Nueva Revista

DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE

Nº 97 · ENERO-FEBRERO 2005 · 7€

Nación y nacionalidades, Antonio Fontán

Conversación con Esperanza Aguirre

Un nuevo camino de servidumbre, Eugenio Nasarre

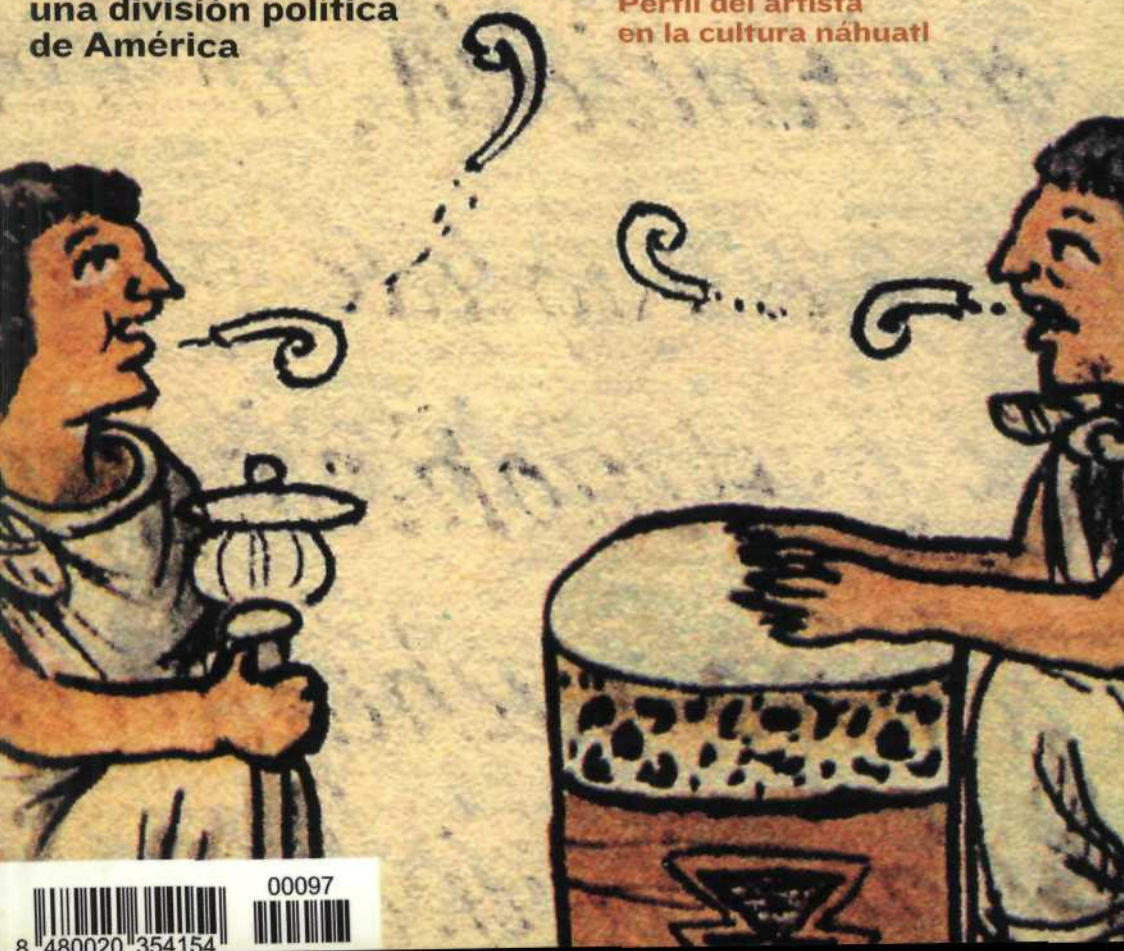
Atenas y Jerusalén, Lev Shestov

Teísmo y secularismo, una división política de América

La otra prensa del corazón

El fotoperiodismo creativo de Weegee

Perfil del artista en la cultura náhuatl



00097

8 480020 354154

Nueva Revista

DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE

PRESIDENTE Y EDITOR Antonio Fontán

VICEPRESIDENTE Y COORDINADOR EDITORIAL Rafael Llano

CONSEJO EDITORIAL Sucre Alcalá, Carlos Aragonés, José M. de Areilza Carvajal, Manuel Barranco Mateos, José María Beneyto, Juan Bolás, Emilio Bonelli García-Morente, Francisco Cabrillo, Miguel Ángel Cortés Martín, José Manuel Cruz Valdovinos, Luis Alberto de Cuenca, José de la Cuesta Rute, Miguel Durán Pastor, Nazareth Echart, Luis Miguel Enciso Recio, Emilio Fernández-Galiano, Javier Fernández del Moral, José Mª Fluxá Ceva, Manuel Fontán del Junco, Antonio Fontán Meana, Eugenio Fontán Oñate, Gregorio Fraile Bartolomé, Javier Gomá Lanzón, Rafael Gómez López-Egea, José Luis González Quirós, Guillermo Gortázar, Miguel Ángel Gozalo, Miguel Herrero de Miñón, Jesús Huerta de Soto, José Vicente de Juan, Alfonso López Perona, Julio Martínez Mesanza, José Mª Michavila, Alberto Miguel Arruti, Alberto Míguez, José Antonio Millán Alba, Diego Mora-Figueroa, Arturo Moreno Garcerán, Eugenio Nasarre, Luis Núñez Ladevéze, Andrés Ollero Tassara, Julio Pascual, Alfredo Pérez de Armiñán, Rafael Puyol, Isidoro Rasines, Dámaso Rico, Emilio del Río, Jaime Rodríguez-Arana, Rafael Rubio de Urquía, Antxón Sarasqueta, Ángel Sierra de Cózar, Jaime Siles, Marqués de Tamarón, Jesús Trillo-Figueroa, Ignacio Vicens y Hualde, Juan Pablo de Villanueva y Gustavo Villapalos.

SECRETARIA EJECUTIVA Pilar Soldevilla Fragero

DISEÑO María José Subiela

DISEÑO CUBIERTA ESQUIROZ + PAGOLA

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y PUBLICIDAD

NUEVA REVISTA DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE
Javier Ferrero, 2. 28002 Madrid.
Tel.: 91 519 97 56
Fax: 91 415 12 54
E-mail: nuevarevista@tst.es

www.nuevarevista.com

EDITA
Difusiones y Promociones
Editoriales, S.L. (DIPROEDISA, S.L.)

DISTRIBUCIÓN Comercial Atheneum, S.A.
Rufino González, 26.
28037 Madrid. Tel.: 91 754 20 62

IMPRIME Anzos, S. L., Fuenlabrada, Madrid

Copyright: NUEVA REVISTA
ISSN: 1130-0426 Depósito legal: M-1537-1990

SUSCRIPCIONES

NUEVA REVISTA Tel.: 91 519 97 56
CEMPRO Tel.: 91 447 27 00

España:
Un año, 36,06 euros; dos años 60,10 euros
(4% IVA incl.).
Resto de Europa:
Un año, 48,08 euros; dos años, 84,14 euros
Resto del mundo:
Un año, 72,12 euros; dos años 132,22 euros

Esta revista es miembro
de ARCE (Asociación de Revistas Culturales de España)
y de FIRC (Federación Iberoamericana de Revistas Culturales)

ARCE Asociación de Revistas Culturales de España

FIRC FEDERACIÓN IBEROAMERICANA DE REVISTAS CULTURALES

Sumario

Nº 97 ENERO-FEBRERO 2005

PERSPECTIVA LIBERAL DE LA NACIÓN

NACIÓN Y NACIONALIDADES EL ESPÍRITU CONSTITUCIONAL DE 1978 ES IMPRESCINDIBLE ANTONIO FONTÁN **2** **CONVERSACIÓN CON ESPERANZA AGUIRRE** «DIEZ MILLONES DE ESPAÑOLES NO ACEPTAMOS QUE LA SOCIEDAD SEA HEMIPLÉJICA EN LO POLÍTICO» MARÍA JOSÉ CANEL Y NAZARETH ECHART **8** **CARTA A UN AMIGO CENTRISTA LIBERAL** UN NUEVO CAMINO DE SERVIDUMBRE EUGENIO NASARRE **24** **UN PROGRAMA PARA LA IZQUIERDA DEL SIGLO XXI** DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL A LA DISOLUCIÓN CULTURAL HÉCTOR GHIRETTI **37** UNA REFLEXIÓN SOBRE LA IZQUIERDA ESPAÑOLA JOSÉ LUIS GONZÁLEZ QUIRÓS **40** **LOS VARONES, EL NUEVO «SEXO DÉBIL»** EL DERECHO A UNA EDUCACIÓN DIFERENCIADA MARÍA CALVO **49**

ATENAS, WASHINGTON, JERUSALÉN

LO QUE SE CUECE EN ESTADOS UNIDOS TEÍSMO Y SECULARISMO, UNA DIVISIÓN POLÍTICA DE LA NACIÓN MARCIANO ESCUTIA **77** **UN CLÁSICO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN** ATENAS Y JERUSALÉN LEV SHESTOV **97**

INFORMACIÓN Y CREACIÓN PERIODÍSTICAS

LA OTRA PRENSA DEL CORAZÓN DESHACER EN POEMAS EL PERIÓDICO JESÚS GARCÍA CALERO **117** **FOTOGRAFÍA EN AMÉRICA** EL FOTOPERIODISMO DE WEEGEE, UN MEDIO DE EXPRESIÓN CREATIVO PAUL STRAND **132**

NUEVAS LETRAS

ENTRE LA INVESTIGACIÓN Y LA FICCIÓN EL JUEGO DE LA HISTORIA RAFAEL GÓMEZ LÓPEZ-EGEA **141** **LITERATURA Y SABIDURÍA (VII)** EL PERFIL DEL ARTISTA EN LA CULTURA NÁHUATL RAFAEL JIMÉNEZ **145** **Y UN RELATO...** A OSCURA VELOCIDAD MÓNICA CARVAJOSA **162**

NACIÓN Y NACIONALIDADES

El espíritu constitucional de 1978 es imprescindible

El autor de estas páginas, entonces presidente del Senado, tuvo el honor de refrendar la sanción y firma por el Rey de la Constitución del 78. Después, siendo ministro del Gobierno Suárez, tuvo algo que ver con los últimos tramos del Estatuto de Guernica; y finalmente, en nombre del Gobierno nacional, transfirió al entonces Consejo General del País Vasco las primeras competencias de las que, en virtud de ese Estatuto, se hacía cargo aquel primer órgano de gobierno autonómico. Lo mismo haría al día siguiente, en Barcelona, con el presidente de la entonces Generalidad provisional de Cataluña, el «honorable» Josep Tarradellas. **Antonio Fontán** habla y escribe, pues, de cuestiones de las que cree saber algo y en las que se siente hasta emocionalmente implicado. Fue mucho lo que se logró en aquellos años de la transición, y es no sólo conveniente sino indispensable que se mantenga, a la altura de los tiempos de ahora, el espíritu con que aquello se logró. Problemas políticos habrá siempre; pero no se pueden resolver como ecuaciones aritméticas: se viven, se conllevan y se convive con ellos.

La unidad de la nación española es preconstitucional e histórica, y la nación misma libre e independiente. Así se definía en los primeros artículos de la Constitución de 1812 y se ha reconocido después, explícita o implícitamente, en todas las que le siguieron. «La soberanía o supremo poder del Estado, reside en la nación misma», se dice en la de 1812; o «emana del pueblo», en la de 1931; o «reside en el pueblo español del que emanan los poderes del Estado», en la de 1978.

Pero la unidad de la nación española viene de muy atrás, y era ya, desde siglos antes del XIX, el fruto maduro de la historia. El Estado podía revestir la forma de monarquía (como ocurrió casi siempre, con pocas y no felices interrupciones), o de república, como en 1873 o en 1931. También, en algunas de sus leyes fundamentales, ha asumido las diversidades históricas, políticas y culturales que la nación alberga, llamándose Estado integral (1931) u organizándose, como ahora, en comunidades autónomas (1978).

«Nación» es una palabra cuyo empleo en el lenguaje político y técnico del derecho público moderno empezó a generalizarse en Europa a principios del siglo antepasado. Quizá desde que lo empleara el filósofo francés Sièyes a propósito de la batalla de Valmy, que tanto impresionó a Goethe; o desde las Cortes de Cádiz en España; o desde los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, en el Berlín de 1807 y 1808. Antes de esas fechas, para nombrar a los cuerpos políticos independientes, no se hablaba de naciones sino de monarquías, reinos, repúblicas, ciudades o principados, según la naturaleza histórica y la constitución de cada uno de ellos. Compartían el hecho de no estar sometidos a poderes o potencias extranjeras, por lo que podían decidir por sí mismos su política interior y exterior, igual que los que hoy comúnmente se conocen como Estados soberanos.

Por su parte, la voz «Soberanía» es algo más antigua en el derecho político. Se sabe que la acuñó el filósofo y jurista francés Jean Bodin, en la segunda mitad del siglo XVI, para reafirmar la supremacía del poder del rey sobre los señoríos, es decir, en términos de ahora, la prevalencia del Estado sobre las partes sociales y políticas que en él se integran.

LAS PRETENSIONES NACIONALISTAS ENCUENTRAN SOCIOS

¿Qué tiene esto que ver con los hechos o proyectos políticos que, en los primeros meses del 2005, inquietan o desazonan a tantos españoles? Pues no poco, porque unos partidos políticos de implantación territorial, que se llaman y son «nacionalistas» y que tienen responsabilidades de gobierno en Cataluña y en el País Vasco; más unos cuantos parlamentarios en las Cortes Generales del Reino, han elaborado o están preparando proyectos de nuevos Estatutos de Autonomía que modificarían sustancialmente la Constitución de 1978 —la «Constitución de la concordia»—. De ser adoptados, fragmentarían la unidad de la nación española, de la que se desgajarían unas nuevas entidades inicialmente «cuasi soberanas», que luego —ya se vería cómo— podrían asociarse con España a los diversos efectos económicos, sociales, humanos e incluso políticos que les fueran indispensables para sobrevivir. Esa es la pretensión del proyecto de «Estatuto» aprobado en el Parlamento vasco, con el apoyo del ilegal grupo parlamentario de la antigua Batasuna, que ya habrá tenido entrada en el Congreso de los Diputados de Madrid cuando se publiquen estas páginas.

Efectos semejantes tendría la reforma estatutaria que aspira a implantar en Cataluña el tripartito que allí gobierna, sometido a la presión de la actual Esquerra Republicana, que no tiene nada que ver con la de Tarradellas o Irla y, a la hora de la verdad, tampoco mucho con los propósitos que declaraba antes de la fundación de ese partido, en tiempos de la «Solidaridad», el político que luego sería el primer presidente de la Generalidad republicana de 1931. Pues el vehemente, y en ocasiones demagógico, «avi», Francisco Macià, antiguo coronel de Ingenieros del ejército español, había dicho en 1907 que «tenía una deuda de gratitud con don Alfonso XIII y que esta deuda de gratitud me obligará por toda mi vida a ser partidario de Alfonso XIII».

Si bien es cierto que después cambiaría de ideas. En 1928 presidió en La Habana la reunión de las delegaciones del «Separatisme català de dintre i fora de Catalunya», en la que se declaró «la voluntad y la decisión firmes de valerse de los medios revolucionarios para independizarse

del Estado español». En esa convención se acordó un proyecto de Constitución provisional de la República de Cataluña de doscientos doce artículos en los que se regulaba todo lo regulable. Tres años más tarde, el quince de abril de 1931, a la mañana siguiente de la salida de España del rey, el propio Macià anunciaba en Barcelona la proclamación de «la República catalana, Estado integrante de la Federación Ibérica», que no existía. Seis días después el gobierno provisional republicano de Madrid impuso una cierta rectificación, pactando con Macià la creación en Cataluña de un poder, también provisional, con el viejo nombre de «Generalitat», probablemente sugerido por el nuevo ministro de Justicia, el culto catedrático socialista Fernando de los Ríos, que sabía historia.

Nadie duda de que el texto acordado por el Parlamento vasco será rechazado en el Congreso. Una mayoría de más de trescientos veinte diputados (los de los dos partidos nacionales) será contraria a su aceptación, aunque probablemente no sin ciertas diferencias entre las posiciones de socialistas y populares. El partido gubernamental, o sea el Gobierno, parece tener como prioridad política desde su constitución huir como alma que lleva el diablo de cualquier apariencia de entendimiento con el Partido Popular. Es previsible que trate de hacer algo para no coincidir con sus odiados adversarios, incluso en una cuestión como ésta, en la que por coherencia política y por patriotismo español no pueden menos que estar de acuerdo con ellos.

A TODAS LUCES INCONSTITUCIONAL

El proyecto del Parlamento de Vitoria es claramente anticonstitucional desde la cruz a la fecha. El título VIII de la Constitución del 78 dice que «el Estado se organiza territorialmente en municipios, provincias y en las comunidades autónomas que se constituyan», pero no en «Estados»—ni siquiera cuando luego, como parece prometer el presidente del Gobierno vasco, ese «Estado» pudiera asociarse libremente con España, de la que, en principio, no formaría parte, pues no tiene sentido asociar a una parte con el todo—. Tampoco parece que haya figurado nunca entre «los derechos históricos de los territorios forales»,

por mucho que se quiera extender el campo que cubren, el de convertirse en Estado, en el sentido que tiene esta palabra en los diversos ordenamientos jurídicos europeos y en las lenguas de cultura. La misma expresión de «Estado libre asociado» es particularmente desafortunada. «Euskadi» no es Puerto Rico, ni la suya es una situación colonial.

Tampoco el actual Gobierno vasco es un modelo de coherencia en las manifestaciones oficiales de sus principales portavoces. Algún órgano de prensa ha recogido en una antología de urgencia casi una docena de declaraciones de su presidente que se escalonan desde mayo de 2001 —año electoral allí— hasta enero del 2005 —que es también año electoral—. En las primeras se decía que el Estatuto de Guernica era «un instrumento válido... para adaptarse a la voluntad de vascos y vascas». Y que, «en ningún caso», «ni directa ni indirectamente» utilizaría los votos de EH (o sea, Batasuna o ahora SA) para su gobierno, «si no hay un compromiso de desmarque de la violencia» —que no ha habido—. Pero ya en julio del pasado año, el mismo presidente decía que «es legítimo... dialogar y negociar en su caso con Batasuna», si bien «el auténtico obstáculo» para caminar juntos «es la existencia de ETA»; y ETA se hizo presente en la sesión del parlamento vasco del 30 de diciembre de 2004 en que se aprobó el proyecto de «Estatuto» gracias a tres votos de Batasuna, cuyo portavoz dio lectura a un documento de la organización terrorista en el que justificaba ese apoyo de sus afines y anunciaba que se retiraría el apoyo si no se cumplían determinadas condiciones.

Estos y otros variados argumentos políticos que justificarían el rechazo del proyecto de Estatuto en el Congreso de los Diputados, se ven reforzados por algunas muy llamativas circunstancias que, en buen criterio democrático, deslegitiman, al menos moralmente, el acuerdo del Parlamento de Vitoria. Se admitió y se admite, con infracción de ley, que los antiguos representantes de HB operen en sus sesiones como grupo parlamentario. Al dividir sus votos —tres síes y tres abstenciones— habrían engañado a la mitad de sus electores que les habían alzado al escaño cuando eran HB para que actuaran unidos y en coherencia con el programa del partido.

UNA RESPONSABILIDAD POLÍTICA, QUE ES MORAL

Pero además hay algo más muy digno de tenerse en cuenta. En buena filosofía democrática, unas decisiones secesionistas como las que implicaría el nonato «Estatuto» de Vitoria requerirían la conformidad de una amplia mayoría de la población afectada por ellas. Y los parlamentarios que han votado a favor de ese proyecto de Estatuto, no la tienen. Y, aunque no he echado las cuentas de lo que sumaron en el 2001 los votantes de PNV, EA, EB y los tres de los siete de HB, que se unieron a ellos con tantas reservas, me inclino a pensar que tampoco alcanzan la mayoría de los votantes.

