando lo afecta, que el mayor merecimiento, el día que se conoce a sí mismo, no digo aun darse a conocer, cae de su nobleza y baja a liviandad; la alabanza en boca propia es el más cierto vituperio; siempre los que merecen más hablan de sí menos. Hermosa era Fábula, donairosa y entendida, y sobre todo, muchacha, mas todo lo dejó de ser, cantó el cisne de Bótilis, cuando trató de engreírse. Para mí tengo que si el Águila ostentase sus reales plumas, que se llevaría los aplausos por lo majestuoso y por lo grave. Eh, que la misma Fénix, único pasmo del orbe, aborrece esta vulgarísima ostentación, y vive más estimada en aquel su tan cuerdo como acreditado retiro».

De esta suerte no paraba de sembrar envidia, y más en pequeños corazones, que de todo se llenan fácilmente. Es la envidia pegajosa, siempre halla de qué asir, hasta de lo imaginado. Fiera cruelísima, que con el bien ajeno hace tanto mal a su dueño propio. Comenzó a cebarse en las entrañas, o para mayor tormento o para desterrar de ellas toda humanidad. Conjuráronse todas para oscurecerle, ya que no destruirle su belleza. Procedieron con astucia, utilizaron su malicia en no declararse contra su hermosura, sino contra su ufanía. «Porque si esto conseguimos, dijo la Picaza, que él no pueda hacer aquel odiosísimo alarde de sus plumas, le eclipsamos de todo punto su belleza».

Lo que no se ve es como si no fuese, y, como dijo aquel avechucho satírico: «Nada es tu saber, si los demás ignoran que tú sabes». Y dense por entendidas todas las demás prendas, aunque habló de la reina de todas. Las cosas comúnmente no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son muchos más los necios que los entendidos, páganse aquéllos de la apariencia, y, aunque atienden éstos a la sustancia, prevalece el engaño y estímanse las cosas por de fuera.

Fueron a hacerle el cargo de parte de toda la república ligera, el Cuervo, la Corneja y la Picaza, con otras de este porte; que las demás todas se excusaron, el Águila por lo grave, la Fénix por lo retirado, la Paloma por lo sencillo, el Faisán por lo peligroso y el Cisne por lo callado, que piensa siempre, para cantar dulcemente una vez.

Volaron en su busca al majestuoso palacio de la Riqueza. Encontraron luego con un Papagayo, que estaba en su balcón y en una jaula, propia esfera de la locuacidad. Díjoles con facilidad grande cuanto supo, que fue cuanto quisieron. Enviáronle un recado con un jímio; holgose mucho el Pavón de su llegada, que logra las ocasiones de ostentarse. Recibíolas en un espacioso patio, teatro augusto de su ostentosa bizarría y paseado palenque de su competencia, galante con el mismo sol, plumas a rayos y rueda a rueda.

Pero salíole mal la ostentativa, cuanto más airosa, que aun lo muy excelente depende de circunstancias y no siempre tiene vez. Achaques de arpía son los de la envidia, que todo lo inficiona, y a fuer de basilisco, su mirar es matar; y aunque suele hechizar la hermosura, aquí las irritó más, y, trocando los aplausos en agravios, vulgarmente enfurecidas, le dijeron: «¡Qué bien que viene esto, oh, loco y desvanecido pájaro, con la embajada que le traemos de parte de todo el alígero senado! ¡En verdad que cuando la oigas, que amaines la plumajería y que reformes la soberbia!

»Sabe que están muy ofendidas todas las aves de esta tu insufrible hinchazón, que así llaman a esa gran balumba de plumas, y con mucho fundamento, porque es una odiosísima singularidad querer tú solo, entre todas las aves, desplegar esa vanísima rueda, cosa que ninguna otra presume, pudiendo tantas tan bien, si no mejor que tú, pues ni la Garza tremola sus airones, ni el Avestruz placea sus plumajes, ni la misma Fénix vulgariza sus zafiros y esmeraldas, que no las llamo ya plumas. Mándante, pues, e inapelablemente ordenan, que de hoy más no te singularices, y esto es mirar por tu mismo decoro, pues si tuvieras más cabeza y menos rueda, repararas en que, cuando más quieres placear la hermosura de tus plumas, entonces descubres la mayor de tus fealdades, que tales son tus extremos.

»Siempre fue vulgar la ostentación, nace del desvanecimiento. Solicita la aversión, y con los cuerdos está muy desacreditada. El grave retiro, el prudente encogimiento, el discreto recato, viven a lo seguro, contentándose con satisfacerse a sí mismos; no se pagan de engañosas apariencias, ni las venden. Bástase a sí misma la realidad, no necesita de extrínsecos engañados aplausos; y, en una palabra, tú eres el símbolo de las riquezas, no es cordura, sino peligro, el publicarlas».

Quedó suspenso el bellísimo pájaro de Juno y, cuando recordó de la turbación o de la profundidad, exclamó así: «¡Oh, alabanza, que siempre vienes de los extraños! ¡Oh,

desprecio, que siempre llegas de los propios! ¿Es posible que cuando me llevo los ojos de todos tras mi belleza, que eso denotan estos materiales de mis plumas, así ande yo en lenguas de Picazas y Cornejas? ¿Que condenáis en mí la ostentación, y no la hermosura? El cielo, que me concedió ésta, me aventajó con aquélla; que cualquiera a solas fuera en balde. ¿De qué sirviera la realidad sin la apariencia? La mayor sabiduría, hoy encargan políticos que consiste en hacer parecer. Saber y saberlo mostrar es saber dos veces. De la ostentación diría yo lo que otros de la ventura: que vale más una onza de ella que arrobas de caudal sin ella. ¿Qué aprovecha ser una cosa relevante en sí, si no lo parece?

»Si el sol no amaneciera haciendo lucidísimo alarde de sus rayos; si la rosa, entre las flores, se estuviera siempre encarcelada en su capullo y no desplegara aquella fragante rueda de rosiclères; si el diamante, ayudado del arte, no cambiara sus fondos, visos y reflejos, ¿de qué sirvieran tanta luz, tanto valor y belleza si la ostentación no los realzara? Yo soy el sol alado, yo soy la rosa de pluma, yo soy el joyel de la naturaleza, y pues me dio el Cielo la perfección, he de tener también la ostentación.

»El mismo Hacedor de todo lo criado, lo primero a que atendió fue al alarde de todas las cosas, pues crió luego la luz, y con ella el lucimiento, y, si bien se nota, ella fue la que mereció el primer aplauso, y ése divino; que, pues la luz ostenta todo lo demás, el mismo Criador quiso ostentarla a ella. De esta suerte, tan presto era el lucir en las cosas, como el ser: tan válida está con el primero y sumo gusto la ostentación».

Y diciendo y haciendo, volvió a desplegar aquélla su gran rodela de cambiantes, tan defensiva de su gala cuan ofensiva a la envidia. Aquí ésta acabó de perder la cordura, y en conjuración de malevolencia arremetieron todas, el Cuervo a los ojos y las demás a las plumas. Viose en grande aprieto el pájaro bellísimo, y en sumo riesgo su bizarría; y aun dicen que del susto le quedó aquella voz, que juntamente le denomina y significa *pavoroso*. No tuvo otra defensa que la ordinaria de la hermosura, de hablar algo; dio voces y muy agrias, invocando el favor del cielo y suelo. Voceaban también los contrarios por ahogarle hasta la voz, a cuyo grande estruendo acudieron por los aires muchas aves y por tierra muchos brutos, aquéllas volando, éstos corriendo. Convocáronse las Sabandijas todas de palacio, un León, un Tigre, un Oso y dos Jimios a la famular defensa, y, a los graznidos de los Cuervos y los Grajos, vinieron del campo el Lobo y la Vulpeja, creyendo eran clamores para dar sepultura a algún cadáver. Avisaron al Águila también, que llegó muy asistida de sus guardas de rapiña. Interpuso el León su autoridad, que bastó a moderarlas, y mostró gusto de enterarse de la contienda, encargando a entrambas partes, a la una la modestia y a la otra el silencio. A pocas razones conoció la sinrazón de la envidia y lo falso de su celo, y propuso, por conveniencia, se remitiese la causa a juicio de un tercero, y ése fuese la Vulpeja por sabia y por desapasionada. Conviniéronse las partes y sujetáronse al astuto arbitrio.

Aquí la Vulpeja se valió de todo su artificio para cumplir con todos juntamente, lisonjear al León y no descontentar al Águila, hacer justicia y no perder amistades, y así muy a lo sagaz, dijo de esta suerte:

«Política contienda es que importe más la realidad o la apariencia. Cosas hay muy grandes en sí y que no lo parecen, y, al contrario, otras que son poco y parecen mucho;

ordinaria monstruosidad. Tanto puede la ostentación o la falta de ella; mucho suple, mucho llena, y si en las cosas materiales califica, como es en el adorno, en el menaje y séquito, ¿qué será en las verdaderas prendas del ánimo, que son gala del entendimiento y belleza de voluntad? Especialmente cuando le llega su vez a una prenda y la sazón lo pide, allí cae bien el ostentar. Lógrese la ocasión, que aquél es el día de su triunfo.

»Hay sujetos bizarros en quienes lo poco luce mucho, y lo mucho hasta admirar hombres de ostentativa, que, cuando se junta con la eminencia, forman un prodigio; al contrario, hombres vimos eminentes que, por faltarles este realce, no parecieron la mitad. Poco ha que aterraba todo el mundo un gran personaje en las campañas, y metido en una consulta de guerra, temblaba de todos, y el que era para hacer no lo era para decir. Hállanse también naciones ostentosas por naturaleza, y la española con superioridad. De suerte que la ostentación da el verdadero lucimiento a las heroicas prendas y como un segundo ser a todo.

»Mas esto se entiende cuando la realidad la afianza, que sin méritos no es más que un engaño vulgar; no sirve sino de placear defectos, consiguiendo un aborrecible desprecio, en vez del aplauso. Danse gran prisa algunos por salir y mostrarse en el universal teatro, y lo que hacen es placear su ignorancia, que la desmentía el retiro; no es ésta ostentación de prendas, sino un necio pregón de sus defectos; pretenden, en vez del timbre de su esplendor, una nota que infame sus desaciertos.

»Ningún realce pide ser menos afectado que la ostentación, y parece siempre de este achaque, porque está muy al canto de la variedad, y ésta del desprecio. Ha de ser muy templada y muy de la ocasión, que es aun más necesaria la templanza del ánimo que la del cuerpo; va en ésta la vida material, y la moral en aquélla; que aun a los yerros los dora la templanza.

»A veces consiste más la ostentación en una elocuencia muda, en un mostrar las eminencias al descuido; y tal vez un prudente disimulo es plausible alarde del valor, que aquel esconder los méritos es un verdadero pregonarlos, porque aquella misma privación pica más en lo vivo a la curiosidad.

»Válese, pues, de esta arte con felicidad y se realza más con el artificio, gran treta suya no descubrirse toda de una vez, sino ir por brújula, pintando su perfección y siempre adelantándola, que un realce sea llamada de otro mayor, y el aplauso de una prenda, nueva expectación de la otra, y lo mismo las hazañas, manteniendo siempre el aplauso y cebando la admiración.

»Mas, viniendo ya a nuestro punto, digo, y lo siento así, que sería una imposible violencia concederle al Pavón la hermosura y negarle el alarde. Ni la naturaleza sabia vendrá en ello, que sería condenar su providencia, y contra su fuerza no hay preceptos, donde no tercie la política razón, y aun entonces, lo que la horca destierra con su miedo, la Naturaleza lo revoca de potencia.

»Más práctico será el remedio, tan fácil como eficaz, y sea éste: que se le mande seriamente al Pavón, y criminalmente se le ordene, que todas las veces que despliegue al viento la variedad de su bazaría haya de recoger la vista a la fealdad de sus pies, de

modo que el levantar plumajes y el bajar los ojos todo sea uno, que yo aseguro que esto sólo baste a reformar su ostentación».

Aplaudieron todas el arbitrio, obedeció él y deshízose la junta, despachando una de las aves a suplicar al donosamente sabio Esopo se dignase de añadir a los antiguos este moderno y ejemplar suceso.

- XIV -

No rendirse al humor

Invectiva

Rey es de los montes el celebrado Olimpo, no porque se descuella sobre los más erguidos, obligación de la superioridad; no porque se ostenta a todas partes, objeto de imitación, la grandeza; no porque es el primero que esplendorizan los solares rayos, centro del lucimiento, la majestad; no porque se corona de estrellas, ápice de la felicidad, la primacía; no porque llega a dar o a tomar nombre al mismo cielo, asunto de la fama, el mando. Sí, empero, porque nunca se sujeta a vulgares peregrinas impresiones; que es el mayor señorío el de sí mismo. Cuando mucho, llegan a besarle el pie los vientos, a ser su alfombra las nubes, y no pasan de ahí; con esto nunca se inmuta, que es una inapasionable eminencia.

Una gran capacidad no se rinde a la vulgar alternación de los humores, ni aun de los afectos; siempre se mantiene superior a tan material destemplanza. Es efecto grande de la prudencia de reflexión sobre sí, un reconocer su actual disposición, que es un proceder como señor de su ánimo; indignamente tiraniza a muchos el humor que reina, ordinaria vulgaridad, y llevados de él dicen y hacen desaciertos. Apoyan hoy lo que ayer contradecían, arriman a veces la razón y aun la atropellan, quedando perennales en juicio, que es la más calificada necesidad.

A estos tales no hay que tomarles en razón la que no tienen, porque de hoy a mañana contradictoriamente se empeñan, y, siendo contrarios primero de sí mismos, contradicen después a cuantos hay; mejor es, conociendo su desalumbramiento, dejarlos en su confusión, que cuanto más empeñan, más se desempeñan.

Todo lo contradicen con Saturno, y todo lo otorgan con Júpiter, sin salir de su casa de la luna. No sólo gasta la voluntad esta civilidad, sino que se atreve al juicio; todo lo altera el querer y el entender, así como toda pasión, si no se previene.

Importará mucho conocer esta destemplanza de humor para vencerla, y aun entonces convendrá declinar al otro extremo, si ha de dejar alguna vez la acertada medianía para ajustar el fiel de la prudencia.

Gran superioridad de caudal arguye prevenir su humor y corregirlo, que es indisposición del ánimo, y hase de portar el sabio en ella, como en las del cuerpo, que

no condena por amargo el almíbar; por más que el gusto enfermo lo acuse, corrígelo el juicio; así, pues, se ha de proceder en las alteraciones superiores.

Hay algunos tan extremados impertinentes, que siempre están de algún humor, siempre cojean de pasión, intolerables a los que los tratan, padrastros de la conversación y enemigos de la afabilidad, que malogran todo rato de buen gusto. Son, de ordinario, grandes contradecidores de todo lo bueno y padrinos de toda la necedad; a cada razón tienen su contra, oponiéndose luego a lo que el otro dice, no más de porque se adelantó; que si no les hubiera ganado de mano, triunfaran ellos con lo mismo, y si el otro discreto cede, y aun se hace de su banda, por no ajar el decoro, al punto ellos se pasan a la contraria, con que se halla atajada la mayor discreción. Sin duda que son más irremediables que los verdaderos locos, porque con éstos vale el hacerse de su tema, pero con aquéllos es peor; ni valen razones, porque, como no la tienen, no la admiten.

Quien no tiene usado el genio de esta gente -que hay naciones enteras tocadas de este achaque-, admírase a los principios de tan exótica monstruosidad, pero, en sondando el extravagante porte, hace graciosísimo deporte, que el cuerdo de todo sale airoso por el atajo de la galantería.

Mas cuando dos de una misma malhumorada impertinencia topan y se empeñan, estése a la mira el varón cuerdo, no tercie, que yo le afianzo el mejor rato con tal que asegure su partido y mire desde la talanquera de su cordura los toros de la necedad ajena.

Que alguna rara vez y con sobra de ocasión se destemple y aun se desazone uno, no será vulgaridad, que el nunca enojarse es querer ser bestia siempre. Pero la perenal destemplanza, y con todo género de personas, es una intolerable grosería. El sinsabor que ocasionó el esclavo no ha de ser desabrimiento de la ingenuidad, mas quien no tiene capacidad para conocerse, menos tendrá valor para enmendarse.

De aquí nace que estos tales, muy pagados de su paradoja, solicitan la ocasión y andan a caza de empeños, van a la conversación como a contienda, levantan las porfías, y, hechos arpías insufribles del buen gusto, todo lo arañan con sus acciones y todo lo desazonan con sus palabras. Pues ¿qué, si les coge este picante humor algo leídos, aunque sepan las cosas a lo necio, que es mal sabidas? Se pasan luego de bachilleres de presunción a licenciados de malicia, monstruos de la impertinencia.

- XV -

Tener buenos repentis

Problema

Érase el rayo el arma más cierta del fabuloso Júpiter, en cuya instantánea potencia libraba sus mayores vencimientos. Con rayos triunfó de los rebelados gigantes, que la

presteza es madre de la dicha. Ministrábalos el águila, porque realces de prontitud salieron siempre de remotes de ingenio.

Hombres hay de excelentes pensados, y otros de extremados repentinos; éstos admiran, aquéllos satisfacen.

«Harto presto, si harto bien», dijo el sabio. Nunca examinamos en las obras la presteza o la tardanza, sino la perfección: por aquí se rige la estimación; son aquéllos accidentes que se ignoran o se olvidan, y el acierto permanece. Antes bien, lo que luego se hizo luego se deshacerá, y se acaba presto, porque presto se acabó. Cuanto más tiernos sus hijos, se los traga Saturno con más facilidad, y lo que ha de durar una eternidad ha de tardar otra en hacerse.

Pero si a todo acierto se le debe estimación, a los repentinos, aplauso; doblan la eminencia por lo pronto y por lo feliz. Piensan mucho algunos para errarlo todo después, y otros lo aciertan todo sin pensarlo antes. Suple la vivacidad del ingenio la profundidad del juicio, y previene el ofrecimiento a la consultación. No hay acaso para éstos, que la lealtad de su prontitud sustituye a la providencia.

Son los prestos lisonjas del buen gusto y los repentinos hechizo de la admiración, y por eso tan plausibles; salen más las medianías impensadas que los superlativos prevenidos. No decía mucho, aunque bien, el que decía: «El tiempo y yo, a otros dos». «El sin tiempo y yo, a cualquiera». Esto sí que es decir, y más hacer. Quien dice tiempo, todo lo dice: el consejo, la providencia, la sazón, la madurez, la espera, fianzas todas del acierto; pero el repente sólo se encomienda a su prontitud y a su ventura.

Después que la providencia previene, la prudencia dispone y la sazón asiste, suele abortar la ejecución; pues que una prontitud a solas saque a luz sus aciertos, apláudasele su dicha y su valor; campe el acertar de una presteza a vista del errar de un reconsejo.

Atribuyen algunos estos aciertos a sola la ventura, y debieran también a una perspicacia prodigiosa; a quien no reconoce deuda este realce de héroes es al arte; todo lo agradece a la naturaleza y a la dicha. No cabe artificio donde apenas la advertencia socorre la facilidad del concebir, donde no hay lugar para discurrir, y la felicidad del ofrecerse donde no hubo tiempo para pensarse, ayúdase del señorío contra el ahogo y del despejo contra la turbación, y con esto, muy señora la prontitud de la dificultad y de sí misma, no llega, ve y vence, sino que vence, y después ve y llega.

Hace examen de su vivacidad en los más apretados lances y obra de oposición su inteligencia. Suele un aprieto aumentar el valor; así una dificultad la perspicacia. Cuanto más apretados, hay algunos que discurren más, y con el acicate de la mayor urgencia vuelan; a mayor riesgo, mayor desempeño, que hay también superior antiperístasis, que aumenta la intensidad a la inteligencia y, utilizando el ingenio, engorda sustancialmente la prudencia.

Bien es verdad que se hallan monstruos de cabeza que de repente todo lo aciertan y todo lo yerran de pensado. Hay algunos que lo que no se les ofrece luego, no se les ofrece más; no hay que esperar al reconsejo ni que apelar a después. Pero ofrecéseles

mucho, que recompensó la naturaleza pródiga con la eminente prontitud la falta del pensar, y, en fe de su acudir, no temen contingencias.

Son muy útiles sobre admirados estos repentes. Bastó uno a acreditar a Salomón del mayor sabio y le hizo más temido que toda su felicidad y potencia. Por otros dos, merecieron ser primogénitos de la fama Alejandro y César. Célebre fue el de aquél al cortar el nudo gordio, y plausible el de éste al caer; a entrambos les valieron dos partes del mundo dos repentes y fueron el examen de si eran capaces del mando del mundo.

Y si la prontitud en dichos fue siempre plausible, la misma en hechos merece aclamación; la presteza feliz en el efecto arguye eminente actividad en la causa; en los conceptos, sutileza; en los aciertos, cordura; tanto más estimable cuanto va de lo agudo a lo prudente, del ingenio al juicio.

Prenda es ésta de héroes que los supone y los acredita, arguye grandes fondos y no menores altos de capacidad. Muchas veces la reconocimos con admiración y la ponderamos con aplauso en aquel tan grande héroe, como patrón nuestro, el Excelentísimo Duque de Nochera, don Francisco María Carrafa, a cuya prodigiosa textura de prendas y de hazañas bien pudo cortarla el hilo la suerte, pero no mancharla con el fatal licor de aquellos tiempos. Era máximo el señorío que ostentaba en los casos más desesperados, la imperturbabilidad con que discurría, el despejo con que ejecutaba, el desahogo con que procedía, la prontitud con que acertaba; donde otros encogían los hombros, él desplegaba las manos. No había impensados para su atención, ni confusiones en su vivacidad, emulándose lo ingenioso y lo cuerdo, y aunque le faltó al fin la dicha, no la fama.

En generales y campeones ésta es la ventaja mayor, tan urgente cuan sublime, porque casi todas sus acciones son repentes y sus ejecuciones prestezas; no se pueden llevar allí estudiadas a las contingencias ni prevenidos los acasos; hase de obrar a la ocasión, en que consiste el triunfo de una acertada prontitud, y sus victorias en ella.

En los reyes dicen mejor los pensados, porque todas sus acciones son eternas; piensan por muchos, válense de prudencias auxiliares y todo es menester para el universal acierto. Tienen tiempo y lecho donde se maduren las resoluciones, pensando las noches enteras para acertar los días, y al fin ejercitan más la cabeza que las manos.

- XVI -

Contra la figurería

Satiricón

Reparo fue en los advertidos, si risa en los necios, el discurrir. Diógenes con la antorcha encendida al mediodía, rompiendo por el innumerable concurso de una calle. Pasó a admiración cuando, preguntándole la causa, respondió: «Voy buscando hombres,

con deseo de encontrar alguno, y no le hallo». «Pues ¿y éstos, le replicaron ellos, no son hombres?» «No, respondió el filósofo; figuras de hombres, sí; verdaderos hombres, no».

Así como hay prendas plausibles, así también hay defectos muy salidos, y si aquéllas consiguen la gracia de los exquisitos, éstos el desprecio universal. Es éste de los más notables, y famoso con propiedad, ya por sí, ya por los sujetos, en quien se halla; él es tan vario, que es análogo, y ellos tantos, que no se pueden especificar.

Son muchos los terreros de la risa y aquéllos, afectadamente, lo quieren ser, que por diferenciarse de los demás hombres siguen una extravagante singularidad y la observan en todo. Señor hay que pagaría el poder hablar por el colodrillo por no hablar con la boca como los demás, y ya que no es posible eso, transforman la voz, afectan el tonillo, inventan idiomas y usan graciosísimos bordones para ser de todas maneras peregrinos. Sobre todo martirizan su gusto, sacándolo de sus quicios; él es común con los demás hombres, y aun con los brutos, y quiérenlo ellos desmentir con violencias de singularidad, que son más castigo de su afectación que elevaciones de su grandeza. Beberán a veces lejía y la celebrarán por néctar; dejan el generoso rey de los licores por antojadizas aguas que repiten a jarabes, y ellos las bautizan por ambrosía, y tienen de frialdad lo que les falta de generosidad. De esta suerte, inventan cosas cada día para llevar adelante su singularidad, y realmente lo consiguen, porque, el común de los hombres no halla en estas cosas el verdadero gusto y la real bondad que ellos exageran; no las apetece, y quédanse ellos con su extravagancia; llámenla otros impertinencia.

De este modo, o tan sin él, se portan en todo lo demás. Si bien la necesidad, y aun el gusto, tal vez desmiente su capricho, por más que procuren engañarlo. Sábeles bien uno y alaban otro, como le sucedió a un gran valedor de esta secta de excepciones que, bebiendo un caduco vino, no pudiendo contenerse, exclamó y dijo: «¡Oh preciosísimo néctar, que vences a los bálsamos y alquermes! Lástima es que seas tan vulgar; ídolo fueras de príncipes, si ellos solos te bebieran».

Lo célebre es que en los vulgares vicios no se corren de asemejar, no digo ya a los más viles de los hombres, pero a los mismos brutos, y en cosas humanas quieren dictar divinidades.

En las acciones heroicas dice bien la singularidad, ni hay cosas que concilien más que veneración que las hazañas. En la alteza del espíritu y en los altos pensamientos consiste la grandeza. No hay hidalguía como la del corazón, que nunca se abate a la vileza. Es la virtud carácter de heroicidad, en que dice muy bien la diferencia. Han de vivir con tal lucimiento de prendas los príncipes, con tal esplendor de virtudes, que si las estrellas del cielo, dejando sus celestes esferas, bajaran a morar entre nosotros, no vivieran de otra suerte que ellos.

¿Qué aprovecha la fragancia de los ámbares, si la desmiente la hediondez de las costumbres? Bien pueden embalsamar el cuerpo, pero no immortalizar el alma. No hay olor como el del buen nombre, ni fragancia como la de la fama, que se percibe de muy lejos, que conforta los atentos y va dejando rastro de aplauso por el teatro del mundo, que durará siglos enteros.

Pero así como a los unos los hace aborrecibles, y aun intratables, esta enfadosa afectación, que todos los cuerdos la silban, así a otros los hace singulares el no querer serlo y menos parecerlo. Este vivir a lo práctico, un acomodarse a lo corriente, un casar lo grave con lo humano, hizo tan plausible al Excelentísimo Conde de Aguilar y Marqués de la Hinojosa, segundo mecenas nuestro. Hacíase a todos, y así era amado de todos, que hasta los enemigos le aplaudieron vivo y le lloraron muerto. Oí decir de él a muchos y muy cuerdos: «Éste sí que sabe ser señor sin figurerías», palabra digna de un tan gran héroe.

Otro género hay de éstos, que no son hombres, y son aún más figuras; pues si los primeros son enfadosos, éstos son ya ridículos; aquéllos, digo, que ponen el diferenciarse en el traje y singularizarse en el porte; aborrecen todo lo práctico y muestran una como antipatía con el uso; afectan ir a lo antiguo, renovando vejedades. Otros hay que en España visten a lo francés y en Francia a lo español, y no falta quien en la campaña sale con golilla y en la Corte con valona, haciendo de esta suerte celebrados matachines, como si necesitase de sainetes la fisga.

Nunca se ha de dar materia de risa, ni a un niño, cuánto menos a los varones cuerdos y juiciosos, y hay muchos que parece que ponen todo su cuidado en dar que reír, y que estudian cómo dar entretenimiento a las hablillas. El día que no salen con alguna ridícula singularidad lo tienen por vacío; pero ¿de qué pasaría la fisga de los unos sin la figurería de los otros? Son unos vicios materia de otros; de esta suerte la necedad es pasto de la murmuración.

Pero si la singularidad frívola en la corteza del traje es una irrisión, ¿qué será la del interior, digo, del ánimo? Hay algunos que parece que les calzó la naturaleza el gusto y el ingenio al revés, y lo afectan por no seguir el corriente. Exóticos en el discurrir, paradoxos en el gustar y anómalos en todo, que la mayor figurería es sin duda la del entendimiento.

Ponen otros su capricho en una vanísima hinchazón, nacida de una loca fantasía y forrada de necedad; con esto afectan una enfadosa gravedad en todo y con todos, que parece que honran con mirar y que hablan de merced. Hay naciones enteras tocadas de este humor: que si para uno de éstos no tiene espera la risa, ¿qué será en tan ridícula pluralidad?

Sea el decir con juicio; el obrar con decoro; las costumbres graves; las acciones heroicas, que esto hace a un varón venerable, que no fantásticas presunciones. Ni censura este crítico discurso la verdadera gravedad, que atiende siempre a su decoro; aquél nunca rozarse en conservar la flor del respeto, y como en la funda de su fondo de la estimación. Condena, sí, el exceso de una vana singularidad, que toda viene a parar en inútiles afectaciones.

Pero ¿qué remedio habría tan eficaz, que curase a todos éstos de figuras y les volviese al ser de hombres? Pues de verdad que lo hay, y es infalible. Dejo la cordura, que es el remedio común de todos los males, y voy al singular de la singularidad. El remedio de todos éstos es poner la mira en otro semejante afectado, paradojo, extravagante, figurero; mirarse y remirarse en este espejo de yerros, advirtiendo la risa

que causa y el enfado que solicita, ponderando lo feo, lo ridículo, o afectado de él, o por mejor decir, propio en él; que esto sólo bastará para hacer aborrecer eficazmente todo género de figurería, y aun temblar del más leve asomo, del más mínimo amago de ella.

- XVII -

El hombre en su punto

Diálogo entre el doctor don Manuel Salinas y Lizana, canónigo de la Santa Iglesia de Huesca, y el autor

AUTOR.- Notable singularidad la de los persas, no querer ver sus hijos hasta que tenían siete años. El mismo paternal amor, que es el mayor, sin duda, no era bastante a desmentir, o por lo menos disimular, las imperfecciones de la común niñez. No los tenían por hijos hasta que los veían discurrir.

CANÓNIGO.- Pero si un padre no puede sufrir a un ignorante hijuelo, y espera siete años la hermosísima razón para admitirle a su comunicación, ya capaz, ¿qué mucho que un varón entendido no pueda tolerar un necio extraño, y que lo extrañe a su culta familiaridad?

AUTOR.- No conduce la naturaleza, aunque tan próspera, sus obras a la perfección el primer día, ni tampoco la industriosa arte; vanlas cada día adelantando, hasta darles su complemento.

CANÓNIGO.- Así es que todos los principios de las cosas son pequeños, aun de las muy grandes, y vase poco a poco llegando al mucho mucho del perfecto ser. Las cosas que presto llegan a su perfección valen poco y duran menos; una flor, presto es hecha y presto deshecha; mas un diamante, que tardó en formarse apela para eterno.

AUTOR.- Sin duda que esto mismo sucede en los hombres, que no de repente se hallan hechos. Vanse cada día perfeccionando, al paso que en lo natural en lo moral, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto y a la perfección de una consumada virilidad.

CANÓNIGO.- Es tan cierto eso, que a cada paso vemos, y lo censuramos en algunos, que realmente saben y discurren; pero se conoce que aún no están del todo hechos, que aún les falta un algo, y a veces lo mejor; y hay más y menos en esto, que va también por grados la discreta intensión. Unos están muy a los principios de lo entendido, pero se harán; otros hay más adelantados en todo; y algunos que han llegado ya al complemento de prendas; que es menester mucho para llegar a ser un varón totalmente consumado.

AUTOR.- Al modo, diría yo, que el generoso licor que es bueno, y más si es bueno el vino, tiene cuando comienza una ingratisima dulzura, una insuave rigidez, como no está aún hecho; pero, en comenzando a hervir, comienza a defecarse, pierde con el tiempo aquella crudeza primitiva, corrige aquella enfadosa dulzura, y cobra una suavísima generosidad, que hasta con el color lisonjea y con su fragancia solicita, y ya en su punto es pasto de hombres y aun celebrado néctar. Conque entiendo por qué de Júpiter fingieron que introdujo el abortivo hijuelo Baco, no en la boca, desapacible al gusto por lo imperfecto, sino en la

rodilla, reservando para la discreta Palas el cerebro.

CANÓNIGO.- A ese modo, en el vaso frágil del cuerpo se va perfeccionando de cada día el ánimo. No luego está en su punto. Tienen todo los hombres a los principios una enfadosa dulzura de la niñez, una insuave crudeza de la mocedad; aquel resabio a los deleites, aquella inclinación a cosas poco graves, empleos juveniles, ocupaciones frívolas, y aunque tal vez en algunos, y bien raros, se anticipe la madurez, conócese que es antes de tiempo en lo desazonado: quiere desmentir en otros la seriedad, o natural o afectada, estas imperfecciones de la edad, mas luego se descuida y desliza en juveniles desaires, dando a entender que aún no estaba en el punto de la entereza.

AUTOR.- Gran médico es el tiempo, por lo viejo y por lo experimentado.

CANÓNIGO.- Él sólo puede curar a uno de mozo, que verdaderamente es achaque. En la mayor edad son ya mayores y más levantados los pensamientos, réalzase el gusto, purifícase el ingenio, sazónase el juicio, defécase la voluntad y al fin hombre hecho, varón en su punto, es agradable y aun apetecible al comercio de los entendidos. Conforta con sus consejos, calienta con su eficacia, deleita con su discurso, y todo él huele a una muy viril generosidad.

AUTOR.- Pero antes de sazonarse, ¡qué aspereza nos brindan en todo, qué insuavidad en el entendimiento, qué acedía en el trato, qué desazón en el porte!

CANÓNIGO.- Pero ¡qué tormento es para un hombre ya maduro y cuerdo haberse de ajustar, o por necesidad o por conveniencia, a uno de estos desazonados y no hechos! Bien puede competir, y aun exceder, a aquél de Fálaris, cuando ataba un vivo con un muerto mano a mano y boca a boca, por ser éste de las almas donde se apura el entendimiento.

AUTOR.- Revuelve después ya cuerdo sobre sus pasadas imperfecciones, reconoce ya con seso los borrones de su ignorancia o imprudencia, acusa su mal gusto y ríese de sí mismo liviano, ahora gravé, condenando con juiciosa refleja los apasionados desaciertos, en los elementos de su imperfección.

CANÓNIGO.- El mal es que algunos nunca llegan a estar del todo hechos, ni llegarán jamás a ser cabales.

AUTOR.- Es que les falta alguna pieza, ya en el gusto, que es harto mal, ya en el juicio, que es peor.

CANÓNIGO.- Y muchas veces advertimos que les falta algo, y no acertamos a definir lo que es.

AUTOR.- También tengo muy observado que anda muy desigual el tiempo en hacer los sujetos.

CANÓNIGO.- Es que para unos vuela y para otros cojea; ya se vale de sus alas, ya saca sus muletas. Hay algunos que muy presto consiguen la perfección en cualquier materia; hay otros que tardan en hacerse, y a veces con daño universal, por serlo la obligación. Que no sólo en la perfección común de la prudencia se van haciendo los hombres, sino en las singulares de cada estado y empleo.

AUTOR.- ¿De modo que se hace un rey?

CANÓNIGO.- Sí, que no se nace hecho; gran asunto de la prudencia y de la experiencia, que son menester mil perfecciones para que llegue a tan grande complemento. Hácese un general a costa de su sangre y de la ajena; un orador, después de mucho estudio y ejercicio; hasta un médico, que para levantar a uno de una cama echó ciento en la sepultura. Todos se van haciendo, hasta llegar al punto de su perfección.

AUTOR.- Y pregunto: ese punto a que llegaron, ¿será fijo?

CANÓNIGO.- Ésa es la infelicidad de nuestra inconstancia. No hay dicha, porque no hay estrella fija de la luna acá; no hay estado, sino continua mutabilidad en todo. O se crece o se declina, desvariando siempre con tanto variar.

AUTOR.- ¿De modo que sigue lo moral a lo natural, descaece con la edad la memoria y aun el entendimiento?

CANÓNIGO.- Sí; y aun por eso conviene lograrlo en su sazón y saber gozar de las cosas en su punto, y mucho más de los varones entendidos.

AUTOR.- Mucho es menester para llegar al colmo de perfecciones y de prendas.

CANÓNIGO.- Macea primero Vulcano, y después contribuye el Numen; sobre los favores de la naturaleza asienta bien la cultura, digo la estudiosidad y el continuo trato con los sabios, ya muertos, en sus libros; ya vivos, en su conversación; la experiencia fiel, la observación juiciosa, el manejo de materias sublimes, la variedad de empleos; todas estas cosas vienen a sacar un hombre consumado, varón hecho y perfecto; y conócese en lo acertado de su juicio, en lo sazonado de su gusto; habla con atención, obra con detención; sabio en dichos, cuerdo en hechos, centro de toda perfección.

AUTOR.- Ahora digo que no hay bastante aprecio para un hombre en su punto.

CANÓNIGO.- Hay logro, ya que no aprecio, buscándole para amigo, granjeándole para consejero, obligándole para patrón y suplicándolo para maestro.

- XVIII -

De la cultura y aliño

Ficción heroica

«Fue tu padre el Artificio, Quirón de la naturaleza; naciste de su cuidado para ser perfección de todo; sin ti las mayores acciones se malogran y los mejores trabajos se deslucen. Ingenios vimos prodigiosos, ya por lo inventado, ya por lo discurrido, pero tan desaliñados, que antes merecieron desprecio que aplauso.

»El sermón más grave y docto fue desazonado sin tu gracia; la alegación más autorizada fue infeliz sin su aseo; el libro más erudito fue asqueado sin tu ornato; y, al fin, la inventiva más rara, la elección más acertada, la erudición más profunda, la más dulce elocuencia, sin el realce de tu cultura fueron acusadas de una indigna vulgar barbaridad y condenadas al olvido.

»Al contrario, otras vemos que, si con rigor se examinan, no se les conoce eminencia, ni por lo ingenioso ni por lo profundo, y con todo eso son plausibles, en fe de lo aliñado. Lo mismo acontece a todas las demás prendas, por ser trascendental su perfección. Venció la fealdad a la belleza, muchas veces socorrida del aliño, y malogrose otras tantas por descuidada la hermosura; fíase de sí la perfección, y siempre los confiados fueron los vencidos. Cuanto mayor la gala, si desaliñada, es más

deslucida, porque la misma bazaría está pregonando el perdido aseo; contigo, al fin, lo poco parece mucho y sin ti lo mucho parece nada.

»Tuviste por madre la Buena Disposición, aquélla que da su lugar a cada cosa, aquélla que todo lo concierta. Consiste mucho el aseo en estar cada parte en su puesto, que fuera de su centro todo lo natural padece violencia y todo lo artificial desconcierto. Una misma casa para una estrella es de exaltación, y para otra de detrimento, que, según es el lugar, es el brillar. La turbación causa confusión, y ésta enfado. Lo que no está compuesto no es más que una rudísima indigesta balumba, asqueada de todo buen gusto; las cosas bien compuestas, a más de lo que alegran con el desembarazo, deleitan con su concierto.

»Frustrada quedaría lastimosamente la buena elección de las cosas si después las malograra un bárbaro desaseo, y es lástima que lo que merecieron por excelentes y selectas lo pierdan por una barbaria inculta. Cansose en balde la invención sublime de los conceptos, la sutileza en los discursos, la estudiosidad en la varia y selecta erudición, si después lo desazona todo un tosco desaliño.

»Hasta una santidad ha de ser aliñada, que edifica el doble cuando se hermana con una religiosa urbanidad. Supo juntar superiormente entrambas cosas aquel gran patriarca, Arzobispo de Valencia, don Juan de Rivera. ¡Qué aliñadamente que fue santo! Y aun eternizó su piedad y su cultura en un suntuosamente sacro colegio, vinculando en sus doctos y ejemplares sacerdotes y ministros la puntualidad en ritos, la riqueza en ornamentos, la armonía en voces, la devoción en culto y el aliño en todo.

»No gana la santidad por grosera, ni pierde tampoco por entendida, pues vemos hoy cortesana la santidad y santa la cortesía en otro patriarca, aunque no otro de aquél, sino muy imitador, el ilustrísimo señor don Alonso Pérez de Guzmán, que no se oponen la virtud y la discreción; y con el mismo aplauso se celebran en aquel gran espejo de prelados, tan cultamente santo y erudito, el ilustrísimo señor don Juan de Palafox, Obispo de la Puebla de los Ángeles, y pudiera en singular por Su Ilustrísima, pues se llamó primero en profecía. De esta suerte se ve y se admira hoy tan culta la santidad y tan aliñada la perfección.

»No solamente ha de ser aseado el entendimiento, sino la voluntad también. Sean cultas las operaciones de estas dos superiores potencias, y si el saber ha de ser aliñado, ¿por qué el querer ha de ser a lo bárbaro y grosero?

»Tus hermanos fueron el Despejo, el Buen Gusto y el Decoro, que todo lo hermocean, y todo lo sazonan, no sola la corteza exterior del traje, sino mucho más el atavío interior, que son las prendas los verdaderos arreos de la persona.

»Pero ¡qué inculto, qué desaliñado tenía la común barbaridad el mundo todo! Comenzó la culta Grecia a introducir el aliño al paso que su imperio. Hicieron cultas sus ciudades, tanto en lo material de los edificios como en lo formal de sus ciudadanos. Tenían por bárbaras a las demás naciones, y no se engañaban. Ellos inventaron los tres órdenes de la arquitectura para el adorno de sus templos y palacios, y las ciencias para sus célebres universidades. Supieron ser hombres porque fueron cultos y aliñados.

»Mas los romanos, con la grandeza de su ánimo y poder, al paso que dilataron su monarquía, extendieron su cultura; no sólo la emularon a los griegos, sino que la adelantaron, desterrando la barbaridad de casi todo el mundo, haciéndole culto y aseado de todas maneras. Quedan aún vestigios de aquella grandeza y cultura en algunos edificios, y por blasón el ordinario encarecimiento de lo bueno, ser *obra de romanos*. Rastréase el mismo artificioso aliño en algunas estatuas que en fe de la rara destreza de sus artífices eternizan la fama de aquellos héroes que representan. Hasta en las monedas y en los sellos se admira esta curiosidad, que en nada perdonaban al aliño y en nada dejaban parar la barbaria.

»¡Oh, célebre Museo y plausible Teatro de toda esta antigua griega y romana cultura, así en estatuas como en piedras, ya en sellos anulares, ya en monedas, vasos, urnas, láminas y camafeos, el de nuestro mayor amigo, el culto y erudito don Vincencio Juan de Lastanosa, honor de los romanos por su memoria, gloria de los aragoneses por su ingenio! Quien quisiere lograr toda la curiosidad junta, frecuente su original Museo, y quien quisiere admirar la docta erudición y rara de la antigüedad, solicite el que ha estampado de las monedas españolas desconocidas, asunto verdaderamente grande, por lo raro y por lo primero.

»Donde se extrema la romana cultura y el decoro es en las inmortales obras de sus prodigiosos escritores. Allí lucen lo ingenioso de los que escriben y lo hazañoso de quienes escriben, compitiéndose la valentía de los ánimos de unos y la de los ingenios de los otros.

»Conservan aún algunas provincias este heredado aliño, y la que más, la culta Italia, como centro de aquel imperio. Todas sus ciudades son aliñadas, así en lo político, como en el económico gobierno. En España reina la curiosidad, más en las personas que en lo material de las ciudades, no porque sea mayor alabanza, que la barbaridad aun en lo poco lo es y desacredita. En Francia está tan valido el aliño, que llega a ser bizarría, digo en la nobleza. Estímanse las artes, venéranse las letras; la galantería, la cortesía, la discreción, todo está en su punto. Préciense los más nobles de más noticiosos y leídos, que no hay cosa que más cultive los hombres que el saber. Entre muchos varones eminentes luce hoy el prodigioso Francisco Filhol, presbítero y hebdomadario en la Santa y Metropolitana Iglesia de San Esteban de Tolosa, varón de igual ingenio que gusto, como lo prueban sus dos Bibliotecas, la primera de sus obras y la segunda de las ajenas.

»Hijos son tuyos el Agrado y el Provecho, que si en un jardín lo que más lisonjea, después del buen delecto de las plantas y las flores, es la acertada disposición de ellas, ¿cuánto más, en el jardín del ánimo, merecerán el gusto, la fragancia de los dichos y la galantería de los hechos, realizadas de la cultura?

»Hállanse hombres naturalmente aliñados en quienes parece que el aseo no es cuidado, sino fuerza; no perdonan al menor desorden en sus cosas; es en ellos connatural la gala, así interior como exterior; tienen un corazón impaciente al desaliño. Hasta en los ejércitos afectaba Alejandro la cultura, que parecían más, dijo el Curcio, órdenes de compuestos senadores, que hileras de desbaratados soldados. Hay otros de un corazón tan dejado de sí mismo, que no cupo jamás en él cuidado ni artificio, cuanto

menos impaciencia, y así, todo cuanto obran lleva este desmedro de toско y este deslucimiento de bárbaro.

»Es circunstancia el aliño que arguye tal vez mucha sustancia, porque nace de capacidad, y porque lo tuvo en componer un fuego, acción tan servil y tan vulgar, el Taicosama fue primero argumento, y ocasión después, de llegar a ser emperador del Japón, de siervo particular a ser amo universal; prodigiosa fortuna que los leños aliñados por su mano le pusieron o se trocaron en un cetro en ella misma.

»Ésta es, ¡oh, cultísimo realce del varón discreto!, tu esplendorizada prosapia. ¿Qué mucho que seas tan valido entre personas, que si no las supones, tú las haces?»

De esta suerte las tres Gracias informaban al Aliño, asegurando que todo lo dicho lo habían copiado del culto, bizarro, galante, cortesano, lucido, práctico, erudito, y sobre todo discreto, el Excelentísimo Señor don Duarte Fernando Álvarez de Toledo, Conde de Oropesa.

- XIX -

Hombre juicioso y notante

Apología

«Muy a lo vulgar discurrió Momo cuando deseó la ventanilla en el pecho humano; no fue censura, sino desalumbramiento, pues debiera advertir que los zahoríes de corazones, que realmente los hay, no necesitan ni aun de resquicios para penetrar al más reservado interior. Ociosa fuera la transparente vidriera para quien mira con cristales de larga vista, y un buen discurso propio es la llave maestra del corazón ajeno.

»El varón juicioso y notante (hállanse pocos, y por eso más singulares) luego se hace señor de cualquier sujeto y objeto, Argos al atender y lince al entender. Sonda atento los fondos de la mayor profundidad, registra cauto los senos del más doblado disimulo y mide juicioso los ensanches de toda capacidad. No le vale ya a la necedad el sagrado de su silencio, ni a la hipocresía la blancura del sepulcro. Todo lo descubre, nota, advierte, alcanza y comprende, definiendo cada cosa por su esencia.

»Todo grande hombre fue juicioso, así como todo juicioso fue grande, que realces en la misma superioridad de entendido son extremos del ánimo. Bueno es ser noticioso, pero no basta; es menester ser juicioso; un eminente crítico vale primero en sí, y después da su valor a cada cosa; califica los objetos y gradúa los sujetos; no lo admira todo ni lo desprecia todo; señala, sí, su estimación a cada cosa.

»Distingue luego entre realidades o apariencias, que la buena capacidad se ha de señorear de los objetos, no los objetos de ella, así en el conocer como en el querer. Hay zahoríes de entendimiento que miran por dentro las cosas, no paran en la superficie vulgar, no se satisfacen de la exterioridad, ni se pagan de todo aquello que reluce; sírveles su criticuez de inteligente contraste para distinguir lo falso de lo verdadero.

»Son grandes descifradores de intenciones y de fines, que llevan siempre consigo la juiciosa contracifra. Pocas victorias blasonó de ellos el engaño, y la ignorancia menos.

»Esta eminencia hizo a Tácito tan plausible en lo singular, y venerado a Séneca en lo común. No hay prenda más opuesta a la vulgaridad; ella sola es bastante a acreditar de discreto. El vulgo, aunque fue siempre malicioso, pero no juicioso, y aunque todo lo dice, no todo lo alcanza, raras veces discierne entre lo aparente y lo verdadero; es muy común la ignorancia, y el error muy plebeyo. Nunca muerde sino la corteza, y así todo se lo bebe y se lo traga, sin asco de mentira.

»¡Qué es de ver uno de estos censores del valor y descubridores del caudal, cómo emprende dar alcance a un sujeto! ¡Pues qué, si recíprocamente dos juicios se embisten a la par, con armas iguales de atención y de reparo, deseando cada uno dar alcance a la capacidad del otro! ¡Con qué destreza se acometen! ¡Qué precisión en los tientos! ¡Qué atención a la razón! ¡Qué examen de la palabra! Van brujuleando el ánimo, sondando los afectos, pesando la prudencia. No se satisfacen de uno ni de dos aciertos, que pudo ser ventura, ni de dos buenos dichos, que pudo ser memoria.

»De esta suerte van haciendo anatomía del ánimo, examen del caudal, registrando y ponderando tanto los discursos como los afectos, que de la excelencia de entrambos se integra una superior capacidad. No hay halcón que haga más puntas a la presa, ni Argos que más ojos multiplique, como ellos atenciones a la ajena intención, de modo que hacen anatomía de un sujeto hasta las entrañas y luego le definen por propiedades y esencia.

»Es gran gusto encontrar con uno de éstos y ganarle, que, si no es en fe de la amistad, no franquean su sentir; recátanse, que lo que son prontos al censurar son recatados al hablarlo; observan inviolablemente aquella otra gran treta de sentir con los pocos y de hablar con los muchos; pero cuando en seguro de la amistad y a espaldas de la confianza desahogan su concepto, ¡oh, lo que enseñan!, ¡oh, lo que iluminan! Dan su categoría a cada uno, su vivo a cada acción, su estimación a cada dicho, su calificación a cada hecho, su verdad a cada intento. Admírase en ellos ya el extravagante reparo, ya la profunda observación, la sutil nota, la juiciosa crisis, el valiente concebir, el prudente discurrir, lo mucho que se les ofrece y lo poco que se les pasa.

»Tiembla de su crisis la más segura eminencia y depone la propia satisfacción, porque sabe el rigor de su acertado juicio, que es el crisol de la fineza; pero la prenda que sale con aprobación de su contraste puede pasar y lucir dondequiera. Queda muy calificada, y más que con toda la vulgar estimación, la cual, aunque sea extensa, no es segura, tiene a veces más de ruido que de aplauso, y así, no pudiendo mantenerse en aquel primero crédito, dan gran baja los ídolos del vulgo, porque no se apoyaron en la basa de la sustancial entereza. Vale más un sí de un valiente juicio de éstos que toda la

aclamación de un vulgo, que no sin causa llamaba Platón a Aristóteles toda su escuela y Antígono a Zenón todo el teatro de su fama.

»Requiere o supone este valentísimo realce otros muchos en su esfera: lo comprensivo, lo noticioso, lo acre, lo profundo; y si supone unos, condena otros, como son la ligereza en el creer, lo exótico en el concebir, lo caprichoso en el discurrir, que todo ha de ser acierto y entereza.

»Pero nótese que el censurar está muy lejos del murmurar, porque aquél dice indiferencia y éste predeterminación a la malicia. Un integérrimo censor, así como celebra lo bueno, así condena lo malo, con toda equidad de indiferencia. No encarga este aforismo que sea maleante el discreto, sino entendido; no que todo lo condene, que sería aborrecible destemplanza de juicio, ni tampoco que todo lo aplauda, que es pedantería. Hay algunos que luego topan con lo malo en cualquier cosa, y aun lo entresacan de mucho bueno; conciben como víboras y revientan por parir, proporcionando castigo a la crueldad de sus ingenios. Una cosa es ser Momo de mal gusto, pues se ceba en lo podrido, otra es un integérrimo Catón, finísimo amante de la equidad.

»Son éstos como oráculos juiciosos de la verdad, inapasionables jueces de los méritos, pero singulares, y que no se rozan sino con otros discretos, porque la verdad no se puede fiar, ni a la malicia ni a la ignorancia: aquélla por malsín y ésta por incapaz; mas cuando por suma felicidad se encuentran dos de éstos y se comunican sentimientos, crisis, discursos y noticias, señálese aquel rato con preciosa piedra y dedíquese a las Musas, a las Gracias y a Minerva.