Con fecha 7 de enero la Conferencia Episcopal española ha recordado la doctrina expuesta en un documento anterior, «Sobre nación y nacionalismos», en el que entre otras cosas, decían lo siguiente: «La configuración propia de cada Estado es normalmente fruto de largos y complejos procesos históricos. [...] España es fruto de uno de estos complejos procesos históricos. Poner en peligro la convivencia de los españoles, negando unilateralmente la soberanía de España, sin valorar las graves consecuencias que esta negación podría acarrear, no sería prudente ni moralmente aceptable». «La Constitución es hoy el marco ineludible de referencia para la convivencia. La Constitución de 1978 no es perfecta como toda obra humana; pero la vemos —añadía esa voz de la Iglesia— como el fruto maduro de una voluntad sincera de entendimiento y como instrumento y primicia de un futuro de convivencia armónica entre todos». ANTONIO FONTÁN

CONVERSACIÓN CON ESPERANZA AGUIRRE

«Diez millones de españoles no aceptamos que la sociedad sea hemipléjica en lo político»

MARÍA JOSÉ CANEL Y NAZARETH ECHART PROFESORAS DE UNIVERSIDAD

Si alguien sabe muy bien las vueltas que da la vida en política, probablemente sea Esperanza Aguirre. La crisis de la Asamblea de Madrid provocó la celebración de unas elecciones que hicieron que esta ex presidenta del Senado pasara de jefa de la oposición a presidenta de la Comunidad, con mayoría absoluta. Desde entonces esta Comunidad se ha convertido en un referente de la gestión del Partido Popular. Y puesto que se trata de una gestión inspirada en principios liberales, de los rasgos que caracterizan una política liberal y del modo como éstos están orientando su acción política, hemos querido tratar en esta conversación.

MARÍA JOSÉ CANEL Y NAZARETH ECHART · Comencemos por unas breves consideraciones sobre su gestión hasta ahora. Entre sus promesas electorales figuran la creación de ocho hospitales, la enseñanza bilingüe, la creación de la BESCAM, más de sesenta kilómetros de Metro, reducir las listas de espera a menos de un mes... Después de un año, ¿qué valoración puede hacer de lo realizado?

ESPERANZA AGUIRRE · La frase que lo podría definir es: «Cumplimiento del programa». En todas las materias: desde la licitación de los ocho nuevos hospitales y de los cincuenta centros de salud, de los cuales ya hemos inaugurado dos; la enseñanza bilingüe en los colegios públicos; el proyecto de seguridad de la Comunidad de Madrid —por primera vez esta comunidad se ha involucrado en la cuestión de la seguridad ciudadana, con la firma de convenios con los ayuntamientos, para poner 5.500 policías más en la calle—; la nueva ley del suelo (los expertos están ultimando el dictamen), que hará posible que la transparencia se imponga a la opacidad del planteamiento urbanístico y la agilidad a la lentitud y a la burocracia. En definitiva, creo que en un año hemos dado pasos de gigante en el cumplimiento del programa que los madrileños decidieron que era el que tenía que aplicar la Comunidad de Madrid.

MJC-NE · Acaban de reducir los impuestos. ¿Cómo se hará compatible esa reducción con el aumento de gastos en políticas sociales?

EA · Somos la única comunidad autónoma que ha anunciado la reducción en un punto del impuesto sobre la renta de las personas físicas; y la primera que ha utilizado las facultades que le concede la legislación vigente no para subir, sino para bajar ese impuesto. Eso es lo que haremos el año que viene, y tendrá un coste económico importante. Las reducciones de impuestos que hemos hecho hasta ahora —el impuesto de las sucesiones, el de transmisiones patrimoniales para familias numerosas, etc.— se han compensado más que sobradamente con los incrementos en la recaudación por el IVA y por el impuesto de la renta. Nosotros nos financiamos, en más de un 82%, con estos impuestos directos. El desarrollo de la Comunidad de Madrid, el incremento del empleo y el auge de la creación de empresas en nuestra comunidad ha determinado que cada año hayamos tenido un crecimiento del 9% en la recaudación y, por tanto, que hayamos podido aumentar un 9% en el gasto. Y eso, sin contar con la bajada de impuestos del Gobierno de Aznar, que se tradujo en 2003 en casi setenta euros por familia.

La Comunidad de Madrid es una manifestación palpable de que la curva de Laffer es cierta. Porque al bajar los impuestos se genera

confianza, se crea más empleo, se invierte más y se recauda más. Las personas pagan menos, pero hay muchas más personas que pagan y, por esa razón, se recauda más. 720.000 madrileños que no tenían trabajo —y muchos de ellos, cobraban el paro— tienen ahora un empleo; y esos señores y, sobre todo, esas señoras —porque la inmensa mayoría son mujeres—, además de cotizar en la Seguridad Social, cotizan en renta, el 30% de la cual es para la financiación de la Comunidad de Madrid. Y como tienen mayor capacidad adquisitiva, su consumo genera también una mayor recaudación por IVA.

MJC - NE · ¿Y volverá a ser Madrid, junto con Baleares, la comunidad autónoma que no recurra al Fondo de Suficiencia del Estado?
EA · Sí, Madrid va a seguir siendo un contribuyente neto a la economía española. A Madrid le ha ido muy bien hasta ahora, siéndolo. Nos ha sido muy rentable el ser solidarios, el haber aportado mucho más de lo que hemos recibido. Quizá porque nuestro principal cliente son el resto de las regiones españoles y necesitamos que el resto de las regiones sean cada vez más prósperas para que puedan seguir comprando bienes y servicios en Madrid.

MJC - NE · En su discurso de investidura puso el acento en la necesidad de sanear la vida institucional de la política madrileña y apostó por realizar modificaciones reglamentarias y estatutarias para mejorar el funcionamiento de las instituciones (desaparición del Grupo Mixto, creación de la figura del diputado no adscrito, división de la comunidad autónoma en circunscripciones, etc. ¿Qué avances se han producido en estos puntos?
EA · Todo eso, efectivamente, se está debatiendo en una ponencia que se ha creado en la Asamblea de Madrid entre todos los grupos políticos, y los avances en este terreno son notorios. Estamos tratando de llegar a un consenso, aunque éste no es imprescindible. Donde sí es necesario es en las modificaciones electorales para dividir nuestra comunidad en varias circunscripciones. Se trata de que Madrid sea como Asturias o Murcia, es decir, que deje de ser una circunscripción única, con ciento once diputados —lo que, sin duda, aleja al elegido del elector y

dificulta el conocimiento de los representantes por los representados—. Esto haría posible que hubiese un grupo de diez diputados, por ejemplo, de la sierra norte, diez de la almendra central, del sur, etc. Eso requiere una modificación del Estatuto, y esta modificación exige dos tercios de apoyo parlamentario, es decir, el apoyo del PSOE, que por ahora no hemos logrado.

En lo demás —el diputado no adscrito, las comisiones de investigación, la reforma de la comunicación de los resultados electores, que ha sido causa de no pocos sobresaltos en esta comunidad—, no es necesario tener ese apoyo porque se trata del reglamento de la Asamblea, y por eso lo llevaremos adelante.

MJC - NE · ¿Aunque no haya acuerdo con el Partido Socialista?
EA · Es deseable que haya un máximo acuerdo, pero si no obtenemos el acuerdo necesario —que yo creo que lo vamos a conseguir— iremos adelante.

MJC - NE · Y respecto a las instituciones nacionales, y teniendo además en cuenta su experiencia como presidenta del Senado, ¿qué modificaciones piensa que debería impulsar el Gobierno central? ¿Qué opina de la propuesta del PSOE de reforma del Senado?
EA · El Partido Socialista no ha dicho cuál es la propuesta de reforma. Por ahora, lo único que han dicho los socialistas es que quieren reformar el Senado. Bueno, y algunas cosas dispares: hay quien afirma que quieren hacerlo más parecido al *Bundesrat* alemán, y enseguida se dice oficialmente que no. Por lo tanto, parece más bien que el Partido Socialista, para congraciarse con quienes le están apoyando en el Parlamento, dice que sí a cualquier cosa —«Cualquier Estatuto que salga del Parlamento de Cataluña lo vamos a aprobar», etc.—. Han planteado una reforma del Senado que nadie sabe en qué consiste. Dicen que es para convertirlo en una auténtica cámara de representación territorial, lo que no deja de ser una frase manida y tópica. Pues el actual Senado ya es una cámara de representación territorial —así lo entiendo yo—, porque allí el voto del senador por la isla del Hierro, que representa a dos mil

«Tanto los españoles como los extranjeros han de saber que aquí no se van a subir los impuestos»

electores, vale lo mismo que el mío, cuando era senadora, o que el de Pío García Escudero ahora, que tiene más de un millón y medio de ciudadanos detrás. Por lo tanto, en el Senado actual están representados los territorios, no la población de esos territorios, como ocurre en el Congreso. Ahora bien, si lo que se quiere es un modelo de Senado en el que las comunidades autónomas tengan derecho de veto sobre lo que aprueba el Congreso, a mí eso, además de parecerme disparatado, creo que no gozará del consenso que requiere una reforma constitucional —un consenso que, en todo caso, ni siquiera parece que se esté buscando—.

MJC y NE · Yendo al fondo de las cuestiones políticas, usted ha dicho alguna vez que la gestión de la Comunidad de Madrid podría ser considerada como un prototipo de la gestión liberal de la política, en claro contraste con el modelo socialista. ¿Qué entiende por «gestión liberal»?

EA · Entiendo una gestión orientada a incrementar, en lo posible, la libertad real de los ciudadanos, sus libertades individuales —la económica, el ejercicio de sus derechos, etc.—; una gestión dirigida a la desregulación, en vez de a la regulación; y una gestión que, en lo económico, tiene el objetivo de generar confianza entre los que son creadores de empleo. Se trata de transmitir un mensaje de estabilidad institucional y de generación de confianza entre quienes están ahora mismo en la duda de si invertir o no invertir en la creación de riqueza y empleo en la Comunidad de Madrid. Me refiero tanto a los madrileños como al conjunto de los españoles, o también a los extranjeros; ellos han de saber que aquí no se van a subir los impuestos. Esto es muy importante, pues cuando se pretende poner barreras a la deslocalización de las empresas (así lo están haciendo en otras comunidades autónomas), no se percatan los gobiernos de que, como muchas veces ocurre, «el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones». Es decir: las barreras de salida a una empresa se convierten en barreras de entrada

para las que están pensando en venir. Cuántas veces ocurre que el intervencionismo, que está orientado al logro de objetivos benéficos, sanos y buscados por todos, consigue exactamente el objetivo contrario de lo que perseguía. Por tanto, el Gobierno que presido no persigue el incremento de la regulación, sino lo contrario.

«No creo en la Administración pública como juez y parte. Que un servicio sea de titularidad pública no exige que la gestión sea también pública»

MJC - NE · Esa política liberal, ¿incluye el principio de subsidiaridad, según el cual la Administración pública ha de actuar allá donde no llegue la sociedad?

EA · Efectivamente, así es. Lo que ocurre es que nos encontramos en una situación en la que la mayoría de los servicios —de sanidad, de educación, etc.— no sólo son de titularidad pública sino que están siendo prestados directamente por la Administración pública. El Gobierno del que soy presidenta quiere transmitir a los ciudadanos la idea de que una cosa es la titularidad pública de un servicio —la garantía de los poderes públicos sobre la prestación gratuita de ese servicio, en condiciones de calidad, a todos los ciudadanos— y otra cosa muy distinta es que, por esa razón, la gestión de esos servicios tenga que ser también realizada por funcionarios. Mi experiencia es que la gestión privada de los servicios de titularidad pública es mucho más eficiente. Al final, al ciudadano poco le importa si quien le está prestando un servicio es o no funcionario; lo que le importa es que el servicio que se le preste sea de calidad.

MJC - NE · Entonces, ¿cuál es el papel de la Administración pública?

EA · Tiene un papel fundamental en tanto que regulador, fiscalizador, inspector, legislador, etc. Pero cuando la propia Administración es prestadora del servicio que ella misma ha regulado, se convierte en juez y parte a la vez. En lugar de tratar al ciudadano como cliente, lo trata como usuario, y en ello hay una gran diferencia. Cuando éste protesta

«Me considero liberal porque me ocupo de lo social; porque creo que hay que hacer una buena gestión para poder atender bien a los ciudadanos, y mejor a los más desfavorecidos»

por la gestión del servicio, quien tiene que instruir esa protesta se está, en realidad, defendiendo a sí mismo. Por eso yo no creo en la Administración como juez y parte. En mi opinión, el que un servicio sea de titularidad pública no exige que la gestión sea pública. Lo cual no significa que vaya a cambiarlo todo en la Comunidad de Madrid; bastante tengo con hacer pedagogía y con sacar a concurso los nuevos servicios.

MJC - NE · ¿Cuáles serían a su juicio las empresas públicas que sí deberían ser privatizadas?
EA · Mi compromiso es que el gobierno de la Comunidad de Madrid evaluará todos los años las empresas de titularidad y gestión pública para que, cuando no tenga sentido mantener una empresa en el sector público, sea privatizada. Este año, por ejemplo, hemos acordado privatizar la gestión de las pistas de esquí de Navacerrada y la inspección técnica de vehículos (ITV).

MJC - NE · Cuando habla de política liberal, ¿en qué país o en qué gobierno piensa como modelo?
EA · No es ningún secreto que yo soy anglófila. Para mí, Gran Bretaña es el modelo para cualquier política; transparencia, honestidad y control parlamentario son tres cosas que me parecen fundamentales.

MJC - NE · ¿Y cómo contrasta eso con el Gobierno socialista? Comparando las comunidades autónomas socialistas con las populares, ¿cree usted que existen claras diferencias en los modelos de gobierno y de gestión?
EA · Nosotros hemos constituido lo que hemos dado en llamar el *eje de la prosperidad*, que de momento está formado por Madrid, Valencia, Baleares, Murcia, y al que se han querido unir Castilla y León, La Rioja y

Galicia, precisamente porque somos comunidades autónomas que creemos en una manera similar de hacer política. Lo que nos une es esta política que fomenta las libertades y no las prohibiciones.

MJC - NE · ¿Dónde están las políticas sociales en esa concepción liberal?
EA · El término «social» es muy complejo. Yo sostengo que, de todos los gastos de la Comunidad de Madrid, el 100% son gastos sociales. ¿Por qué? Porque si llamamos gastos sociales a los gastos de sanidad, de educación, de servicios sociales, ¿por qué no vamos a llamar sociales también a los gastos de vivienda, de transporte público —el Metro, por ejemplo—? Todo eso es gasto social. ¿Y no lo es el que se lleva la seguridad ciudadana? Esa es la principal reclamación de quienes tienen menos medios económicos y no se pueden pagar su seguridad en barrios más difíciles. A mí, desde luego, me parece que es un gasto eminentemente social.

Quienes quieren ponernos etiquetas, prefijos o apellidos, como el de «neoliberales», «liberales radicales», etc., lo hacen tratando de subrayar que nosotros no nos preocupamos de los ciudadanos y, concretamente, que nos despreocupamos de los más desfavorecidos. Pero en realidad ocurre exactamente lo contrario. Yo me considero liberal porque me ocupo de lo social; porque creo que hay que hacer una buena gestión para poder atender bien a los ciudadanos, y mejor a los más desfavorecidos. No seríamos más sociales si los servicios nos salieran más caros, al contrario: somos más sociales si le cobramos menos al contribuyente por el gasto corriente del Metro, y con ese ahorro podemos hacer que el Metro llegue a nuevas localidades.

MJC - NE · ¿Y la política cultural?
EA · La idea de cultura que emana de los organismos públicos me repele ya de entrada. Los poderes públicos están comprometidos por supuesto a preservar el patrimonio histórico heredado de siglos anteriores; a garantizar que la cultura sea accesible al mayor número de ciudadanos y, en todo caso, a promover o fomentar la creatividad en las artes. Todo lo demás, me parece que cae fuera de las funciones de la Administración.

MJC - NE · Abordemos ahora la cuestión de la familia. ¿Qué lugar ocupa esta institución en el modelo liberal que usted defiende?

EA · Nuestro modelo defiende el máximo ejercicio de los derechos y libertades de todos los individuos, cualquiera que sea su orientación sexual. Otra cuestión es que la palabra «matrimonio» haya de referirse, a nuestro juicio, a la unión de un hombre y una mujer. No entendemos que sea matrimonio cualquier tipo de unión, porque entonces serían matrimonio dos hombres y una mujer, dos mujeres y un hombre, etc. —es decir, que podríamos llamar «matrimonio» a cualquier tipo de uniones libres y voluntarias—. Por matrimonio entendemos, por tanto, la unión libre y voluntaria entre un hombre y una mujer, y lo demás son uniones que generarán los derechos que los propios protagonistas quieran —y, en mi opinión, tienen que generar todos los que se refieren a las decisiones de la pareja, sea cual sea su orientación sexual: herencias, subrogaciones, pensiones, etc.—. No me parece, sin embargo, que sea un derecho la adopción, pues ése no es un derecho del adoptante.

MJC - NE · ¿Cree que es lo mismo decir «política liberal» que «política reformista» o «política de centro», como ha defendido el Partido Popular los últimos años?

EA · Si en política hablamos del «centro», tenemos que reconocer, yo creo, varias aceptaciones del término. A mí no me parece que el centro sea el punto medio entre la derecha y la izquierda, como creen muchos. Porque la concepción política que se ha llamado durante siglos «la derecha» ha consistido en una defensa de privilegios que, sin embargo, ya no existe, ya no está representada en los parlamentos de Occidente; y la concepción tradicional de la izquierda, que es la revolución, tampoco está representada como tal en los parlamentos. Ni una ni otra existen hoy en día. Lo que en la actualidad existe es una dicotomía entre «liberales» e «intervencionistas» o socialistas. La concepción más liberal de la política cree que son los ciudadanos y sus familias los que mejor pueden decir sobre ellos mismos, sus vidas, la educación de sus hijos, la salud que quieren para ellos, etc., y otra concepción más «intervencionista» de la política —llamémosle así, o socialista, o como se la quiera

BBVA

20/02/05
REFERENDUM
CONSTITUCIÓN
EUROPEA

Europa es responsabilidad de todos, infórmate sobre la Constitución.

El próximo 20 de febrero se realizará en España el primer referéndum de Europa sobre la Constitución Europea. Y ya que la información es un derecho de todos, desde BBVA estamos colaborando para facilitar contenidos sobre la Constitución. Solicita información a través de nuestras oficinas o entra en www.constitucioneuropea.es. Ahí tienes todo lo que necesitas saber sobre la Constitución. Infórmate sobre las cosas que te afectan, adelante.

www.jcyl.es

Castilla y León
una comunidad abierta

Junta de
Castilla y León

llamar—, que cree que son los poderes públicos los que deben decidir sobre nuestra educación, sanidad, transporte, etc.

Y, desde mi óptica política, liberales los hay también en el Partido Socialista. Grandes medidas liberales se han tomado por ministros de gobiernos socialistas. Por ejemplo, Miguel Boyer liberalizó los horarios comerciales o la utilización de los apartamentos tanto para usos residenciales como de oficina, y liberalizó también los alquileres... Del mismo modo, podríamos decir que hay grandes intervencionistas en los partidos de centro derecha, o liberales. De hecho, hay quien dice que los intervencionistas de derechas son más peligrosos que los intervencionistas de izquierdas, porque cuando llegan al poder son más eficaces.

«Liberales los hay también en el Partido Socialista; y grandes intervencionistas, en partidos de derechas»

MJC - NE · ¿Podría decir en quién está pensando cuando habla de «intervencionistas» de derechas?

EA · Prefiero no poner ejemplos porque, aunque ellos se declaren políticos liberales, se considerarían seguramente ofendidos al verse llamados «intervencionistas». Lo raro es lo contrario, en todo caso: no ser intervencionista. Recordemos que Hayek dedica su *Camino de servidumbre* «A los socialistas de todos los partidos».

MJC - NE · *Usted se ha declarado muchas veces «municipalista», convencida y partidaria de una segunda descentralización que otorgue mayores competencias a los ayuntamientos...*

EA · Yo no reclamo mayores competencias para las corporaciones municipales, sino que se cumpla la legislación vigente. Estos veintiséis años de vigencia de la Constitución se han caracterizado por la transferencia de poderes desde la Administración del Estado a las comunidades autónomas; y las leyes que al principio se hicieron —concretamente, la Ley de Bases del Régimen Local, para garantizar la autonomía de los ayuntamientos— han sido fagocitadas por el poder de las comunidades

«No vamos a pedir más competencias para Madrid. Nos sentimos muy cómodos en España tal y como estamos»

autónomas. Me parece que los ayuntamientos, que ya gozan de autonomía fiscal, tienen también que poder ejercer en plenitud las competencias que les están atribuidas por la Constitución, sin cederlas a las comunidades autónomas.

MJC - NE · ¿A su juicio, qué puede aportar el Partido Popular al debate sobre el modelo territorial?

EA · Su principal aportación es la defensa del modelo territorial caracterizado, desde la Constitución de Cádiz, porque la «nación española» representa la soberanía del pueblo español y la libertad de todos los españoles. Por lo tanto, ahora que se habla de «comunidad nacional», de nuevos estatutos de autonomía, etc., creo que conviene recordar que la «nación» española es algo que desde los liberales gaditanos no se ha discutido. La primera vez que la soberanía —que no es otra cosa que el poder de decidir— se le confiere al pueblo es en la Constitución de Cádiz. En ella se habla textualmente de la «nación española» como «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios»; una definición maravillosa, que significa que los cubanos, los venezolanos, etc., no eran simplemente los habitantes de las «colonias», sino ciudadanos españoles con plenos derechos. De hecho, entre los redactores de aquella Constitución había personas de Venezuela, de San Salvador, de Cuba, de toda América. Por tanto, la aportación del Partido Popular al debate de la organización territorial es la defensa de la nación española. Y dentro de ella, que está perfectamente definida en el Título preliminar de la Constitución, y en los artículos uno y dos, se reconoce y se garantiza la autonomía de las nacionalidades y regiones, y la solidaridad entre ellas.

MJC - NE · Y la Comunidad de Madrid, ¿tiene previsto solicitar la revisión del Estatuto, para reclamar más competencias, tal y como están haciendo otras comunidades autónomas?

EA · En absoluto. Primero, porque nos sentimos muy cómodos en España. El encaje de Madrid en España no puede ser más armónico; y, por otra parte, con las otras comunidades autónomas. Y esto no es nacionalismo español, como algunos quieren decir para descalificarnos. Los «ismos» son ideas que se convierten en partidos: la idea social, en «socialismo»; la idea liberal, en «liberalismo»; y la idea nación, en «nacionalismo» —catalán, vasco o alemán—. No hay ningún partido en España nacionalista español. Notros creemos en la libertad, en la propiedad, el esfuerzo, la competencia y el patriotismo, en el sentido de trabajo en común.

«Soy partidaria de la inmigración. Pero estas regularizaciones en masa no contribuirán a tranquilizar a la ciudadanía»

MJC - NE · ¿Cree que será posible alcanzar algunos pactos o acuerdos para temas tan fundamentales como la inmigración, entre comunidades autónomas gobernadas por distintos partidos?

EA · El actual reglamento de regularización de la inmigración fue pactado por todos los grupos políticos. Ahora parece ser que hay otro proyecto de regularización, según el cual a Madrid corresponderían unos 250.000 ciudadanos que actualmente están en nuestra comunidad pero no de una manera legal ni regular; pero eso yo me temo mucho que contribuiría a fomentar el «efecto llamada». Yo soy, desde luego, partidaria de la inmigración. Creo que los países grandes y prósperos lo son, entre otras cosas, porque han aceptado y han integrado a un número enorme de personas provenientes de otros países, buscando mejores condiciones de vida para ellos y para sus familias. Al mismo tiempo que se mejoran los países de donde proceden los inmigrantes, se ayuda también al país de destino. Como sucedió con los tres millones de españoles que estábamos hace bien poco en Suiza, en Alemania, etc., engrandeciendo a nuestro país y engrandeciendo a aquellos países a los que fuimos. Pero todo eso exige una regularización y un no tratar igual a quienes respetan las leyes y a quienes no las respetan. Porque, en caso

«El Partido Popular va a volver al poder antes de lo que la gente cree»

contrario, acaba germinando la semilla de la xenofobia y del racismo —que, en España, por suerte, todavía no está presente—. Estas regularizaciones en masa no contribuirán a tranquilizar a la ciudadanía.

MJC - NE · Permítanos finalmente algunas preguntas sobre el Partido Popular. ¿Cuál cree que es el principal problema del partido ahora en la oposición?

EA · Como todos los partidos cuando pasan del gobierno a la oposición, el Popular se ve sujeto a que sean los gobernantes los que estén ahora en la cresta de la ola. A nosotros nos ocurrió cuando llegamos al gobierno en 1996 y, sobre todo, cuando obtuvimos la mayoría en el 2000; el Partido Socialista parecía más alejado del poder que nunca. Sucedió también en Inglaterra, la primera vez que ganó Tony Blair. Y, por tanto, es normal que estemos atravesando un momento de crisis. Pero los logros de los ocho años de gobierno, la solidez de los principios que hemos defendido, la categoría de nuestro líder, Mariano Rajoy y, sobre todo, la fidelidad de nuestros votantes, todo eso garantiza que, desde mi punto de vista, el Partido Popular va a volver al poder antes de lo que la gente cree.

MJC - NE · Mariano Rajoy y el Partido Popular han denunciado la estrategia del PSOE de laminar toda la gestión del PP de los últimos ocho años y sembrar dudas sobre la misma. Por otra parte, el PP se ha quedado en solitario en algunas votaciones parlamentarias. ¿Cómo cree que el partido debe abordar esta aparente soledad?

EA · A mí me impresiona oír hablar de la soledad del PP, que es la soledad de casi diez millones de votos. Querer comparar la soledad del PP con la de la diputada de Eusko Alkartasuna es cosa de broma, desde mi punto de vista. No nos olvidemos de que lo que quieren los socialistas, lo que han querido siempre ellos y los grupos mediáticos en los que se apoyan, es una sociedad hemipléjica, es decir: una sociedad que tenga una parte —la izquierda— perfectamente activa, perfectamente legítima, que

gobierna y que tiene todas las de la ley para hacerlo y para ejercer el poder; y la otra parte, en cambio, paralítica, que nunca llegue a más de los cien escaños. Eso es exactamente lo que persiguen. Y hay diez millones de españoles que no estamos dispuestos a aceptar esa idea de una sociedad hemipléjica en lo político. Pero eso es lo que quieren, que no se nos olvide. Para ello nos dejarán, sí, hablar en el Parlamento, faltaría más; pero lo que les gustaría es que volviéramos a la Alianza Popular de los años ochenta.

MJC - NE · ¿Cree que el Partido Popular mantiene el espectro del electorado del centro?
EA · Por supuesto. ¿Podríamos tener diez millones de votantes, si hubiésemos abandonado el centro? Creo que hemos perdido muy pocos votantes en las últimas elecciones, a pesar de las condiciones terroríficas en las que tuvieron lugar: con las sedes cercadas, con la gente llamándonos «asesinos» y con la imputación —que continúan haciéndonos, como el día de la comparecencia de Aznar en la comisión parlamentaria, mostrándonos sus manos manchadas de rojo— de nada menos que el asesinato de ciento noventa y tres conciudadanos nuestros. Esto es incalificable.

MJC - NE · Para finalizar, ¿es cierto que dejará la política, tras dos mandatos, como parece haber afirmado recientemente?
EA · Esa es mi intención en este momento. Ahora bien, ¿significa eso que asumo ese compromiso? Pues no, yo tengo edad suficiente para no adquirir ningún compromiso. La idea que tengo en este momento es presentarme a la reelección; y si gano, continuar otro mandato. Para eso he optado a la presidencia del Partido Popular en Madrid. Porque, qué duda cabe, ganar la Comunidad de Madrid en condiciones de adversidad del gobierno de España no es fácil y requiere de toda la energía del más de millón y medio de madrileños que han venido apoyando al Partido Popular. Y, por tanto, si lo consigo, cumpliré el mandato para dejar luego paso a los que vengan detrás. Porque la política tiene que ser una actividad temporal, y hay que saber irse. ⊸ MARÍA JOSÉ CANEL Y NAZARETH ECHART

Un nuevo camino de servidumbre

EUGENIO NASARRE DIPUTADO POR MADRID

Mi querido amigo:

Las discrepancias que surgieron en la interrumpida conversación que mantuvimos en los pasillos del Congreso me han hecho pensar. Y me han movido a exponerte unas primeras reflexiones por escrito en torno a lo que hablamos. Sabemos ambos que nos enfrentamos a cuestiones determinantes para nuestro futuro y que nos obligan a llevar a cabo un gran esfuerzo intelectual y político. Acéptalas como lo que son, una primera aproximación a un debate que no podemos eludir. Aunque sus contornos exceden y mucho del campo de la política, ya que afectan a los *valores básicos* de una sociedad, la política también debe adoptar una posición, *no puede ponerse de perfil.*

Permíteme que inicie estas reflexiones apelando a mi pasado. Creo que, como verás, viene a cuento de lo que tratamos.

Mis opciones políticas básicas se abrieron camino y cristalizaron en mis años universitarios, allá por los ya lejanos años sesenta. Era otra época, era otro panorama, era otro horizonte ideológico y político. Estábamos a una distancia de veinte años de la caída del muro de Berlín. Nadie apostaba por la eventualidad de tal acontecimiento. En la Facultad de Filosofía, donde cursaba mis estudios junto a los de Derecho, aparecía entonces una ideología dominante, con una fuerza irresistible y que causaba fascinación a muchos. Era, para resumirlo con una palabra,el marxismo, aunque era más que el marxismo. Era toda una

cosmovisión, el paradigma de la «ideología», que contenía una concepción del hombre, una visión de la historia y de la sociedad, y que prometía un paraíso aquí en la tierra. Aparte de las soluciones concretas que proponía, lo esencial de esa concepción es que contenía en su seno la pretensión de una «ingeniería social», una voluntad de transformar *radicalmente* la sociedad y también el hombre mismo (el marxismo como moral), en virtud de un intento de construcción antropológica, ciertamente de filiación no única.

Sabemos suficientemente los rasgos de esta cosmovisión y, aunque muchos ya se están olvidando de ella, no es necesario que me detenga en ellos. Me basta sólo subrayar que toda esta esforzada construcción intelectual *no creía en la libertad.* La libertad era un estorbo para su proyecto. La libertad «burguesa» era atacada con fruición y pasión. Se presentaba como una falacia. Y de ahí surgía la famosa distinción entre «libertades formales y libertades reales» y los ataques a la democracia como falsa democracia, como democracia burguesa, como «superestructura» que se sustentaba en una dominación explotadora y que sólo pretendía preservar a ésta.

Lo más interesente, a la altura de los tiempos en que vivimos, es recordar que esa cosmovisión resultó *fascinante* a la mayoría de la intelectualidad de la época. Sí, digo a la mayoría. Representaba —repito, con aparente fuerza irresistible— el futuro, y se nos mostraba como una nueva liberación de la humanidad. El contagio que produjo aquella construcción fue formidable. Muchos, incluso los que no estaban convencidos de la bondad de sus tesis, defendían que *no quedaba más remedio* que acomodarse a estos nuevos tiempos. Nació así el famoso «diálogo» con el marxismo. Todas las socialdemocracias del continente se contaminaron, en mayor o menor grado, de esa mentalidad dominante. En páginas imperecederas, Aron nos ha descrito esta situación, que afectó fundamentalmente a la *inteligentsia* europea. Y esta concepción dominante tuvo hasta su *vulgata.* Conocí a tantos que me decían que era inevitable abrazar estas nuevas ideas, porque, aunque no tuvieran toda la razón, sí contenían algunas razones para apoyarlas, al menos parcialmente, y, sobre todo, porque el rumbo de la historia iba por esos derroteros.

Pero hubo un reducido número de intelectuales, entonces considerados como *extravagantes*, que no se contaminaron. Y que, a mí al menos, me salvaron, si se me permite utilizar esta expresión. Les estoy muy agradecido. Aunque podría citar a muchos más, me voy a referir sólo a cinco, acaso los que más me influyeron: Camus, Tocqueville, Popper, Hayek y Maritain. Por distintos motivos. Pero todos ellos me ayudaron a forjar un pensamiento político, que es el que me ha acompañado hasta hoy, y que creo que sigue teniendo tanta validez como ayer, incluso considerando los cambios acaecidos en nuestras sociedades. Todos me descubrieron el valor de la libertad humana, de una libertad como atributo esencial del hombre de carne y hueso, no del hombre imaginario, no del «hombre nuevo» que tendría que surgir de esa nueva sociedad.

El humanismo de Camus me salvó. La defensa apasionada de ese hombre que tiene madre, que tiene una vida intransferible, que se enfrenta a la muerte, que es un sujeto moral, que es naturaleza e historia al mismo tiempo, fue, para mí, como un sol resplandeciente. Descubrí en Camus la «tentación prometeica» y sus manifestaciones desde los tiempos modernos. No sé si Grecia y el Mediterráneo salvaron a Camus. Pero a mí me transmitió que la condición humana hay que abrazarla en cuanto tal, aceptando a la naturaleza en su esplendor (el del cielo azul del Mediterráneo) y en sus miserias, en la peste que podemos padecer, porque sin tener conciencia de ellas, y sin combatirlas, no hay sujeto moral. Y, como escribí en una ocasión, mi opción fue Camus y no Sartre.

Tocqueville, cómo no, me enseñó muchísimas cosas. Entre ellas, las amenazas, a veces sutiles, a veces casi imperceptibles, a que se ve siempre expuesta la libertad. Hay que estar siempre ojo avizor a ellas. Incluso la democracia más genuina puede contener amenazas a la libertad: la tiranía de las mayorías, por ejemplo. Y me descubrió que la libertad necesita un *humus*, que proporciona las condiciones para que no sucumba ante las amenazas.

Hayek y Popper, cada cual con sus planteamientos, no coincidentes ciertamente, también me enseñaron los infinitos riesgos que producen

los intentos de «ingeniería social». La libertad exige no sólo la «inmunidad de coacción» (la concepción negativa de la libertad), sino reclama como condición de posibilidad un «orden espontáneo», que es donde se alimenta y fructifica. Es un «orden», no es un desorden. Es, en palabras que utiliza a menudo Víctor Pérez Díaz, un «orden de libertad». Y ahí está la ley al servicio de la libertad, la ley que protege la libertad. Pero ese «orden» es «espontáneo», es decir, no admite «ingenierías sociales». Y, entiendo que tal calificación responde a que debe estar pegado a los atributos de la «condición humana» o, para remontarme a la formulación aristotélica, de la «naturaleza humana».

Finalmente, Maritain me vacunó de la pretensión de asumir un «ideal histórico concreto» que contuviera los riesgos del totalitarismo, incluidos los de la pretensión de edificar una nueva «cristiandad». El humanismo mariteniano, aun con bases teóricas muy diferentes, y hasta contrapuestas en algunos aspectos, al de Camus, está emparentado con el de este último. Porque la aceptación de la naturaleza del hombre es la condición de su libertad. Las *utopías*, o *contrautopías* del pasado siglo, nos ayudan a comprenderlo. ¡Ahora deberían ser más leídas que nunca!

He recordado todo esto, que pertenece al pasado, porque tengo la convicción de que ahora estamos ante un desafío *nuevo*, pero que presenta algunos elementos que permiten la comparación con la situación que viví en mis años juveniles. También ahora se nos ofrecen unas *propuestas* de transformación de la realidad social, muy radicales, esto es, que pretender *cambiar de sociedad*, y, también, como veremos a continuación, de democracia. Quien no vea esto, me parece que no es capaz de ver más allá de sus narices. Son propuestas que, indudablemente, causan fascinación a muchos, y que se están convirtiendo en *pensamiento dominante*, y se nos aparecen como una fuerza irresistible. También muchos están defendiendo que hemos de abandonar conceptos que han sustentado lo que hemos venido llamando la «modernidad», y debemos aceptar, con todos los matices que se quieran, ir caminando hacia una «posmodernidad», que configuraría una *sociedad nueva* y, en algunos aspectos, *un hombre nuevo*. Resistirse a estos nuevos tiempos sería, una vez más, un error. El criterio correcto sería la adaptación,

aunque fuera parcial, y aunque contuviera ciertos condicionantes. Pero, en todo caso, habría que participar en un «nuevo consenso», que, al parecer se estaría fraguando.

Frente a esta actitud, que puedo respetar, pero que no comparto, quiero exponerte seis puntos que han entrado con fuerza en la agenda política nacional y que, a mi juicio, constituyen elementos básicos de este *nuevo proyecto* que, bajo el ropaje del progresismo, se nos ofrece al conjunto de la sociedad occidental y a la sociedad española. El nuevo núcleo dirigente del partido socialista lo ha abrazado con entusiasmo y parece ser el motor de su acción política. Este proyecto no se sustenta, por suerte o por desgracia, en una construcción ideológica «fuerte», con el vigor intelectual de una obra tan colosal como la de Marx (no disponemos, en efecto, de un autor que condense y dé coherencia a sus propuestas), sino que ha ido formándose en el contexto de lo que se ha venido llamando el «pensamiento débil». Participa de sus rasgos, tiene paternidades más diluidas y contornos menos claros y precisos.

Entiendo que, al leer estos *seis puntos*, me objetes que no tienen necesariamente por qué constituir un proyecto único, incluso que no hay razones suficientes para ponerlos en conexión. Creo que este es el fondo de la cuestión. Y comprendo que se me pueda reprochar que *me adelanto demasiado*, si los pongo en conexión y veo en ello un proyecto definido.

Pero hay algo que sí es verdad: los seis puntos que te voy a enunciar a continuación forman un conjunto que, curiosamente, es defendido en su integridad por los herederos de quienes resultaron fascinados y entregados al marxismo. Sus defensores pertenecen a las mismas corrientes ideológicas para las que la libertad era un estorbo en su pretensión de construir la «nueva sociedad» mediante la «ingeniería social». Ellos, por supuesto, no reconocerán nunca esta afirmación. Pero no creo que estén dispuestos a renunciar a su filiación, pues dicen sentirse muy orgullosos de ella y, por el contrario, suelen denostar a quienes *a tiempo* denunciaron como *camino de servidumbre* aquel proyecto, que fue expulsado de la historia con la caída del muro de Berlín.

Ahora, también postulan el camino hacia una «nueva sociedad», que ampliaría «los derechos civiles», que superaría «viejas» constricciones,

y, en definitiva, nos llevaría a un «nuevo paraíso» en la tierra. Mi tesis es que aceptar cualquiera de estos puntos nos conduce a una *nueva servidumbre*, y que son todos ellos nuevas vías, que de triunfar, acabarían con nuestras sociedades democráticas basadas en la libertad. Sé que no están todos los que son. No he añadido el *multiculturalismo*, porque de él ya hemos hablado mucho y estamos de acuerdo en que es una amenaza para la «sociedad abierta».

Pero ya es hora de que hablemos de ellos. Veámoslos sucintamente y te invito a que, más adelante, reflexionemos en profundidad sobre cada uno de ellos.

EL LENGUAJE POLÍTICAMENTE CORRECTO

A mi juicio ésta es una batalla decisiva para salvar a nuestra democracia. El «lenguaje políticamente correcto» crea un «neolenguaje», pretende cambiar el sentido de las palabras, condena a otras y anatematiza a quien osa utilizarlas, y produce una «ruptura lingüística» y, por tanto, epistemológica con el pasado. Provoca un debilitamiento letal de la continuidad de nuestra civilización. El «lenguaje políticamente correcto» conduce (ello ya está ocurriendo) a una censura de los textos del pasado. La cancelación de textos de nuestros autores clásicos por presunto lenguaje *incorrecto* ya es una realidad en numerosos centros educativos. Lo hacen profesores que han asumido esta nueva mentalidad. La función del libro, de la que hablaba Descartes, de posibilitar el diálogo entre las distintas generaciones se desvanece. La pretensión de Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas* se hace realidad. El poder consiste en que las palabras tengan un sentido distinto al que tenían, tengan el sentido que yo quiera darles.

¿Podemos aceptar resignadamente la nueva tiranía del «lenguaje políticamente correcto», que es la primera característica de las sociedades totalitarias que describen las *utopías* del siglo XX? ¿Debemos dejar que se deslicen en nuestros documentos, en el lenguaje público que usamos? Muchos de nuestros amigos nos dicen: ¿por qué hemos de negarnos a acomodar nuestro lenguaje a estas nuevas reglas, si los demás lo hacen, si están empezando a dominar la misma vida parlamentaria? ¿No resulta

«rancio» apartarse de las reglas de la *corrección política*? ¿No es una batalla perdida? ¿Es tan grave que nos sometamos a algo que sólo consiste en palabras?

Creo que debemos contestar ineludiblemente estas preguntas. Sé los riesgos que ahora comporta enfrentarse a esta dictadura de los espíritus. Percibo en muchos de nuestros amigos sus medios, su autocontención para no sobrepasar los límites que ya nos han impuesto. Pero me parece que no podemos permanecer indiferentes y que hay que dar la batalla contra el «lenguaje políticamente correcto» para salvaguardar una sociedad libre y nuestra civilización.

LA DEMOCRACIA PARITARIA

Esta propuesta es pura «ingeniería social» y va en contra radicalmente del «orden espontáneo» que garantiza la libertad. Si se aplica sólo a la política, convierte a ésta en algo irrelevante, además de causar un grave daño a las libertades políticas. Imponer coactivamente cuotas en las listas de representación, por ejemplo, o en los órganos colegiados de gobierno, sería crear «otra democracia», que ya no se basaría en el carácter «artificial» de unos vínculos entre ciudadanos, que prescinden de cualquier otra consideración (ni el sexo, ni la edad, ni la raza, ni la profesión que uno tenga, ni las condiciones personales) que no sea exclusivamente la de confianza.

Oponerse a la «democracia paritaria» parece que tiene costes, sobre todo cuando *todos los demás* dicen que la defienden. ¿Cómo vamos a oponernos a alcanzar *cuanto antes* la igualdad de la mujer, no sólo ante la ley, no sólo la igualdad de oportunidades, sino la igualdad real y efectiva, hasta matemática?