»Ni es solamente especulativa esta discreción, sino muy práctica, especialmente en los del mando, porque a la luz de ella descubren los talentos para los empleos, sondan las capacidades para la distribución, miden las fuerzas de cada uno para el oficio y pesan los méritos para el premio, pulsan los genios y los ingenios, unos para de lejos, otros para de cerca, y todo lo disponen porque todo lo comprenden. Eligen con arte, no por suerte; descubren luego los realces y los defectos de cada sujeto, la eminencia o la medianía, lo que pudiera ser más y lo que menos. No tiene aquí lugar la pía afición, que primero es la conveniencia, no la pasión ni el engaño, los dos escollos celebrados de los aciertos, que si éste es engañarse, aquélla es un querer engañar. Siempre integérrimos jueces de la razón, que sin ojos ven más y sin manos todo lo tocan y lo tantean.

»Gran felicidad es la libertad de juicio, que no la tiranizan ni la ignorancia común ni la afición especial; toda es de la verdad, aunque tal vez por seguridad y por afecto la quiere introducir al sagrado de su interior, guardando su secreto para sí.

»Demás de ser deliciosa, que realmente lo es esta gran comprensión de los objetos, y más de los sujetos de las cosas y de las causas, de los efectos y afectos, es provechosa también su mayor asunto, y aun cuidado es discernir entre discretos y necios, singulares y vulgares, para la elección de íntimos, que así como la mejor trepa del jugar es saber descartarse, así la mayor regla del vivir es el saber abstraer».

De esta suerte discurría con el autor el juicioso, el comprensivo, el grande entendedor de todo, el Excelentísimo Señor Duque de Híjar, sucesor en lo entendido y discreto del renombre de Salinas y Alenquer; no sólo en el título, sino en la eminente realidad, que es eco este discurso de tan magistral oráculo.

- XX -

Contra la hazañería

Sátira

¡Oh, gran maestro aquel que comenzaba a enseñar desenseñando! Su primera lección era de ignorar, que no importa menos que el saber. Encargaba, pues, Antístenes a sus tirones desaprender siniestros para mejor después aprender aciertos.

Grande asunto es el conseguir singulares prendas, pero mayor es el huir vulgares defectos, porque uno solo basta a eclipsarlas todas, y todas juntas no bastan a desmentirlo solo. Por una pequeña travesura de una facción fue condenado todo un rostro a no parecer, y toda la belleza de las demás no es bastante a absolverle de feo.

Los defectos, que por descarados son más conocidos, fácilmente los declina cualquier medianamente discreto, pero hay algunos tan disimulados por revestidos de capa de perfección, que pretenden pasar plaza de realces, especialmente cuando se ven autorizados.

Uno de éstos es la hazañería, que aspira, no a excelencia, como quiera, sino de las muy plausibles, y halla favor para ello en grandes personajes, injiriéndose ya en las armas, ya en las letras, hasta en la misma virtud, y aun se roza con casi héroes, pero verdaderamente no lo son, pues con poco se llenan la boca y el estómago, no acostumbrado a grandes bocados de la fortuna.

Hacen muy del hacendado los que menos tienen, porque andan a caza de ocasiones y las exageran; ya que las cosas valen menos que nada, ellos las encarecen. Todo lo hacen misterio con ponderación, y de cualquier poquedad hacen asombro. Todas sus cosas son las primeras del mundo y todas sus acciones hazañas, su vida toda es portentos, y sus sucesos, milagros de la fortuna y asuntos de la fama. No hay cosa en ellos ordinaria; todas son singularidades del valor, del saber y de la dicha, camaleones del aplauso, dando a todos hartazgos de risa.

Fue necio siempre todo desvanecimiento, mas la jactancia es intolerable. Los varones cuerdos aspiran antes a ser grandes que a parecerlo. Éstos se contentan con sola la apariencia, y así en ellos no es argumento de sublimidad el querer parecer, antes bien de una verdadera poquedad, que cualquiera cosa les pareció mucho.

Nace la hazañería de una desvanecida poquedad y de una abatida inclinación, que no todos los ridículos andantes salieron de la Mancha, antes entraron en la de su descrédito. Parecen increíbles tales hombres, pero los hay de verdad, y tantos, que tropezamos con ellos y les oímos cada día sus ridículas proezas, aunque más la quisiéramos huir, porque si fue enfadosa siempre la soberbia, aquí reída, y por donde buscan los más la estimación topan con el desprecio; cuando se presumen admirados, se hallan reídos de todos.

No nace de alteza de ánimo, sino de vileza de corazón, pues no aspiran a la verdadera honra, sino a la aparente; no a las verdaderas hazañas, sino a la hazañería. De esta suerte hay algunos que no son soldados, pero lo desean ser, y lo afectan y lo procuran parecer: buscan las ocasiones, y cualquiera niñería que se les ofrezca la celebran, y meten más máquina en una antojada aventura que el belicoso y afortunado Marqués de Torrecusa en un romper las trincheras de Fuenterrabía, en un socorrer a Perpiñán y desbaratar campalmente tantas veces los bravos y numerosos ejércitos de Francia.

Muéstranse otros muy ministros, afectando celo y ocupación, grandes hombres de hacer siempre negocio del no negocio. No hay chico pleito para ellos; de las motas levantan polvaredas, y de pocas cosas mucho ruido; véndense muy ocupados, hambreando reposo y tiempo; hablan de misterio; en cada ademán o gesto encierran una profundidad entre exclamaciones y reticencias, de suerte que llevan más máquina que el artificio de Juanelo, de igual ruido y poco provecho.

Andan otros mendigando hazañas, hormiguillas del honor; que con un solo grano, que a veces, más será paja, van más afanados y satisfechos que las valientes pías que tiran el plaustro de Ceres, el carro del lucimiento; y es muy de gallinas cacarear todo un día y al cabo poner un huevo. Andan de parto, soberbios e hinchados montes, y abortan después un ridículo ratón.

Gran diferencia hay de los hazañosos a los hazañeros, y aun oposición, porque aquéllos, cuanto mayor es su eminencia, la afectan menos; conténtanse con el hacer y dejan para otros el decir, que, cuando no, las mismas cosas hablan harto. Que si un César se comentó a sí mismo, excedió su modestia a su valor, no fue afectar la alabanza, sino la verdad. Aquéllos dan las hazañas, éstos las venden y aun las encarecen, inventando trazas para ostentarlas; un acierto mecánico, después de mil yerros civiles y aun criminales, lo blasonan, lo pregonan, y, no hallando hartas plumas en las de la fama, alquilan plumas de oro, para que escriban lodo con asco de la cordura.

Pero que estos desvanecidos hagan hazañería de su nada, excusa tienen en su pasión, que al fin ella y su necesidad todo se cae en casa; pero que un gran necio de éstos haga tantos y mayores, dándoles a beber hasta hartar con sus disparates, y que estos idólatras de ignorancia veneren sus desatinos es una inexcusable vulgarísima poquedad. No digo ya de los que políticos, violentados de la dependencia, no les entra de los dientes adentro la ignorancia, así como les sale de solos los dientes afuera la afectada alabanza, porque éstos son lisonjeros de malicia, y como no procede de engaño, quedan absueltos de ignorancia, condenados a adulación. Pero que haya necios en causa y provecho de otro, es caerse la necesidad en casa propia y la vanidad en la ajena.

No fueron triunfos los de Domiciano, sino hazañerías; de lo que no hicieran reparo un César, un Augusto, hacían aplauso Calígula y Nerón; triunfaban tal vez por haber muerto un jabalí, que no era triunfo, sino porquería.

Las plumas de la fama no son de oro, porque no se alquilan; pero resuenan más que la sonora plata. No tienen precio, pero le dan a los méritos de aplausos.

- XXI -

Diligente e inteligente

Emblema

Dos hombres formó naturaleza, la desdicha los redujo a ninguno; la industria después hizo uno de los dos. Cegó aquél, encojó éste, y quedaron inútiles entrambos. Llegó el arte, invocada de la necesidad, y dioles el remedio en el alternado socorro, en la recíproca dependencia.

«¡Tú, ciego, le dijo, préstale los pies al cojo, y tú, cojo, préstale los ojos al ciego». Ajustáronse, y quedaron remediados. Cogió en hombros el que tenía pies al que le daba ojos, y guiaba el que tenía ojos al que le daba pies. Éste llamaba al otro su Atlante, y aquél a éste su cielo.

Vio este prodigio de la industria un varón juicioso y, reparando en él, codiciándole para un ingenioso emblema, preguntó bien, que cuál llevaba a cuál. Y fuele respondido de esta suerte:

-Tanto necesita la diligencia de la inteligencia como al contrario. La una sin la otra valen poco, y juntas pueden mucho. Ésta ejecuta pronta lo que aquélla, detenida, medita, y corona una diligente ejecución los aciertos de una bienintencionada atención.

Vimos ya hombres muy diligentes, obradores de grandes cosas, ejecutivos, eficaces, pero nada inteligentes; y de uno de ellos dijo un crítico frescamente, alabando otros su diligencia, que, si el tal fuera tan inteligente como era diligente, fuera sin duda un gran ministro del Monarca Grande.

Pero a éstos nada se les puede fiar a solas, pues el mayor riesgo corre en su correr; yerran aprisa si los dejan, y emplean toda su eficacia en desaciertos. No es aquello acabar los negocios, sino acabar con ellos, que parece que corren a la posta, digo, a caballo todo, sin caer jamás de su necedad.

Es lo bueno que comúnmente estos tales aborrecen el consejo y lo truecan en ejecución.

Pasión es de necios el ser muy diligente, porque, como no descubren los topes, obran sin reparos; corren porque no discurren, y como no advierten, tampoco advierten que no advierten; que quien no tiene ojos para ver menos los tendrá para verse.

Hay sujetos que son buenos para mandados, porque ejecutan con felicísima diligencia; mas no valen para mandar, porque piensan mal y eligen peor, tropezando siempre en el desierto. Hay hombres de todos genios, unos para primeros y otros para segundos.

Pero no es menor infelicidad la de una grande inteligencia sin ejecución; marchítanse en flor sus concebidos aciertos, porque los comprendió el hielo de una irresolución y, perdida de aquélla su fragante esperanza, se malogran con el dejamiento.

Resuelven algunos con extremada sindéresis, decretan con plausible elección, y piérdense después en las ejecuciones, malogrando lo excelente de sus dictámenes con la ineficacia de su remisión; arrancan bien y paran mal, porque pararon; discurren mucho, que es lo más; hacen juicio y aun aprecio de lo que conviene y, por una ligera fatiga del ejecutarlo, lo dejan todo perder. Otros hay poco aplicados a lo que más importa, y se apasionan por lo que menos conviene hasta llegar a tener antipatía con su obligación; que no siempre se ajustan el genio y el empleo, y topando más dificultad en lo que abrazan, el gusto todo lo vence, de suerte que nace la fuga más de horror que de temor, más de enfado que de trabajo. Es don, y grande, la buena aplicación, que no siempre se casa ni con el oficio ni con el cargo, aunque sea soberano. ¡Qué de veces degenera de lo heroico y se destina a una vulgarísima nada!

Bien que todos los sabios son detenidos, que del mucho advertir nace el reparar; así como descubren todos los inconvenientes, querían también prevenir todos los remedios; con esto raras veces recae la diligencia sobre la inteligencia. En los que gobiernan se desea aquélla, y ésta en los que pelean, y si concurren hacen un prodigio.

Fue la mayor presteza en Alejandro madre de la mayor ventura; conquistolo todo, decía él mismo, dejando nada para mañana; ¿qué hiciera para otro año? Pues César, aquel otro ejemplar de héroes, decía que sus increíbles empresas antes las había concluido que consultado, o porque su misma grandeza no le espantase, o porque aun el pensarlas no le detuviese; gran palabra suya el «vamos», y nunca el «vayan los otros». Basta la presteza a hacer rey de las fieras al león, que, aunque muchas de ollas le ganan, unas en armas, otras en cuerpo y otras en fuerzas, él las vence a todas en fe de su presteza.

Éste es aquel excedido exceso que entre sí mantienen los valerosos españoles y los belicosos franceses, igualando el Cielo la competencia, contrapesando la prudencia española a la presteza francesa. Opuso la detención de aquéllos a la cólera de éstos; lo que le falta al español de prontitud lo suple con el consejo y, al contrario, la temeridad en el francés es lastre de su increíble diligencia. Con esto andan equivocadas las victorias y paralelos los sucesos, según las contingencias y los tiempos. Tomoles el pulso César a entrambas naciones, y venció a la una previniendo, y a la otra esperando. A entrambas pudiera encargar el grande Augusto su *festina lente* en empresas, e hiciera un medio muy acertado.

Tiene lo bueno muchos contrarios, porque es raro, y los males muchos: para lo malo todo ayuda. El camino de la verdad y del acierto es único y dificultoso; para la perdición hay muchos medios y pocos remedios. Contra lo conveniente todas las cosas se conjuran, las circunstancias se despintan: la ocasión pasando, el tiempo huyendo, el lugar faltando, la sazón mintiendo y todo desayudando, pero la inteligencia y la diligencia todo lo vencen.

- XXII -

Del modo y agrado

Carta al doctor don Bartolomé de Morlanes, capellán del Rey nuestro señor en la santa iglesia de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza

Por este gran precepto, señor mío, mereció Cleóbulo ser el primero de los sabios; luego él será el primero de los preceptos. Mas si el enseñarlo basta a dar renombre de sabio, y el primero, ¿qué le quedará para el que lo observa? Que el saber las cosas y no obrarlas, no es ser filósofo, sino gramático.

Tanto se requiere en las cosas la circunstancia como la sustancia; antes bien, lo primero con que topamos no son las esencias de las cosas sino las apariencias; por lo exterior se viene en conocimiento de lo interior, y por la corteza del trato sacamos el fruto del caudal, que aun a la persona que no conocemos por el porte la juzgamos.

Es el modo una de las prendas del mérito, y que cae debajo de la atención; puédesse adquirir, y por eso la falta de ella es inexcusable, bien que en algunos tiene principio del buen natural, pero su complemento da la industria; en otros toda es del arte, que puede el cuidado de ésta suplir los olvidos de aquélla, y aun mejorarlos, pero cuando se juntan hacen un sujeto agradable con igual facilidad y felicidad.

Es también de las bellezas trascendentales a todas las acciones y empleos. Fuerte es la verdad, valiente la razón, poderosa la justicia; pero sin un buen modo todo se deslucе, así como con él todo se adelanta. Cualquiera falta suple, aun las de la razón; los mismos yerros dora, las fealdades afeita, desmiente los desaires y todo lo disimula.

¡Qué de materias graves e importantes se gastaron por un mal modo, y qué de ellas ya de desahuciadas se mejoraron y concluyeron por el bueno!

No basta el grande celo en un ministro, el valor en un caudillo, el saber en un docto, la potencia en un príncipe, si no lo acompaña todo esta importantísima formalidad.

Es político adorno de los cetros, esmalte de las coronas; antes bien, en ningún otro empleo es más urgente que en el mandar. Obliga mucho, que los superiores más recaban humanos que despóticos. Ver en un príncipe que, cediendo a la superioridad, se vale de

la humanidad, obliga doblado. Primero se ha de reinar en las voluntades y después en la posibilidad. Concilia la gracia de las gentes y aun el aplauso, si no por naturaleza, por arte; que el que lo admira no mira si es propio o si es postizo; gózalo con aclamación.

Es tan útil como acepto. Cosas hay que valen poco por su ser y se estiman por su modo. Pudo dar novedad a lo pasado y ayudarle a volver y aun tener vez. Si las circunstancias son a lo práctico, desmienten lo cansado de lo viejo. Siempre va el gusto adelante, nunca vuelve atrás, no se ceba en lo que ya pasó, siempre pica en la novedad, pero puédesele engañar con lo flamante del modillo. Remózanse las cosas con las circunstancias y desmiéntese el asco de lo rancio y el enfado de lo repetido, que suele ser intolerable y más en imitaciones, que nunca pueden llegar ni a la sublimidad ni a la novedad del primero.

Vese esto más en los empleos del ingenio, que, aunque sean las cosas muy sabidas, si el modo del decirlas en el retórico y del escribirlas en el historiador fuere nuevo, las hace apetecibles.

Cuando las cosas son selectas, no cansa el repetirlas hasta siete veces; pero, aunque no enfadan, no admiran, y es menester guisarlas de otra manera para que soliciten la atención; es lisonjera la novedad, hechiza el gusto, y con sólo variar de sainete se renuevan los objetos, que es gran arte de agradar.

¡Cuántas cosas muy vulgares y ordinarias las pudo realzar a nuevas y excelentes, y las vendió a precio de gusto y de admiración! Y, al contrario, por escogidas que sean, sin este sainete no pican el gusto ni consiguen el agrado.

Préciase de discreto y lo es. Las mismas cosas dirá uno que otro, y con las mismas lisonjeará éste y ofenderá aquél. Tanta diferencia e importancia puede caber en el cómo, y tanto recaba un buen término y desazona el malo; y si la falta de él es tan notable, ¿qué será un modo positivamente malo y afectadamente desapacible, y más en personas de empleo universal? Y vimos en muchos, y aun censuramos, que la afectación, la soberbia, la sequedad, la grosería, la insufribilidad y otras monstruosidades paralelas los hicieron inaccesibles. «Pequeño desmán es, ponderaba un sabio, el sobrecejo en ti, y basta a desazonar toda la vida». Al contrario, el agrado del semblante promete el del ánimo, y la hermosura afianza la suavidad de la condición.

Sobre todo se precia de dorar el No, de suerte que se estime más que un Sí desazonado; azucara con tanta destreza las verdades, que pasan plaza de lisonjas, y tal vez, cuando parece que lisonjea, desengaña, diciéndole a uno, no lo que es, sino lo que ha de ser.

Él es único refugio de cuantos les falta el natural, que entonces se socorren del modo, y alcanzan más con el cuidado que otros con la natural perfección; suple faltas esenciales, y con ventajas en todos los superiores e ínfimos empleos; lo bueno es que no se puede definir, porque no se sabe en qué consiste; o si no, digamos que son todas las tres Gracias juntas en un compuesto de toda perfección.

Y porque no apelemos siempre de prodigios a la antigüedad, ni mendiguemos lo heroico de lo pasado, veneró moderna la admiración y celebró el universal aplauso en su punto, digo en su extremo, esta galante prenda en la católica, en la heroica y también grande la Reina nuestra señora, doña Isabel de Borbón, aquélla que, no ya prosiguió, sino que adelantó la gloria del renombre y la felicidad de los aciertos de las Isabelas Católicas de España. Entre singulares muchos coronados realces, sobreostentaba un tan bizarro modo, un tan soberano agrado, que, de robar los corazones de sus vasallos, llegó a hechizar los afectos; más recababa una humanidad suya que toda una real divinidad. Obró mucho en poco tiempo, vivió plausible, murió llorada. Envidiáronla, o la muerte el alzarse con el mundo, o el Cielo lo ángel y lo santo. Arrebatáronla entrambos a nuestra mejorada dicha, consiguiendo acá el renombre de deseada, que es el primero en las reinas, y allá la gloria, que es la última felicidad.

- XXIII -

Arte para ser dichoso

Fábula

Tiene la mentida Fortuna muchos quejosos y ningún agradecido. Llega este descontento hasta las bestias, pero ¿a quién mejor? El más quejoso de todos es el más simple. Íbase éste quejando de corrillo en corrillo, y hallaba, no sólo compasión, pero aplauso, especialmente en el vulgo.

Un día, pues, aconsejado de muchos y acompañado de ninguno, dicen que se presentó en la audiencia general del soberano Júpiter; aquí, profundamente humilde, que le es de agradecer a un necio, y otorgada la inestimable licencia de ser escuchado, pronunció mal esta peor trazada arenga:

«Integérrimo Júpiter, que justiciero y no vengador te deseo: aquí tienes ante tu majestuosa presencia el más infeliz, sobre ignorante, de los brutos, solicitando, no tanto la venganza de mis agravios cuanto el remedio de mis desdichas. ¿Cómo pasa, ¡oh, Numen eterno!, tu entereza por la impiedad de la Fortuna, sólo para mí ciega, tirana y aun madrastra, ya que la naturaleza me hizo el más simple de los animales, que es decir cuanto se puede? ¿Por qué esta cruel, a tanta carga, ha de añadir la sobrecarga de desdichado, violando el uso y atropellando la costumbre? Me hace ser necio y vivir descontento; persigue la inocencia y favorece la malicia; el soberbio León triunfa; el Tigre cruel vive; la Vulpeja, que a todos engaña, de todos se ríe; el voraz Lobo pasa. Yo solo, que a ninguno hago mal, de todos lo recibo. Como poco, trabajo mucho; nada del pan, todo del palo. Tráeme desaliñado y yo, que me soy feo, no puedo parecer entre gentes, y sirvo de acarrear villanos, que es lo que más siento».

Conmovió grandemente esta lastimosa proclamación a todos los circunstantes. Sólo Júpiter, severo, que no se inmuta así vulgarmente, alargó la mano sobre que había

estado, no tanto recodado, cuanto reservando para la otra parte aquel oído, hizo ademán que llamasen para dar su descargo a la Fortuna.

Partieron en busca de ella muchos soldados, estudiantes y pretendientes; anduvieron por muchas partes y en ninguna la hallaban. Preguntaban a unos y a otros, y ninguno sabía dar razón. Entraron en la casa del poderoso Mando, y era tanta la confusión y la prisa con que todos, sin discurrir, se movían, que no hallaron quien les respondiese, ni aun les escuchase, aunque toparon con muchos. Discurrieron ellos que sin duda no debía de estar entre tanto desasosiego, y no se engañaron. Pasaron a la casa de la Riqueza, y aquí les dijo el Cuidado que había estado, pero muy de paso, no más de para encomendar algunos haces de espinas y unos talegones de leznas. Entraron en la quinta de la Hermosura, que está muy cerca del sexto, para pagarlo por las setenas; toparon con la Necedad, y, sin preguntar más, pasaron a la de la Sabiduría; respondioles la Pobreza que tampoco estaba allí, pero que de día en día la aguardaban.

Sola les quedaba ya otra casa, que estaba sola a la derecha acera. Llamaron, por estar muy cerrada, y salió a responderles una tan hermosa doncella, que creyeron ser alguna de las tres Gracias, y así, la preguntaron cuál era. Respondió con notable agrado que era la Virtud. En esto salía ya de allá dentro, y de lo más interior, la Fortuna, muy risueña. Intimáronla el mandato y obedeció ella como suele, volando a ciegas.

Llegó muy reverente al sacro trono, y todos los del cortejo la hicieron muchas cortesías, y aun zalemas, por recambiarlas. «¿Qué es esto, ¡oh Fortuna!, dijo Júpiter, que cada día han de subir a mí las quejas de tu proceder? Bien veo cuán dificultoso es el asunto de contentar, cuanto más a muchos, y a todos imposible. También me consta que a los más les va mal porque les va bien, y en lugar de agradecer lo mucho que les sobra, se quejan de cualquier poco que les falte. Es abuso entre los hombres nunca poner los ojos en el saco de las desdichas de los otros, sino en el de las felicidades, y al contrario en sí mismos; miran el lucimiento del oro de una corona, pero no el peso o el pesar. Por el tanto, yo nunca hago caso de sus quejas, hasta ahora, que las de éste de todas maneras infeliz traen alguna apariencia».

Mirósela la Fortuna de reajo, iba a sonreír, pero advirtiéndole dónde estaba, mesurose y, muy caricompuesta, dijo: «Supremo Júpiter, una palabra sola quiero que sea mi descargo, y sea ésta: si él es un asno, ¿de quién se queja?» Fue muy reída de todos la respuesta, y del mismo Jove aplaudida, y en confirmación de ella y enseñanza del necio acusador, más que consuelo, le dijo:

«Infeliz bruto, nunca vos fuerais tan desgraciado, si fuerais más avisado. Andad, y procurad ser de hoy en adelante despierto como el León, prudente como el Elefante, astuto como la Vulpeja y cauto como el Lobo. Disponed bien de los medios, y conseguiréis vuestros intentos; y desengañense todos los mortales, dijo alzando la voz, que no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia».

- XXIV -

Corona de la discreción

Panegiris

Zaherían a la lengua los huesos del cuerpo humano su tan murmurada flaqueza; ponderaban aquella su liviandad, con que no repara en anticiparse al mismo entendimiento, y no acababan de exagerar los vulgares empeños de su ligereza.

Pero la lengua, no faltándose a sí misma, defendíase con el corazón, que, siendo principio de la vida y rey de los demás miembros, es también de carne todo él. Excusábase con el cerebro, que, siendo asiento de la sindéresis, es muy más muelle que ella; pero no le valía, porque respondieron entrambos por sí, el corazón representando su valor y el cerebro apoyando su mucha estabilidad.

Viendo la lengua lo que la apuraban, sacando fuerzas de su propia flaqueza, dijo: «¿Qué, tan débil os parezco? Pues advertid que, si yo quiero, soy más fuerte que el más sólido de todos vosotros, y, aquí donde me veis toda de carne, basto yo a quebrantar diamantes, que no digo ya huesos». Riéronlo mucho todos, especialmente los dientes, que hicieron amago de detenerla, como suelen. «Sí, yo lo digo -repetió ella-, y lo probaré con tal evidencia, que todos la confeséis con aclamación. Sabed, y nótele todo el mundo, que, cuando yo digo la verdad, soy lo fuerte de lo fuerte; nadie entonces me puede contrastar, y en fe de ella, todo lo sujeto.

»Fuerte es un rey que todo lo acaba; más fuerte es una mujer, que todo lo recaba; fuerte es el vino, que ahoga la razón, pero más fuerte es la verdad, y yo que la mantengo». «Verdad, verdad», exclamaron todos y diéronse por vencidos. Quedó triunfante la lengua, haciéndose mil en repetir y en celebrar este victorioso suceso.

Tiene esta gran reina su retiro en el corazón y su tribunal en la lengua; aquí vienen a parar todas las causas, si no de primera instancia, por apelación de desengaño.

Así sucedió en aquella célebre contienda que tuvieron entre sí las más sublimes prendas de un varón consumadamente perfecto, sobre el ya globo de oro, para ápice de su inmortal corona. Contendían la Alteza de ánimo, la Majestad de espíritu, la Autoridad, la Estimación, la Reputación, la Universalidad, la Ostentación, la Galantería, el Despejo, la Plausibilidad, el Buen Gusto, la Cultura, la Gracia de las gentes, la Retentiva, lo Noticioso, lo Juicioso, lo Inapasionable, lo Desafectado, la Seriedad, el Señorío, la Espera, lo Agudo, el Buen Modo, lo Práctico, lo Ejecutivo, lo Atento, la Simpatía sublime, la Incomprensibilidad, la Indefinibilidad, con otras muchas de este porte y grandeza.