¿Pero nos damos cuenta de cuáles son las consecuencias de la aceptación de este «modelo» de democracia para la misma democracia y para la sociedad? Sabemos que no es el primer intento de modificar las bases conceptuales de la democracia. En el pasado se han defendido por muchos (todos ellos con un rasgo común: ser enemigos de la libertad) democracias con adjetivos: la democracia «orgánica», la democracia «popular», la democracia de «los sóviets», etc. Han sido siempre

intentos promovidos para desvirtuar el modelo de democracia al servicio de una sociedad libre. Este nuevo intento descansa en una concepción indebida de la igualdad. ¿Y no hemos experimentado suficientemente a lo que conducen las «ingenierías sociales» hechas bajo la exaltación de la igualdad?

LA DISOLUCIÓN DE CONCEPTO DE MATRIMONIO

También estamos aquí ante un ejemplo paradigmático de «ingeniería social». El matrimonio —el sentido etimológico del vocablo es claro— es una institución social para la protección civil, social, de la maternidad. Sin maternidad no hay matrimonio. Desligar a esa institución de su fin primigenio es desvirtuarla, con efectos —¿quién sería capaz de negarlos?— de una enorme envergadura para el conjunto de la sociedad. Es el inicio de otro tipo de sociedad: una sociedad en la que la natalidad ya no se basaría en la filiación natural, que, por exigencias de la naturaleza, es heterosexual. La filiación acabaría, en pasos sucesivos y rápidos, formando parte del comercio de esa sociedad. Los escenarios de este tipo de sociedad están descritos y no hace falta reproducirlos aquí. Para satisfacer los «derechos» de adopción de los nuevos «matrimonios», incapaces naturalmente de engendrar, habría que proveer un banco de neonatos susceptibles de ser adoptados, lo que provocaría una especialización de la función reproductora que ejercerían, quizá como nuevo oficio, determinadas mujeres. Evidentemente estos nuevos planteamientos estarían plenamente legitimados socialmente —de ello precisamente se trata— en virtud del reconocimiento de lo que llaman «nuevos derechos».

Una vez más, se trata aquí de forzar el «orden» de la naturaleza, como base de unas instituciones civiles. Creo que está suficientemente probado que la familia basada en el matrimonio (sea cual sea su formalización), con igualdad plena de los cónyuges, no sólo es compatible con un «orden de libertad», sino que contribuye decisivamente a él, si concurren unos supuestos determinados (que son, por cierto, los que establece nuestra Constitución). El «matrimonio homosexual» produciría

una mutación constitucional muy seria, pero es mucho más que eso: es un cambio radical de sociedad.

LA LEGALIZACIÓN DE LA EUTANASIA

La legalización de la eutanasia está en el horizonte de nuestras sociedades. Algunas ya la han adoptado. En la nuestra se abre paso con fuerza. Parece que es una dinámica irresistible. Parece que oponerse a ella es una batalla perdida. Y, por ello, se nos aconseja acomodación a los nuevos tiempos. Probablemente, estableciendo cautelas, tasando los supuestos admitidos. Algunos hoy ya se nos presentan como muy aceptables. El planteamiento de defensa de la eutanasia, como sabemos, es doble. Por una parte, cada persona tiene que tener reconocido el derecho a hacer de su vida lo que le plazca, con tal que no dañe *directamente* a terceros, y ello incluye acabar con ella cuando quiera, incluso con la ayuda de otro. Por otra parte, se nos dice que hay situaciones vitales que no merecen ser vividas. Por compasión y también en atención a los intereses de la sociedad es aceptable eliminar esas vidas. Siempre con cautelas, con «garantías» para no extralimitarse.

El escenario al que llegaríamos con la legalización de la eutanasia, tras una serie de pasos sucesivos y rápidos, una vez que se hubiera dado el primero, es el de una sociedad dominada por un nuevo terror. El terror de llegar a unas condiciones en las que el mantenimiento de la propia vida ya no sería aceptable para la sociedad misma. Al miedo natural a la muerte natural se añadiría un nuevo terror a la muerte provocada por razones sociales. Sinceramente digo que esta sociedad no responde a lo que yo entiendo por un «orden de libertad» y, por supuesto, al vaciamiento del concepto de dignidad humana. Los que ahora llamamos discapacitados, si su discapacidad fuese grave e irreversible, estarían en riesgo permanente de ser eliminados. Bueno, no quiero entretenerte más ahora en la descripción de lo que a mí me parecen consecuencias catastróficas, si abrimos paso, aunque sea suavemente, al principio de la admisión legal y social de la eutanasia.

¿Debemos mantener una posición firme y clara contra la eutanasia? ¿O debemos, también, buscar fórmulas para atenuar los efectos que nos

parecen más perniciosos? ¿No podemos llegar a la conclusión de que por ahora la batalla está, también aquí, perdida? ¿No debemos callar y otorgar? Pero ¿defendemos así una sociedad libre y la dignidad humana?

LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

Parece que es una cuestión menor, pero no lo es. Algunos de los gurús de la nueva sociedad posmoderna, como lo ha hecho Gray, por ejemplo, defienden sin ambages los derechos de los animales. El ser humano sería un animal más, que se diferenciaría de las otras especies animales, en aspectos parciales y secundarios. El «humanismo» que tiene su origen en la Antigüedad clásica y en la concepción judeocristiana debería ser cancelado de nuestra cultura. Habría que considerar falsa una concepción que hablara del hombre como el «centro» o el «rey» del universo. La nueva tesis supone el desmoronamiento radical del concepto de humanismo, del que se ha basado nuestra civilización. Conduce a la muerte del concepto de dignidad humana.

La compasión por los animales abre el camino que conduce, con saltos indebidos, a mi juicio, a la proclamación de los «derechos» de los animales. Ya el principio, hasta ahora sagrado, de que sólo el ser humano es titular exclusivo de derechos y deberes se desvanece. Hemos dado los primeros pasos en esa dirección. Hemos introducido, por ejemplo, la protección penal de los animales domésticos. ¿Pero por qué éstos sí y no otros? Algo resulta evidente: si todo ser viviente es titular de derechos (sólo de derechos, porque es imposible a los animales exigirles obligaciones) estamos devaluando y haciendo desaparecer el concepto de derechos y deberes en que se basan nuestras sociedades en libertad.

LA MANIPULACIÓN GENÉTICA

La manipulación genética es la más sofisticada forma de «ingeniería social». Es curioso que nos horroriza pensar en una manipulación genética diseñada por un Estado de rasgos totalitarios, que sirviera como nuevo instrumento de dominación. La eugenesia asociada al nazismo nos produce una profunda repulsa.

Pero no sucede así en la mentalidad que se va extendiendo, basada en un individualismo de derechos sin deberes, si la manipulación genética es producto de decisiones individuales para fines que los individuos consideran que sirven para aumentar las propias satisfacciones. Si puedo decidirlo y se me permite hacerlo, ¿por qué voy a renunciar a elegir el sexo de mis hijos, el color de sus ojos, su estatura, su capacidad de memoria o su resistencia a determinadas enfermedades? En este punto estamos dando también los primeros pasos. Empieza, parece ser, a resultar aceptable para algunos la manipulación genética con fines terapéuticos, incluso la clonación humana para tales fines. ¿Pero cuál es la frontera entre fin terapéutico y eugenésico? Aunque dedicáramos interminables estudios y debates, siempre serían arbitrarias y por lo tanto movibles. Las fronteras de los fines terapéuticos se irían ampliando (aduciendo motivos de cualquier índole), hasta que la distinción acabaría considerándose sin sentido. La sociedad *poshumana* estaría al alcance de nuestra vista.

Vuelvo al principio. Debemos preguntarnos cómo podemos tratar políticamente este diseño y cada uno de estos desafíos. Ya conoces mi tesis. Aunque no parezca claro a primera vista, veo detrás de todos estos puntos un proyecto que, aunque no lo reconozcan quienes lo sostienen, constituye un *nuevo camino de servidumbre*. Por ello no veo otra opción, si queremos mantener la defensa de los valores de una sociedad libre basada en la dignidad humana, que la de enfrentarse a él. Aunque pueda parecer duro navegar contra corriente. El *centrismo* no es la abdicación de principios, no es acomodarse a los vientos que corren. ¿Qué hicieron los pensadores y los políticos más lúcidos cuando la *marea* de la cosmovisión marxista inundaba nuestras playas y fascinaba a tantos? ¿Nos debemos conformar con que algunos intelectuales denuncien sus consecuencias y pronostiquen su *fracaso histórico*? ¿No cayó, al final, el muro de Berlín?

Reanudaremos nuestra conversación. Un gran abrazo

EUGENIO NASARRE

Por ti, miles de nosotros.
Es bueno saber que siempre hay alguien pendiente de ti. Por eso en Endesa ponemos a tu disposición más de 450 Puntos de Servicio, 50 Oficinas Comerciales, un teléfono permanente y una página web. Porque en Endesa queremos ofrecerte toda la atención que te mereces.
luz y gas
Llama al 900 84 83 84
o infórmate en endesaonline.com
endesa
Por ti, miles de nosotros

Programa de Conservación del

Patrimonio Histórico Español

La Fundación Caja Madrid dedica una parte principal de su actividad y recursos a la **conservación del Patrimonio Histórico**. Este programa ha destinado hasta 2003 **más de 96 millones de euros**.

Las actuaciones en este ámbito se dirigen principalmente a la restauración de momumentos promoviendo un **método basado en el rigor científico de la intervención** y en el respeto por los valores históricos y documentales del patrimonio.

Plan de conservación y restauración de iglesias románicas y entornos rurales. Cantabria. 2000-2005

Plaza San Martín, 1. 28013 MADRID
ppatrimonio@cajamadrid.es
www.fundacioncajamadrid.es

FUNDACIÓN

De la revolución social a la disolución cultural

HÉCTOR GHIRETTI DOCTOR EN FILOSOFÍA

Desde hace un siglo y medio, la pregunta que no ha dejado de martillar las cabezas de los pensadores políticos, desde Karl Marx a Hannah Arendt, desde Hilaire Belloc a Theda Skocpol, es: ¿cuáles son las verdaderas causas de una *revolución*? La respuesta, evidentemente, no es sencilla; pero si hacemos un repaso general a los diversos intentos realizados, encontramos que las explicaciones puramente objetivistas —la conjunción de determinadas «condiciones reales» produce, sin que medie voluntad política ni acción deliberada ninguna, el estallido revolucionario— han perdido terreno frente a la respuesta *ideológica*: aquella que cuenta, entre las causas principales de la revolución, con la presencia de un sistema de ideas que concibe un orden político, social y económico alternativo, y que se conoce usualmente como *ideología*.

La ideología, de ese modo, ha devenido inspiradora de la acción política revolucionaria. Si es cierto que no hay revolución sin un mínimo de condiciones «objetivas», también lo es que no hay revolución sin «sujeto revolucionario» —sin personas o grupos que deliberadamente operan en el sentido de una transformación revolucionaria—.

CRÍTICA Y REVOLUCIÓN

Pero si toda revolución, entendida como cambio violento y acelerado de estructuras sociales, necesita de la ideología, no es menos cierto que toda ideología necesita de la *crítica*. En efecto, si no se sometiera el orden político

y social vigente a un profundo y radical enjuiciamiento, no habría posibilidad de formular una idea de orden alternativo. En su deslumbrante estudio sobre la Ilustración francesa, Paul Hazard explicó la revisión crítica a la que fue sometido el Antiguo Régimen como un gigantesco proceso judicial en el que comparecieron todas las ideas, creencias, instituciones, leyes, costumbres y tradiciones del orden establecido.

Parece imposible desentrañar la identidad de la izquierda (que es, como se sabe, la que más acabadamente refleja y sintetiza la modernidad política) prescindiendo de estos tres conceptos fundamentales: *revolución, ideología, crítica*. En estos tiempos en que las revoluciones parecen cosa del pasado, quizá haya quien no reconozca la componente revolucionaria de la izquierda. Sin embargo, es claro que la idea de la transformación radical de las estructuras está más presente en el imaginario de los militantes de izquierda de lo que ellos estarían dispuestos a reconocer. Aunque también debe reconocerse que el inhibidor principal del impulso revolucionario es que ya no se niega (ni se está dispuesto a asumir como coste) el carácter violento de esa transformación.

VIDA Y MUERTE DE LA REVOLUCIÓN

Si se observa el itinerario *crítico* y el itinerario *revolucionario* de la izquierda en sus dos siglos de existencia, se advierte que se trata de dos recorridos dispares, que sólo guardan un curso paralelo en los primeros tiempos.

La revolución siempre tiene un carácter integral, totalizador: si no fuese así, no sería una auténtica revolución. Sin embargo, es posible señalar rasgos dominantes en los procesos revolucionarios. Así, si la Revolución Francesa fue predominantemente política, la Revolución Rusa lo fue socioeconómica. Es posible trazar un *crescendo* progresivo e incesante desde 1789 hasta 1917. La empresa revolucionaria se fija metas cada vez más ambiciosas y las va cumpliendo, casi inexorablemente. La burguesía triunfante del 89 cede las posiciones de vanguardia al proletariado, que se convierte en la nueva amenaza al orden existente. Crítica y revolución van de la mano (al menos tanto como lo permite toda relación entre *idea* y *realidad*), hasta que al fin, Stalin muestra la verdadera cara del nuevo régimen.

Puede decirse que, a partir del triunfo del marxismo-leninismo en Rusia, la izquierda comienza a desembarazarse progresivamente del socialismo, y también de la revolución. *Crítica* y *revolución* no son lo mismo, o lo que es igual: es posible hacer una *crítica de la revolución*. La izquierda advierte que la revolución en los hechos traiciona invariablemente a la revolución en teoría, que las transformaciones nunca son todo lo radicales que ella quisiera, que la organización partidaria reproduce a escala las formas de dominación del Estado. En definitiva: que no es posible acabar con las jerarquías y los límites restrictivos del orden social.

Desde la consolidación de los bolcheviques en el poder hasta fines de la década de los sesenta, la izquierda buscará desesperada y obstinadamente conciliar otra vez la crítica con la revolución. Serán cincuenta años de intentos inútiles, que terminan con un estallido de insatisfacción e impotencia —mayo de 1968—. Este estallido marca un punto de inflexión decisivo en la historia de la izquierda occidental. Se produce el divorcio definitivo: *la crítica liquida definitivamente a la revolución como praxis transformadora*. El 68 es, a la vez, cúspide y declinación del sueño prometeico de la modernidad. La revolución como praxis política suprema y el orden social al que aspiraba —el socialismo como supresión definitiva de conflictos— había sucumbido al propio embate destructivo de la crítica.

LA DUREZA DE LO REAL

La influencia del 68 fue efímera, casi imperceptible, en las principales organizaciones partidarias de la izquierda europea. Ya a principios de los setenta, la crisis del Estado de bienestar obligaba a los partidos socialdemócratas a renunciar definitivamente a la vía democrática y reformista al socialismo. El socialismo francés pudo mantener en alto las banderas de la propiedad colectiva durante una década más, sólo porque no se enfrentó antes a la realidad del poder. El gobierno de François Mitterrand depararía a la izquierda francesa la más amarga de las decepciones.

A principios de la década de los ochenta estaba bastante claro que el capitalismo poseía una capacidad de adaptación infinitamente mayor que la que le asignaban los teóricos marxistas, y que no habría un futuro socialista. La abstrusa expresión «socialismo realmente existente»

para referirse al sistema soviético, ocultaba la auténtica realidad de un «capitalismo monopolista de Estado».

El posicionamiento de la mayoría de los intelectuales orgánicos y de los pensadores relacionados con los partidos era categórico: en el plano económico, la socialdemocracia debía aspirar a una economía de mercado que tolerara algún tipo de regulación estatal, y que sirviera de sustento a los sistemas de redistribución y asistencia conocidos como Estado de bienestar. La realidad del sistema capitalista había mostrado su materialidad contundente frente a los etéreos y nebulosos sueños de la sociedad sin clases y la propiedad colectiva: no habría economía moderna posible fuera del capitalismo.

Los partidarios de la democracia radical tardarían algunos años más en reconocer que su proyecto tenía tan pocas oportunidades como el socialismo. Después de soñar con una revolución tecnológica que traería los medios materiales aptos para convertir a los países enteros en

Una reflexión sobre la izquierda española

José Luis González Quirós

Héctor Ghiretti ha dedicado un esfuerzo sostenido a estudiar la naturaleza conceptual de las ideas de izquierda, fruto del cual ha resultado un respetable número de páginas en libros y revistas especializadas. En esta ocasión, nuestro autor se fija en las peculiaridades que estas ideas han adquirido en la reflexión de autores españoles, tanto apologistas como críticos.

El lector descubre o confirma en este libro la impresión de que, pese a la autoproclamación de la izquierda como opción racionalista y crítica, son llamativamente escasos los intentos de análisis conceptual que los pensadores de izquierda han hecho sobre lo que ellos mismos piensan. Al parecer basta con proclamarlo, sin que sean necesarias mayores precisiones. Esta constatación, y la prueba de que hay tantas izquierdas como personas que se proclamen izquierdistas, es uno de los dones que procura la lectura de este ensayo de Ghiretti.

asambleas deliberativas y legislativas virtuales, de concebir ámbitos ideales de comunicación libres de dominio, de imaginar una reconciliación entre los poderes separados por el liberalismo y de esperanzarse en la democracia como vía natural hacia al socialismo, tuvieron que rendirse ante la evidencia de que no habría democracia moderna posible que no fuera liberal.

De este modo, el orden político y económico mostraba su elasticidad máxima al ímpetu transformador de la izquierda. Democracia liberal y capitalismo marcaban dos límites infranqueables, reforzados por una firme solidaridad recíproca que provenía, tal como mostró Joseph Schumpeter, de responder a lógicas similares. Es claro que la izquierda no había estado ausente en la génesis de los sistemas políticos y económicos del mundo moderno; después de todo, ni el capitalismo ni la democracia liberal fueron obra del Antiguo Régimen, de la aristocracia o de los pensadores contrarrevolucionarios, sino de la primera izquierda

El primer capítulo expositivo lo dedica el autor a analizar la contraposición entre el supuesto racionalismo de la izquierda y el tradicionalismo mítico de la derecha, tal como aparece en boca de algunos intelectuales o en los escritos de la filósofa Esperanza Guisán y, sobre todo, del periodista José Antonio Gómez Marín, mostrándonos cómo se trata de una contraposición que tiene mucho más de retórica que de lugar ideal para la distinción con la derecha.

En un segundo capítulo, el más extenso del libro, se analiza detenidamente la posición de Gustavo Bueno que ha dedicado a esta cuestión una serie de escritos, *mundanos* pero bastante académicos, especialmente a partir de 1994. Las distintas posiciones que ha adoptado Bueno al respecto le parecen interesantes y significativas a Ghiretti aunque se distancia

HÉCTOR GHIRETTI

SINIESTRA. EN TORNO A LA IZQUIERDA POLÍTICA EN ESPAÑA

Eunsa, Pamplona, 2004

política de la historia —la burguesía—. Sin embargo, tal como explicó Jean-Christian Petitfils, la cristalización del nuevo orden había transformado a las *viejas izquierdas* en las *nuevas derechas*.

LA CRÍTICA COMO PRAXIS SUSTITUTIVA

Apenas diez años después, muchos intelectuales de izquierda europeos se preguntaban qué había quedado de las esperanzas del 68. El reclamo era muy comprensible, porque si el espíritu de la revuelta estudiantil se mantenía vivo en algún sitio, era entre los espíritus ilustrados, en los claustros universitarios y en el mundo de la cultura en general. Pero el divorcio entre crítica y praxis era casi radical, definitivo.

El proceso había comenzado mucho antes, con el conflicto entre marxistas y anarquistas. Años más tarde, la polémica entre Lenin y Rosa Luxemburgo mostraba las líneas fundamentales del enfrentamiento:

del tono laudatorio que el filósofo asturiano ha obtenido en ciertos medios de la derecha para apreciar en su obra, sobre todo, el mérito de haberse planteado seriamente cuestiones que los más dan por favorablemente resueltas.

Ghiretti estudia también las aportaciones del politólogo Víctor Pérez Díaz acerca de la contraposición entre izquierda y derecha y se detiene en la cuestión de la «crisis de identidad» de la izquierda en España a consecuencia del abandono del marxismo y del baño de poder político real que supuso el gobierno socialista en 1982, tal como es analizada por Mercedes Cabrera, Ramón Cotarelo, Ludolfo Paramio, Miguel Ángel Quintanilla y Ramón Vargas Machuca, en un libro colectivo de 1993.

Estas lecciones de la experiencia no sólo se tradujeron en la continua reideologización puesta en pie por los peritos del PSOE sino que, en un plano más académico que político, han dado lugar a una reflexión sobre la melancolía de la izquierda (Serra Gímenez y García Selgas) que le parece a Ghiretti uno de los planteamientos más sugestivos sobre la evolución reciente de estas cuestiones, o las ideas sobre la «tercera izquierda» de Mendiluce (que no han sido acogidas con entusiasmo entre al izquierda, digamos, de siempre).

praxis revolucionaria *versus* crítica ideológica. En 1931, Walter Benjamin componía un breve pero magnífico escrito sobre la *melancolía de la izquierda*: un estado anímico abúlico, abismado en una invencible e interminable cavilación, motivada por una experiencia de *pérdida* irreparable (y mayormente imaginaria), que nacía de no poder obrar la transformación radical de la realidad que se había propuesto como meta.

El alma oscurecida del izquierdista melancólico se desbordaba en negros ríos de tinta, en críticas acerbas a la realidad en su conjunto, al orden existente y a las miserias de la revolución en la práctica. Contemporáneamente, un brillante ideólogo marxista italiano concebía una forma alternativa de praxis política: Antonio Gramsci mostraba la vía cultural de revolución social. El redescubrimiento de Gramsci por parte de la izquierda tendría que esperar no sólo a la muerte de Stalin, sino también a la liquidación de su herencia ideológica. Por su parte, los izquierdistas radicales franceses de la década

Nuestro autor dedica un amplio espacio a analizar el pensamiento de Dalmacio Negro y a su caracterización de cierta derecha moderna como una izquierda envejecida: la derecha actual es una izquierda que se rebeló contra el orden establecido y que ha dado lugar a un orden nuevo al que ya no se opone y al que pretende atenerse. De esta manera se abre paso a la idea de Ghiretti de que la izquierda es menos una doctrina específica que una identidad política, un modo de comprender la política y de actuar en ella.

La izquierda puede por ello renunciar a su vocación revolucionaria sin que se altere grandemente su significado, porque es perfectamente capaz de sustituir la revolución violenta contra el orden establecido por una democratización radical de toda la sociedad (aunque sea, habría que añadir, al no pequeño precio de rendirse ante el capitalismo, eso sí, para tratar de controlarlo desde el Estado y/o desde el partido). La izquierda es en realidad una cosmovisión peculiar según la cual no hay un orden propio en la realidad, y el que hay debería ser depuesto. Sólo el desierto y la anarquía se liberarían en tal caso del beneficio de la acción política de la izquierda.

de los cincuenta, con Henri Lefebvre a la cabeza, creaban la *Internacional situacionista* e inauguraban el movimiento de *crítica de la vida cotidiana*.

Tanto el gramscismo como el situacionismo francés —movimientos de izquierda política de orientación cultural— aún mantenían como punto de fuga la ansiada revolución social. Pero el derrumbamiento del ideal revolucionario tiene un efecto verdaderamente liberador en la izquierda. Ya no está obligada a concebir un orden social alternativo ni a definir una praxis política transformadora. Se desembaraza definitivamente del comercio con la realidad. Liberada del confinamiento de la acción política, la crítica sigue hacia arriba (o hacia abajo, según se mire), en su espiral destructiva y desenmascaradora.

DESDE LA CULTURA CONTRA TODO ORDEN

Se inaugura así una nueva fase de la izquierda. A partir de este momento, su praxis se desarrolla en el plano de las ideas, los símbolos, las creencias y las tradiciones: la cultura. Cubre

Ghiretti sostiene, pese a esa universalidad negativa de la izquierda, que existen variaciones nacionales en la forma de ser de izquierdas y compara brevemente el caso español con el francés y el italiano. La izquierda española es menos compleja y más militante que la francesa y más genérica que la italiana, que se define más en términos igualitarios.

El libro es de 2004 pero puede parecer ya antiguo si nos fijamos en el comienzo del último capítulo: «Consolidado el régimen institucional democrático, en marcha ya un proceso de desarrollo económico cada vez más pujante y habiendo encaminado una política exterior exitosa, no sólo en términos de aumento de la influencia internacional, sino también en capacidad de integración regional y mundial, las sombras espectrales que amenazaban hasta unas décadas a la nación española parecen remitir y desaparecer definitivamente». No obstante el optimismo del diagnóstico, que me temo ha sido desmentido por los hechos recientes, Ghiretti dedica el último capítulo de este libro a analizar la siempre sorprendente alianza de la izquierda con los nacionalismos fragmentarios. Su análisis es, en realidad,

un espectro de propósitos que va desde el desengaño y la denuncia respecto de la situación insuperable del oprimido —la «conciencia de las cadenas», como ha explicado Bernard-Henri Lévy— a la corrosión por vía crítica de toda institución, costumbre, ley o jerarquía que implique cualquier forma de sumisión, exclusión, obediencia o desigualdad. En una palabra, el orden social en general: familia, Estado, empresa, iglesia, sociedades intermedias, etc.

La acción de la izquierda cultural contemporánea opera sobre un presupuesto implícito que está en el origen de la izquierda histórica, pero que sólo actualmente ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias. Sólo después de comprobar que todo orden alternativo al dominante, por muy promisorio que sea y bien concebido que esté, es ante todo y fundamentalmente *orden* —y por ello perpetúa formas de opresión y sumisión— la izquierda mantiene sus ideales libertarios e igualitarios luchando contra la idea misma de orden, de cristalización de un sistema rígido de relaciones sociales compuesto por instituciones, hábitos y jerarquías.

una discusión de las ideas expuestas en el conocido libro de César Alonso de los Ríos sobre la izquierda y la nación. Dado el punto de vista de Ghiretti, su diagnóstico ha de ser muy distinto al de Alonso de los Ríos: la izquierda se suma al nacionalismo porque éste supone una objeción al orden dominante, mientras que la continuidad de España como nación soberana es la expresión suprema de ese orden. Desgraciadamente para nosotros es posible que Ghiretti tenga algo de razón y que esa sea una desdichada peculiaridad de la izquierda española, un problema del que carecen en otros pagos de mayor fortuna o seso.

Pese a tratarse de un estudio muy pormenorizado y riguroso, el libro se lee con la facilidad de un ensayo más general. En su favor hay que apuntar que las numerosas notas estén a disposición del lector a pie de página; en su contra, que los editores no hayan hecho el esfuerzo de dotarle de un índice onomástico que habría sido de gran utilidad para quienes se adentren en sus páginas. ⊶ JOSÉ LUIS GONZÁLEZ QUIRÓS

La izquierda del siglo XXI se ha hecho fuerte en los ámbitos propiamente culturales: instituciones educativas (colegios y universidades) y medios de comunicación y prensa. No exagera Kenneth Whitehead cuando explica que vivimos en una cultura hegemónica de izquierdas. Ha abandonado la idea de partido, movimiento o sindicato, la formación de organizaciones fuertes y disciplinadas que luchan contra un sistema poderoso y opresivo. El compromiso que se exige a la militancia es cada vez más lábil, provisional y flexible, y se expresa mejor en términos de disolución que de activismo.

Instalada en el poder, la izquierda contemporánea practica un intervencionismo estatal no socialista, ni siquiera redistributivo. El Estado benefactor puede mantener, e incluso incrementa moderadamente, sus prestaciones y servicios. Pero la acción del Estado como vector de reforma social se orienta fundamentalmente a asumir como sustituto, con las consecuencias que cabe esperar, las diversas formas de mediación social que realizan las instituciones erosionadas o debilitadas por la crítica cultural.

LOS COMPAÑEROS DE RUTA

A principios de la década de los noventa, con el colapso de los regímenes soviéticos de Europa oriental, una derecha occidental eufórica se jactaba de haber derrotado de una vez por todas a su enemigo —la izquierda—. El capitalismo había vencido al socialismo, y la democracia liberal había hecho lo propio con la dictadura del partido único. Las apariencias, sin embargo, eran engañosas. Interpretando mejor el proceso, Jürgen Habermas explicaba que la izquierda occidental no debía asumir una derrota que no era suya.

Mientras los partidos de derecha en el poder se han recostado indolentemente en las realidades, consolidadas y venturosas, aparentemente indestructibles, de la democracia liberal y el sistema capitalista, la izquierda cultural no se ha detenido un solo día en su labor metódica de zapa de las instituciones, las tradiciones, las creencias y las costumbres. Un análisis atendible, pero más bien superficial, podría concluir que la izquierda está socavando las bases culturales que sustentan la democracia liberal y el capitalismo. Esto es cierto, pero no es toda la verdad.

Capitalismo y democracia liberal constituyen, respectivamente, órdenes bien definidos de la vida económica y política, y han constituido un freno eficaz y decisivo al embate revolucionario del colectivismo y el totalitarismo. Pero su configuración es esencialmente *dinámica*. No sólo eso: como se ha visto en los últimos dos siglos, se trata de sistemas expansivos por naturaleza, que tienden a la totalidad y que han avanzado incesante e inexorablemente sobre los diferentes «mundos de la vida».

Se ha hablado mucho sobre las consecuencias culturales del sistema capitalista. Todo parece indicar que en el futuro se hablará cada vez más de ello. Basta pensar en los procesos de disolución cultural motivados por el consumismo creciente, en los que el tan humano e imprescindible hábito de *cuidar* se sustituye por el de *usar y tirar*. La velocidad en aumento de los cambios dificulta cada vez más las relaciones humanas, el crecimiento normal de las personas y la educación. Afecta decisivamente a los vínculos interpersonales basados en la confianza que, como se sabe, reposa sobre la permanencia y no sobre la ruptura. Los procesos simultáneos de fragmentación e integración en la sociedad actual hacen perder las referencias más elementales a sus integrantes.

Se afirma que la base del capitalismo es la propiedad privada. Es hora de revisar ese postulado, al menos en parte. La conversión fundamental de la propiedad inmueble en propiedad mueble, hito fundamental en la formación del surgimiento del capitalismo, no ha dejado de avanzar, hasta el punto de que ha sumido a la institución de la propiedad en una profunda crisis, que se puede observar en la imposibilidad de determinar la propiedad efectiva de las grandes empresas o en el incesante acoso de los poderes públicos sobre la propiedad de los particulares. La consigna, tan común en los siglos XVIII y XIX, de la lucha contra la propiedad privada, parece no haber surtido el efecto deseado; pero la erosión de la propiedad es causada actualmente por quienes en su día se erigieron como sus más decididos defensores. El resultado no es el comunismo de bienes ni la sociedad sin clases: la decadencia de la institución de la propiedad se resuelve en la desaparición de su función social correspondiente, que se ha considerado (con razón) como imprescindible.

La democracia liberal es asimismo arrastrada por una similar corriente de transformación y aceleración, plena de incertidumbres. Los más lúcidos observadores han señalado que el precario (y milagroso) equilibrio entre *democracia* y *liberalismo* se inclina resueltamente hacia el lado democrático, incluso en países políticamente tan balanceados como los Estados Unidos. Como podría haber explicado Alexis de Tocqueville, el espíritu democrático avanza arrollador sobre las fuentes de autoridad tradicionalmente reconocidas y sobre las instituciones regidas por formas no democráticas —impone su ley a las diversas formas de mediación social—.

El horizonte de esta democratización invasiva no es, sin embargo, ni la añorada democracia directa de los ideólogos soñadores, ni la tiranía de las mayorías de los pensadores reaccionarios, sino el dramático descenso de la gobernabilidad de las sociedades modernas.

Quizá sea exagerado calificar a este vertiginoso proceso como una revolución. Por otra parte, se han explicado formas alternativas de revolución tales como las que identificó Jules Monnerot: es el caso de las revoluciones *en flujo*. También es interesante recordar las afirmaciones de dos famosos discípulos del pensador marxista György Lukács: Ágnes Heller y Ferenc Fehér han sostenido que en los regímenes democráticos, la praxis revolucionaria no solamente deja de tener sentido, sino que incluso se transforma en reacción, puesto que la dinámica política y social es inmanente al sistema.

Si no es una revolución, se le parece mucho. Este panorama obliga a ser muy cauto respecto de la decadencia de algunas de las categorías más caracterizadas de la modernidad política. Mientras que las formas de racionalización económica y política de la vida social van arrollando a su paso las instituciones, costumbres, ideas, creencias, leyes y tradiciones que podrían contener (o moderar) tal avance, la izquierda obra a su vez una lenta labor de corrosión y debilitamiento. Ha encontrado, en los enemigos que odia, unos formidables e insospechados *compañeros de ruta*. ⊸ HÉCTOR GHIRETTI

El derecho a una educación diferenciada

MARÍA CALVO CHARRO PROFESORA TITULAR, UNIVERSIDAD CARLOS III

«¿Cómo podríamos saber lo que nos conviene
sin saber quiénes somos?»
Platón

Poner en tela de juicio en España el dogma de la educación mixta o coeducación, es decir, cuestionar las ventajas de los colegios y clases compartidas por niños y niñas, lleva consigo de forma casi indefectible el ser tachado de retrógrado, encasillado en algún movimiento religioso radical o considerado contrario a un principio democrático fuertemente asentado y aceptado por la generalidad.

Sin embargo, sorprendentemente, en la actualidad, en algunos países desarrollados, las más modernas tendencias de la izquierda y los movimiento feministas más avanzados están comenzando a replantearse el dogma y a exigir, sobre rigurosos estudios científicos y estadísticas, el reconocimiento del fracaso educativo de los colegios mixtos y la necesidad de aceptar que niños y niñas son diferentes y, en consecuencia, precisan de una educación diferenciada.

UN DOGMA A DEBATE

En los países más desarrollados de nuestro entorno se ha abierto un intenso debate público sobre la eficacia de la educación diferenciada, sus ventajas y desventajas están siendo analizadas en profundidad. En algunos de estos países la discusión y el análisis ha dejado ya paso a la adopción de medidas

concretas, como la creación de colegios públicos «single-sex» o la separación dentro de un mismo colegio de clases de niños y clases de niñas durante determinadas edades. Como ejemplo, podemos citar el caso de Nueva Gales del Sur, el Estado con más población de Australia, donde las solicitudes de plaza en escuelas públicas mixtas se redujo, ya en el 2001, en un 50%; o el de los Länder alemanes de Berlín y Renania del Norte-Westfalia, donde, desde 1998, por iniciativa de los socialistas y los verdes y con apoyo de los movimientos feministas, después de una investigación en profundidad, se autorizaron las clases diferenciadas por sexo[1].

En Inglaterra, como es sobradamente conocido, los más prestigiosos colegios no son mixtos. Existe en este país una tradición arraigada de escuelas diferenciadas

En Alemania, la brecha se abrió el pasado año cuando el semanario *Der Spiegel*, de tendencia socialista, dedicó el reportaje de portada a analizar la situación de las escuelas en Alemania.

La coeducación en Francia comenzó a cuestionarse seriamente a partir de la publicación del controvertido libro del sociólogo (especialista en temas de adolescencia, juventud y familia) Michel Fize, *Las trampas de la educación mixta* (2003). En él se indicaba que la coeducación en el país galo no ha conseguido asegurar la igualdad de oportunidades ni de sexos. Este libro ha abierto un encendido debate en la sociedad y entre los políticos franceses, pues su autor es conocido por ser miembro del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRC) y sobre todo, por haber sido asesor técnico, entre 1997 y 2002, de la entonces ministra de Juventud y Deporte, Marie-George Buffet, miembro del partido comunista francés[2].

En Quebec, el prestigioso Consejo Superior de la Educación, en un informe de 1998, estimó necesaria una radical reforma pedagógica encaminada a separar chicas y chicos en las escuelas, lo que de hecho ya se está aplicando.

En Estados Unidos, la generalidad de las escuelas públicas son mixtas pero en distritos escolares de más de una docena de Estados —Texas, Colorado, Michigan y Georgia, entre otros— se separaron a alumnos y

alumnas en algunas clases para mejorar los resultados académicos y la disciplina[3]. La mayoría de los cambios pretendían que las alumnas consiguieran mejores resultados en matemáticas y ciencias y que los chicos trabajasen con más orden[4].

La Administración Bush derogó, en mayo de 2002, la coeducación obligatoria que imponía la ley de 1972 y autorizó a los distritos a abrir escuelas no mixtas («Same sex schools»). Se han destinado más de tres millones de dólares a financiar programas experimentales en este ámbito. Cabe citar como ejemplo emblemático la *Young Women's Lidership Academy*, de East Harlem, abierto en 1996, un centro donde se consiguen tasas de éxito del 100% frente a la media del 42% en Nueva York. Aunque el 90% de las alumnas procedían de familias sin estudios, el instituto consiguió que todas en los últimos dos cursos llegaran a la universidad.

Según el corresponsal de *Le Monde* en Nueva York[5], las nuevas escuelas diferenciadas reciben un apoyo variado, procedente de republicanos y demócratas, pasando por neofeministas e investigadores progresistas. Merece la pena destacar en este sentido la obra de Rosemary Salomone, *Same, different, equal: rethinking single-sex schooling*; y el libro de Christina Hoff, *The war against Boys: how feminism is harming our young men*, en el que propone dar una oportunidad a las escuelas de sexo único. Esto ha provocado que en enero de 2004 el Ministerio de Educación haya anunciado la aprobación de un proyecto de ley en el que se obliga a las escuelas públicas a ofrecer programas diferenciados.

Escocia puede ser el siguiente en la lista. Las estadísticas del gobierno demuestran que el 55% de las chicas de menos de 21 años accedieron a la educación superior el año 2002-03, mientras que sólo el 42% de los chicos lo hicieron. El primer ministro de Escocia, Jack McConnell, ha decidido experimentar con clases de un solo sexo[6].

¿POR QUÉ UNA EDUCACIÓN DIFERENCIADA?

¿Cuál ha sido la razón de esta nueva tendencia? ¿Por qué ahora los colegios diferenciados? Sencillamente, por el reconocimiento de algo que hemos intentado negar a lo largo de los últimos años y que, sin embargo, es evidente, pues lo constatamos en nuestra vida

diaria al relacionarnos con el sexo opuesto: que varones y mujeres son diferentes. Y esto no es una afirmación ofensiva, conservadora o reaccionaria surgida de la derecha católica más radicalizada, sino curiosamente es la nueva bandera enarbolada por la izquierda y las feministas más progresistas, con un fuerte fundamento en estudios científicos que demuestran diferencias entre el varón y la mujer en sus propia estructura cerebral[7].

Hay décadas de investigación en la neurociencia, en endocrinología genética, en psicología del desarrollo que demuestran que las diferencias entre los sexos, en sus aptitudes, formas de sentir, de trabajar, de reaccionar, no son sólo el resultado de unos roles tradicionalmente atribuidos a hombres y mujeres, o de unos condicionamientos histórico-culturales, sino que son innatas. Stevens Rhoads, por ejemplo, expone en su libro *Taking sex differences seriously* (2004) las conclusiones a las que ha llegado tras años de investigación, dando cuenta de las diferencias sustanciales que existen entre hombres y mujeres desde antes incluso de nacer. Demuestra, por ejemplo, que la agresividad es más propia del sexo masculino, y que los hombres tienden más a competir, mientras que las mujeres prefieren cooperar. En palabras de Cristina Hoff Sommers, doctora en Filosofía de la Universidad de Brandeis y conocida defensora de los derechos de la mujer y del movimiento feminista americano, «se puede decir que la diferenciación de sexos es como el *hardware*, no un *software* impuesto por la sociedad»[8].

En esta misma línea, señala la escritora alemana Christa Meves que «nuestras ciencias humanas, desde hace treinta años, han sido contaminadas por la ideología de la igualdad con la suposición, nunca demostrada, de que lo típico en el ser de los sexos solamente apareció por un desigual trato social; en cambio, la educación en una misma cacerola puede producir la igualdad de sexos»[9].

Heidi Simonis, diputada alemana socialista y conocida feminista, mantiene en estos términos la necesidad de superar estereotipos: «Es necesario deshacerse definitivamente del prejuicio de que las chicas necesitan clases conjuntas con los chicos para no estar en desventaja en el trabajo profesional. Eso es totalmente falso, como lo es la afirmación de que chicos y chicas aprenden a conocerse mejor estando juntos».

Mucho, mucho, mucho esquí en Ibercaja.

Tarjetas Ibercaja-Aramón. Muchas ventajas, muchos descuentos y menos filas.

Esquiar con Ibercaja en Aramón le permite beneficiarse de descuentos de hasta un 25%*

ARAMÓN
MONTAÑAS DE ARAGÓN

CERLER · FORMIGAL · JAVALAMBRE
PANTICOSA · VALDELINARES

iberCaja

Servicio de Información **902 22 88 11** **www.ibercaja.es**

(*) En función del tipo de tarjeta Ibercaja-Aramón, la estación y el tipo de forfait.