Comenzó al principio por una generosa emulación, y vino a parar después en un bando tan declarado cuan esclarecido; no sólo ya entre las mismas prendas, sino entre los valederos de ellas. Eran éstos, aunque pocos, singulares, los mayores hombres de los siglos, gigantes todos de la fama, prodigios de las eminencias, al fin todos ellos inmortales héroes.

Competían como apasionados y diligenciaban como poderosos, adelantando cada uno su realce; los sabios por razón, los valerosos por fuerza y los poderosos por autoridad. Fue tal el tesón de inmortalidad, con tal inflamación de aplauso, que se vio arder todo el reino de la heroicidad en esta lucidísima guerra.

Discurría varia la Fama, y muy equívoca la Fortuna, según los tiempos, los usos, y los genios de las gentes, con que cada uno abundaba en su sentir, y nunca se declaraba la victoria. Considerando los varones sabios que el Litigio fue hijo del Caos y parto de la Confusión, propusieron a los demás el llevar esto por tela de juicio y no de la contienda; convinieron todos y remitiéronse al acierto de una sabia, prudente y justísima sentencia. Mas de una dificultad, como se suele, dieron en otra mayor, y fue a qué tribunal acudirían.

Porque Astrea muchos días ha que, desahuciando el mundo, se retiró al cielo. Ir a Momo era condenarse todos; porque la murmuración a nadie da justicia, ni aun arbitrio; todo lo condena. Sola quedaba la Verdad, mas ella ha muchos siglos que dio en cuerda, retirándose a su interior, fingiéndose acatarrada, y aun muda. Con todo eso, a ruego de sus amartelados sabios, y pidiendo primero salvoconducto a los reyes, que por esta sola vez se lo concedieron, dejose ver más hermosa cuanto más de cerca, más galante cuanto más desnuda, que tomó de la primavera con el nombre la belleza. Traía poco séquito, pero lucido, y, aunque aborrecida de muchos, fue acatada de todos.

Sentose en su tribunal a la luz del mediodía. Comenzaron a informar las partes, haciéndose encomios al modo que quedan referidos. Alabolas a todas, y con tal singularidad a cada una, que parecía decantarse a ella, mas al cabo se declaró, diciendo: «Eminentísimos realces del varón culto, plausibles prendas del varón discreto; confieso ingenuamente que a todos os admiro y a todas os celebro, pero no puedo dejar de decir la verdad, por no faltarme a mí misma. Digo, pues, que brilla un sol de los realces, lucimiento de las prendas, esplendor de la heroicidad y de la discreción complemento. Tiene en vez de esfera, religiosa ara en aquel cristiano Haro, don Luis Méndez, idea mayor de esta primera prenda. Llamola Séneca el único bien del hombre; Aristóteles, su perfección; Salustio, blasón inmortal; Cicerón, causa de la dicha; Apuleyo, semejanza de la divinidad; Sófocles, perpetua y constante riqueza; Eurípides, moneda escondida; Sócrates, basa de la fortuna; Virgilio, hermosura del alma; Catón, fundamento de la autoridad. Llevándola a ella sola, llevaba todo el bien Biante; Isócrates la tuvo por su posesión; Menandro, por su escudo; y por su mejor aljaba, Horacio; Valerio Máximo no la halló precio; Plauto la hizo premio de sí misma, y el plausible César la llamó fin de las demás, y yo, en una palabra, la entereza».

- XXV -

Culta repartición de la vida de un discreto

Mide su vida el sabio como el que ha de vivir poco y mucho. La vida sin estancias es camino largo sin mesones, pues ¡qué si se ha de pasar en compañía de Heráclito! La misma naturaleza, atenta, proporcionó el vivir del hombre con el caminar del sol, las estaciones del año con las de la vida, y los cuatro tiempos de aquél con las cuatro edades de ésta.

Comienza la Primavera en la niñez alegre, tiernas flores en esperanzas frágiles. Síguese el Estío caluroso y destemplado de la mocedad, de todas maneras peligroso, por lo ardiente de la sangre y tempestuoso de las pasiones. Entra después el deseado Otoño de la varonil edad, coronado de sazonados frutos, en dictámenes, en sentencias y en aciertos.

Acaba con todo el Invierno helado de la vejez: cáense las hojas de los bríos, blanquea la nieve de las canas, hiélanse los arroyos de las venas, todo se desnuda de dientes y de cabellos, y tiembla la vida de su cercana muerte. De esta suerte alternó la naturaleza las edades y los tiempos.

Emula el arte, intenta repartir la moral vida ingeniosamente varia. En una palabra la dijo Pitágoras y aun menos, pues en una sola letra y en sus dos ramos cifró los dos caminos tan opuestos del mal y del bien. A este arriesgado bivio dicen que llegó Alcides al amanecer, que la razón es aurora, y aquí fue su común perplejidad. Miraba el de la diestra con horror, y con afición el de la siniestra. Estrecho aquél y dificultoso, al fin cuesta arriba, y por el consiguiente desandado; espacioso éste y fácil, tan cuesta abajo cuan trillado. Paró aquí, reparando cuán superior mano le guió impulsiva por el camino de la virtud al paradero de heroicidad.

Donosamente discurrió uno, y dulcemente lo cantó otro, el Falcón que se convirtió en cisne: diéronle al Hombre treinta años suyos para gozarse y gozar, veinte después prestados del jumento para trabajar, otros tantos del perro para ladrar y veinte últimos de la mona para caducar; excelentísima ficción de la verdad.

Mas, ahorrando de erudita prolijidad, célebre gusto fue el de aquel varón galante que repartió la comedia en tres jornadas y el viaje de su vida en tres estaciones. La primera empleó en hablar con los muertos. La segunda, con los vivos. La tercera, consigo mismo. Descifremos el enigma. Digo que el primer tercio de su vida destinó a los libros, leyó, que fue más fruición que ocupación; que si tanto es uno más hombre cuanto más sabe, el más noble empleo será el aprender; devoró libros, pasto del alma, delicias del espíritu. ¡Gran felicidad, topar con los selectos en cada materia! Aprendió todas las artes dignas de un noble ingenio, a distinción de aquellas que son para esclavas del trabajo.

Prevínose para ellas con una tan precisa cuanto enfadosa cognición de lenguas: las dos universales, latina y española, que hoy son las llaves del mundo, y las singulares griegas, italiana, francesa, inglesa y alemana, para poder lograr lo mucho y bueno que se eterniza en ellas.

Entregose luego a aquella gran madre de la vida, esposa del entendimiento e hija de la experiencia, la plausible Historia, la que más deleita y la que más enseña. Comenzó por las antiguas, acabó por las modernas, aunque otros practiquen lo contrario. No perdonó a las propias ni a las extranjeras, sagradas y profanas, con elección y estimación de los autores, con distinción de los tiempos, eras, centurias y siglos; comprensión grande de las monarquías, repúblicas, imperios, con sus aumentos, declinaciones y mudanzas; el número, orden y calidades de sus príncipes; sus hechos en paz y en guerra. Y esto con tan feliz memoria, que parecía un capacísimo teatro de la antigüedad presente.

Paseó los deliciosísimos jardines de la Poesía, no tanto para usarla cuanto para gozarla, que es ventaja y aun decencia; con todo eso, ni fue tan ignorante que no supiese hacer un verso, ni tan inconsiderado que hiciese dos. Leyó todos los verdaderos poetas, adelantando mucho el Ingenio con sus dichos y el juicio con sus sentencias, y entre todos dedicó el seno al profundo Horacio y la mano al agudo Marcial, que fue darle la palma, entregándolos todos a la memoria y más al entendimiento. Con la Poesía juntó la gustosa humanidad, y por renombre las buenas letras, atesorando una relevante erudición.

Pasó a la Filosofía y, comenzando por lo natural, alcanzó las causas de las cosas, la composición del universo, el artificioso ser del hombre, las propiedades de los animales, las virtudes de las hierbas y las calidades de las piedras preciosas. Gustó más de la moral, pasto de muy hombres, para dar vida a la prudencia, y estudiola en los sabios y filósofos, que nos la vincularon en sentencias, apotegmas, emblemas, sátiras y apólogos. Gran discípulo de Séneca, que pudiera ser Lucilio; apasionado de Platón, como divino, de los Siete de la fama, de Epicteto y de Plutarco, no despreciando al útil y donoso Esopo.

Supo con magisterio la Cosmografía, la material y la formal, midiendo las tierras y los mares, distinguiendo los parajes y los climas; las cuatro partes hoy del universo, y en ellas las provincias y naciones, los reinos y repúblicas, ya para saberlo, ya para hablarlo, y no ser de aquellos tan vulgares, o por ignorantes o por dejados, que jamás supieron dónde tenían los pies. De la Astrología supo lo que permite la cordura. Reconoció los celestes orbes, notó sus varios movimientos, numeró sus astros y planetas, observando sus influencias y efectos.

Coronó su práctica estudiosidad con una continua grave lección de la Sagrada Escritura, la más provechosa, varia y agradable al buen gusto y al ejemplo de aquel Fénix de reyes, don Alfonso el Magnánimo, que pasó de cabo a cabo la Biblia catorce veces con comento, en medio de tantos y tan heroicos empleos.

Consiguió con esto una noticiosa universalidad, de suerte que la Filosofía Moral le hizo prudente; la Natural, sabio; la Historia, avisado; la Poesía, ingenioso; la Retórica, elocuente; la Humanidad, discreto; la Cosmografía, noticioso; la sagrada lección, pío, y todo él en todo género de buenas letras consumado, que pudiera competir con el Excelentísimo Señor don Sebastián de Mendoza, Conde de Coruña. Éste fue el grande y primer acto de su vida.

Empleó el segundo en peregrinar, que fue gustoso peregrino, segunda felicidad para un hombre de curiosidad y buena nota. Buscó y gozó de todo lo bueno y lo mejor del mundo, que quien no ve las cosas no goza enteramente de ellas; va mucho de lo visto a lo imaginado; más gusta de los objetos el que los ve una vez que el que muchas, porque aquélla se goza y las demás enfadan; consérvese en aquellas primicias el gusto sin que las roce la continuidad; el primer día es una cosa para el gusto de su dueño, todos los demás para el de los extraños.

Adquiérese aquella ciencia experimental, tan estimada de los sabios, especialmente cuando el que registra atiende y sabe reparar, examinándolo todo o con admiración o con desengaño.

Trasegó, pues, todo el Universo, y paseó todas sus políticas Provincias: la rica España, la numerosa Francia, la hermosa Inglaterra, la artificiosa Alemania, la valerosa Polonia, la amena Moscovia y todo junto en Italia. Admiró sus más célebres emporios, solicitando en cada ciudad todo lo notable, así antiguo como moderno: lo magnífico de sus templos, lo suntuoso de sus edificios, lo acertado de su gobierno, lo entendido de sus ciudadanos, lo lucido de su nobleza, lo docto de sus escuelas y lo culto de su trato.

Frecuentó las cortes de los mayores príncipes, logrando en ellas todo género de prodigios de la naturaleza y del arte en pinturas, estatuas, tapicerías, librerías, joyas, armas, jardines y museos.

Comunicó con los primeros y mayores hombres del mundo, eminentes, ya en letras, ya en valor, ya en las artes, estimando toda eminencia; y todo esto con una juiciosa comprensión, notando, censurando, cotejando y dando a cada cosa su merecido aprecio.

La tercera jornada de tan bello vivir, la mayor y la mejor, empleó en meditar lo mucho que había leído y lo más que había visto. Todo cuanto entra por las puertas de los sentidos en este emporio del alma va a parar a la aduana del entendimiento; allí se registra todo. Él pondera, juzga, discurre, infiere y va sacando quintas esencias de verdades. Traga primero leyendo, devora viendo, rumia después meditando, desmenuza los objetos, desentraña las cosas, averiguando las verdades y aliméntase el espíritu de la verdadera sabiduría.

Es destinada la madura edad para la contemplación, que entonces cobra más fuerzas el alma cuando las pierde el cuerpo, reálzase la balanza de la parte superior lo que descaece la inferior. Hácese muy diferente concepto de las cosas, y con la madurez de la edad se sazonan los discursos y los afectos.

Importa mucho la prudente reflexión sobre las cosas, porque lo que de primera instancia se pasó de vuelo, después se alcanza a la revista.

Hace noticiosos el ver, pero el contemplar hace sabios. Peregrinaron todos aquellos antiguos filósofos discurriendo primero con los pies y con la vista, para discurrir después con la inteligencia, con la cual fueron tan raros. Es corona de la discreción el saber filosofar, sacando de todo, como solícita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño.

La misma Filosofía no es otro que meditación de la muerte, que es menester meditarla muchas veces antes, para acertarla hacer bien una sola después.



DOMINGO, 8:30 AM: PASEO POR EL CAMPO

Javier López Alós¹

—Estás triste —dijo el caballero con voz inquieta— déjame que te cante una canción que te alegre.

— ¿Es muy larga? —preguntó Alicia, pues había oído demasiada poesía aquel día.

— Es larga -confesó el caballero- ¡pero es tan, tan hermosa! Todo el que me la ha oído cantar..., o se le han saltado las lágrimas o si no...

—¿O si no qué? -insistió Alicia pues el caballero se había quedado cortado de golpe.

—O si no no se les ha saltado nada, ésa es la verdad.

LEWIS CARROLL, *Alicia a través del espejo*.



¹ Ilustración de Isabel Albadalejo



ÉL 30 años que le parecen a veces demasiados, pero que a ojos de los demás siempre asemejan pocos. ELLA 25, que parecen menos porque lo son. ÉL lee en voz alta, ELLA escucha.

ÉL.- <<HOMBRE, 33 años. MUJER, 23 años, búlgara.

MUJER.- ¿Éste te parece bien?

HOMBRE.- ¿A ver? Gira, gira... no, quita, quita, así sí que pareces una puta.

MUJER.- *(Desde fuera, cambiándose)* A lo mejor, si no me tratas como una puta, dejaría de parecer puta...

HOMBRE.- Eres puta, mi amor, yo no tengo la culpa.

MUJER.- *(Vuelve en bata)* No, tú sólo tienes la suerte.

HOMBRE.- ¿Qué haces? ¿Qué haces en bata, por qué no te vistes? Vamos a llegar tarde, venga, levanta.

MUJER.- No voy. No quiero que tú tengas vergüenza delante de tus amigos.

HOMBRE.- ¿Pero de qué hablas? Vístete de una vez, no perdamos tiempo.

MUJER.- No quiero discutir.

HOMBRE.- No, yo no quiero discutir: he dicho que te vistas.

MUJER.- No.

HOMBRE.- Mira, bonita, te recuerdo que aún no llevas ni tres meses casada conmigo, que te puedo pegar la patada... ¿sabes lo que es “pegar la patada”? Que te mando a tu pueblo...

MUJER.- ¿De verdad?

HOMBRE.- No me provoques.

MUJER.- ¿Y vas a devolver nueve mil euros? ¿Y vas también a follar tú a los tíos que vienen aquí o vas a trabajar?



HOMBRE.- Puta.

MUJER.- Puta, por eso estoy aquí, ¿no?>>>

ÉL.- Bien, ya está, hasta ahí tengo. ¿Qué te parece? ¿Se entiende, no? Vamos, ¿por qué no dices nada? ¿No te ha gustado? Porque si no te gusta me lo puedes decir, es un borrador, y aunque no lo fuera, sabes que acepto...

ELLA.- No, no es eso.

ÉL.- Entonces qué es, ¿por qué estás...

ELLA.- No estoy de ninguna manera, siempre me dices lo mismo.

ÉL.- Vale, me había parecido...

ELLA.- A ver, ¿cómo estoy?

ÉL.- Vale, no sé cómo estás. Es igual. ¿Entonces?

ELLA.- ¿Entonces qué? ¿Entonces? Entonces no me gusta.

ÉL.- ¿Lo ves? No te gusta, pues ya está, lo dices y se acabó: “mira, no me gusta.” Y si me lo quieres justificar, me lo justificas y, si no, tampoco hace falta, que no me enfado...

ELLA.- No me entiendes.

ÉL.- Pues claro que te entiendo, llevamos siete años juntos.

ELLA.- Nueve.

ÉL.- Pues nueve, más a mi favor: dejaré de entenderte...

Bueno, no te quedes callada, puedes decir lo que quieras. Habla, mujer, me estás poniendo nervioso.

ELLA.- ¿Tú te has ido alguna vez con una prostituta?

ÉL.- ¿Qué... cómo dices?

ELLA.- ¿Tú te has ido alguna vez con una prostituta?



ÉL.- Pero, bueno, ¿y eso a qué viene ahora?

ELLA.- ¿A que llevo nueve años contigo y te estoy haciendo una pregunta?

ÉL.- Ya, y qué. Ésa no es la cuestión.

ELLA.- Ah. Cuál es la cuestión.

ÉL.- La cuestión es que yo tengo que entregar a la compañía este texto antes de dos semanas y voy de culo y la cuestión es que tú eres mi mujer y a ti te pregunto qué te parece esta escena y no te gusta y yo ya sabía que no te iba a gustar...

ELLA.- ¿Y yo qué culpa tengo?

ÉL.- ...y que no me lo ibas a querer decir. Y la cuestión es que el mundo no es de color de rosa, que yo me dejo la piel diciéndolo, que hay gente que parece que esta vez lo quiere oír y tú me preguntas si alguna vez me he ido de putas. Ésa es la cuestión. Y que tengo mucho que hacer. Así que por favor, sal y déjame solo.

ELLA.- ¿Ya?

ÉL.- ¿Cómo que si “ya”? ¿Qué quieres decir? Vete...

ELLA.- Eso: ¿ya?

ÉL.- Pues sí, ya. No entiendes nada, no me...

ELLA.- Pues perdona por no estar a la altura y por seguir preguntándome, después de dos años casados, y nueve, nueve de relación, quién soy yo para ti. Déjalo, ya me voy.
(Sale.)





ÉL pasea nervioso por la habitación con su borrador en la mano. Lo hojea, lo suelta, lo aplasta de un puñetazo.

ÉL.- *(Hablando hacia afuera.)* Oye... escucha... que no tienes por qué ponerte así, que no hay para tanto. A veces uno escribe cosas divertidas y otras veces... La vida es así. ¿Comprendes? ¿Lo comprendes, verdad? Y tampoco quería exaltarme, lo que pasa es que sabes que escribir...

ELLA.- *(Entrando.)* ¿Pero de qué me hablas? ¿Tú no entiendes nada, verdad?

ÉL.- ¿Qué dices?

ELLA.- ¿Cómo que qué digo? Que me parece que el que no comprende nada eres tú.

ÉL.- Si yo sólo quiero hacer las paces...

ELLA.- Las paces... No escuchas lo que te digo.

ÉL.- Las paces.

ELLA.- Pero es que no se trata de las paces.

ÉL.- ¿Y de qué se trata?

ELLA.- De que te he hecho una pregunta.

ÉL.- Otra vez con lo mismo.

ELLA.- Otra vez con lo mismo. Y necesito saber si me dices la verdad.

ÉL.- ¿Pero qué quieres que te diga?

ELLA.- ¿Quieres que te repita la pregunta?

ÉL.- Esto es absurdo.

ELLA.- ¿Te has acostado alguna vez con una prostituta?

ÉL.- ¡Maldita sea, sí! ¡Pues como todo el mundo!

ELLA.- Ya. Como todo el mundo.



ÉL.- Como cualquier hombre normal. Todo el mundo en algún momento de su vida...

ELLA.- Claro, todos. Sí que era absurda mi pregunta.

ÉL.- No te pongas así, a ver, entiéndeme, no llores, tranquila, escucha.

ELLA.- Déjame, no me toques.

ÉL.- Escucha. Tienes que entender que a veces...

ELLA.- ¡Cállate! Quiero que te calles.

ÉL.- Como prefieras, te dejo sola, si quieres.

ELLA.- No. Siéntate ahí, enfrente, callado, quiero estar delante si aparece la vergüenza.

ÉL.- Mujer, creo que te lo estás tomando...

ELLA.- Que te calles. Que te sientes y me mires. Así. Me das asco. Silencio.



Transcurre el tiempo por la escena como un ejército de reproches que arrasara la esperanza del perdón.

ELLA.- Contesta sólo una cosa. ¡Y deja de mirarme por encima del hombro!

ÉL.- Yo no te estoy mirando de ninguna manera.

ELLA.- Cállate y contesta.

ÉL.- Estás muy nerviosa.

ELLA.- Ya sé que estoy muy nerviosa, por eso te estoy diciendo que contestes.

ÉL.- ¿Qué cosa? Si todavía no me la has preguntado. ¿Te das cuenta? De acuerdo, di.



ELLA.- ¿Antes o después de conocerme?

ÉL.- No, esto no es bueno...

ELLA.- Siéntate, por favor.

ÉL.- Esto no conduce a nada, ya te lo he dicho.

ELLA.- ¿Antes o después?

ÉL.- Antes, mujer, cuándo va a ser, antes: ¿lo quieres saber? Pues antes. Ya está. Una despedida de soltero de un amigo de mi hermano, yo era el más joven y me invitaron. Ya está, contado.

ELLA.- Mentira, no me lo creo.

ÉL.- Bueno, pues no te lo creas. Yo me voy a acostar.

ELLA.- ¿Por qué?

ÉL.- Porque estoy cansado... vale, pues yo qué sé, ya sabes cómo son esas cosas: el alcohol, los amigos, el cachondeo, yo qué sé.

ELLA.- ¡Que no me mientas! Que por qué me tratas como si fuera idiota.

(ÉL vuelve a sentarse.)

Por favor, no me desprecies. No sé por qué, pero te lo pido con respeto, no me desprecies. Puedo entender que seas un golfo... no he terminado... puedo entenderlo. Puedo entender que seas un falso que necesita justificarse delante de su mujer y de los demás, y un cobarde. Puedo entender muchas cosas. Pero no puedo entender que me desprecies.

ÉL.- Yo no te desprecio.

ELLA.- ¿Qué te he hecho yo para qué me desprecies?

ÉL.- Yo no te desprecio, te repito.

ELLA.- Entonces por qué me mientes.



ÉL.- ¿Puedo beber un vaso de agua?

ELLA.- ¿Puedes ponerme otro a mí?

ÉL.- Claro. ¿Recuerdas esas escenas de los interrogatorios de las películas?

ELLA.- No empieces.

ÉL.- Sabes lo que digo. Cuando al delincuente le arrojan luz a la cara para que confiese.

Al interrogador llega un punto que le da igual que lo haya hecho o no, sólo quiere una declaración. ¿Por qué me miras con tanto odio? Me miras como si quisieras hacerme

daño. Y es verdad que he podido hacer algunas cosas mal, pero no merezco eso, creo.

Hace mucho tiempo que vivo con un foco apuntándome a los ojos. No creo merecerlo, la verdad.

ELLA.- Pues no me hagas daño.

ÉL.- Ni tú a mí.

¿Sabes que éste ha sido el primer argumento más o menos contundente que he logrado que te interese en los últimos tres años?

ELLA.- ¿Adónde quieres ir?

ÉL.- A ningún sitio. Sólo piénsalo. Te hablo de algún proyecto personal, de los que tú llamas “aburridos” o “tristes”... el primero. No, de verdad, no es ningún reproche, te lo prometo, es lo que hay y ya está y yo lo acepto. No sé muy bien por qué, pero lo acepto. Sólo te digo que lo pienses.

ELLA.- Vale, lo pienso. Ya lo he pensado. ¿Contento?

Es verdad. Pero yo no tengo la culpa.

ÉL.- Ya te he dicho que no es ningún reproche.

ELLA.- ¿No? ¿Y entonces a qué viene ahora?

ÉL.- Viene a que... a nada, es igual, qué más da.



ELLA.- Pues si no viene a nada, ¿para qué lo sacas?

(ÉL la mira, no puede hacer más.)

¿Y qué tiene que ver esto con que tú te juntes con fulanas?

ÉL.- “Putas”, se dice “putas”: “irse de putas”.

ELLA.- ¡¿Y qué tiene que ver eso con que tú te vayas de putas?! ¿Me lo puedes explicar?

ÉL.- Nada que ver, cosas mías, que soy un cabrón sin más.

No te lo puedo explicar, supongo que no te lo puedo explicar. Es tarde. Mañana tengo que seguir escribiendo.

Buenas noches.



ÉL se va. ELLA le mira, no puede hacer más.

Cambia la luz y el día. Primera hora de la mañana, en la misma habitación. ELLA aún duerme como puede en un sillón. ÉL entra en escena con unos papeles en una mano y un café en la otra.

ÉL.- Buenos días. ¿Quieres café? He preparado café. Las ocho menos cuarto. Sí, ya sé que es un poco pronto, pero así podemos aprovechar mejor el día. Yo me he levantado a las cinco y me he puesto a trabajar, he cambiado algunas cosas. Te he hecho café.

Toma, cuidado, quema un poco, está bueno. Si tienes mucho sueño, si quieres puedes acostarte en la cama, estarás más cómoda y luego te despierto. Yo había pensado que,



como es domingo, podíamos ir a pasear un poco por el campo, pero tampoco hay prisa, como tú quieras. Si prefieres dormir... ¿Está bien de azúcar?

Oye, que si te parece, te leo lo que he escrito, ¿de acuerdo? Vale.

<<HOMBRE, 33 años. MUJER, 23 años, búlgara.

MUJER.- ¿Éste te parece bien?

HOMBRE.- ¿A ver? Gira, gira... estás preciosa, de verdad.

MUJER.- (*Desde fuera, cambiándose*) A lo mejor, si no me quisieras tanto, dejaría de parecer preciosa...

HOMBRE.- A lo mejor si dejases de ser preciosa, dejaría de decírtelo tanto. Eres preciosa, mi amor, yo no tengo la culpa.

MUJER.- (*Vuelve en bata*) No, tú sólo tienes la suerte. Te quiero.

HOMBRE.- ¿Qué haces? ¿Qué haces en bata, por qué no te vistes? Vamos a llegar tarde, venga, levanta.

MUJER.- No voy. Ni tú tampoco, no tenemos por qué ir a ningún sitio, con lo bien que estamos aquí los dos. (*Le besa.*)

HOMBRE.- Pero eso no es posible.

MUJER.- No quiero discutir.

HOMBRE.- Ni yo: haremos lo que tú quieras y ya está.

MUJER.- Eres el hombre más bueno del mundo.

HOMBRE.- Te quiero.

MUJER.- Me quieres, por eso estoy aquí, ¿no?>>

ÉL.- ¿Y bien?

(*ELLA le mira, no puede hacer más.*)



¿Y bien? ¿Quieres que te la vuelva a leer? ¿Te la leo después, cuando estés más despejada? No sé, igual quieres dormir un poco más, aún no son ni las ocho...





El caso Bueno

Las encontradas reacciones ante el último libro de Gustavo Bueno no reflejan, salvo alguna excepción, aquello que el propio libro sea o, incluso, aquello que el libro no es. Esas reacciones, tanto las favorables como las airadamente negativas, dejan ver, en general, las posiciones “políticas” e ideológicas (cuando no meramente psicológicas) de los lectores o de los confesadamente reacios a leer todo lo que provenga de Bueno, lo cual resulta muy curioso. La urticaria, el sarpullido rosáceo ante la presencia mundana de Gustavo Bueno, merecería un análisis por sí mismo, incluyendo la parte que le toca al protagonista, que no es poca. Así, nos encontramos, no ya en la calle, que también, sino en algunas supuestas reseñas del libro en cuestión una retahíla de despropósitos que rozan el insulto. Reacción acaso desproporcionada a las por ello virulentas, acaso desmesuradas del propio Bueno frente a quienes osan llevarle la contraria, cuestionar sus tesis, u opinar sin leerlo. Nada digamos de quienes, y tiene razón, se ven obligados a decir algo en defensa de los ofendidos, en este caso, Zapatero y el PSOE. A los socialistas intervinientes se les hubiera exigido cautela, haber leído el libro y, además de cintura política, astucia y reacciones medidas. Es decir, si lo leyeran con detenimiento, hubieran encontrado sus debilidades y una luz que oscurece todo el libro, incluso allí donde como siempre es certero, brillante, incluso lancinante.

Digo todo esto porque acaso este libro de Gustavo Bueno, unido a los que desde “España frente a Europa” han empezado a levantar ampollas, acote un campo de análisis que desborda al personaje, o que lo incluye en ese campo precisamente como “síntoma” y nombre de una enfermedad curiosa y que tentado estoy de creer muy “española” – incluidos ‘sus’ territorios nacionalistas–: así pues, el “caso Bueno” comienza a mostrar sus items, su síndrome. Distinguir entre “Bueno” y el “materialismo filosófico” es ahora más pertinente que nunca, como algunos han dejado escrito y que yo suscribo, pero no sólo. Pues yo distinguiría entre Gustavo Bueno, el *materialismo filosófico* y Gustavo



Bueno Martínez, que es la persona que muchos ovetenses nos tropezamos en la calle, con la que tenemos más o menos trato, que tiene familia, que nació en Santo Domingo de la Calzada, etc. ¿Obviedades? ¡Ni mucho menos! Y muy oscuras cuando, desvergonzada y desproporcionadamente, alguien lo mezcla todo y hace, con un turmis patologizante, una papilla periodística como la aparecida en “La Voz de Asturias” a propósito del libro, y donde se mezcla la visceral reacción al mismo, impropia de un profesional, lo que no quiere decir que deba guardarse su opinión, en un ajuste de cuentas con el personaje, con su “supuesto-saber”, con su mito, con la persona y con todo Cristo.

Hay otros que se alegran, que te paran en la calle para decirte, no sin morbo, que ya era hora, que “si lo dice Bueno...” ¡Increíble! Y van y compran el libro. Yo espero, vuelve alguno sincero y mareado y dice que no entiende nada, que le cuesta. Esta sinceridad es de agradecer. A mí también me cuesta, incluso ahora que después de muchos años y relecturas me parece que puedo hablar de su obra con cierta familiaridad.

Ahora bien, ¿por qué este asunto de sociología menor merece esta atención si no fuera por el efecto localista del asunto, en primer lugar, y porque se trata precisamente de Bueno? ¿Por qué Bueno es ninguneado en la prensa liberal no por este o el otro libro, sino desde hace una docena de años? ¿Por qué la Academia, que no hace, salvo excepciones, sino traducir y comentar a autores foráneos consagrados, y en muchos casos inferiores a Bueno, silencia no ya a Bueno sino al “materialismo filosófico”, incluso y sobre todo para pensar “contra” el propio materialismo filosófico, único modo de “filosofar” verdadero por cierto? ¿Por qué es voceado por la prensa de ‘derechas’, que fabrica un Bueno inexistente, el portavoz áulico de su cínica conciencia?

Estos apuntes son lo que pretenden: señales de atención hacia nuestras propias reacciones, incluyendo las de quien esto escribe y que por razones que no vienen al caso, en tanto son ‘internas’, pero que tienen en estas manifestaciones de Bueno y de quienes lo aplauden y quienes lo abofetean sin medida (formas ‘externas’ con las que en



ningún caso comulgo) un motivo serio y fundado no para romper con Bueno y menos con el “materialismo filosófico”, pero sí para que la distancia, el espacio producido por ella, deje a mi propio discurso –modestísimo, incomparable, pero que precisamente surge de su enseñanza y de mi propio decurso existencial– erguirse y madurar, enriqueciéndose con el aflujo de otros y con las dudas, las interrogaciones y tensiones que la propia creación de Gustavo Bueno me produce.

Ahora bien, dicho esto, ¿qué tiene que ver el no analizado, fundado, “pensamiento Alicia” con el Presidente de Gobierno, con el PSOE? Más de uno enarcará las cejas si ha llegado hasta aquí. Bien, pues es ahí donde yo creo está la máxima debilidad de este libro, de su ejercicio quirúrgico, de sus denuncias, necesarias unas, innecesarias otras, máxime cuando salen a la luz envueltas en este formato.

El libro está ya en la calle, comentado, leído, circulante. Es ya un producto objetivo. No se pueden borrar ni la foto de la portada ni el rótulo que hace mención a Zapatero, tampoco de su interior; y entonces, al terminar de leerlo, yo me pregunto: el Pensamiento Alicia, precisamente si es tal, por existir, ¿no merecería un trato fundamentado, un análisis sociológico, filosófico, intenso y extenso de sus causas, de sus razones, de sus vínculos, como lo intentó en su interesante ensayo sobre “eurotaoismo” (otra forma de descalificación del discurso político dominante) Sloterdijk, por caso, quien culmina su denuncia en el último tomo de su voluminoso e importante *Esferas*? ¿No tendría que ver esta denuncia con el “pensamiento débil”, el pensamiento atomizado, la postdemocracia y el formateo mediático y homogeneizante de las conciencias, esa “Miseria de lo Simbólico” de la que habla el último Stiegler o el relativismo cultural, y por tanto “egológico”, donde cada cultura vale como “verdad en sí”, lo mismo que cada opinión vale como verdadera “en sí”, como la muy “respetable” atmósfera personal de cada cual? Hay claro mucha más tela que cortar, y eso precisamente es lo que comprobamos que Bueno no ha hecho, sino que ha cosido *retales, eso sí de lujo*. Pues de lo que se trata es de analizar, de arrojar luz acerca de esta sociedad del presente que “piensa” así, a lo Alicia precisamente; y una sociedad que no



tolera la bajada a tierra de un filósofo verdadero como Bueno, sus impertinencias, su intemperstividad. Y al hacerlo, y al hacerlo así, comprobamos que acaso el síndrome de Alicia afecta al propio diagnosticador. Es decir, cuando escuchamos, no ya leemos, al Bueno “objetivo”, triturador de conceptos, no entendiéndolo en general, en general se le aplaude y en particular se goza, se aprende. Bueno lo sabe, y lo sabe perfectamente. Pero donde dudo que lo sepa y lo domine, es cuando sigue haciendo esto y lo mezcla con lo subjetivo, basculando su discurso por el peso de los intereses personales, a los que tiene derecho por cierto, y quiere entonces apoyarse en la objetividad de su trabajado, esforzadísimo discurso. Entonces, la venganza del pensamiento subjetivo común, de la psicología de las masas, y otras lindezas, se ceba, se resarce, se crece engullendo al “monstruo”. ¿Qué importa todo lo demás?, ¿qué importan las razones o sin razones del asunto? Todo es una disculpa, una ceremonia antropofágica. Pero Bueno debiera saber esto y parece obnubilado, cegado por esa luz opaca que causa la ira política.

Este es un libro de retales preciosos como el que dedica a la “idea de persona” en relación con el ridículo asunto de la proposición de ley que otorgaría derecho “humanos” a los simios. O de nuevo sus análisis sobre la idea de nación, o el “matrimonio” homosexual, y ni qué hablar tiene si lo reducimos todo al aura de inocencia culposa que extiende sobre la “ideología de Alicia”, de Zapatero y su mística y mistificante “Alianza de Civilizaciones”. Tomados uno a uno son perlas, joyas, no por eso menos criticables, pero ejemplos al menos de una racionalidad lúcida y atenta con la que podemos acaso discutir, aplaudir en parte, rechazar también. Ahora bien, estos trazos de luz convergen en el ‘foco’ Zapatero y PSOE y de tal manera, que la necesaria y pretendida universalidad se tiñe de particularismo, de contingencia, de banalidad. ¿Negaremos nosotros la incidencia de un, aceptémoslo como hipótesis, presidente débil e ingenuo? ¿Pero reduciremos la Política a uno de sus productos del presente, a los políticos actuales?

La cuestión precisamente creo que pasa por las coordenadas materiales del mundo actual y cuyas morfologías políticas, y sus ideologías dominantes, es preciso



analizar, reconstruir para poder actuar, navegar por este “nuevo mundo”. Recordaré para insultadores oficiales y apresurados que el increpado Bueno tiene escritos dos libros de Filosofía Política que no se los salta un torero y que desde hace digamos 25 años circulan por ahí, que no se puede hablar de oídas ni por resabios, y que es obligatorio tener en cuenta estos verdaderos elementos de análisis si queremos fundamentar precisamente nuestro juicio, incluso nuestro juicio “negativo”. Que el “Mito de la Izquierda” no satisfaga a muchos, no empece, por caso, para que Bueno diga verdades como puños, pero justamente por eso, lo curioso de este importante libro al que le falta su contrario, el “mito de la derecha”, no es el libro en sí sino las reacciones al libro: cómo el “izquierdismo” reaccionó tan mal precisamente por ver confirmada su agonía, su vacuidad, su pérdida de referentes y no reaccionar como debiera: apostando por los contenidos sociales que ese mito desvirtuaba, deslizaba hacia terrenos imposibles y que ahora quedarían desnudos, huérfanos, sí, pero retadores, demandantes de compromiso, de nuevas armas, de espacios y actuaciones que nos exigen superemos la “herida narcisista” de tanto progre tan reaccionario, incapaz de quitarse la etiqueta ya raída de la izquierda supuesta. La “izquierda” es real precisamente cuando sabe ya eso y se mira directamente a los ojos decepcionados para recuperar su verdad, que desborda a tanto mentecato, a tanto izquierdista de café o de nómina.

Pero si ese libro levantó sarnas, este se enfanga en los lodos que esa franja sociológica abrió entre ellos y Bueno ya hace años. ¿Es de esto de lo que se trata? ¿De una disputa pública de familias? ¿De un divorcio ideológico?

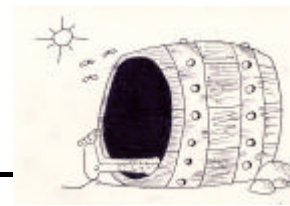
Volvamos a los retales. Nosotros mismos hemos escrito artículos al respecto en los que mostrábamos nuestras coincidencias con lo denunciado por Gustavo, así como en ocasiones nuestras disidencias. No comparamos, faltaría más. Queremos remitir al formato “artículo breve” de periódico. El propio Bueno, en la sección que mantiene en *El Catoblepas*, la revista digital del materialismo filosófico oficial, escribe artículos de enjundia y extensión adecuada, como el que dedicó al Pensamiento Alicia en su día precisamente, entonces ¿a qué este libro?



Yo no daré consejos, faltaría más. Ni siquiera diré si coincido o no con el libro, pues esto ahora no tiene importancia, lo cual quiere decir que considero al “libro”, y no a algunas de sus partes, como ‘perecedero’, sin importancia. Ahora bien, la “importancia” del libro radica en la actitud de Bueno, por un lado, y en las reacciones, a favor o en contra, por el otro. Si escribo sobre este “fenómeno”, sobre este síndrome, sobre el “caso Bueno”, es por lo que Bueno representa, por lo que me importa, por lo que le debo como maestro, por el “materialismo filosófico” que, claro está, nos trasciende a Bueno y a mí y también por el hombre, la persona a la que tanto estimo.

Termino pues preguntándome por ese ácido que tienen las palabras de Bueno, incluso cuando habla de, pongamos **por caso**, la idea de movimiento en Aristóteles y que siempre hemos comprobado provocaba respuestas airadas, tensas. Respuestas impropias, psicológicas sin duda, vómitos muchas veces ante ‘algo’ que muchos estómagos eran y son incapaces de digerir, pero que ahora, en estos últimos años, aprovechando que el Pisuerga pasa por Valladolid, que Bueno es un anciano, que si patatin que si patatán, la marea sube y lo mancha todo, incluso mancha al propio Bueno que no debería a estas alturas intentar bañarse en aguas con semejante resaca.

Acaso otro día hable del libro y **de** sus contenidos, hoy no. Los contenidos son otros, y este es el mayor defecto del libro a mi modo de ver: que los contenidos quedan solapados, subsumidos, desplazados por la mirada subjetivante e ideológica del autor y su entorno. Pues un autor como Bueno no puede dejar que la editorial donde publica este libro “imponga” el rótulo Zapatero y su foto en la portada y en el título, cuando sé que ese no era ni el título original ni la intención del autor, que se ceñía al Pensamiento Alicia, en general, e ilustrado eso sí con la política y el discurso de Zapatero y el PSOE. Así que para terminar, concluiríamos con este sintomático designio: la ‘ilustración’ se ha tragado al ilustrado.



HUMOREMAS LITERARIOS

Por Antonio José López Cruces



Gaspar Melchor de Jovellanos por muy poco no fue los Reyes Magos.

En la Corte Quevedo, Lope y Cervantes solían verse en el “BAR ROCO”.

El poeta dio a su musa un verso en los labios.

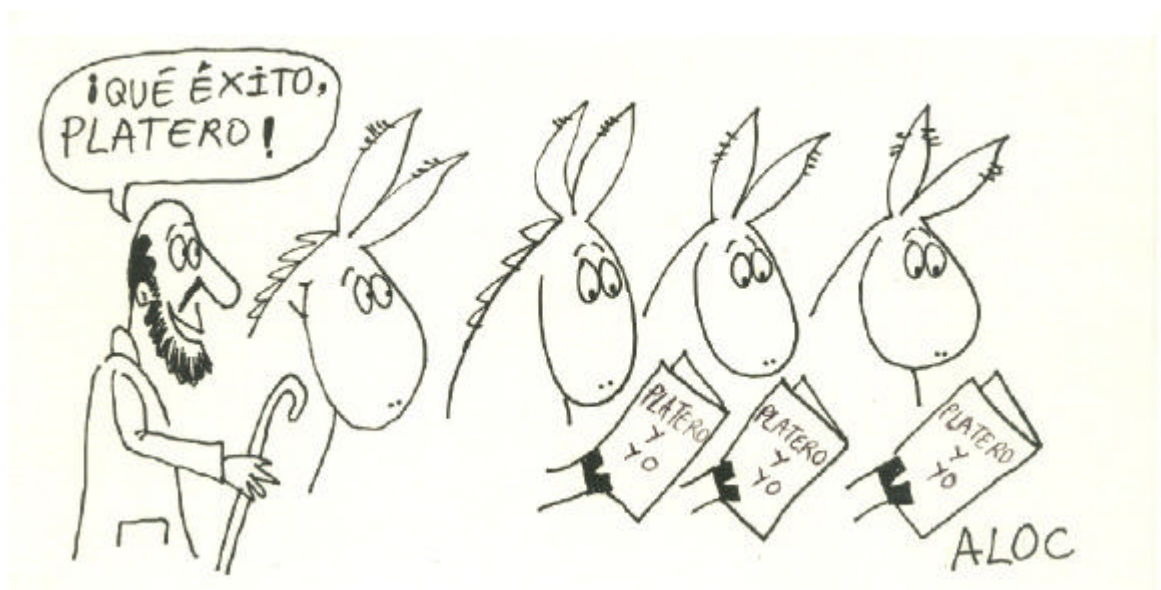
Escribió dos autobiografías: la del que creía ser y la del que los otros creían que era.

“¡Una de las 2000 mejores novelas del año, no se la pierda!”.

Creía que Moby-Dick era una marca de güisqui.

Los poetas desinfectan sus versos con elegía.

Nadie leyó mi artículo “¿Está en decadencia la lectura?”.



Los profesores de literatura viven del cuento, de la poesía, de la novela y del teatro.

Llamaba a los libros viejos “libros de la tercera edad”.

El poeta soñaba con la gloria. Al final se conformó con una estatua en la glorieta.

Edad Media: “¡Vamos a jugar!”.

Aquel escritor pecaba de verborrea, sustantivorrea, adjetivorrea y adverbiorrea.

¿Quevedo? ¿No era un autor de *gags* del siglo XVII?”

En aquella novela el desenlace era un enlace.

Lo sabía todo sobre Neruda. Era un nerudito.

Aquella novela erótica abundaba en notas a pie de vagina.

Cuando leo *Fausto* me entran ganas de tirar goethes.



Tar-tufo: hedor que despiden los hipócritas.

El poeta y su musa celebraron su noche de odas.

Aquel hombre austero leía a Paul Auster.

Don Juan es un exhi-vicio-nista.

A Ramón le encantaba el canto gregueriano.

El poeta es un pájaro que salta de rima en rima.

Sonriente, el escritor metió la cabeza en la boca de la palabra “león”.

El editor Lara, preocupado por el calentamiento del Planeta.

Había tantas notas a pie de página, que acabó con las cervicales hechas polvo.

Errata: se comieron la ene en “salir de puntillas”.

Con tres años García Márquez sabía contar hasta diez; de mayor, hasta “Cien años de soledad”.



Era una historia sórdida, múdida, cójida, ciéguida.

Los poetas malditos poetizaban en sus ratos de opio.

Publicó una obra maestra y seis obras alumnas.

Los escritores culteranos nunca escribieron en caste-llano.

El poeta trabajaba duro de luna a luna.

Vázquez Montalbán: “A Carvalho regalado...”.

Poeta pasado de oda.

Las memorias del borrachín: “Confieso que he bebido”.

Novelas ejemplares: cuanto menos ejemplares son las novelas más ejemplares se venden.

El poeta regaló a la bella una flor. El cacique, unos Juegos Florales.

Unos usan su pluma como un fusil, otros como un cazabombardero.



Moda: este año se llevarán la novela corta y el cuento largo.

El poeta inspirado es una olla a expresión.

A los libros se les muestra aprecio pasándoles la mano por el lomo.

El alumno: “¡Jolín todo lo que escribió el tal Anónimo!”.

Los escritores del 98 solían verse en el “BAR OJA”.

Don Quijote se volvió loco por una sobredosis de novelas de caballerías.

“Mallarmé”. “¿Te alarmarte?”.

El poeta y su musa fijaron el día de su oda.

Página kafkiana: el novelista imaginaba una España sin sol y sin turistas.

No basta escribir un ensayo. ¡Hay que ensayar más!

Liberación métrica: el poeta comenzó por liberar a los tercetos encadenados.



Se familiarizó tanto con los personajes de la novela, que acabó creyéndose padre del protagonista.

Contaminación atmosférica: los críticos ponen por las nubes toda la basura que se publica.

Góngora le sonaba a chino. Por el gong.

Hacia versos muy malos: era un perverso.

“Análisis estructural de los cuentos de Andersen” (niños de 6 a 8 años).

En “Episodios Nacionales” sobra “odios”.

Poeta inspirado e inschiflado.

Libros de hoja caduca y libros de hoja perenne.

La mujer del escenógrafo: “¡Todos los días me monta una escena!”.

Dios es el creador; el demonio su crítico literario.

El poeta fue procesado por mal-versar fondos del alma.



Los presos leen literatura de evasión.

Cada escritor hace de su capa un ensayo.

¿Conocen el cuento del novelista y el crítico feroz?

Sorprendieron al poeta con las manos en la musa.

“Cuando digo en clase que Darío nació en Metapa, siempre hay un alumno que se aparta un poco y me sonrío excusándose”.

El poeta depuraba el verso. El dictador depuraba al poeta.

Escritor fracasado: de sus diez novelas publicadas ninguna fue un escándalo.

Memodrama.

“En mi novela creo haber conseguido una genial síntesis entre los bajos fondos y las bajas formas”.

El poeta a su musa: “Un abrazo y muchos versitos”.



Agència Catalana
de Cooperació
al Desenvolupament



Asociación Española para el Desarrollo
y la Aplicación del Derecho Internacional
de los Derechos Humanos
(AEDIDH)

DECLARACIÓN DE LUARCA (ASTURIAS) SOBRE EL DERECHO HUMANO A LA PAZ

Los abajo firmantes, reunidos en la Casa de Cultura de Luarca (Asturias) en Comité de expertos para la redacción de un Proyecto de Declaración Universal sobre el Derecho Humano a la Paz, promovido por la ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL DESARROLLO Y LA APLICACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, con el patrocinio de la AGENCIA CATALANA DE COOPERACIÓN AL DESARROLLO DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA y la colaboración de la CONSEJERÍA DE JUSTICIA, SEGURIDAD PÚBLICA Y RELACIONES EXTERIORES DEL PRINCIPADO DE ASTURIAS, la UNIVERSIDAD DE OVIEDO y el AYUNTAMIENTO DE VALDÉS,

Teniendo presentes las conclusiones y recomendaciones formuladas en los seminarios regionales de expertos relativos al Proyecto de Declaración Universal sobre el Derecho Humano a la Paz celebrados en Gernika (30 de noviembre y 1 de diciembre de 2005), Oviedo (27-28 de julio de 2006), Las Palmas de Gran Canaria (17-18 de agosto de 2006), Bilbao (15-16 de septiembre de 2006), Madrid (21-22 de septiembre de 2006), Barcelona (28-29 de septiembre de 2006) y Sevilla (13-14 de octubre de 2006);

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Hemos adoptado el día 30 de octubre de 2006, con la intención de que la Asamblea General de las Naciones Unidas la considere en un futuro cercano, la siguiente

DECLARACIÓN DEL DERECHO HUMANO A LA PAZ

— Preámbulo —

La Asamblea General,

(1) *Considerando* que, de conformidad con el preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas y los propósitos y principios que la misma enuncia, la paz es un valor universal, la razón de ser de la Organización, así como precondition y consecuencia del disfrute de los derechos humanos por todos;

(2) *Reconociendo* la concepción positiva de la paz que va más allá de la estricta ausencia de conflicto armado y se vincula al desarrollo económico, social y cultural de los pueblos como condición para la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos, a la eliminación de todo tipo de violencia, así como al respeto efectivo de todos los derechos humanos;

(3) *Teniendo en cuenta* los principios y normas consagrados en los instrumentos fundamentales de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos, en particular la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, la Convención sobre los Derechos del Niño y la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares;

(4) *Estimando* que el Derecho internacional constituye un instrumento cuya aplicación adecuada y efectiva es indispensable para la consecución de la paz, y que ésta es responsabilidad compartida de las mujeres y los hombres, pueblos, Estados, Organizaciones internacionales, sociedad civil, empresas y otros actores sociales y, en general, de toda la comunidad internacional;

(5) *Recordando* que la Carta de las Naciones Unidas obliga a los Estados miembros a arreglar sus controversias internacionales por medios pacíficos de tal manera que no se pongan en peligro ni la paz y la seguridad internacionales ni la justicia, así como a abstenerse, en sus relaciones internacionales, de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los propósitos y principios de las Naciones Unidas;

(6) *Recordando* la Declaración de Estambul, aprobada por la XXI Conferencia Internacional de la Cruz Roja mediante su resolución XIX (1969), en la que se declara que el ser humano tiene derecho a disfrutar de una paz duradera y la resolución 5/XXXII (1976) de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en la que se afirma que toda persona tiene derecho a vivir en condiciones de paz y seguridad internacional;

Declaración del Derecho Humano a la Paz

(7) *Recordando* igualmente las resoluciones pertinentes de la Asamblea General, entre ellas, la resolución 33/73, de 15 de diciembre de 1978, que aprueba la Declaración sobre la preparación de las sociedades para vivir en paz; la resolución 39/11, de 12 de noviembre de 1984, que proclama la Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz; la resolución 53/243, de 13 de septiembre de 1999, que proclama la Declaración sobre una Cultura de Paz, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de 1992; así como la resolución 55/282 de 7 de septiembre de 2001, en la que se decidió observar el Día Internacional de la Paz el 21 de septiembre de cada año;

(8) *Reconociendo* también que, conforme al Preámbulo de la Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, “puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz” y que, según esta Organización, se debe promover una cultura de paz, entendida como el conjunto de valores, actitudes, comportamientos y estilos de vida que propician el rechazo de la violencia y contribuyen a la prevención de los conflictos, al combatir sus raíces mediante el diálogo y la negociación entre individuos, grupos y Estados;

(9) *Constatando* que el compromiso en favor de la paz es un principio general del Derecho internacional, de conformidad con el artículo 38.1.c) del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, según reconoció la Consulta Internacional de expertos representantes de 117 Estados sobre el Derecho Humano a la Paz, celebrada en París en marzo de 1998;

(10) *Considerando* que la comunidad internacional requiere la codificación y desarrollo progresivo del derecho humano a la paz, como

Declaración del Derecho Humano a la Paz

derecho que tiene entidad propia, vocación universal y carácter intergeneracional, porque corresponde tanto a las generaciones presentes como a las futuras;

(11) *Recordando* que los derechos humanos son inalienables, universales, indivisibles e interdependientes y que la Carta de las Naciones Unidas reafirma la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de mujeres y hombres;

(12) *Conscientes* de la vulnerabilidad y dependencia del ser humano, del derecho y la necesidad que tienen las personas y los grupos de vivir en paz y de que se establezca un orden social, interno e internacional, en el que la paz sea la prioridad absoluta, de manera que se hagan plenamente efectivos los derechos y libertades proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos;

(13) *Considerando* que la promoción de una cultura de paz, la redistribución mundial de los recursos y la realización de la justicia social deben contribuir al establecimiento de un nuevo orden económico internacional que permita lograr los propósitos de la presente Declaración, al eliminar las desigualdades, la exclusión y la pobreza que generan violencia estructural incompatible con la paz a nivel interno e internacional;

(14) *Teniendo presente* que la paz debe estar basada en la justicia, y preocupados por la suerte de las víctimas de violaciones de los derechos humanos y del Derecho internacional humanitario, y recordando su derecho a la justicia, a la verdad y a una reparación efectiva que incluya el restablecimiento de su honra, la reivindicación de su memoria y la adopción de medidas que impidan la repetición de

Declaración del Derecho Humano a la Paz

esos hechos, contribuyendo así a la reconciliación y al establecimiento de una paz duradera;

(15) *Conscientes* de que el fin de la impunidad como herramienta para la paz también exige que toda institución militar o de seguridad esté plenamente subordinada al estado de derecho, al cumplimiento de las obligaciones que derivan del Derecho internacional, al respeto de los derechos humanos y del Derecho internacional humanitario, y a la consecución de la paz, y de que, por lo tanto, la disciplina militar y el cumplimiento de órdenes superiores deben estar subordinados al logro de estos objetivos;

(16) *Conscientes*, igualmente, de que los éxodos y flujos migratorios masivos son forzados, suelen obedecer a peligros, amenazas o quebrantamientos de la paz en su origen, y pueden a su vez poner en peligro la paz en los países de destino, por lo que la comunidad internacional debe definir sin dilación un régimen internacional de las migraciones que reconozca el derecho de toda persona a emigrar y establecerse pacíficamente en el territorio de un Estado, en los casos previstos en la presente Declaración;

(17) *Afirmando* que no se conseguirá la efectividad del derecho a la paz sin la realización de la igualdad de derechos y el respeto a la diferencia entre las mujeres y los hombres, sin el respeto a los distintos valores culturales y creencias religiosas que sean compatibles con los derechos humanos, y sin la eliminación del racismo, la xenofobia y las formas contemporáneas de discriminación racial;

(18) *Reconociendo* las formas agravadas de sufrimiento de las mujeres en los conflictos armados, y subrayando la importancia de su participación plena en los procesos de construcción de la paz, tal y

Declaración del Derecho Humano a la Paz

como ha reconocido el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en su resolución 1325 (2000);

(19) *Preocupados* porque la producción de armas, la carrera de armamentos y el tráfico desmesurado e incontrolado de toda clase de armas ponen en peligro la paz y seguridad, obstaculizando también la realización del derecho al desarrollo;

(20) *Convencidos* de que la consecución de la paz está intrínsecamente vinculada al respeto del medio ambiente, así como al desarrollo económico, social y cultural de todos los pueblos que sea ambiental y humanamente sostenible;

(21) *Convencidos* igualmente de que la paz ha sido y continúa siendo un anhelo constante de todas las civilizaciones a lo largo de la historia de la humanidad, por lo que todos debemos unir nuestros esfuerzos para conseguir la realización efectiva de la paz;

Proclama la siguiente Declaración:

Declaración del Derecho Humano a la Paz

PARTE I

CONTENIDO DEL DERECHO HUMANO A LA PAZ

Sección A. Derechos

Artículo 1

Titulares

Las personas, los grupos y los pueblos tienen el derecho inalienable a una paz justa, sostenible y duradera. En virtud de este derecho, son titulares de los derechos enunciados en esta Declaración.