Nueva Revista

DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE

Número

100

JUNIO-JULIO 2005

La oportunidad de completar su colección

Por cada nueva suscripción, entre enero y julio de 2005
y por todas las renovaciones del año 2005 que lo soliciten

reciba 4 números atrasados, gratis*

* Números a elegir por usted
Hasta agotar los lotes de la promoción
Gastos de envío no incluidos: se enviará por correo contra reembolso

91 519 97 56 nuevarevista@tst.es

www.nuevarevista.com

En Suecia, la parlamentaria Chris Heister, presidenta de la Comisión para el Estudio de la Educación, ha presentado recientemente un informe definitivo: «Todos somos diferentes», en el que se afirma que el fracaso de la educación actual radica en el empeño por despreciar las diferencias entre los sexos. En sus propias palabras: «Se ha demostrado que las niñas, de pequeñas, entre los 7 y los 15 años, asimilan con más rapidez que los niños. Mientras que en la secundaria, tienen mayores dificultades que los chicos. Por otra parte, hay que tener en cuenta que las chicas alcanzan la madurez mucho antes que los chicos, y aunque tengan la misma edad no se les puede tratar igual». El informe acaba recomendando que se organicen clases solamente con niños o niñas, porque no es lícito imponer conductas o modelos educativos idénticos a ambos sexos.

En Estados Unidos, Hillary Clinton, que realizó sus estudios universitarios en uno de los ochenta y cuatro *colleges* femeninos de enseñanza superior, es una defensora convencida de las ventajas de la separación de sexos en la escuela. Esta iniciativa ha encontrado el apoyo tanto de demócratas como de republicanos. En este mismo país es actualmente un *best seller* el libro de la antropóloga Hellen Fisher, *El primer sexo* (2003), en el que mantiene y defiende la diferencia entre hombres y mujeres a partir de datos científicos sobre el cerebro, las hormonas y la genética. Éstas maduran biológica y psicológicamente antes que aquéllos. Esto a su vez viene determinado por las diferencias cerebrales que se dan ya desde el seno materno entre los diferentes sexos. Pero, según las propias palabras de la autora, «a las únicas a las que no ha gustado mi libro ha sido a las feministas tradicionales porque se empeñan en creer que hombres y mujeres son definitivamente iguales. Y eso no es verdad... cada sexo juega con una baraja de cartas evolutivas distinta».

Científicos estadounidenses han establecido que las diferencias genéticas entre el hombre y la mujer son mucho mayores que la mera apariencia física, especialmente en el campo de la salud. Mary Lou Pardue, del Instituto de Tecnología de Massachussets, en un informe reciente, afirmó que el sexo masculino o femenino en el campo de las diferentes reacciones ante las enfermedades «tiene una relevancia e importancia que ni siquiera hemos empezado a imaginar». La neurociencia ha demostrado

recientemente, además, que los hombres tienen menos conexiones entre los hemisferios izquierdo y derecho del cerebro y que sus cerebros están en general menos compartimentalizados que los de las mujeres.

En España Rosa Montero, escritora y periodista, en un reportaje publicado en *El País* en 1993, señalaba que «los colegios de chicas, que hace unos años eran considerados instituciones conservadoras y obsoletas, son ahora una opción ardientemente defendida por una parte importante de los educadores progresistas».

El debate de la coeducación nace pues, como vemos, en medio de la lucha por los derechos de la mujer. *Le Monde de l'Education*, en su primer número de 2003, reflexionaba sobre los efectos de la coeducación: las chicas siguen recibiendo una orientación deficiente que les lleva a escoger las salidas con menos futuro a pesar de sus mejores calificaciones; además siguen siendo víctimas de violencia sexista.

Parece justo, por tanto, otorgar un trato diferenciado a lo que la naturaleza misma distingue. Pero no se trata sólo de una reivindicación feminista, sino de algo bastante más profundo: replantear la educación en sí misma, virando hacia una educación «personalizada». Algo que, aunque se observa como novedoso en países como Suecia, sin embargo no es del todo nuevo en nuestro país, pues es una postura mantenida desde hace tiempo, aunque desatendida por la mayoría, por prestigiosos pedagogos españoles, como Víctor García Hoz[10].

Los últimos estudios de educadores, psicólogos y pedagogos[11] revelan que la escolarización diferenciada consigue sacar lo mejor de los estudiantes, ya que, entre otras cosas, se tienen en cuenta los distintos ritmos de aprendizaje de alumnos y alumnas. No estamos ante una masa informe de menores, seres asexuados de género neutro, sino ante niños y niñas para los que la tarea educativa debe ser una labor de filigrana similar a la que se desarrollaba con los códices medievales. En palabras de Miguel Riera[12]: «Hace falta una atención personalizada, más asequible cuanto más uniforme sea el grupo. Una cierta uniformidad permite atender mejor a la diversidad. Una clase sólo de niñas tendrá unas características de variables emocionales, conductuales, evolutivas mucho menos dispares que una clase mixta, por consiguiente, más fácilmente se podrá llegar a cada alumna».

La uniformidad parece haber agotado lo mejor de sí misma. Ahora hay que dar cauce a las diferencias, justamente para erradicar en lo posible la exclusión o las marginaciones y lograr así una auténtica igualdad de oportunidades.

PROBLEMAS PLANTEADOS POR LA COEDUCACIÓN

Diversos estudios llevados a cabo sobre la coeducación por pedagogos, psicólogos, psiquiatras y demás profesionales[13] nos llevan al reconocimiento de una serie de efectos ampliamente demostrados: 1) no se ha conseguido la pretendida igualdad de oportunidades y de sexos, antes al contrario los estereotipos se radicalizan; 2) el rendimiento escolar en los centros de coeducación es más bajo que en los colegios diferenciados; 3) la violencia de género es muy elevada; y 4) el conocimiento del sexo opuesto paradójicamente se desvirtúa, pues los niños y niñas no se muestran tal como son sino tal como al otro sexo le gustaría que fuesen, ocultando muchas reacciones, sentimientos e ideas por temor a la burla e incomprensión, y esto finalmente suele generar en muchos casos reacciones de frustración en las niñas y de violencia machista en los niños.

Otro dato importante a tener en cuenta es que estos problemas adquieren mayor intensidad en los centros escolares situados en zonas de clase social baja o en colegios donde abundan minorías de otras razas.

DIFERENCIAS EN EL PROCESO DE MADURACIÓN Y EN EL APRENDIZAJE

Las diferencias entre chicos y chicas pertenecen al orden natural y biológico pero inciden de forma directa en su desarrollo personal, emocional e intelectual. Está ampliamente demostrado que el proceso de maduración es diferente entre niños y niñas. Esta diferente velocidad en la maduración provoca a su vez diferencias palpables en el rendimiento académico de unos y otras. Desde los 7 y hasta los 16 años las niñas rinden intelectualmente más (especialmente en el tramo de los 12 a los 14 años, es decir, en plena adolescencia). Por ejemplo, en lengua y escritura las chicas son siempre mejores. Un niño de diecisiete años tiene

las habilidades en esas materias de una niña de catorce. Con la lectura y la escritura las niñas llevan ventaja desde el primer momento. Esto unido a la mayor indisciplina en estas edades de los chicos, pues son más movidos, activos e inquietos, provoca no pocas veces que éstos reduzcan su nivel de esfuerzo y aspiraciones al no sentirse capaces de competir con sus compañeras. Un estudio publicado en la revista *Business Week*, «How the educational system bombs out for boys?» (2003), llega a cifrar la diferencia entre chicos y chicas en dos años, en cuanto al desarrollo en lectura y escritura.

Los varones tienen otros tiempos de desarrollo diferentes a los de las chicas. Pretender igualar organismos desiguales es injusto y trae nefastas consecuencias. *Le Monde de l'Education* señaló, en un *dossier* dedicado al estudio de esta nueva problemática (2003), la preocupación de los sectores educativos por la inadaptación de los chicos. A igual edad y condiciones, el rendimiento escolar es muy superior entre las niñas. El fracaso escolar entre los chicos les hace padecer un complejo de inferioridad que a su vez provoca una difícil relación y aumenta la tensión con el sexo opuesto.

El estudio PISA de 2001, realizado para el conjunto de los países de la OCDE, llega a las siguientes conclusiones: a igualdad de edad y condiciones, el rendimiento escolar es superior entre las alumnas, especialmente en los ámbito relacionados con el aprendizaje de la lengua. El fracaso escolar de muchos chicos pone el peligro la cohabitación de ambos sexos en la escuela.

Pero no sólo la maduración es distinta, como muestran diversos estudios psicológicos, la socialización y las capacidades son también diferentes en ellos y en ellas. Esta disparidad de intereses y aficiones entre niños y niñas dificulta la tarea de los educadores, restándoles eficacia en su labor. En el varón predomina la búsqueda de independencia y el aprendizaje de poder o dominio. De ahí la mayor conflictividad latente con el profesor.

A igual edad los chicos son más impulsivos e inquietos, menos ordenados; se concentran menos; encuentran mayores dificultades para expresar sus sentimientos, se quedan atrás en destrezas verbales; muchos

tienen problemas de disciplina. Muchos sobresalen en agresividad, nivel de aspiraciones, inadaptación escolar. Sin embargo, superan a las chicas en fuerza física y velocidad; perciben mejor el espacio y lugar que ocupan los objetos, teniendo más desarrollado el razonamiento abstracto (es decir, la capacidad de llevar algo real a algo simbólico representado por signos)[14]. Además también las superan en valores políticos, técnicos y económicos[15].

Por otra parte, las niñas tienden a subestimar sus capacidades, incluso cuando lo están haciendo muy bien necesitan que se las anime constantemente. Los chicos por el contrario, sobreestiman sus capacidades incluso cuando les va mal, por lo que necesitan que alguien les muestre la realidad[16].

Un estudio de la Universidad de Bermont de 1997 analizó el comportamiento de niños en doce países (desarrollados y no desarrollados) y en todos los casos la conclusión fue idéntica: los chicos son más proclives a pelear, decir tacos, tener rabietas, faltar a la escuela, adoptar actitudes amenazantes frente a los demás. Estamos hablando, claro está, de reglas generales, que por supuesto tienen sus excepciones, porque hay niñas que juegan igual que los niños y viceversa, pero son eso precisamente, excepciones.

La asimetría en lo psicológico es más que considerable. Si los niños y niñas están en la misma clase, señala Víctor García Hoz, y el profesor explica de forma muy razonada y analítica, las niñas se aburrirán, y si se explica de una forma más ágil y explícita, las niñas —más avispadas e intuitivas— lo captarán mientras que los niños no terminarán de entender. En estas clases donde existen tantas variables emocionales, conductuales y evolutivas es complicado para el docente llegar por igual a todos. Y resulta utópico pretender que un profesor explique de dos formas diferentes simultáneamente.

Comprender y aceptar la existencia de estas diferencias biológicas entre sexos nos permite aceptar asimismo la existencia de diferentes formas de comprender y aprender en niños y niñas. Ignorar estas diferencias en la maduración, en la socialización y en las capacidades y preferencias de unos y otros afecta en último término a la igualdad de oportunidades

que resulta frustrada al impedir que niños y niñas desarrollen al máximo posible las potencialidades propias de su género, de acuerdo con sus características psicológicas, somáticas y personales.

Con la educación diferenciada se pretende dar respuesta a la desigualdad de madurez que se constata entre chicos y chicas, especialmente en el periodo de la adolescencia, abriendo la puerta a la plena realización profesional y personal de los dos sexos.

EXACERBACIÓN DE LOS ROLES MACHISTAS

Por otra parte, el adolescente, que es, como hemos dicho, más inmaduro que las chicas, vive más bien como dominado por ellas en los primeros años de colegio y reacciona a la contra con excesos de violencia —con gestos que, más que afirmar la virilidad, pueden considerarse propios de un virilismo machista que dificulta la convivencia en la escuela y en la sociedad—. El fracaso escolar en muchos chicos dificulta la relación con el sexo opuesto. La maduración, más lenta en el caso de los varones, lleva a no pocos chicos a posicionar su rol a través de actitudes sexistas, de violencia machista, al no poder compararse académicamente con sus compañeras. No es extraño que las chicas sea objeto de insultos sexistas en los pasillos e incluso de acoso sexual físico o verbal. Los comportamientos estereotipados y discriminatorios están a la orden del día.

Según Nicole Mosconi, profesora de pedagogía en la Universidad de París, estos estereotipos quedan reforzados en las escuelas mixtas[17]. Y esto curiosamente conduce a un distanciamiento entre niños y niñas, no sólo psicológico, sino también físico; basta observar, como apuntan varios profesores de colegios públicos, la tendencia espontánea de unos y otras a agruparse en clase a un lado u otro, o en las diferentes zonas del recreo.

EL SEXO MASCULINO: EL SEXO DÉBIL

La ventaja de las chicas es real y persistente en el sistema educativo. El menor rendimiento académico, junto con la mayor agresividad de los chicos conduce a éstos a una situación paradójica, cual es la de convertirse en el sexo «vulnerable», pues es el que sale

perdiendo por el alto grado de fracaso académico que sufre en comparación con las chicas[18].

El menor rendimiento escolar puede generar en ciertos casos, y especialmente en la adolescencia, complejo de inferioridad, depresión, descenso de la autoestima, absentismo escolar, necesidad de evasión de la realidad por medio del consumo de drogas y alcohol. La revista *Business Week*, en mayo de 2003, publicó un preocupante artículo sobre cómo los chicos están siendo «marginados» por el sistema educativo, frente a unas chicas que, en igualdad de edad, los superan en capacidades[19] y que además reciben el apoyo de los profesores por el hecho de ser chicas, es decir, por ser supuestamente el sexo «débil».

Esta «inferioridad» del varón resulta acentuada si tenemos en cuenta que el 90% de los docentes no son conscientes de las diferencias entre sexos o no aplican medidas adecuadas para solucionarlas, exigiéndoles lo mismo, de idéntica forma a niños y niñas, en el mismo tiempo y pretendiendo obtener una misma respuesta por parte de ambos sexos. Se pretende que sean igual de puntuales, ordenados, constantes y tranquilos que sus vecinas de pupitre. Se quiere asimilarlos a las chicas, «más fáciles» para los docentes, y esto es sencillamente imposible. Se quiere implantar en las escuelas el «ideal femenino»: niños sentados en filas ordenadas, escuchando las lecciones en silencio y tomando pulcros apuntes. Muchas chicas destacan en tales tareas pero a los chicos no les va bien porque tienen otra forma de aprender[20].

Los chicos se quejan de que son castigados con mayor frecuencia que las chicas sencillamente por «comportarse como chicos»[21]. Mientras las chicas tienden a estar sentadas y atender, los chicos necesitan tener algo entre las manos, moverse en la silla o levantarse[22]. Se produce así una tendencia a «criminalizar» la conducta de los niños. Esta situación ha llevado en algunos casos a un fenómeno curioso pero altamente preocupante: diagnosticar a muchos niños el trastorno actualmente más estudiado en niños en edad escolar: el TDAH o «trastorno de déficit de atención con hiperactividad». Pero, en realidad, su único problema es el de ser varones, activos, enérgicos, competitivos y muy movidos, en clases compartidas con niñas más pausadas, tranquilas y disciplinadas.

Este diagnóstico se soluciona con el suministro de un medicamento bien conocido actualmente: el Ritalín, nombre comercial de una droga (metilfedinato) que tiene un efecto «calmante» sobre los hiperactivos, y que a medio plazo puede generar una peligrosa adicción [23]. En fin, se medica a niños «sanos» para que no expresen los rasgos propios de su sexo (inquietud, agresividad, rapidez, expresividad, emotividad...) y así se asimilen más a las niñas que son las supuestamente «normales», por el hecho de ser más tranquilas y disciplinadas.

En Estados Unidos, se calcula que en algunos distritos escolares entre un 20 y un 25% de los niños están bajo los efectos de esta medicación. En este país existe entre los docentes y pedagogos cierto sector («Activistas de la Equidad entre Géneros») que mantiene la bondad de la coeducación, pues considera que al convivir los niños con las niñas, aquéllos se dejarán influenciar por éstas y pasarán a ser más delicados en el trato, más tranquilos en sus comportamientos, más «como las niñas». Pretenden educar a los chicos como si fueran chicas. Teoría que ha resultado ser un absoluto fracaso como demuestran diversos experimentos científicos en los que se pretendía la asimilación de sexos obligando a los niños a coser, a jugar con burbujas de jabón o a cuidar de muñecos como si de bebés se tratase. El resultado era que los niños usaban las agujas como espadas, las burbujas como torpedos y los muñecos como víctimas en sus luchas y peleas.

Todos estamos de acuerdo en que los niños tienen que aprender a tratar bien a los más pequeños, y a ser respetuosos con los mayores, y a ser amables, y a ayudar a los que les rodean, pero todo esto se aprende dándoles una educación en valores sin necesidad de afectar a su masculinidad. El niño es «bruto» y le gusta jugar con agresividad, con rapidez, con movimiento, lo que no significa que no pueda ser al mismo tiempo, justo, solidario, empático, honesto, sensible a los problemas de los demás.

Se ha llegado a hablar en estos días de una crisis de la masculinidad, ante el predominio de mujeres en la escuela. O de una «guerra de sexos» en la que la mujer no pretende ser ya igual al hombre sino dominarlo[24]. A principios de los años noventa, en el Reino Unido el periódico londinense *The Times* advirtió de la posibilidad de dar lugar a una segunda

clase de hombre sin habilidades y sin empleo. También el periódico *Economist* se refirió a los chicos como «el segundo sexo» el día de mañana. Y esto porque las chicas en la inmensa mayoría de los países del mundo desarrollado están alcanzando los primeros puestos en los colegios y van a la universidad en mayor proporción que los chicos. De manera que si no hay un cambio importante en cómo educamos a nuestros hijos, esta laguna educativa va a crecer hasta convertirse en un abismo[25]. La educación diferenciada es una forma de liberar a los niños de una «competitividad entre sexos» que no beneficia a nadie.

VENTAJAS DE LA EDUCACIÓN DIFERENCIADA Diferentes estadísticas e investigaciones demuestran que los resultados en los colegios de educación diferenciada son mejores que en los mixtos[26]. Así, por ejemplo, un estudio de la Universidad de Manchester del año 1995[27],señala que la mitad de las cuarenta y ocho escuelas privadas con mejores resultados académicos en los exámenes para el ingreso en la universidad son femeninos (aunque este tipo de centros representa sólo el 40% del sector). En el sector público la diferencia es más acusada: la tercera parte de los centros mejor calificados son exclusivamente femeninos (representando el 9% del sector).

The Financial Times recoge cada mes de agosto los resultados de las «top independent schools», y desde hace años, las veinticinco escuelas que obtienen los mejores resultados son de educación diferenciada. La primera mixta aparece en el número 26 de la lista.

La National Foundation for Educational Research de Inglaterra, en el año 2002, publicó un informe en el que tras estudiar los resultados de casi 3000 *high schools* y de un total de 370.000 alumnos, llegaba a la conclusión de que aquéllos eran significativamente mejores en los colegios de un solo sexo.

El Australian Council for Educational Research siguió la evolución de 270.000 alumnos durante seis años, en el 2001, publicó un informe en el que mostraba que los alumnos y alumnas educados en centros diferenciados habían obtenido resultados académicos entre un 15 y un

22% mejores que los chicos y chicas de escuelas mixtas, además de haber llegado a la conclusión de que en aquellos colegios era más exigente el plan de estudios, más agradable el ambiente de trabajo y mejor el comportamiento de los alumnos.

En relación con las niñas, la separación de sexos en el colegio tiene una importancia especial de cara a alcanzar posteriormente una igualdad real, pues se ha demostrado en reiterados estudios que las chicas rinden más y mejor en asignaturas tradicionalmente masculinas cuando están solas[28].

Está demostrado que en los colegios mixtos las niñas no optan por materias o actividades «típicamente masculinas» por miedo a ser rechazadas en el grupo o a no ser hábiles en las mismas. Por el contrario, en colegios sólo de niñas éstas optan con naturalidad por actividades como el fútbol y tienen mucho mejor rendimiento académico en asignaturas como matemáticas o informática. Asimismo, en colegios sólo de niños, éstos mejoran en literatura, poesía o pretecnología. La convivencia en el aula mejora y esto crea un ambiente en el que chicos y chicas escogen sus opciones académicas más libremente.

La feminista y pedagoga de la Universidad de Kiel, Lore Hoffmann, reconocía que con la educación diferenciada se consigue que las chicas se interesen mucho más por las «típicas asignaturas de chicos, como la informática, química o matemáticas, al estar orientadas según sus necesidades».

En Estados Unidos, en 1992, la Asociación Americana de Mujeres Universitarias publicó un informe en el que mostraba cómo en las escuelas exclusivamente femeninas las niñas tenían más confianza en sí mismas, obtenían mejores resultados y seguían más estudios de ciencias al pasar a la universidad.