Artículo 2

Derecho a la educación en la paz y los derechos humanos

Toda persona tiene derecho a recibir una educación en la paz y los derechos humanos, fundamento de todo sistema educativo, que contribuya a generar procesos sociales basados en la confianza, la solidaridad y el respeto mutuo, facilite la solución pacífica de los conflictos y ayude a pensar de una forma nueva las relaciones humanas.

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Artículo 3

Derecho a la seguridad humana

Toda persona tiene derecho a la seguridad humana, que debe incluir, entre otros derechos:

a) El derecho a disponer de los instrumentos, medios y recursos materiales que le permitan disfrutar plenamente de una vida en condiciones dignas y, en tal sentido, el derecho a disponer de alimentos esenciales y agua potable, atención primaria de salud, abrigo y vivienda básicos y formas básicas de enseñanza;

b) El derecho a disfrutar de condiciones laborales y sindicales dignas, y a la protección de los servicios sociales, en condiciones de igualdad de trato entre las personas que desempeñen la misma ocupación o prestación.

Artículo 4

Derecho a vivir en un entorno seguro y sano

Los seres humanos y los pueblos tienen el derecho a vivir en un entorno privado y público que sea seguro y sano, así como a recibir protección contra los actos de violencia ilegítima, con independencia de su procedencia estatal o no estatal.

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Artículo 5

Derecho a la desobediencia y a la objeción de conciencia

Toda persona, individualmente o en grupo, tiene el derecho a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia por la paz, que consiste en:

a) El derecho a la desobediencia civil frente a actividades que supongan amenazas contra la paz, incluida la protesta y el incumplimiento pacíficos de leyes que violenten la conciencia;

b) El derecho de los miembros de toda institución militar o de seguridad a la desobediencia de órdenes criminales o injustas durante los conflictos armados y a no participar en operaciones armadas, internacionales o internas, que violen los principios y normas del Derecho internacional de los derechos humanos o del Derecho internacional humanitario;

c) El derecho a no participar en -y a denunciar públicamente- la investigación científica para la producción o el desarrollo de armas de cualquier clase;

d) El derecho a obtener el estatuto de objeción de conciencia frente a las obligaciones militares;

Declaración del Derecho Humano a la Paz

e) El derecho a la objeción fiscal al gasto militar y a la objeción laboral y profesional ante operaciones de apoyo a conflictos armados o que sean contrarias al Derecho internacional de los derechos humanos o al Derecho internacional humanitario.

Artículo 6

Derecho a resistir y a oponerse a la barbarie

1. Toda persona y todo pueblo tienen el derecho a la resistencia e incluso a la rebelión ante violaciones graves, masivas o sistemáticas de los derechos humanos, lo mismo que del derecho a la libre determinación de los pueblos, de conformidad con el Derecho internacional.

2. Las personas y los pueblos tienen el derecho a oponerse a la guerra, a los crímenes de guerra, a los crímenes de lesa humanidad, a las violaciones de los derechos humanos, a los crímenes de genocidio y de agresión, a toda propaganda a favor de la guerra o de incitación a la violencia y a las violaciones del Derecho humano a la Paz, según se define en la presente Declaración.

Artículo 7

Derecho al refugio

1. Toda persona tiene derecho a solicitar y obtener refugio en cualquier país, sin discriminación, en los siguientes supuestos:

a) En caso de sufrir persecución por actividades a favor de la paz, en contra de la guerra o a favor de los derechos humanos;

Declaración del Derecho Humano a la Paz

b) En caso de temor fundado a ser perseguida por agentes estatales o no estatales, por motivos de raza, género, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas;

c) En caso de ser víctima de desplazamiento forzado, internacional o interno, ocasionado por cualquier tipo de conflicto armado.

2. El estatuto de refugiado debe incluir:

a) El derecho a la integración social y laboral;

b) El derecho a obtener una reparación efectiva, conforme a la presente Declaración, frente a violaciones de los derechos humanos y libertades fundamentales;

c) El derecho a retornar a su país con las debidas garantías, una vez extinguidas las causas de persecución y, en su caso, finalizado el conflicto armado.

Artículo 8

Derecho a emigrar, a establecerse pacíficamente y a participar

1. Toda persona tiene derecho a emigrar y a establecerse pacíficamente, así como a retornar a su estado de origen. Ningún extranjero podrá ser expulsado sin las debidas garantías previstas en el Derecho internacional y de conformidad con el principio de no devolución (*non-refoulement*).

Declaración del Derecho Humano a la Paz

2. En particular, toda persona tiene derecho a emigrar si peligran o están seriamente amenazados su derecho a la seguridad humana o su derecho a vivir en un entorno seguro y sano, en los términos enunciados en los artículos 3 a) y 4 de la presente Declaración.

3. Toda persona tiene derecho a participar, individual o colectivamente, en los asuntos públicos del país donde tenga su residencia habitual.

4. Toda persona o grupo tiene derecho a que se establezcan mecanismos e instituciones específicas de participación que aseguren la expresión libre y pública de sus preocupaciones y demandas individuales y colectivas.

Artículo 9

Ejercicio de las libertades de pensamiento, conciencia y religión

Toda persona tiene derecho a expresar públicamente su libertad de pensamiento, conciencia y religión; y a que se respete su derecho a tener, adoptar y manifestar, individual o colectivamente, las creencias y convicciones de su elección, según lo establecido en el Derecho internacional de los derechos humanos.

Artículo 10

Derecho a un recurso efectivo

1. Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo que la ampare contra violaciones de sus derechos humanos.

Declaración del Derecho Humano a la Paz

2. Toda persona tiene el derecho imprescriptible e irrenunciable a obtener justicia ante violaciones de sus derechos humanos, lo que comprenderá la investigación y determinación de los hechos y la identificación y castigo de los responsables.

3. Las víctimas de violaciones de derechos humanos, sus familiares y la sociedad en general, tienen derecho a conocer la verdad.

4. Toda víctima de una violación de derechos humanos tiene derecho a que se restablezcan sus derechos conculcados y a obtener una reparación conforme al Derecho internacional, incluido el derecho a una indemnización y a medidas de satisfacción o reparación simbólica y garantías de no repetición.

Artículo 11

Derecho al desarme

Las personas y los pueblos tienen derecho a:

- a) No ser considerados como enemigos por ningún Estado;
- b) Que todos los Estados procedan, conjunta y coordinadamente, en un plazo razonable, a un desarme general, transparente, bajo control internacional eficaz y completo;
- c) Que los recursos liberados por el desarme se destinen al desarrollo económico, social y cultural de los pueblos y a la justa redistribución de los mismos, atendiendo especialmente a las necesidades de los países más pobres y de los grupos vulnerables, de manera que se ponga fin a las desigualdades, la exclusión social y la pobreza.

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Artículo 12

Derecho al desarrollo

1. Toda persona y todo pueblo tienen el derecho inalienable a participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, así como a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él.

2. Toda persona y todo pueblo tienen el derecho a que se eliminen los obstáculos que impiden la realización del derecho al desarrollo, tales como el servicio de la deuda externa o el mantenimiento de un orden económico internacional injusto que genera pobreza y exclusión social.

Artículo 13

Derecho al medio ambiente sostenible

Toda persona y todo pueblo tienen el derecho a vivir en un medio ambiente sostenible, como base para la paz y de la supervivencia de la humanidad.

Artículo 14

Grupos vulnerables

1. Todas las personas pertenecientes a grupos en situación de vulnerabilidad tienen derecho a que se analicen los impactos específicos que, para el disfrute de sus derechos, tienen las distintas formas de violencia de que son objeto, así como a que se tomen medidas al

Declaración del Derecho Humano a la Paz

respecto, incluido el reconocimiento de su derecho a participar en la adopción de dichas medidas.

2. En particular, se ha de promocionar la aportación específica de las mujeres en el arreglo pacífico de controversias.

Artículo 15

Exigencias de paz e información veraz

Las personas y los pueblos tienen el derecho a exigir que la paz sea una realización efectiva, por lo que podrán:

a) Exigir a los Estados que se comprometan a aplicar efectivamente el sistema de seguridad colectiva establecido en la Carta de las Naciones Unidas, así como el arreglo pacífico de controversias y, en todo caso, con pleno respeto a las normas del Derecho internacional de los derechos humanos y del Derecho internacional humanitario;

b) Denunciar cualquier acto que amenace o viole el Derecho Humano a la Paz y, a tal fin, recibir información objetiva en caso de conflictos;

c) Participar libremente y por todos los medios pacíficos en actividades e iniciativas políticas y sociales de defensa y promoción del Derecho Humano a la Paz, sin interferencias desproporcionadas del poder público, tanto en el ámbito local y nacional como en el internacional.

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Sección B. Obligaciones

Artículo 16

Obligaciones para la realización del Derecho Humano a la Paz

1. La realización efectiva y práctica del Derecho Humano a la Paz comporta necesariamente deberes y obligaciones cuya ejecución corresponde a los Estados, las Organizaciones internacionales, la sociedad civil, los pueblos, las mujeres y los hombres, las empresas y otros actores sociales y, en general, a toda la comunidad internacional.

2. La responsabilidad esencial para la preservación de la paz y la protección del Derecho Humano a la Paz incumbe a los Estados y también a la Organización de las Naciones Unidas como centro que armonice los esfuerzos concertados de las naciones por alcanzar los propósitos y principios proclamados en la Carta de las Naciones Unidas.

3. Los Estados tienen la obligación de proteger los derechos humanos, prevenir y cooperar en la prevención de las catástrofes, reaccionar ante las mismas cuando se produzcan y reparar los daños ocasionados. Tienen asimismo la obligación de adoptar medidas para construir y consolidar la paz.

4. La Organización de las Naciones Unidas debe ser fortalecida para prevenir las violaciones y proteger los derechos humanos y la dignidad humana, incluido el Derecho Humano a la Paz, en casos de violaciones graves o sistemáticas. En particular, corresponde al Consejo de Seguridad, a la Asamblea General, el Consejo de Derechos Humanos y otros órganos competentes, tomar medidas efectivas para la

Declaración del Derecho Humano a la Paz

protección de los derechos humanos cuya violación suponga un peligro o una amenaza a la paz y seguridad internacionales.

5. Toda intervención militar unilateral por parte de uno o varios Estados, sin la autorización del Consejo de Seguridad en el marco de la Carta de las Naciones Unidas, es inaceptable, constituye una gravísima violación de los principios y propósitos de la Carta y es contraria al Derecho Humano a la Paz.

6. Se deberán revisar la composición y los procedimientos del Consejo de Seguridad, de manera que se aseguren la representación cabal de la comunidad internacional actual, así como métodos de trabajo transparentes que reconozcan la participación de la sociedad civil y de otros actores internacionales.

7. El sistema de las Naciones Unidas debe implicarse de manera plena y efectiva, a través de la Comisión de Consolidación de la Paz, en la elaboración de estrategias integrales con esa finalidad y la recuperación de los países afectados una vez superados los conflictos armados, asegurando fuentes estables de financiación y la coordinación efectiva dentro del sistema.

Declaración del Derecho Humano a la Paz

PARTE II

APLICACIÓN DE LA DECLARACIÓN

Artículo 17

Establecimiento del Grupo de Trabajo sobre el Derecho Humano a la Paz

1. Se establecerá un Grupo de Trabajo sobre el Derecho Humano a la Paz (denominado, en adelante, el Grupo de Trabajo), compuesto por diez miembros, al que se encomienda el desempeño de las funciones que se señalan en el Artículo 18.

2. El Grupo de trabajo estará compuesto de expertos nacionales de los Estados miembros de las Naciones Unidas que realizarán sus funciones con completa independencia y a título personal.

3. En su elección se tendrán en cuenta los siguientes criterios:

a) Los expertos habrán de tener alta consideración moral, imparcialidad e integridad, así como acreditar una experiencia prolongada y suficiente en cualquiera de los ámbitos enunciados en la Parte I de la presente Declaración;

b) Distribución geográfica equitativa y representación de las diferentes formas de civilización y de los principales sistemas jurídicos del mundo;

c) Asegurar una representación equilibrada de géneros; y

Declaración del Derecho Humano a la Paz

d) No podrá haber dos expertos nacionales de un mismo Estado.

4. Los miembros del Grupo de Trabajo serán elegidos por votación secreta en una sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas de una lista de candidatos propuestos por los Estados miembros. Resultarán elegidos los diez candidatos que obtengan el mayor número de votos y una mayoría de dos tercios de los Estados presentes y votantes. La elección inicial tendrá lugar, a más tardar, tres meses después de la fecha de aprobación de la presente Declaración.

5. Los expertos serán elegidos por cuatro años y sólo podrán ser reelegidos una vez.

6. El Grupo de Trabajo se renovará por mitades cada dos años.

Artículo 18

Funciones del Grupo de Trabajo

1. El Grupo de Trabajo tiene la función principal de promover la observancia y la aplicación de la presente Declaración. En el ejercicio de su mandato tiene las siguientes atribuciones:

a) Promover mundialmente el respeto y la conciencia del Derecho Humano a la Paz actuando con discreción, objetividad e independencia y adoptando un enfoque integral que tenga en cuenta la universalidad, interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos y la imperiosa necesidad de alcanzar una justicia social internacional;

Declaración del Derecho Humano a la Paz

b) Recabar, reunir y reaccionar eficazmente ante toda información pertinente que proceda de los Estados, organizaciones internacionales y sus órganos, organizaciones de la sociedad civil, particulares interesados y cualquier otra fuente fidedigna;

c) Dirigir, cuando lo estime oportuno, recomendaciones y llamamientos a los Estados miembros de las Naciones Unidas a fin de que adopten medidas adecuadas para la realización efectiva del Derecho Humano a la Paz, de acuerdo con lo establecido en la Parte I de esta Declaración. Los Estados darán la debida consideración a dichas recomendaciones y llamamientos;

d) Elaborar, por su propia iniciativa o a petición de la Asamblea General, el Consejo de Seguridad o el Consejo de Derechos Humanos, los informes que considere necesarios en caso de amenaza inminente o violación grave al Derecho Humano a la Paz, en los términos definidos en la Parte I de la presente Declaración;

e) Presentar anualmente un informe de actividades a la Asamblea General, Consejo de Seguridad y Consejo de Derechos Humanos, en el que incluirá las recomendaciones y conclusiones que estime necesarias para la promoción y protección efectiva del Derecho Humano a la Paz, prestando una atención especial a los conflictos armados;

f) Preparar, a la atención de la Asamblea General, un proyecto de convención internacional que incluya el Derecho Humano a la Paz y un mecanismo procesal de verificación y control de su aplicación efectiva. El futuro mecanismo

Declaración del Derecho Humano a la Paz

convencional y el Grupo de Trabajo coordinarán sus funciones y evitarán la duplicación de actividades;

g) Remitir al Fiscal de la Corte Penal Internacional o a otra jurisdicción penal internacional competente, toda información fidedigna sobre cualquier situación en que parezcan haberse cometido crímenes de la competencia de la Corte o de la jurisdicción penal internacional de que se trate;

h) Aprobar por mayoría absoluta de sus miembros los métodos de trabajo para el funcionamiento ordinario del Grupo de Trabajo, los cuales habrán de incluir, entre otras, reglas aplicables a la designación de la Mesa, así como a la adopción de sus decisiones y recomendaciones.

2. El Grupo de Trabajo tendrá su sede en Nueva York y se reunirá durante tres períodos ordinarios de sesiones a lo largo del año, así como los períodos extraordinarios que determine de acuerdo con sus métodos de trabajo. El Grupo de Trabajo dispondrá de una Secretaría permanente que será proporcionada por el Secretario General de las Naciones Unidas.

DISPOSICIONES FINALES

1. Ninguna disposición de la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere a cualquier Estado, grupo o persona derecho alguno a emprender o desarrollar cualquier actividad o realizar cualquier acto contrario a los propósitos y principios de las Naciones Unidas, o tendente a suprimir o violar cualquiera de las

Declaración del Derecho Humano a la Paz

disposiciones de la presente Declaración, de la Carta Internacional de Derechos Humanos o del Derecho internacional humanitario.

2. Las disposiciones de esta Declaración se entenderán sin perjuicio de cualquier otra disposición más propicia para la realización efectiva del Derecho Humano a la Paz enunciada en virtud de la legislación interna de los Estados o resultante del Derecho internacional en vigor.

3. Todos los Estados deberán aplicar las disposiciones de la presente Declaración adoptando las medidas pertinentes de carácter legislativo, judicial, administrativo, educativo o de otra índole que fueran necesarias para promover su realización efectiva.

EL COMITÉ DE REDACCIÓN

Ángel Chueca Sancho, Profesor Titular de Derecho Internacional Público en la Universidad de Zaragoza y miembro de la Fundación Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza. Miembro de la AEDIDH

Carmelo Faleh Pérez, Profesor de Derecho Internacional Público en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Secretario General de la AEDIDH

Héctor Faúndez Ledesma, Director del Centro de Estudios de Derechos Humanos de la Universidad Central de Venezuela (Caracas). Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos

Mercedes Fernández Menéndez, Profesora Titular de Filología Francesa en la Facultad de Filología de la Universidad de Oviedo. Miembro de la AEDIDH

Pablo Antonio Fernández Sánchez, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales en la Universidad de Huelva (Andalucía)

Román García Fernández, Director Internacional del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación de Oviedo. Doctor en Filosofía.

Felipe Gómez Isa, Profesor Titular de Derecho Internacional Público y miembro del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto (Bilbao). Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos

Alberto Hidalgo Tuñón, Profesor Titular de Sociología del Conocimiento en la Universidad de Oviedo y Director del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación de Oviedo. Vicepresidente de la AEDIDH.

Carlota Leret O'Neill, Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica de España

Mikel Mancisidor, Director de UNESCO Etxea (País Vasco). Abogado especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Miembro de la AEDIDH

Declaración del Derecho Humano a la Paz

Carmen Rosa Rueda Castañón, especialista en Derecho internacional de los derechos humanos y Directora Ejecutiva de la AEDIDH.

Ana Salado Osuna, Profesora Titular de Derecho Internacional Público en la Universidad de Sevilla. Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Miembro de la AEDIDH.

Jesús E. Vega López, Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oviedo

Carlos Villán Durán, antiguo miembro de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Ginebra). Especialista en Derecho internacional de los derechos humanos. Presidente de la AEDIDH

Josep Xercavins i Valls, Coordinador del Foro Mundial de Redes de la Sociedad Civil - UBUNTU, Barcelona



Bolívar y Ponte¹

Por Karl Marx

BOLÍVAR Y PONTE, Simón, el «Libertador» de Colombia, nació el 24 de julio de 1783 en Caracas y murió en San Pedro, cerca de Santa Marta, el 17 de diciembre de 1830. Descendía de una de las familias mantuanas, que en la época de la dominación española constituían la nobleza criolla en Venezuela. Con arreglo a la costumbre de los americanos acaudalados de la época, se le envió Europa a la temprana edad de 14 años. De España pasó Francia y residió por espacio de algunos años en París. En 1802 se casó en Madrid y regresó a Venezuela, donde su esposa falleció repentinamente de fiebre amarilla. Luego de este suceso se trasladó por segunda vez a Europa y asistió en 1804 a la coronación de Napoleón como emperador, hallándose presente, asimismo, cuando Bonaparte se ciñó la corona de hierro de Lombardía. En 1809 volvió a su patria y, pese a las instancias de su primo José Félix Ribas, rehusó adherirse a la revolución que estalló en Caracas el 19 de abril de 1810. Pero, con posterioridad a ese acontecimiento, aceptó la misión de ir a Londres para comprar armas y gestionar la protección del gobierno británico. El marqués de Wellesley, a la sazón ministro de relaciones exteriores, en apariencia le dio buena acogida, pero Bolívar no obtuvo más que la autorización de exportar armas abonándolas al contado y pagando fuertes derechos. A su regreso de Londres se retiró a la vida privada, nuevamente, hasta que en setiembre de 1811 el general Miranda, por entonces comandante en jefe de las fuerzas rectas de mar y tierra, lo persuadió de que aceptara el rango de teniente coronel en el estado mayor y el mando de Puerto Cabello, la principal plaza fuerte de Venezuela.

Cuando los prisioneros de guerra españoles, que Miranaviaba regularmente a Puerto Cabello para mantenerlos encerrados en la ciudadela, lograron atacar por sorpresa la guardia y la dominaron, apoderándose de la ciudadela, Bolívar, aunque los españoles estaban desarmados, mientras que él disponía de una fuerte guarnición y de un gran arsenal, se embarcó precipitadamente por la noche con ocho de sus oficiales, sin

¹ .- En el tomo III de *The New American Cyclopaedia*. Escrito en enero de 1858. Apareció en la edición alemana de MEW, t. XIV, pp. 217-231. Digitalizado para MIA-Sección en Español por Juan R. Fajardo, y transcrito a HTML por Juan R. Fajardo, febrero de 1999.

poner al tanto de lo ocurría ni a sus propias tropas, arribó al amanecer a Guaira y se retiró a su hacienda de San Mateo. Cuando la guarnición se enteró de la huida de su comandante, abandonó en buen orden la plaza, a la que ocupa de inmediato los españoles al mando de Monteverde. Este acontecimiento inclinó la balanza a favor de España y forzó a Miranda a suscribir, el 26 de julio de 1812, por encargo del congreso, el tratado de La Victoria, que sometió nuevamente a Venezuela al dominio español. El 30 de julio llegó Miranda a La Guaira, con la intención embarcarse en una nave inglesa. Mientras visitaba al coronel Manuel María Casas, comandante de la plaza, se encontró con un grupo numeroso, en el que se contaban don Miguel Peña y Simón Bolívar, que lo convencieron de que se quedara, por lo menos una noche, en la residencia de Casas. A las dos de la madrugada, encontrándose Miranda profundamente dormido, Casas, Peña y Bolívar se introdujeron en su habitación con cuatro soldados armados, se apoderaron precavidamente de su espada y su pistola, lo despertaron y con rudeza le ordenaron que se levantara y vistiera, tras lo cual lo engrillaron y entregaron a Monteverde. El jefe español lo remitió a Cádiz, donde Miranda, encadenado, murió después de varios años de cautiverio. Ese acto, para cuya justificación se recurrió al pretexto de que Miranda había traicionado a su país la capitulación de La Victoria, valió a Bolívar el especial favor de Monteverde, a tal punto que cuando el primero le solicitó su pasaporte, el jefe español declaró: «Debe satisfacerse el pedido del coronel Bolívar, como recompensa al servicio prestado al rey de España con la entrega de Miranda».

Se autorizó así a Bolívar a que se embarcara con destino a Curazao, donde permaneció seis semanas. En compañía de su primo Ribas se trasladó luego a la pequeña república de Cartagena. Ya antes de su arribo habían huido a Cartagena gran cantidad de soldados, ex combatientes a las órdenes del general Miranda. Ribas les propuso emprender una expedición contra los españoles en Venezuela y reconocer a Bolívar como comandante en jefe. La primera propuesta recibió una acogida entusiasta; la segunda fue resistida, aunque finalmente accedieron, a condición de que Ribas fuera el lugarteniente de Bolívar. Manuel Rodríguez Torices, el presidente de la república de Cartagena, agregó a los 300 soldados así reclutados para Bolívar otros 500 hombres al mando de su primo Manuel Castillo. La expedición partió a comienzos de enero de 1813. Habiéndose producido rozamientos entre Bolívar y Castillo respecto a quién tenía el mando supremo, el segundo se retiró súbitamente con sus granaderos. Bolívar, por su parte, propuso seguir el ejemplo de Castillo y regresar a Cartagena, pero al final Ribas

pudo persuadirlo de que al menos prosiguiera en su ruta hasta Bogotá, en donde a la sazón tenía su sede el Congreso de Nueva Granada. Fueron allí muy bien acogidos, se les apoyó de mil maneras y el congreso los ascendió al rango de generales. Luego de dividir su pequeño ejército en dos columnas, marcharon por distintos caminos hacia Caracas. Cuanto más avanzaban, tanto más refuerzos recibían; los crueles excesos de los españoles hacían las veces, en todas partes, de reclutadores para el ejército independentista. La capacidad de resistencia de los españoles estaba quebrantada, de un lado porque las tres cuartas partes de su ejército se componían de nativos, que en cada encuentro se pasaban al enemigo; del otro debido a la cobardía de generales tales como Tíscar, Cajigal y Fierro, que a la menor oportunidad abandonaban a sus propias tropas. De tal suerte ocurrió que Santiago Mariño, un joven sin formación, logró expulsar de las provincias de Cumaná y Barcelona a los españoles, al mismo tiempo que Bolívar ganaba terreno en las provincias occidentales. La única resistencia seria la opusieron los españoles a la columna de Ribas, quien no obstante derrotó al general Monteverde en Los Taguanes y lo obligó a encerrarse en Puerto Cabello el resto de sus tropas.

Cuando el gobernador de Caracas, general Fierro, tuvo noticias de que se acercaba Bolívar, le envió parlamentarios para ofrecerle una capitulación, la que se firmó en La Victoria. Pero Fierro, invadido por un pánico repentino y sin aguardar el regreso de sus propios emisarios, huyó secretamente por la noche y dejó a más de 1.500 españoles librados a la merced del enemigo. A Bolívar se le tributó entonces una entrada apoteótica. De pie, en un carro de triunfo, al que arrastraban doce damiselas vestidas de blanco y ataviadas con los colores nacionales, elegidas todas ellas entre las mejores familias caraqueñas, Bolívar, la cabeza descubierta y agitando un bastoncillo en la man, fue llevado en una media hora desde la entrada la ciudad hasta su residencia. Se proclamó «Dictador y Libertador de las Provincias Occidentales de Venezuela» — Mariño había adoptado el título de «Dictador de las Provincias Orientales» —, creó la «Orden del Libertador», formó un cuerpo de tropas escogidas a las que denominó guardia de *corps* y se rodeó de la pompa propia de una corte. Pero, como la mayoría de sus compatriotas, era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas y luego recurrían a medios odiosos para reorganizarlas. De este modo el novel entusiasmo popular se transformó en descontento, y las dispersas fuerzas del enemigo dispusieron de tiempo para rehacerse.

Mientras que a comienzos de agosto de 1813 Monteverde estaba encerrado en la fortaleza de Puerto Cabello y al ejército español sólo le quedaba una angosta faja de tierra en el noroeste de Venezuela, apenas tres meses después el Libertador había perdido su prestigio y Caracas se hallaba amenazada por la súbita aparición en sus cercanías de los españoles victoriosos, al mando de Boves. Para fortalecer su poder tambaleante Bolívar reunió, el 1 de enero de 1814, una junta constituida por los vecinos caraqueños más influyentes y les manifestó que no deseaba soportar más tiempo el fardo de la dictadura. Hurtado de Mendoza, por su parte, fundamentó en un prolongado discurso «la necesidad de que el poder supremo se mantuviese en las manos del general Bolívar hasta que el Congreso de Nueva Granada pudiera reunirse y Venezuela unificarse bajo un solo gobierno». Se aprobó esta propuesta y, de tal modo, la dictadura recibió una sanción legal.

Durante algún tiempo se prosiguió la guerra contra los españoles, bajo la forma de escaramuzas, sin que ninguno de los contrincantes obtuviera ventajas decisivas. En junio de 1814 Boves, tras concentrar sus tropas, marchó de Calabozo hasta La Puerta, donde los dos dictadores, Bolívar y Mariño, habían combinado sus fuerzas. Boves las encontró allí y ordenó a sus unidades que las atacaran sin dilación. Tras una breve resistencia, Bolívar huyó a Caracas, mientras que Mariño se escabullía hacia Cumaná. Puerto Cabello y Valencia cayeron en las manos de Boves, que destacó dos columnas (una de ellas al mando del coronel González) rumbo a Caracas, por distintas rutas. Ribas intentó en vano contener el avance de González. Luego de la rendición de Caracas a este jefe, Bolívar evacuó a La Guaira, ordenó a los barcos surtos en el puerto que zarparan para Cumaná y se retiró con el resto de sus tropas hacia Barcelona. Tras la derrota que Boves infligió a los insurrectos en Argueta, el 8 de agosto de 1814, Bolívar abandonó furtivamente a sus tropas, esa misma noche, para dirigirse apresuradamente y por atajos hacia Cumaná, donde pese a las airadas protestas de Ribas se embarcó de inmediato en el «Bianchi», junto con Mariño y otros oficiales. Si Ribas, Páez y los demás generales hubieran seguido a los dictadores en su fuga, todo se habría perdido. Tratados como desertores a su arribo a Juan Griego, isla Margarita, por el general Arismendi, quien les exigió que partieran, levaron anclas nuevamente hacia Carúpano, donde, habiéndolos recibido de manera análoga el coronel Bermúdez, se hicieron a la mar rumbo a Cartagena. Allí a fin de cohonestar su huida, publicaron una memoria de justificación, henchida de frases altisonantes.

Habiéndose sumado Bolívar a una conspiración para derrocar al gobierno de Cartagena, tuvo que abandonar esa pequeña república y seguir viaje hacia Tunja, donde estaba reunido el Congreso de la República Federal de Nueva Granada. La provincia de Cundinamarca, en ese entonces, estaba a la cabeza de las provincias independientes que se negaban a suscribir el acuerdo federal neogranadino, mientras que Quito, Pasto, Santa Marta y otras provincias todavía se hallaban en manos de los españoles. Bolívar, que llegó el 22 de noviembre de 1814 a Tunja, designado por el congreso comandante en jefe de las fuerzas armadas federales y recibió la doble misión de obligar al presidente de la provincia de Cundinamarca a reconociera la autoridad del congreso y de marchar luego sobre Santa Marta, el único puerto de mar fortificado granadino aún en manos de los españoles. No presentó dificultades el cumplimiento del primer cometido, puesto que Bogotá, la capital de la provincia desafecta, carecía de fortificaciones. Aunque la ciudad había capitulado, Bolívar permitió a sus soldados que durante 48 horas la saquearan. En Santa Marta el general español Montalvo, disponía tan sólo de una débil guarnición de 200 hombres y de una plaza fuerte en pésimas condiciones defensivas, tenía apalabrado ya un barco francés para asegurar su propia huida; los vecinos, por su parte, enviaron un mensaje a Bolívar participándole que, no bien apareciera, abrirían las puertas de la ciudad y expulsarían a la guarnición. Pero en vez de marchar contra los españoles de Santa Marta, tal como se lo había ordenado el congreso, Bolívar se dejó arrastrar por su encono contra Castillo, el comandante de Cartagena, y actuando por su propia cuenta condujo sus tropas contra esta última ciudad, parte integral de la República Federal. Rechazado, acampó en Popa, un cerro situado aproximadamente a tiro de cañón de Cartagena. Por toda batería emplazó un pequeño cañón, contra una fortaleza artillada con unas 80 piezas. Pasó luego del asedio al bloqueo, que duró hasta comienzos de mayo, sin más resultado que la disminución de sus efectivos, por desertión o enfermedad, de 2.400 a 700 hombres. En el ínterin una gran expedición española comandada por el general Morillo y procedente de Cádiz había arribado a la isla Margarita, el 25 de marzo de 1815. Morillo destacó de inmediato poderosos refuerzos a Santa Marta y poco después sus fuerzas se adueñaron de Cartagena. Previamente, empero, el 10 de mayo 1815, Bolívar se había embarcado con una docena de oficiales en un bergantín artillado, de bandera británica, rumbo a Jamaica. Una vez llegado a este punto de refugio publicó una nueva proclama, en la que se presentaba como la víctima de alguna facción o enemigo secreto y defendía su fuga

ante los españoles como si se tratara una renuncia al mando, efectuada en aras de la paz pública.

Durante su estada de ocho meses en Kingston, los generales que había dejado en Venezuela y el general Arismendi en la isla Margarita presentaron una tenaz resistencia las armas españolas. Pero después que Ribas, a quién Bolívar debía su renombre, cayera fusilado por los españoles tras la toma de Maturín, ocupó su lugar un hombre de condiciones militares aun más relevantes. No pudiendo desempeñar, por su calidad de extranjero, un papel autónomo en la revolución sudamericana, este hombre decidió entrar al servicio de Bolívar. Se trataba de Luis Brion. Para prestar auxilios a los revolucionarios se había hecho a la mar en Londres, rumbo a Cartagena, con una corbeta de 24 cañones, equipada en gran parte a sus propias expensas y cargada con 14.000 fusiles y una gran cantidad de otros pertrechos. Habiendo llegado demasiado tarde y no pudiendo ser útil a los rebeldes, puso proa hacia Cayos, en Haití, adonde muchos emigrados patriotas habían huido tras la capitulación de Cartagena. Entretanto Bolívar se había trasladado también a Puerto Príncipe donde, a cambio de su promesa de liberar a los esclavos, el presidente haitiano Pétion le ofreció un cuantioso apoyo material para una nueva expedición contra los españoles de Venezuela. En Los Cayos se encontró con Brion y los otros emigrados y en una junta general se propuso a sí mismo como jefe de la nueva expedición, bajo la condición de que, hasta la convocatoria de un cóngreso general, él reuniría en sus manos los poderes civil y militar. Habiendo aceptado la mayoría esa condición, los expedicionarios se hicieron a la mar el 16 de abril de 1816 con Bolívar como comandante y Brion en calidad de almirante. En Margarita, Bolívar logró ganar para su causa a Arismendi, el comandante de la isla, quien había rechazado a los españoles a tal punto que a éstos sólo les restaba un único punto de apoyo, Pampatar. Con la formal promesa de Bolívar de convocar un congreso nacional en Venezuela no bien se hubiera hecho dueño del país, Arismendi hizo reunir una junta en la catedral de Villa del Norte y proclamó públicamente a Bolívar jefe supremo de las repúblicas de Venezuela y Nueva Granada. El 31 de mayo de 1816 desembarcó Bolívar en Carúpano, pero no se atrevió a impedir que Mariño y Piar se apartaran de él y efectuaran, por su propia cuenta, una campaña contra Cumaná. Debilitado por esta separación y siguiendo los consejos de Brion se hizo a la vela rumbo a Ocumare [de la Costa], adonde arribó el 3 de julio de 1816 con 13 barcos, de los cuales sólo 7 estaban artillados. Su ejército se componía tan sólo de 650 hombres, que

aumentaron a 800 por el reclutamiento de negros, cuya liberación había proclamado. En Ocumare difundió un nuevo manifiesto, en el que prometía «exterminar a los tiranos» y «convocar al pueblo para que designe sus diputados al congreso. Al avanzar en dirección a Valencia, se topó, no lejos de Ocumare, con el general español Morales, a la cabeza de unos 200 soldados y 100 milicianos. Cuando los cazadores de Morales dispersaron la vanguardia de Bolívar, éste, según un testigo ocular, perdió «toda presencia de ánimo y sin pronunciar palabra, en un santiamén volvió grupas y huyó a rienda suelta hacia Ocumare, atravesó el pueblo a toda carrera, llegó a la bahía cercana, saltó del caballo, se introdujo en un bote y subió a bordo del « Diana», dando orden a toda la escuadra de que lo siguiera a la pequeña isla de Bonaire y dejando a todos sus compañeros privados del menor auxilio». Los reproches y exhortaciones de Brion lo indujeron a reunirse a los demás jefes en la costa de Cumaná; no obstante, como lo recibieron inamistosamente y Piar lo amenazó con someterlo a un consejo de guerra por desertión y cobardía, sin tardanza volvió a partir rumbo a Los Cayos. Tras meses y meses de esfuerzos, Brion logró finalmente persuadir a la mayoría de los jefes militares venezolanos -que sentían la necesidad de que hubiera un centro, aunque simplemente fuese nominal- de que llamaran una vez más a Bolívar como comandante en jefe, bajo la condición expresa de que convocaría al congreso y no se inmiscuiría en la administración civil. El 31 de diciembre de 1816 Bolívar arribó a Barcelona con las armas, municiones y pertrechos proporcionados por Pétion. El 2 de enero de 1817 se le sumó Arismendi, y el día 4 Bolívar proclamó la ley marcial y anunció que todos los poderes estaban en sus manos. Pero 5 días después Arismendi sufrió un descalabro en una emboscada que le tendieran los españoles, y el dictador huyó a Barcelona. Las tropas se concentraron nuevamente en esa localidad, adonde Brion le envió tanto armas como nuevos refuerzos, de tal suerte que pronto Bolívar dispuso de una nueva fuerza de 1.100 hombres. El 5 de abril los españoles tomaron la ciudad de Barcelona, y las tropas de los patriotas se replegaron hacia la Casa de la Misericordia, un edificio sito en las afueras. Por orden de Bolívar se cavaron algunas trincheras, pero de manera inapropiada para defender contra un ataque serio una guarnición de 1.000 hombres. Bolívar abandonó la posición en la noche del 5 de abril, tras comunicar al coronel Freitas, en quien delegó el mando, que buscaría tropas de refresco y volvería a la brevedad. Freitas rechazó un ofrecimiento de capitulación, confiado en la promesa, y después del asalto fue degollado por los españoles, al igual que toda la guarnición.

Piar, un hombre de color, originario de Curazao, concibió y puso en práctica la conquista de la Guayana, a cuyo efecto el almirante Brion lo apoyó con sus cañoneras. El 20 de julio, ya liberado de los españoles todo el territorio, Piar, Brion, Zea, Mariño, Arismendi y otros convocaron en Angostura un congreso de las provincias y pusieron al frente del Ejecutivo un triunvirato; Brion, que detestaba a Piar y se interesaba profundamente por Bolívar, ya que en el éxito del mismo había puesto en juego su gran fortuna personal, logró que se designase al último como miembro del triunvirato, pese a que no se hallaba presente. Al enterarse de ello Bolívar, abandonó su refugio y se presentó en Angostura, donde, alentado por Brion, disolvió el congreso y el triunvirato y los remplazó por un «Consejo Supremo de la Nación», del que se nombró jefe, mientras que Brion y Francisco Antonio Zea quedaron al frente, el primero de la sección militar y el segundo de la sección política. Sin embargo Piar, el conquistador de Guayana, que otrora había amenazado con someter a Bolívar ante un consejo de guerra por desertión, no escatimaba sarcasmos contra el «Napoleón de las retiradas», y Bolívar aprobó por ello un plan para eliminarlo. Bajo las falsas imputaciones de haber conspirado contra los blancos, atentado contra la vida de Bolívar y aspirado al poder supremo, Piar fue llevado ante un consejo de guerra presidido por Brion y, condenado a muerte, se le fusiló el 16 de octubre de 1817. Su muerte llenó a Mariño de pavor. Plenamente consciente de su propia insignificancia al hallarse privado del concurso de Piar, Mariño, en una carta abyectísima, calumnió públicamente a su amigo victimado, se dolió de su propia rivalidad con el Libertador y apeló a la inagotable magnanimidad de Bolívar.

La conquista de la Guayana por Piar había dado un vuelco total a la situación, en favor de los patriotas, pues esta provincia sola les proporcionaba más recursos que las otras siete provincias venezolanas juntas. De ahí que todo el mundo confiara en que la nueva campaña anunciada por Bolívar en una flamante proclama conduciría a la expulsión definitiva de los españoles. Ese primer boletín, según el cual unas pequeñas partidas españolas que forrajeaban al retirarse de Calabozo eran «ejércitos que huían ante nuestras tropas victoriosas», no tenía por objetivo disipar tales esperanzas. Para hacer frente a 4.000 españoles, que Morillo aún no había podido concentrar, disponía Bolívar de más de 9.000 hombres, bien armados y equipados, abundantemente provistos con todo lo necesario para la guerra. No obstante, a fines de mayo de 1818 Bolívar había perdido unas doce batallas y todas las provincias situadas al norte del Orinoco.

Como dispersaba sus fuerzas, numéricamente superiores, éstas siempre eran batidas por separado. Bolívar dejó la dirección de la guerra en manos de Páez y sus demás subordinados y se retiró a Angostura. A una defección seguía la otra, y todo parecía encaminarse a un descalabro total. En ese momento extremadamente crítico, una conjunción de sucesos afortunados modificó nuevamente el curso de las cosas. En Angostura Bolívar encontró a Santander, natural de Nueva Granada, quien le solicitó elementos para una invasión a ese territorio, ya que la población local estaba pronta para alzarse en masa contra los españoles. Bolívar satisfizo hasta cierto punto esa petición. En el ínterin, llegó de Inglaterra una fuerte ayuda bajo la forma de hombres, buques y municiones, y oficiales ingleses, franceses, alemanes y polacos afluyeron de todas partes a Angostura. Finalmente, el doctor [Juan] Germán Roscio, consternado por la estrella declinante de la revolución sudamericana, hizo su entrada en escena, logró el valimiento de Bolívar y lo indujo a convocar, para el 15 de febrero de 1819, un congreso nacional, cuya sola mención demostró ser suficientemente poderosa para poner en pie un nuevo ejército de aproximadamente 14.000 hombres, con lo cual Bolívar pudo pasar nuevamente a la ofensiva.

Los oficiales extranjeros le aconsejaron diera a entender que proyectaba un ataque contra Caracas para liberar a Venezuela del yugo español, induciendo así a Morillo a retirar sus fuerzas de Nueva Granada y concentrarlas para la defensa de aquel país, tras lo cual Bolívar debía volverse súbitamente hacia el oeste, unirse a las guerrillas de Santander y marchar sobre Bogotá. Para ejecutar ese plan, Bolívar salió el 24 de febrero de 1819 de Angostura, después de designar a Zea presidente del congreso y vicepresidente de la república durante su ausencia. Gracias a las maniobras de Páez, los revolucionarios batieron a Morillo y La Torre en Achaguas, y los habrían aniquilado completamente si Bolívar hubiese sumado sus tropas a las de Páez y Mariño. De todos modos, las victorias de Páez dieron por resultado la ocupación de la provincia de Barinas, quedando expedita así la ruta hacia Nueva Granada. Como aquí todo estaba preparado por Santander, las tropas extranjeras, compuestas fundamentalmente por ingleses, decidieron el destino de Nueva Granada merced a las victorias sucesivas alcanzadas el 1 y 23 de julio y el 7 de agosto en la provincia de Tunja. El 12 de agosto Bolívar entró triunfalmente a Bogotá, mientras que los españoles, contra los cuales se habían sublevado todas las provincias de Nueva Granada, se atrincheraban en la ciudad fortificada de Mompós.

Luego de dejar en funciones al congreso granadino y al general Santander como comandante en jefe Bolívar marchó hacia Pamplona, donde pasó mas de dos meses en festejos y saraos. El 3 de noviembre llegó a Mantecal, Venezuela, punto que había fijado a los jefes patriotas para que se le reunieran con sus tropas. Con un tesoro de unos 2.000.000 de dólares, obtenidos de los habitantes de Nueva Granada mediante contribuciones forzosas, y disponiendo de una fuerza de aproximadamente 9.000 hombres, un tercio de los cuales eran ingleses, irlandeses, hanoverianos y otros extranjeros bien disciplinados, Bolívar debía hacer frente a un enemigo privado de toda clase de recursos, cuyos efectivos se reducían a 4.500 hombres, las dos terceras partes de los cuales, además, eran nativos y mal podían, por ende, inspirar confianza a los españoles. Habiéndose retirado Morillo de San Fernando de Apure en dirección a San Carlos, Bolívar lo persiguió hasta Calabozo, de modo que ambos estados mayores, enemigos se encontraban apenas a dos días de marcha el uno del otro. Si Bolívar hubiese avanzado con resolución, sus solas tropas europeas habrían bastado para aniquilar a los españoles. Pero prefirió prolongar la guerra cinco años más.

En octubre de 1819 el congreso de Angostura había forzado a renunciar a Zea, designado por Bolívar, y elegido en su lugar a Arismendi. No bien recibió esta noticia, Bolívar marchó con su legión extranjera sobre Angostura, tomó desprevenido a Arismendi, cuya fuerza se reducía a 600 nativos, lo deportó a la isla Margarita e investió nuevamente a Zea en su cargo y dignidades. El doctor Roscio, que había fascinado a Bolívar con las perspectivas de un poder central, lo persuadió de que proclamara a Nueva Granada y Venezuela como «República de Colombia», promulgase una constitución para el nuevo estado —redactada por Roscio— y permitiera la instalación de un congreso común para ambos países. El 20 de enero de 1820 Bolívar se encontraba de regreso en San Fernando de Apure. El súbito retiro de su legión extranjera, más temida por los españoles que un número diez veces mayor de colombianos, brindó a Morillo una nueva oportunidad de concentrar refuerzos. Por otra parte, la noticia de que una poderosa expedición a las órdenes de O'Donnell estaba a punto de partir de la Península, levantó los decaídos ánimos del partido español. A pesar de que disponía de fuerzas holgadamente superiores, Bolívar se las arregló para no conseguir nada durante la campaña de 1820. Entretanto llegó de Europa la noticia de que la revolución en la isla de León había puesto violento fin a la programada expedición de O'Donnell. En Nueva Granada, 15 de las 22 provincias se habían adherido al gobierno de Colombia, y a los

españoles sólo les restaban la fortaleza de Cartagena y el istmo de Panamá. En Venezuela, 6 de las 8 provincias se sometieron a las leyes colombianas. Tal era el estado de cosas cuando Bolívar se dejó seducir por Morillo y entró con él en tratativas que tuvieron por resultado, el 25 de noviembre de 1820, la concertación del convenio de Trujillo, por el que se establecía una tregua de seis meses. En el acuerdo de armisticio no figuraba una sola mención siquiera a la República de Colombia, pese a que el congreso había prohibido, a texto expreso, la conclusión de ningún acuerdo con el jefe español si éste no reconocía previamente la independencia de la república.

El 17 de diciembre, Morillo, ansioso de desempeñar un papel en España, se embarcó en Puerto Cabello y delegó el mando supremo en Miguel de Latorre; el 10 de marzo de 1821 Bolívar escribió a Latorre participándole que las hostilidades se reiniciarían al término de un plazo de 30 días. Los españoles ocupaban una sólida posición en Carabobo, una aldea situada aproximadamente a mitad de camino entre San Carlos y Valencia; pero en vez de reunir allí todas sus fuerzas, Latorre sólo había concentrado su primera división, 2.500 infantes y unos 1.500 jinetes, mientras que Bolívar disponía aproximadamente de 6.000 infantes, entre ellos la legión británica, integrada por 1.100 hombres, y 3.000 llaneros a caballo bajo el mando de Páez. La posición del enemigo le pareció tan imponente a Bolívar, que propuso a su consejo de guerra la concertación de una nueva tregua, idea que, sin embargo, rechazaron sus subalternos. A la cabeza de una columna constituida fundamentalmente por la legión británica, Páez, siguiendo un atajo, envolvió el ala derecha del enemigo; ante la airosa ejecución de esa maniobra, Latorre fue el primero de los españoles en huir a rienda suelta, no deteniéndose hasta llegar a Puerto Cabello, donde se encerró con el resto de sus tropas [ver [parte de guerra de la Batalla de Carabobo](#)]. Un rápido avance del ejército victorioso hubiera producido, inevitablemente, la rendición de Puerto Cabello, pero Bolívar perdió su tiempo haciéndose homenajear en Valencia y Caracas. El 21 de setiembre de 1821 la gran fortaleza de Cartagena capituló ante Santander. Los últimos hechos de armas en Venezuela —el combate naval de Maracaibo en agosto de 1823 y la forzada rendición de Puerto Cabello en julio de 1824— fueron ambos la obra de Padilla. La revolución en la isla de León, que volvió imposible la partida de la expedición de O'Donnell, y el concurso de la legión británica, habían volcado, evidentemente, la situación a favor de los colombianos.