Pero también los chicos salen beneficiados, pues se respetan sus propios ritmos biológicos y de aprendizaje. La separación refuerza su autoestima y les permite desarrollar mejor y más libremente sus capacidades. Como señala Wolcott, «los chicos se distraen menos y se sienten más relajados y seguros. Por ejemplo, no tienen miedo a hacer preguntas «estúpidas» y se atreven a bromear con los profesores, cosas que no harían si hubiera chicas presentes. Pero quizá lo más destacable es que los

chicos se liberan de los estereotipos masculinos y de la presión ambiental que les incita a mostrarse como «machos»[29]. Como explica un profesor de Belmont Hill, una escuela masculina de Massachussets, en los colegios para chicos los alumnos aprenden que hay muchas maneras de ser chico. Y además tienen tiempo de crecer a su propio paso, mientras que en la escuela mixta todo viene determinado por el ritmo más rápido y precoz de las chicas. En el mismo sentido, el psicólogo Michael Thompson, autor de diversos libros en la materia, confiesa su satisfacción por el renacer de las escuelas masculinas pues considera que «en los colegios para chicos estudiar es cosa de hombres, mientras que en los mixtos se corre el riesgo de que estudiar sólo sea cosa de chicas».

La educación diferenciada por sexo no discrimina a los alumnos, simplemente los separa por motivos pedagógicos, no por motivos religiosos, ni ideológicos o morales, con el objetivo de potenciar al máximo las capacidades académicas y humanas de cada sexo. Sería contraria al principio de igualdad si impidiese a los niños o niñas recibir una educación de igual calidad y contenidos, lo que no sucede en absoluto, antes al contrario ofrece a ambos sexos idénticos contenidos cualitativa y cuantitativamente pero de forma adecuada según las capacidades de cada uno. En definitiva, es la mejor expresión de lo que se llama educación «personalizada».

NORMALIDAD EN EL TRATO CON EL SEXO OPUESTO

Aquellos que pretenden la igualdad radical entre sexos, mantienen que una clase de un único sexo es peligrosamente artificial, ya que la escuela debe ser un espacio de socialización que facilite actitudes abiertas y libres. Esta postura pudo ser válida en otra época, como de hecho lo fue en un momento en el que la mujer no estaba integrada en la sociedad; pero en la actualidad es cuanto menos absurda. El niño debe aprender lo que es la vida en primer lugar en el seno familiar, cosa que le estamos poniendo difícil actualmente cuando esta institución es puesta en cuestión.

La educación separada pudo representar un problema para la integración social de niños y niñas en una época en la que la propia

sociedad no era mixta por la falta de incorporación de la mujer al mundo laboral, político y social en general. Pero actualmente suponer que un niño se va a «traumatizar» por ir a un colegio diferenciado es absurdo, máxime cuando los temas sobre el sexo opuesto han dejado de ser tabú y se hablan y comentan con naturalidad dentro de la familia; o al menos así debería ser, pues no se puede perder de vista que antes que alumno se es hijo y que los hábitos han de adquirirse en casa, pues donde un padre o madre no llegan no se puede esperar que llegue un profesor. El Estado y la escuela no son padres y por eso no pueden satisfacer las necesidades emocionales o morales de los más jóvenes. La convivencia familiar es una enseñanza incomparablemente superior a la de cualquier razonamiento abstracto sobre la tolerancia o la paz social.

Otras experiencias sí que resultan traumatizantes para los niños hasta extremos insospechados y, sin embargo, no se les presta apenas atención porque se asumen como «normales»: la ausencia constante de los padres del hogar, por ejemplo; la separación de los padres; la falta de cariño compensada por la compra sin límite de bienes materiales; la falta de autoridad; la inexistencia de reglas y criterios claros a los que atenerse, etc. Pero no es traumatizante estar durante unas horas al día separado del sexo opuesto, con el que se puede volver a relacionar sin problemas ni trabas artificiales en horas extraescolares o los fines de semana.

El conocimiento mutuo, el aprendizaje compartido, el respeto y la tolerancia de lo diferente son valores que la coeducación no ha sido capaz de proporcionar a pesar de que en un principio parecía ser la situación ideal para su fomento el resultado ha sido más bien el contrario: la agresividad, violencia machista, guerra de sexos.

Además, especialmente en la adolescencia, los jóvenes necesitan de modelos que les acompañen en la aventura de buscar sentido a sus vidas y les transmitan unos valores que les hagan hombres y mujeres del futuro fuertes y libres. Y esto es más fácil en los colegios de educación diferenciada donde el profesorado suele ser también del mismo sexo, lo que favorece un contacto más sencillo y espontáneo[30].

ESPAÑA. LA IMPOSICIÓN DEL MODELO MIXTO

Es cierto e innegable que la coeducación fue un triunfo y una necesidad en un determinado momento histórico en nuestro país, en el que la mujer estaba relegada a un segundo plano y cuya educación iba destinada a convertirla en un ser dependiente y débil (tal como proponía Rousseau en *Emilio* o *De la educación*, 1762)[31].

En España la educación mixta comienza a ser propuesta a finales del siglo XIX, cuando la mujer tenía una posición sumamente debilitada en la sociedad y resultaba preciso ensalzarla e igualarla de algún modo con el hombre. Destaca en este sentido Emilia Pardo Bazán, que como consejera de Instrucción Pública propuso en el Congreso Pedagógico de 1892 la coeducación a todos los niveles, con el objeto de superar la división de funciones asignada a hombre y mujer. Esta propuesta no fue finalmente admitida.

También sobresale en esta línea la Institución Libre de Enseñanza que llevó a cabo la experiencia educativa de los colegios mixtos desde 1876 hasta 1938, vinculando la coeducación y el laicismo.

En la segunda República, cuando la coeducación fue admitida y considerada necesaria, sólo una minoría de centros llegó a tener carácter mixto. Al final de la guerra civil desaparece totalmente la opción o posibilidad de la enseñanza mixta y la legislación franquista impone la educación diferenciada de forma generalizada.

En los años sesenta, la Ley General de Educación, fruto de las transformaciones sociales y económicas habidas en el país, favorece la extensión de la escuela mixta sobre todo en la Enseñanza General Básica, estableciendo una enseñanza homogénea para niños y niñas hasta los trece años.

Por fin, la enseñanza mixta se impuso en 1984, desde el gobierno y sin debate, en todos los centros públicos y así sigue hasta la actualidad, aunque la Ley de Participación, Evaluación y Gobierno de los Centros de 1995 les concedió una mayor autonomía para presentar a las familias una oferta educativa específica. Aún no nos hemos parado a reconocer que la uniformidad ha dado lo mejor de sí misma y que hoy por hoy está agotada, debiendo dar paso a la diversidad.

Actualmente, apenas el uno por ciento de los centros escolares son de educación separada y todos son centros privados. Los colegios mixtos públicos son el modelo único y obligatorio, encumbrados sin, al parecer, demasiadas reflexiones o estudios que lo justifiquen. Mientras los países más desarrollados de nuestro entorno siguen la línea del reconocimiento fundado de la necesidad de aceptar las escuelas diferenciadas como algo no sólo bueno sino necesario en beneficio de los niños y niñas, en España este es un asunto que no se puede ni plantear.

En Francia, Canadá, Suecia, Reino Unido y Alemania se propugna como moderno y progresista la instauración de los colegios públicos diferenciados, en tanto que alternativa a los colegios mixtos. En España, por el contrario, lo progresista es lo obsoleto. Las «conquistas sociales» de la mujer radican en negar su feminidad y convertirse en unión con el sexo masculino en seres asexuados, neutros, radicalmente iguales, cosa que curiosamente resulta inaceptable para las tendencias feministas más modernas. Plantear el deseo de llevar a un hijo o una hija a un colegio no mixto es como hablar de malos tratos a menores. En lugar de ser considerado como un derecho es visto casi como un hecho políticamente incorrecto, denunciable ante el Defensor del Pueblo.

Desde que culminó el proceso de transferencias educativas, cada comunidad autónoma elabora sus decretos para la admisión de alumnos en centros sostenidos con fondos públicos y, por ejemplo, en Castilla-La Mancha, el decreto incluye una cláusula que prohíbe asignar alumnos a centros que no sean mixtos (los alumnos se asignan desde las denominadas Oficinas Municipales de Escolarización sin la intervención del colegio), por considerar discriminatoria la educación diferenciada.

Por otra parte, desde el ámbito estatal, la ministra de Educación, María Jesús Sansegundo, ha manifestado recientemente su decidida voluntad de aprobar en el 2005 una ley orgánica de educación por medio de la cual se asegure que no le llegan ningún tipo de fondos públicos a los colegios diferenciados por ser discriminatorios y contrarios al principio de igualdad de oportunidades. Y en su «caza de brujas» de los colegios de único sexo ha afirmado que llegará hasta el final para comprobar hasta qué punto son «legales».

Al parecer, la ministra desconoce que la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea de 2000, en su artículo 14, después de reconocer el derecho a la educación y a recibir la enseñanza gratuitamente y de forma obligatoria, consagra «la libertad de creación de centros docentes dentro del respeto a los principios democráticos, así como el derecho de los padres a garantizar la educación y enseñanza de sus hijos conforme a sus convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas».

Parece ignorar asimismo la ministra las previsiones de la *Convención de la UNESCO relativa a la lucha contra las discriminaciones en materia de enseñanza*, cuyo artículo 2 dispone que«no serán consideradas como constitutivas de discriminación en el sentido del artículo 1 de la presente Convención: la creación o el mantenimiento de sistemas o establecimientos de enseñanza separados para los alumnos del sexo masculino y para los del sexo femenino, siempre que estos sistemas o establecimientos ofrezcan facilidades equivalentes de acceso a la enseñanza, dispongan de un personal docente igualmente calificado, así como de escolares y de un equipo de igual calidad y permitan seguir los mismos programas de estudio o programas equivalentes».

Pero, por desgracia, hasta en las más altas instancias continuamos con el lamentable reduccionismo ideológico que considera intrínsecamente malo y machista la existencia de colegios para la educación de un único sexo. Éstos son calificados sin fundamento como sexistas, discriminadores y antisocializantes[32].

En un Estado democrático y de Derecho es obligación de los poderes públicos garantizar la gratuidad de la enseñanza obligatoria, con independencia del modelo de organización escolar que los padres o tutores hayan elegido para sus hijos. Sin embargo, los colegios de educación diferenciada que existen en España (menos del 1%) son colegios a los que se les está negando, precisamente por no ser mixtos, cualquier posibilidad de conseguir subvenciones del Estado. En definitiva, nunca podrán ser colegios concertados (muchos colegios privados aceptaron la coeducación como única fórmula para poder acceder al concierto educativo). Es decir, se les penaliza por no atenerse al sistema de la coeducación. Lo que sin duda afecta a la libertad de enseñanza reconocida

en el artículo 27 de nuestra Carta Magna. Y ello a pesar de los pronunciamientos a favor realizados por nuestra jurisprudencia. Así, por ejemplo, la Audiencia Nacional, en sentencia de 20 de diciembre de 1999, señaló que «el hecho de que en un centro docente se impartan enseñanzas sólo a niños o sólo a niñas, no puede considerarse que suponga una discriminación por razón de sexo desde el momento en que los padres o tutores pueden elegir, dentro de un entorno gratuito de enseñanza, entre los diversos centros existentes en un determinado territorio».

Y el Tribunal Constitucional, en sentencia de 27 de junio de 1985, reconoció que el derecho de los padres a elegir centro docente forma parte del núcleo o contenido esencial del derecho a la educación. Pero en España ese derecho de los padres es imposible de ejercer en la medida en que no hay dónde elegir pues todos los colegios públicos son mixtos. Por lo tanto, unos padres que, sabiendo los beneficios de la educación diferenciada, deseen para su hijo o para su hija un colegio no mixto, no tendrán más remedio que enviarlo a un colegio privado (y como hemos dicho, en consecuencia, no concertado). Estos padres, además de pagar sus impuestos, tendrán que pagar el 100% de la educación privada de sus hijos. De manera que estamos discriminando a las personas de renta baja que no se pueden permitir el lujo de pagar un colegio privado y se les está imponiendo de forma obligatoria la coeducación como único modelo posible, porque se supone que es el único modelo democrático. Cuando lo realmente democrático sería dar la posibilidad de elegir libremente. Cosa que en España, hasta el momento es impensable.

Como afirma Víctor García de la Hoz, la imposición por parte de la autoridad de un modelo único establece un «totalitarismo educativo que no admite la pluralidad de centros... pues la elección de un tipo u otro de escuela no es un problema de técnica científica, sino de libertad personal y social»[33]. Por su parte, Leonard Sax, presidente de la Asociación Nacional para la Educación Pública no Mixta en Estados Unidos, se pregunta que si la enseñanza diferenciada presenta ventajas, ¿por qué reservarla únicamente a los hijos de padres que pueden pagar un centro privado?[34].

Crédito Personal Bonificado

Sí

Aquí lo tiene

Para lo que quiera...

INFÓRMESE EN CUALQUIER SUCURSAL DEL GRUPO BANCO POPULAR, EN EL TELÉFONO 902 355 555 O A TRAVÉS DE INTERNET

www.bancopopular.es

GRUPO BANCO POPULAR

BANCO POPULAR ESPAÑOL
BANCO DE CREDITO BALEAR
BANCO DE ANDALUCIA
BANCO DE GALICIA
BANCO DE CASTILLA
BANCO DE VASCONIA

Siempre puedes mejorar.

Suscríbete a LA GACETA y cambia de móvil.

Gratis. Precio mercado* ~~359 €~~

Dimensiones:
87 x 43 x 23.5 mm.

SAMSUNG
www.samsungmobile.com

Precio de la suscripción a La Gaceta de los Negocios: 360,61 €.
Llama al **902 196 269** o infórmate en *suscripcionesmk@negocios.com*

SGH-E800

- 24 MB de memoria para descarga de contenidos y juegos Java.
- Cámara de fotos VGA, Zoom digital, Efectos fotográficos, Multidisparo.
- Identificación del llamante por foto.
- Pantalla Color TFT de alta resolución (128 x 160 píxels) con 65.000 colores.
- Tiempo de conversación / espera (batería estándar) 2,5h / 130 h.
- Apertura deslizante semiautomática.
- MMS. / GPRS(Clase 10) / Java (MIDP 1.0.3) / Mensajes EMS
- Módem integrado. / Flash de alta potencia. / Navegador WAP 2.0
- Descarga de melodías por SMS, WAP y WEB.
- Peso 85 gr.

LA GACETA
DE LOS NEGOCIOS

El único salmón blanco

*PVP en The Phone House. (Octubre 2004). Oferta válida sólo para nuevos suscriptores. Entrega del teléfono a domicilio. Promoción en todo el territorio nacional.

La realidad nos muestra que estamos actualmente en España en la misma situación que en la época de Franco con la imposición de un modelo único: el modelo que el poder decide unilateralmente que es el mejor. En la etapa de la dictadura franquista fue la educación separada y en la actualidad es la coeducación. Se sigue confundiendo igualdad con igualitarismo.

CONCLUSIÓN. EL DERECHO A ELEGIR

Hombres y mujeres compartimos una misma humanidad y dignidad y, en un Estado democrático, como es el Estado español, está fuera de duda que todos somos iguales en cuanto a nuestros derechos constitucionales (artículo 14 de nuestra Carta Magna). Sin embargo, somos plenamente diferentes, queramos o no. Y, a pesar de los denostados esfuerzos de algunos por negarlo, la propia naturaleza así nos lo ha impuesto desde el seno materno. Lo resume el doctor en psicología John Gray, especializado en terapia de pareja, cuando observa que «los hombres y las mujeres piensan, sienten, perciben, reaccionan, responden, aman, necesitan y valoran de manera totalmente diferente. Casi parecen proceder de planetas distintos, con idiomas distintos y necesidades también diferentes»[35].

No estamos educando, por tanto, a ángeles asexuados, sino a niños y niñas, de sexos diferentes y, en consecuencia, con caracteres, dotes, facultades y problemas distintos. El reconocimiento de que hombres y mujeres somos diferentes tiene importancia no sólo desde el punto de vista educativo. También muchos problemas de pareja y fracasos matrimoniales podrían evitarse sencillamente siendo conscientes de nuestras diferencias[36]. Lo importante en todo caso es cooperar con las diferencias en lugar de resistirse e ellas o intentar cambiarlas. A fin de mejorar las relaciones entre los sexos, es preciso llegar a una comprensión de nuestras diferencias que aumente la autoestima y la dignidad personal al tiempo que inspire la confianza mutua, la responsabilidad personal, una mayor cooperación y un amor más grande..., esta mayor comprensión de nuestras diferencias ayuda a solucionar en gran medida la frustración que origina el trato con el sexo opuesto y el esfuerzo por comprenderlo.

La variedad nos enriquece a todos, mientras que el monocolor, la uniformidad, la masa, es aburrida y empobrecedora.

Es necesario reconocer la realidad de las distorsiones que presenta la coeducación y que se agravan seriamente en centros escolares ubicados en zonas socialmente desfavorecidas. No se trata de adoptar actitudes radicalizadas en contra de la escuela mixta, en absoluto, sino simplemente de resolver sus disfunciones. Para ello hay que prescindir de criterios ideológicos y morales y aceptar el curso de los acontecimientos. Como señala Michel Fize, la enseñanza mixta no es un principio intangible del derecho escolar, sino un instrumento para dos combates de fondo de nuestra sociedad: la igualdad de oportunidades y la transmisión de valores fundamentados en el respeto y la tolerancia. Lo importante es ver si está sirviendo para ello.

¿Es mejor la enseñanza diferenciada? Para algunos sí; para otros, será la mixta. Lo importante es que exista la posibilidad de decidir un sistema u otro con entera libertad. Que tengamos la libertad de debatir sobre qué es lo mejor para nuestros hijos, dar información a los padres y concederles el derecho, ahora negado, de elegir libremente una de las opciones. Está en cuestión la propia libertad de educación. El silencio oficial al respecto, en un Estado democrático, resulta cuando menos llamativo[37].

Tenemos en estos días unas cifras alarmantes de fracaso escolar. Un reciente estudio de la Unión Europea demuestra que, después de Portugal, España es el país de la Unión con mayor fracaso escolar, casi un 30%. Y no debemos perder de vista que éste suele ser a la larga el abono idóneo para el fracaso existencial de muchos jóvenes. Los remedios son varios pero para todos ellos una condición es imprescindible: llegar a tiempo. Como afirma José Ramón Ayllón, está claro que los jóvenes son siempre una promesa que se puede cumplir o malograr. Y que su educación será siempre la mejor inversión de una familia y de un país[38].

En definitiva, la educación diferenciada, aunque no es ni mucho menos la única solución al fracaso escolar, sí puede ser un paso más hacia una enseñanza de calidad. Sin embargo, a pesar de ser la opción por la que están apostando los países más desarrollados de nuestro entorno, aquí en nombre de una neutralidad laica el sistema educativo

no deja espacio para las diferencias. Se confunde igualdad con igualitarismo. En España, lo moderno es lo obsoleto. Pero, en fin, como solían decir: «Spain is different». ⊸ MARÍA CALVO

Conferencia impartida en la Fundación Tomás Moro el 28 de octubre de 2004.

NOTAS

1 Datos obtenidos de www.arvonet.es.

2 Michel Fize: *Les Piéges de la mixité scolaire*, Presses de la Renaissance, 2003.

3 Cfr. *Newsweek*, 24 de junio de 1996.

4 Ignacio Archeaga: *Coeducación: Lo obsoleto es el modelo único*. 2004.

5 Cfr. *Le Monde*, 9 de enero de 2003.

6 Cfr. *The Scotsman*, 14 de septiembre de 2004.

7 Vid. al respecto el libro de la antropóloga Hellen Fisher: *El primer sexo*, 2003.

8 Christina Hoff Sommers: *Dar una oportunidad a las escuelas de un solo sexo*, 2004.

9 Christa Meves: *Varones disminuidos y chicas frustradas*, 2003.

10 Víctor García Hoz siempre mantuvo la necesidad de una atención personalizada al alumno por medio de tutorías, en las que el tutor se preocupara no sólo de la vida escolar del niño o niña sino también de su vida familia, integración, amigos u otros problemas del menor.

11 Vid. al respecto los datos proporcionados por la National Association for Single Sex Public Education (NASSPE), Girls'Schools Association (GSA), Alliance of Girls'Schools (Australasia), International Boys'Schools Coalition (IBSC).

12 Miguel Riera es director del colegio La Farga en San Cugat de Vallés (Barcelona).

13 Entre tales estudios destacamos los siguientes: Rosemary Salomone: *Same,different,equal: rethinking single-sex schooling* (2003); Christina Hoff: *The war against boys: how feminism is harming our young men* (2003); Hellen Fisher: *El primer sexo*; 2003; Christa Meves: *Varones disminuidos y chicas frustradas*, 2003; Michel Fize: *Las trampas de la coeducación*, 2003; Nicole Mosconi: *Effects et limits de la mixité scolaire*, 2004; Laure Poinsot, *Igualdad de oportunidades entre chicos y chicas en la escuela: ¿las cosas se mueven ya en Francia?*; artículo de http://www.penelopes.org.