El Congreso de Colombia inauguró sus sesiones en enero de 1821 en Cúcuta; el 30 de agosto promulgó la nueva constitución y, habiendo amenazado Bolívar una vez mas con renunciar, prorrogó los plenos poderes del Libertador. Una vez que éste hubo firmado la nueva carta constitucional, el congreso lo autorizó a emprender la campaña de Quito (1822), adonde se habían retirado los españoles tras ser desalojados del istmo de Panamá por un levantamiento general de la población. Esta campaña, que finalizó con la incorporación de Quito, Pasto y Guayaquil a Colombia, se efectuó bajo la dirección nominal de Bolívar y el general Sucre, pero los pocos éxitos alcanzados por el cuerpo de ejército se debieron íntegramente a los oficiales británicos, y en particular al coronel Sands. Durante las campañas contra los españoles en el Bajo y el Alto Peru — 1823-1824— Bolívar ya no consideró necesario representar el papel de comandante en jefe, sino que delegó en el general [Sucre](#) la conducción de la cosa militar y restringió sus actividades a las entradas triunfales, los manifiestos y la proclamación de constituciones. Mediante su guardia de *corps* colombiana manipuló las decisiones del Congreso de Lima, que el 10 de febrero de 1823 le encomendó la dictadura; gracias a un nuevo simulacro de renuncia, Bolívar se aseguró la reelección como presidente de Colombia. Mientras tanto su posición se había fortalecido, en parte con el reconocimiento oficial del nuevo estado por Inglaterra, en parte por la conquista de las provincias altoperuanas por Sucre, quién unificó a las últimas en una república independiente, la de Bolivia. En este país, sometido a las bayonetas de Sucre, Bolívar dio curso libre a sus tendencias al despotismo y proclamó el Código Boliviano, remedo del Code Napoleón. Proyectaba trasplantar ese código de Bolivia al Perú, y de éste a Colombia, y mantener a raya a los dos primeros estados por medio de tropas colombianas, y al último mediante la legión extranjera y soldados peruanos. Valiéndose de la violencia, pero también de la intriga, de hecho logró imponer, aunque tan sólo por unas pocas semanas, su código al Perú. Como presidente y libertador de Colombia, protector y dictador del Perú y padrino de Bolivia, había alcanzado la cúspide de su gloria. Pero en Colombia había surgido un serio antagonismo entre los centralistas, o bolivistas, y los federalistas, denominación esta última bajo la cual los enemigos de la anarquía militar se habían asociado a los rivales militares de Bolívar. Cuando el Congreso de Colombia, a instancias de Bolívar, formuló una acusación contra Páez, vicepresidente de Venezuela, el último respondió con una revuelta abierta, la que contaba secretamente con el apoyo y aliento del propio Bolívar; éste, en efecto, necesitaba sublevaciones como pretexto para abolir la constitución y reimplantar la

dictadura. A su regreso del Perú, Bolívar trajo además de su guardia de *corps* 1.800 soldados peruanos, presuntamente para combatir a los federalistas alzados. Pero al encontrarse con Páez en Puerto Cabello no sólo lo confirmó como máxima autoridad en Venezuela, no sólo proclamó la amnistía para los rebeldes, sino que tomó partido abiertamente por ellos y vituperó a los defensores de la constitución; el decreto del 23 de noviembre de 1826, promulgado en Bogotá, le concedió poderes dictatoriales.

En el año 1826, cuando su poder comenzaba a declinar, lo gro reunir un [congreso en Panamá](#), con el objeto aparente de aprobar un nuevo código democrático internacional. Llegaron plenipotenciarios de Colombia, Brasil, La Plata, Bolivia, México, Guatemala, etc. La intención real de Bolívar era unificar a toda América del Sur en una república federal, cuyo dictador quería ser él mismo. Mientras daba así amplio vuelo a sus sueños de ligar medio mundo a su nombre, el poder efectivo se le escurría rápidamente de las manos. Las tropas colombianas destacadas en el Perú, al tener noticia de los preparativos que efectuaba Bolívar para introducir el Código Boliviano, desencadenaron una violenta insurrección. Los peruanos eligieron al general Lamar presidente de su república, ayudaron a los bolivianos a expulsar del país las tropas colombianas y emprendieron incluso una victoriosa guerra contra Colombia, finalizada por un tratado que redujo a este país a sus límites primitivos, estableció la igualdad de ambos países y separó las deudas públicas de uno y otro. La Convención de Ocaña, convocada por Bolívar para reformar la constitución de modo que su poder no encontrara trabas, se inauguró el 2 de marzo de 1828 con la lectura de un mensaje cuidadosamente redactado, en el que se realizaba la necesidad de otorgar nuevos poderes al ejecutivo. Habiéndose evidenciado, sin embargo, que el proyecto de reforma constitucional diferiría esencialmente del previsto en un principio, los amigos de Bolívar abandonaron la convención dejándola sin quórum, con lo cual las actividades de la asamblea tocaron a su fin. Bolívar, desde una casa de campo situada a algunas millas de Ocaña, publicó un nuevo manifiesto en el que pretendía estar irritado con los pasos dados por sus partidarios, pero al mismo tiempo atacaba al congreso, exhortaba a las provincias a que adoptaran medidas extraordinarias y se declaraba dispuesto a tomar sobre sí la carga del poder si ésta recaía en sus hombros. Bajo la presión de sus bayonetas, cabildos abiertos reunidos en Caracas, Cartagena y Bogotá, adonde se había trasladado Bolívar, lo invistieron nuevamente con los poderes dictatoriales. Una intentona de asesinarlo en su propio dormitorio en Bogotá, de la cual se salvó sólo

porque saltó de un balcón en plena noche y permaneció agazapado bajo un puente, le permitió ejercer durante algún tiempo una especie de terror militar. Bolívar, sin embargo, se guardó de poner la mano sobre Santander, pese a que éste había participado en la conjura, mientras que hizo matar al general Padilla, cuya culpabilidad no había sido demostrada en absoluto, pero que por ser hombre de color no podía ofrecer resaca alguna.

En 1829, la encarnizada lucha de las facciones desgarraba a la república y Bolívar, en un nuevo llamado a la ciudadanía, la exhortó a expresar sin cortapisas sus deseos en lo tocante a posibles modificaciones de la constitución. Como respuesta a ese manifiesto, una asamblea de notables reunida en Caracas le reprochó públicamente sus ambiciones, puso al descubierto las deficiencias de gobierno, proclamó la separación de Venezuela con respecto a Colombia y colocó al frente de la primera al general Páez. El Senado de Colombia respaldó a Bolívar, pero nuevas insurrecciones estallaron en diversos lugares. Tras haber dimitido por quinta vez, en enero de 1830 Bolívar aceptó de nuevo la presidencia y abandonó a Bogotá para guerrear contra Páez en nombre del congreso colombiano. A fines de marzo de 1830 avanzó a la cabeza de 8.000 hombres, tomó Caracuta, que se había sublevado, y se dirigió hacia la provincia de Maracaibo, donde Páez lo esperaba con 12.000 hombres en una fuerte posición. No bien Bolívar se enteró de que Páez proyectaba combatir seriamente, flaqueó su valor. Por un instante, incluso, pensó someterse a Páez y pronunciarse contra el congreso. Pero decreció el ascendiente de sus partidarios en ese cuerpo y Bolívar se vio obligado a presentar su dimisión ya que se le dio a entender que esta vez tendría que atenerse a su palabra y que, a condición de que se retirara al extranjero, se le concedería una pensión anual. El 27 de abril de 1830, por consiguiente, presentó su renuncia ante el congreso. Con la esperanza, sin embargo, de recuperar el poder gracias a la influencia de sus adeptos, y debido a que se había iniciado un movimiento de reacción contra Joaquín Mosquera, el nuevo presidente de Colombia, Bolívar fue postergando su partida de Bogotá y se las ingenió para prolongar su estada en San Pedro hasta fines de 1830, momento en que falleció repentinamente.

Ducoudray-Holstein nos ha dejado de Bolívar el siguiente retrato: «Simón Bolívar mide cinco pies y cuatro pulgadas de estatura, su rostro es enjuto, de mejilla hundidas, y su tez pardusca y lívida; los ojos, ni grandes ni pequeños, se hunden

profundamente en las órbitas; su cabello es ralo. El bigote le da un aspecto sombrío y feroz, particularmente cuando se irrita. Todo su cuerpo es flaco y descarnado. Su aspecto es el de un hombre de 65 años. Al caminar agita incesantemente los brazos. No puede andar mucho a pie y se fatiga pronto. Le agrada tenderse o sentarse en la hamaca. Tiene frecuentes y súbitos arrebatos de ira, y entonces se pone como loco, se arroja en la hamaca y se desata en improperios y maldiciones contra cuantos le rodean. Le gusta proferir sarcasmos contra los ausentes, no lee más que literatura francesa de carácter liviano, es un jinete consumado y baila vales con pasión. Le agrada oírse hablar, y pronunciar brindis le deleita. En la adversidad, y cuando está privado de ayuda exterior, resulta completamente exento de pasiones y arranques temperamentales. Entonces se vuelve apacible, paciente, afable y hasta humilde. Oculta magistralmente sus defectos bajo la urbanidad de un hombre educado en el llamado beau monde, posee un talento casi asiático para el disimulo y conoce mucho mejor a los hombres que la mayor parte de sus compatriotas.»

Por un decreto del Congreso de Nueva Granada los restos mortales de Bolívar fueron trasladados en 1842 a Caracas, donde se erigió un monumento a su memoria.

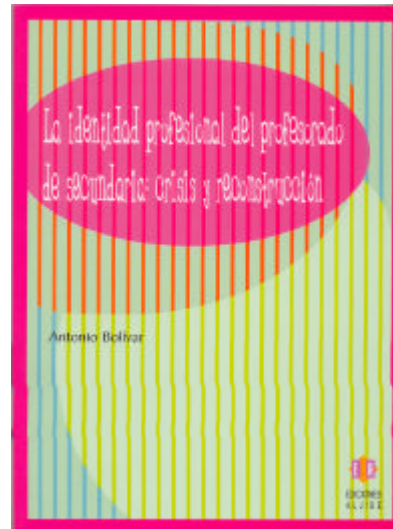


BOLÍVAR, A., *La identidad profesional del profesorado de secundaria: crisis y reconstrucción*. Aljibe, Archidona (Málaga) 2006, 260 páginas.

Es el profesorado, tonto.

Por Julián Arroyo

Este trabajo es el resultado de una línea de investigación del grupo FORCE (Formación Centrada en la Escuela) en la Universidad de Granada. Noticias de tal investigación fueron apareciendo a partir del año 2003, que se completaron en formato de artículos en varias revistas desde el año siguiente. Por mi parte, tenía gran interés en conocer el análisis completo, que ahora ofrece este libro.



De una forma rigurosa, académica, pero clara y directa, Bolívar presenta aquí la situación de crisis como consecuencia de haberse quebrado la identidad del profesorado, y ofrece la mirada “desde las víctimas del sistema” (página 13). Un sistema del que el autor formó parte durante 13 años y que desde entonces sigue con verdadero interés desde su cátedra universitaria, manteniendo buenas relaciones con el profesorado de Secundaria. De hecho, escribe expresamente que su libro “quiere ser una expresión de un compromiso ético con los profesores y profesoras de Instituto tan injustamente tratados en las últimas décadas” (página 13). Hay que agradecer sinceramente tal afirmación, que no acostumbra a ser común entre el profesorado de la enseñanza superior, aunque las excepciones sean también muy significativas por provenir de los profesores más comprometidos con la educación. La exposición comienza con una primera parte, en la que su objeto de estudio es el tema de la *identidad*. Después de diseñar el marco contextual, dedica tres amplios capítulos a la delimitación del concepto de identidad, su construcción y la crisis de la misma en el profesorado de Secundaria. En el último entra de lleno en el asunto propuesto. Con una cita de Durkheim, Bolívar, que maneja la bibliografía especializada con la fluidez de un



verdadero experto, siluetea la crisis en la idea de que “un cuerpo docente sin fe pedagógica, viene a ser un cuerpo sin alma”. Es difícil encontrar mayor expresividad. Mucho tienen que ver en la crisis de identidad las reformas emprendidas en nuestro país desde 1980, que, por otra parte, parece que están agotando los contenidos a reformar, ya que tanto la LOCE del 2002 como la LOE del 2006 contienen pocas novedades, a excepción de lo que ahora se llama competencias básicas. El profesorado está igualmente harto de que las orientaciones de los dos grandes partidos que nos han gobernado sucesivamente contemplen la educación desde sus propios intereses y no hagan de ella un asunto de Estado. Los impactos de semejante proceder en el profesorado, los Institutos, la docencia, el alumnado y las familias acaban siendo brutales, dejando cada vez más cadáveres en el camino. La tesis de Bolívar es que existe relación entre “la teoría de la identidad profesional” y “las formas identitarias generadas con motivo de los cambios educativos” (página 102). Desde luego que esto no es simplemente su opinión, sino el resultado clamoroso de la investigación que ha llevado a efecto.

La segunda parte describe de manera mucho más directa cómo vive la crisis el profesorado desde las voces que se escuchan. Expone la metodología de la investigación que han venido trabajando en el grupo, con el estudio del caso, la entrevista biográfica y los grupos de discusión. Entre los componentes de la identidad profesional encuentra la autoimagen, el reconocimiento social, el grado de satisfacción, las relaciones sociales en el Centro, la actitud ante el cambio, las competencias profesionales y las expectativas del futuro en la profesión. Paralelamente describe con detalle cómo se construye la identidad profesional y recurre a la trayectoria de vida, la historia profesional, la formación recibida y la crisis de identidad.

Los elementos enumerados anteriormente le permiten llegar a algunas conclusiones importantes. La primera es la constatación de que ha terminado el modelo clásico de enseñanza sin que haya aún otro modelo alternativo. De acuerdo, pero con la matización de si es que no se han propuesto otros, o no han funcionado, o las resistencias varias los han neutralizado. Creo que la LOGSE sí propuso algún modelo, que fue acogido, incluso con entusiasmo al principio y después se fue desinflando. No



estoy seguro de si falló por su maldad interna, porque no se dieron las condiciones adecuadas para su desarrollo, o porque implicaba cambiar tanto la organización de los Centros como las condiciones de trabajo del profesorado y su propio *estatus*. Como quiera que sea, hoy es necesaria una reestructuración de la identidad, que acabe con la tensión entre lo tradicional y lo nuevo y respete los contextos que se han producido.

Otra constatación es la del reconocimiento social de la labor del profesorado, asunto que me parece muy complejo, por más que sea absolutamente necesario. Habría que preguntar qué profesionales valora actualmente la sociedad y qué instituciones no son cuestionadas. En relación con esto sigo pensando que las condiciones de trabajo constituyen una de las variables más importantes de la valoración social. La sociedad reclama resultados del cumplimiento de objetivos y pagas en función de los mismos. Mas en este caso podemos convertir la escuela en un simple negocio, lo que nunca podrá ser la educación. Además, los padres trabajan en empresas que los tratan con criterios duros y severos, que no desean, por cierto, que sean aplicados igualmente a sus hijos. Quizás ellos tampoco funcionarían sin el control y la disciplina que traduce sus esfuerzos en el correspondiente salario. Con sus hijos, en cambio, todo suele ser permisividad y blandura. ¿Cómo resolver el dilema? ¿Qué hay que entender por una acción docente eficaz?

En cuanto al tema de la reconversión profesional que implica toda reforma, puede que las situaciones traumáticas producidas hayan alcanzado el límite. Llevamos ya cuatro grandes reformas en el espacio temporal de veinticinco años, es decir, a reforma por cada seis años como media. Esto no hay quien lo aguante y menos aún con las tres últimas, todavía en un espacio menor, y con la próxima, de cambiar el partido actualmente en el Gobierno. Estas situaciones son insostenibles humana y profesionalmente. A los mejores profesores del sistema sólo les queda hacer lo que puedan, adaptándose lo mejor posible. Se nos presenta así todo un horizonte desconcertante y, acaso, sin salida.

La tercera parte trata de la reconstrucción de la identidad. Aquí se hacen prudentemente algunas propuestas de mejora, con la siguiente advertencia: “Querer



hacer frente a nuevos desafíos, con recursos cada vez más limitados, no puede sino agudizar la crisis de identidad profesional” (página 2002). Entre otras, indica el autor la formación para reafirmar la identidad, la pertenencia al colectivo profesional, nuevas pautas de organización de los Centros y la alianza con las familias.

También hace referencia a algunas salidas, que contrasta con caminos imposibles, como “volver a viejos tiempos” y “levantar murallas” (página 231). Entre las salidas apunta las siguientes: la formación para la identidad profesional de la etapa de Secundaria, la dedicación al Bachillerato o la jubilación para el profesorado de larga trayectoria profesional, incentivar el trabajo del profesorado y el reconocimiento de la profesión docente (páginas 233 a 238). Y añade, además, la salvedad de que “demandar nuevos roles más allá de una profesionalidad ‘restringida’, sin duda necesarios, permaneciendo las actuales condiciones de trabajo y de formación, sólo contribuyen a incrementar la crisis descrita ahora manifestada de nuevas formas” página 245). Es un aviso sensato y ponderado de un profesional de la pedagogía en ejercicio, que las administraciones no deberían dejar pasar sin prestar la atención que merece.

Conviene no olvidar en este asunto que la situación depende de un conjunto de variables y que su solución no es nada fácil. En efecto, habría que hablar del contexto sociocultural de los alumnos y del propio Centro, de los recursos que se emplean, el clima del Centro, de su autonomía y de la moral de profesores y estudiantes, junto con las ayudas que puedan recibir.



Comentarios a las tesis de Gilles Lipovetsky

en *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Anagrama, 1994 y 2005) [*Le crépuscule du devoir*, 1992] (283 p.)¹

Silverio Sánchez Corredera

Suponga el lector que justo ha terminado la lectura de un libro y que alguien le preguntara con interés qué tal está. Eso fue lo que me ocurrió a mí, al acabar la lectura de *El crepúsculo del deber*, de Gilles Lipovetsky. Iba en el autobús y en la parada de la Plaza San Miguel, mi compañera de trabajo no se había sentado del todo a mi lado cuando me saludó con un «qué lees, qué tal está».

En décimas de segundo (todo hay que hacerlo muy rápido, para sobrevivir; casi todo) recordé que tenía diez minutos de trayecto. Traté de aclararme antes por dónde empezaba y ensayé una respuesta breve. En las mismas décimas de segundo pensé también que un usuario de autobús debía sobre todas las cosas ser claro. Y entonces, empecé a hablar:

-Es de un sociólogo francés, metido a filósofo, en el título condensa ya toda su tesis: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Observé que se fijaba en la editorial: Anagrama, 1994 y 2005, aunque el original *Le crépuscule du devoir* de 1992). Suministra muchos datos y apuntes llamativos o curiosos, dentro de hablar de lo que todo el mundo en cierta forma ya sabe...

- Reflexiones y datos llamativos, eso no está mal...

-Sí (y empecé a ojear mis subrayados), ¡mira!, dice:

¹ .- Este artículo fue publicado, prácticamente idéntico (sólo ha sufrido algunos retoques y pequeños añadidos), en «Cultura», nº 707, de *La Nueva España*, pág. VIII, «El Milenio», el jueves 22 de diciembre de 2005.



- Que «7 franceses de cada 10 consideran normal hablar de intimidad sexual en la televisión, pero el mismo número se niega categóricamente a hacerlo cuando se trata de ellos mismos»
- Que «los chicos de 13 a 17 años colocaban en primer lugar la necesidad de trabajar bien para tener un buen oficio (75 %) mientras que el respeto de los principios morales sólo se citaba una vez de cada cuatro»
- Que «el respeto a los bienes económicos del prójimo retrocede, pero la hostilidad a los delitos de sangre contra las personas es globalmente más fuerte»
- Que «en 1989 el 43 % de la población norteamericana podía definirse como cínica»
- Que «en 1981 el 40 % de los europeos declaraba no estar dispuesto a luchar por su país, sólo el 5 % afirmaba que estaba dispuesto a sacrificarse por él»
- Que «un obrero japonés está como media en movimiento 57 segundos, frente a los 45 de los norteamericanos», y que «contra la tasa de absentismo en Japón de sólo el 0,05 % en 1985, en Estados Unidos y la R.F.A. era del 4%, del 4,5 % en Gran Bretaña, del 9,2 % en Francia y del 13 % en Suecia -ahora se registra ya el 20 %-»
- Dudé un instante si estaría metiendo ya demasiada metralla que sonara al ruido de la lluvia al repiquetear el cristal, pero en vista de que parecía prestar toda su atención, seguí leyendo como un poseso: Que «en 1991 los salarios de los altos dirigentes eran 110 veces más que la de los empleados de base en Estados Unidos, 23 veces en la R.F.A. y 17 en Japón».
- Que «La era posmoralista debilita globalmente los deberes, pero amplía el espíritu de responsabilidad hacia los hijos; por eso los reproches hacia los padres no dejan de multiplicarse». (Me miró rápidamente para preguntarme por la «era posmoralista» pero sin verbalizarlo, entonces seguí con los datos, prometiéndome aclarárselo más tarde).
- Que «estamos ante una cultura que reduce los deberes y consagra los derechos»; que «la reafirmación ética de nuestro tiempo es una ética sin ciudadano». (Adrede



quise producir el efecto de caer por una catarata -de palabras-): que «ya no creemos en ninguna utopía histórica», que «el periodismo del futuro debería reclamar una ética spinozista, intelectualista, para contener los excesos de la lógica que marca la audiencia y el sensacionalismo», y que «el eclipse de la moral individual coincide con un egotropismo de masas obsesionado con la forma y la línea, ávido de deporte y de alimentación biológica... de regímenes dietéticos y de productos *light*». (Estaba claro que lo de la «ética spinozista» quedaba solucionado, para empezar, con lo dicho a continuación: «intelectualista», y que lo del «egotropismo de masas» venía a esclarecerse con lo de la obsesión por la forma y la línea, el deporte, la alimentación biológica; y los puntos suspensivos eran definitivos. De todos modos convendría recordar esa palabra -«egotropismo», por si acaso).

(Empezaba a estar algo estresado, mientras que a la vez trataba de disimularlo, porque ya habían pasado cinco minutos y quedaba bastante por decir, para hacerse una idea mínimamente justa del libro)

-Veo que trata de muy variados temas, aunque me ha parecido que...

-Sí, da un repaso a múltiples problemáticas actuales sobre la moral pública y la privada, como **Lipovetsky** gusta discriminar. Habla de la eutanasia, del transexualismo, del nuevo orden amoroso, de la pasión por el deporte y de la fiebre higienista, de la importancia del trabajo, de los comportamientos morales de masas como la beneficencia mediática o como la participación del voluntariado en el asociacionismo (ONG, etc.), del valor de la familia, del Estado, del ecologismo, de los problemas bioéticos, de la ética empresarial... (el conductor dio un frenazo que nos dejó a todos helados), (proseguí), bueno, y todos estos temas y alguno más los evalúa continuamente, en el sentido de si van de peor a mejor o viceversa...

-¿Entonces es más bien pesimista?, por lo que me ha parecido...

-¡Bueno!, no lo deja bien claro. Hay páginas pintadas de negro y otras de blanco. Desarrolla lo que empecé a llamar, en mi fuero clasificatorio, razonamiento paradójico; es decir, va viendo los pliegues de los problemas y encuentra siempre al lado de lo que va a peor otros elementos que mejoran... este pensamiento complejo es una buena



estrategia pero la verdad es que la línea de demarcación no queda clara conceptualmente... detrás de la mención de casos no se ve bien qué se está transformando en nuestra sociedad, o mejor, sí, sí trata de decir qué se transforma, y es precisamente a lo que alude en el tema del título, es decir a que el deber, el gran **deber** del que había hablado **Kant**, está dejando de funcionar como motor de la moralidad y en su lugar aparece una serie de valores ligados más bien a los derechos individuales...

-Eso suena bastante claro y acertado... atinado verdaderamente. (Debía estar muy convencida, si utilizaba esa palabra: «atinado»)

-¿Qué quieres que te diga?, necesitaríamos otros tres encuentros en el autobús para poder...

-¡Bueno, venga, intenta resumir, a ver si ahora no me voy a aclarar...! Plantea tu propio título contra el título de **Lipovetsky**, que es, parece, lo que más te molesta.

-No hay ningún crepúsculo del deber entre las morales efectivas de antes de la **posmodernidad** y de después (donde se sitúa nuestro autor). En todo caso lo hay sólo al nivel de las teorías, del imaginario mediático... pero la gente sigue teniendo deberes y creyendo en ellos, aunque sean otros. Lo que hay es una oscilación histórica y una relación dialéctica de varios componentes, desde siempre, desde los griegos, en la que por momentos se insiste más en la felicidad, en ocasiones en el deber o... Pero las gentes siguen teniendo deberes y buscando la felicidad, mientras tanto. Lo que quiero decir es que la oscilación entre el deber y la felicidad no es de antesdeayer, es algo más vieja...

-¿Uhmhhh?

-El libro tiene muchas virtudes, pero su contribución teórica es baja, porque aporta más confusión que otra cosa, señala una aparente claridad enfatizada con frases altisonantes –que no quedan teóricamente bien justificadas-, con garra literaria pero con liviandad conceptual: «fin de la era moderna», «crepúsculo del deber», «ética indolora», «retorno de la moral»... en fin, trucos conceptuales (a no ser que se expliquen bien).

-Pero, creo que **Lipovetsky** tiene razón, porque...



-Ya te dije que necesitábamos más viajes de autobús (le decía mientras apretaba el pulsador de solicitud de parada). Las ideas sueltas que maneja son la mayoría muy salvables, lo que no me convence es la teoría general que deja caer de soslayo, sin suficiente justificación. Tiene una idea muy confusa de la diferencia entre ética y moral y se ve que no ha leído nada al respecto de la teoría del **materialismo filosófico**; quizás no sepa español (supe que ella tampoco sabía de qué estaba hablando, y el que ella sí supiera hablar español, en contraste con el galo, podía sonar a insulto. Me disculpé con cierto gesto imperceptible que hice, como queriendo decir: «ya sé que nadie puede estar informado de todo». Creo que me entendió, por la sonrisa...). (Yo seguía, mientras se acercaba la parada):

- En lugar del crepúsculo del deber debería decir que la moral uniforme y dogmática de carácter religioso estaba en retroceso desde hacía dos siglos y que había valores que iban al alza y otros a la baja..., ¡pero no!, conecta y generaliza esta idea de modo confuso, lo mezcla con el hecho de que haya costumbres que suban y otras que bajan, y pretende establecer que todos los valores regresivos vienen arrastrados por una desactivación del principio del deber. Aunque suene bien, porque algo hay de ello, (ya estábamos caminando por la calle), no se puede sustraer el concepto de deber y pretender seguir hablando de ética o de moral, porque, ¿cómo es eso?. Creo que pretende resolver un problema difícil y de muchos pliegues con una receta facturada para ser vendida. Lo que hay que explicar es cómo pasa a operar en cada momento el deber y cómo pasa a concebirse. No se puede decir que el deber ya no importa en las relaciones ético-morales, porque entonces se está hablando de otras relaciones, por ejemplo de relaciones interindividuales infra-éticas, etológicas, y eso no es de ahora sino de siempre... El concepto de deber es constitutivo a la realidad ético-moral y **Lipovetsky** parece defender que hay posibilidad de dos éticas: con y sin deber. Porque tampoco ha querido afirmar que la humanidad haya ido a peor, que haya degenerado, porque justamente muestra que en muchos aspectos ha ido a mejor...

-Con tanta moral, casi nos atropellan...

-Sí y además no he podido aclararme lo suficiente. Seguimos en otra ocasión... ¿A qué hora empiezas mañana? (Y entramos a trabajar, a la hora, dentro del 50 % de los que según **Lipovetsky** casi siempre llegan bien).



8

eikasía
revista de filosofia