14 Datos obtenidos de la página *web* del Colegio Intisana (Quito, Ecuador), 2004.

15 Justo Arnal Agustín: «Educación separada/coeducación. Problema y actualidad de siempre» *Rev. de Asuntos Educativos*, n.º 13.

16 Christina Hoff: *La guerra contra los chicos*, 2003.

17 Nicole Mosconi; *La mixité dans l'enseignement secondaire: un faux semblant?*, PUF, 1989; *Effets et limits de la mixité scolaire*, 2004; *Mixité scolaire et democratie*, 2004; *Femmes et savoir*, 2004.

18 Sobre la «vulnerabilidad» masculina, vid. S. Kraemer: *The fragile male*, British Medical Journal, 2000.

19 En este sentido la revista electrónica *Politicalaffairs.net*, en un reciente artículo de Joel Wendland, se pregunta si los chicos se están convirtiendo en el «sexo débil».

20 Jennifer Wolcott: *The Christian Science Monitor* (25/X/04).

21 Joel Wendland: *Reversing the Gender gap*, Politicalaffaire.net.

22 Wayne Martin: *The Birmingham News*, agosto, 2004.

23 National Institute on Grugs Abuse: *Infofacts*, Ritalin, 2004.

24 Christa Meves: *Fördergemeinschaft für Schulen in Freier Tägerschaft*; 2003.

25 Cristina Hoff Sommers ; *La guerra contra los chicos*, 2003.

26 Entre otros vid., C. Riordan: *Girls and boys in school: together or separate?*, Nueva York, Teachers College Press, 1990.

27 Cfr. *The Times*, 22 de agosto de 1995.

28 V. E. Lee, H. Marks y T. Byrd: *Sexism in single-sex and coeducational secondary school classrooms. Sociology of Education*, 1994.

29 Jennifer Wolcott, en *The Christian Science Monitor* (25/X/04), refleja el auge de las escuelas masculinas en los Estados Unidos.

30 Vid. al respecto, R. A. Noe: *Women and mentoring, a review and research agenda*, Academy of Management Review, 13, 1988.

31 Para Rousseau el proceso educativo de los niños se basa en la experiencia y en el respeto a la personalidad y debe proporcionarle conocimientos adecuados para convertirse en un sujeto libre, con criterios propios y autónomo. Por el contrario, la educación de las niñas debe ir encaminada a hacer de ellas sujetos débiles y dependientes del sexo opuesto (*Emilio o De la educación*, 1762).

32 AGEA: *En defensa de la educación separada por sexos. Que la coeducación no se imponga como un dogma*, 2004.

33 Citado por Ignacio Archéaga: *Coeducación: Lo obsoleto es el modelo único*, 2004.

34 www.singlesexschools.org.

35 John Gray: *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, Mondadori, 2000, pág. 20.

36 Muchas parejas utilizan como argumento para su separación el hecho de ser «radicalmente distintos» o «demasiado diferentes», sin pararse a pensar que esas diferencias son normales y se dan en cualquier pareja (formada claro está por hombre y mujer). El reconocimiento previo de las diferencias es imprescindible para conseguir la complementariedad. Dos piezas no encajan si son idénticas. El encaje de un *puzzle* sólo se produce entre piezas de diferentes formas. La colaboración activa entre el hombre y mujer debe partir precisamente del previo reconocimiento de la diferencia misma. Vid. al respecto el punto 4 de la Carta de la Congregación para la doctrina de la de a los obispos de la Iglesia católica sobre «*La colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y en el mundo*» (31 de julio de 2004).

37 La página *web* del Ministerio de Educación y Ciencia dedica un apartado específico a explicar qué es la coeducación y cuáles son sus ventajas, pero no se encuentra ninguna referencia a la educación diferenciada, ésta simplemente no existe. Vid. www.cnice.mecd.es

38 José Ramón Ayllón: *La educación escolar*, 2004.

LO QUE SE CUECE EN ESTADOS UNIDOS

Teísmo y secularismo, una división política de la nación

MARCIANO ESCUTIA PROFESOR DE FILOLOGÍA INGLESA, UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

Si durante el primer mandato presidencial de George W. Bush las diferencias entre Estados Unidos y Europa respecto a la presencia de la religión en la vida pública se pusieron de relieve, la reelección del candidato republicano ha hecho más palmarias las diferencias. No por casualidad, algunas de las más prestigiosas revistas intelectuales norteamericanas vienen dedicando, desde mediados de 2004, un buen número de sus páginas a analizar la relación entre cristianismo y política. El *Journal of Democracy*, que editan cuatrimestralmente el National Endowment for Democracy y The John Hopkins University Press, consagró cuatro largos ensayos del número correspondiente a abril de 2004 al tema «Cristianismo y democracia». El número 155 de la también cuatrimestral *The Public Interest*, fundada por Daniel Bell, apareció como un monográfico sobre las religiones y el Estado en la nación norteamericana. Si a los tradicionales estudios sobre catolicismo y vida pública de revistas como *First Things* (que en el número del verano pasado dedicó su sección de «Artículos» a este tema) sumamos el reportaje especial aparecido en *The*

Economist en abril de 2004 sobre «Cristianos y judíos», es manifiesto que el espíritu religioso de Estados Unidos, su origen, su relación con la vida pública, su evolución hasta nuestros días y la actual división política concomitante a la práctica religiosa son temas de absoluto interés para los analistas de aquella nación.

Especialmente interesantes son las comparaciones, a propósito del tema que nos ocupa, entre la sociedad americana y la europea, en las que abundan varias de las colaboraciones del referido número de *The Public Interest*[1]. A ellas nos vamos a referir en particular en las siguientes líneas, tratando de reseñar de manera amplia sus principales observaciones.

LA ACTITUD RELIGIOSA AMERICANA

La contribución de Brian C. Anderson en *The Public Interest* lleva por título «Secular Europe, Religious America» y proporciona unos datos que pueden servirnos como introducción en el tema de las diferencias en la actitud religiosa entre Europa y Estados Unidos. De acuerdo con ese ensayo, los números cantan: en Europa solamente un 40% creen en el cielo y la mitad de éstos en el infierno. Aproximadamente, sólo 57% de los españoles, 55% de los alemanes, 40% de los franceses y 30% de los suecos cree en el pecado. En cambio, en Estados Unidos un 60% proclama que la religión juega un papel importante en sus vidas y más de un 80% declaran creer en Dios. Parecería que mientras que Estados Unidos es una nación creyente, la Europa posmoderna está sumergida en el relativismo religioso.

Bien es verdad que habría que puntualizar —así lo hace Wilfred Mcclay en «The Soul of a Nation», páginas 4-19 del mismo número— que esa mayor religiosidad americana puede tener mucho de superficial o de lo que se ha llamado *civil religion* —«religión social o sociológica»—. Se refiere con esa expresión a la veta piadosa americana que confiere muchos de los elementos propios de la fe y el sentimiento

religioso a las instituciones sociales y políticas de esa nación. La *civil religión* constituye una fuente de recursos espirituales, apegos profundos, recuerdos reverentes del pasado y del sentido de la dirección de la historia, en la que se puede apoyar el Estado para demandar a sus ciudadanos abnegación y sacrificio personal, cuando éstos resulten necesario. Es lo que John Dewey denominaba «fe común», una especie de lengua franca, que incluiría el componente emotivo de la religión, pero sin sus afirmaciones divisorias. Sus contenidos son mínimos: la presencia y el poder de Dios, la existencia de una vida futura, la realidad del premio y del castigo y la prohibición de la intolerancia. Los ciudadanos pueden añadir a esto sus propias opiniones siempre que no repercutan en la vida pública. Esta religión popular ha salido revitalizada el 11 de septiembre de 2001, de tal modo que su actual «catedral» es precisamente la *zona cero* —el lugar donde estaba ubicado el World Trade Center, derrumbado a consecuencia de los atentados terroristas en esa fatídica fecha—.

Este talante religioso deriva de la noción puritana de América como el «Nuevo Israel», un nuevo pueblo elegido que debe regenerar el mundo. Desde los constituyentes padres de la patria hasta nuestros días, y particularmente con el presidente George W. Bush, pervive un hondo sentido de la providencia de Dios y de su bendición sobre América, con la consiguiente responsabilidad de servir de luz a las naciones. Para algunos, el lado positivo de esta religión social consiste en que proporciona un fundamento secular para la fe cristiana, gracias a la cual las instituciones políticas resultan más receptivas a las llamadas al examen personal y a la rectificación, al igual que a la exigencia y al sacrificio por el bien común. Sin embargo, lleva inherente el riesgo de servir de justificación de actos sin escrúpulos, de trivializar la palabra de Dios, de convertir a los clérigos en esbirros del Estado y de la cultura imperante y de otorgar el respeto reverencial debido a la religión a objetos ajenos a ella.

En su colaboración «Protestant, Catholic, Jew», comenta Joel Schwartz cómo William Herberg, en su clásico estudio *Protestante-Católico-Judío*, de 1955[2], había ya señalado que los americanos eran un pueblo

religioso y a la vez secular, pues aunque —entonces— un 95% profesaban creer en Dios y un 75% decían pertenecer a alguna iglesia, eran fundamentalmente ignorantes de sus respectivas religiones, las cuales no parecían además afectar a su conducta diaria, según ellos mismos declaraban: más de la mitad de los americanos eran incapaces de nombrar ninguno de los cuatro evangelios y también más de la mitad mantenían que sus creencias no influían en sus ideas respecto a la política o la economía.

En este marco, la religiosidad americana no tendría contenido alguno y constituiría un modo de sociabilidad o cultura más que una orientación vital hacia Dios. Constituiría, tal como señalaba el referido Herberg, una mera religión sociológica, especie de garantía religiosa del estilo de vida americano. Según este autor, la identificación de la religión con la identidad nacional genera una especie de mesianismo en el que América tendría una vocación universal orientada a llevar su modo de vida —junto con la democracia y la libre empresa— hasta el último rincón del mundo.

La afirmación de que el pueblo americano es a la vez religioso y secular parece seguir tan vigente ahora como cuando escribía Herberg, hace cincuenta años. Aunque el porcentaje de los que dicen pertenecer en nuestros días a alguna iglesia se ha reducido al 69%, los datos actuales confirman los de Herberg respecto al desconocimiento doctrinal de los americanos y a la falta de influencia de la religión en sus vidas. En 1992, la agencia Gallup informaba que solamente un 13% de los norteamericanos parecían mostrar una fe vivida y profundamente integrada en sus vidas.

Un botón de muestra de la superficialidad e incoherencia de su profesión de fe lo constituye, por ejemplo, el hecho de que los evangélicos protestantes (considerado el grupo más religioso en los Estados Unidos) tienden a creer más que el resto de los americanos en las brujas y en la astrología (más de un cuarto del total). A su vez, el paganismo constituye una tendencia creciente: en 2001 el Servicio de Identificación Religiosa Americano apuntaba que más de 300.000 americanos se declaraban paganos. Volveremos de nuevo a este tema.

ORIGEN DE LA DISTINTA ACTITUD ANTE LA RELIGIÓN

Volviendo a la colaboración de Brian C. Anderson sobre las diferencias en la religiosidad en las sociedades europea y americana, a las que se referían las anteriores puntualizaciones, conviene repasar su origen histórico. Porque la diferencia que entre un continente y otro se registra en materia de religión radica históricamente en el distinto proceso de formación del Estado moderno y de la democracia republicana en uno y otro.

Según John Locke, el filósofo que más influyó en la revolución americana y en opinión también de Jefferson, presidente y uno de los padres constituyentes, no tiene por qué haber conflicto de competencias entre el Estado y la religión, toda vez que ésta es irrelevante en los asuntos temporales. Por su parte, Rousseau, precursor filosófico de la revolución francesa, piensa todo lo contrario. En cualquier caso, para todos ellos los conflictos entre ambos habrían de resolverse a favor del Estado. No obstante, Rousseau iba más lejos al ver en la religión, en tanto que depositaria de una fe y una lealtad, una enemiga de la república que ésta había, en consecuencia, de aplastar. De hecho, eso fue lo que ocurriría en la tremenda persecución religiosa consiguiente a la Revolución francesa. El espíritu anticlerical de la Revolución ha caracterizado las democracias europeas de tal modo que, de hecho, ser demócrata en Europa lleva consigo ser a la vez secularista, en el sentido de mantener activamente al margen de la organización de la sociedad la influencia de las creencias religiosas.

Las iglesias coloniales americanas, en contraste con la religión establecida de Europa durante la Revolución francesa, lideraban la lucha por la independencia y, gracias a ello, los americanos nunca participaron del anticlericalismo de los republicanos franceses. La religión dominante en América —el cristianismo protestante— predicaba ideales coherentes con la república. Incluso republicanos tan prominentes como Madison proponían reconocer los deberes con Dios como un derecho inalienable precedente a las exigencias civiles. George Washington, primer presidente de la nación, contemplaba la religión como un apoyo de la ciudadanía democrática y, en consecuencia, los compromisos

religiosos debían ser tratados, en su opinión, con gran delicadeza. Desde el principio, la religión alimentó vibrantes tradiciones republicanas y fomentó la revolución contra Inglaterra. Es más, según los padres constituyentes, el buen gobierno requería una serie de virtudes morales que sólo la religión podría proporcionar, al menos para la mayoría de los ciudadanos, como lo serían el autocontrol, la confianza en sí mismo y la preocupación por el bien común. No veían, pues, contradicción alguna en reconocer los derechos naturales de la humanidad —en expresión de Locke— y a la vez profesar fidelidad a Dios. Es más, sostenían que estos derechos naturales, incluido el de la libertad religiosa, encontraban su fundamento último en Dios. Por esta razón nunca pretendieron dificultar o disminuir la influencia religiosa, antes bien, ayudaron a que floreciera, y esto ha impreso carácter a la sociedad americana y a su forma de gobierno.

Desde un punto de vista histórico-dialéctico, complementario del anterior y mantenido por algunos sociólogos europeos inspirados en las ideas de Adam Smith, las iglesias nacionales instaladas en los distintos Estados europeos habrían perdido su atractivo con el paso del tiempo, pues los clérigos no transmitirían su mensaje convincentemente al haber perdido todo tipo de incentivo. En cambio las iglesias que encuentran competencia en su tarea religiosa se vitalizarían y esforzarían más. Según esta opinión, el establecimiento subsiguiente a la reforma protestante de iglesias nacionales en Europa ha contribuido a la disminución del fervor religioso de los europeos, mientras que el pluralismo americano ha forjado una América más religiosa.

POLÍTICAS ESTATALES Y RELIGIÓN

La historia posterior a ambas revoluciones ha suscitado, según Michael W. Mcconel en «Religious Souls and the Body Politic», en la misma revista, tres respuestas al problema de la pertenencia simultánea a las ciudades temporal y eterna —las tres, hijas de su propia historia y consiguientemente, distintas en su origen—.

La primera, la *laïcité*, propia de Francia y otros países europeos e inspirada en las ideas de Rousseau, subraya el carácter secular del Estado;

la segunda, conocida por *separación entre Iglesia y Estado*, es una versión (atenuada) americana de la anterior y de distinto origen; y la tercera, que se podría denominar *pluralismo religioso*, está inspirada en las ideas de Madison y en Estados Unidos coexiste de modo ambivalente con la anterior. Vamos a examinar las tres brevemente.

EL LAICISMO

La *laïcité* (denominada «separación estricta» entre Iglesia y Estado en los Estados Unidos) se asocia a la idea de que la política se debe regir por la razón pública, accesible a todos los ciudadanos, sin necesidad de formación religiosa. Aquí la esfera pública es estrictamente secular: las leyes tienen fundamentos seculares, los programas y actividades gubernamentales son totalmente seculares y la religión es irrelevante a la hora de determinar las obligaciones sociales de los ciudadanos. Se privilegian las escuelas públicas, que deben usarse para inculcar ideales democráticos incontaminados por el «dogma sectario». Se protege la práctica religiosa siempre que se confine a la esfera privada de la casa y el templo.

En el fondo subyace una visión recelosa de la religión, impregnada de sectarismo e intolerancia, a la que se espera domesticar privatizándola y, a veces, promoviendo activamente la secularización. La reciente legislación que prohíbe velos musulmanes y cruces cristianas en las escuelas públicas francesas refleja este modo de pensar.

Aunque los Estados Unidos no han seguido esta tradición, poseen una versión más atenuada de la *laïcité*, englobada en la denominación *separación de Iglesia y Estado*. A este respecto, hay que aclarar antes el origen y significado del término y sus consecuencias en Norteamérica.

LA SEPARACIÓN DE IGLESIA Y ESTADO

Como señala Phillip Hamburger en «Against Separation»[3], la expresión separación de Iglesia y Estado no aparece nunca empleada por los padres constitucionales, sino que proviene de algunos grupos protestantes del siglo XIX, sobre todo de los Nativistas, entre los que destacaban el Ku Klux Klan. Fueron estos grupos quienes invocaron la separación de la Iglesia institucional respecto al

Estado, aunque no la de la religión en general (el cristianismo, mayoritariamente entonces) respecto al gobierno, pues siempre se había considerado a la religión como fuente de inspiración. Estos mismos grupos protestantes recelaban de la Iglesia católica, a la que pertenecían muchos de los nuevos inmigrantes, porque sus creencias les parecían impuestas por una jerarquía mentirosa y dictadora, que los convertía en peleles sin independencia intelectual y en una amenaza para el gobierno republicano. Y así, presionaron al resto de los americanos para que se aceptara la separación entre Iglesia y Estado como la única perspectiva genuinamente americana.

Posteriormente, los protestantes liberales se aferraron a esta idea por miedo no solamente a la iglesia católica sino también a otros grupos protestantes más ortodoxos. Estos liberales, entre los que se incluían tanto teístas como ateos, formaron la Liga Liberal Nacional y ampliaron la idea a la separación del gobierno no solamente de la Iglesia sino de cualquier confesión religiosa.

En las primeras décadas del siglo XX un amplio grupo de protestantes y secularistas no protestantes, entre ellos muchos anticatólicos y otros simplemente recelosos de cualquier confesión cristiana organizada, asumieron la idea de que la separación constituía el auténtico modo de entender la libertad religiosa. Como se trataba de un grupo muy numeroso y variado, lograron transmitir la impresión de que este era el ideal americano que la nación compartía.

Esta concepción pasó luego al cuerpo judicial, que empezó a creer que tal separación era la libertad religiosa americana protegida tanto por las constituciones federales como las estatales. En este ambiente, en 1947, el Tribunal Supremo proclamaría que la Primera Enmienda garantizaba dicha separación. Desde entonces, y especialmente en los años ochenta y noventa, la actitud de los jueces de la Corte Suprema respecto al contenido de dicha separación se ha caracterizado por su ambigüedad y falta de definición. A este respecto, por ejemplo, es ilustrativo el reciente rechazo a pronunciarse sobre la pionera legalización del matrimonio entre homosexuales ordenada por el Tribunal Supremo de Massachussets.

La oposición secular a la religión organizada derivada de esta postura se advierte en la hipersensibilidad de la retórica e instituciones públicas a las influencias religiosas explícitas. El impulso religioso a la acción pública es tratado como algo que se supone maligno o incluso opresivo por necesidad. Esta visión está presente cuando se declara que la legislación fundamentada en opiniones religiosas (tales como la condena del aborto o del juego) podría considerarse inconstitucional a pesar de que la legislación inspirada en visiones seculares rivales de aquéllas (tales como el feminismo o el libertinaje) no plantearían ningún problema, incluso —podríamos añadir— cuando movimientos tan importantes como el de los Derechos Civiles han surgido o experimentado un gran impulso gracias a las motivaciones religiosas de sus líderes (por ejemplo, Martin Luther King). Otra manifestación práctica de esta actitud es la imposibilidad de utilizar fondos públicos para financiar colegios, universidades o programas sociales aparentemente religiosos.

EL PLURALISMO RELIGIOSO

La tercera respuesta a la cuestión de la relación entre la ordenación político-social y la religión —volvemos al ensayo de Mcconnell—, que coexiste con la anterior e intenta abrirse paso con vigor en nuestros días, aunque lo hace no sin dificultad, es el *pluralismo religioso*. Aquí se considera que la vida pública debe estar abierta a gente de todas las confesiones con la menor violencia posible a sus convicciones. Para el pluralismo, la postura secularista no es neutral, pues prima ciertos modos de razonar sobre otros, al racionalismo y a la libertad de elección sobre la tradición, la revelación y la conciencia.

Según esta concepción, no existen leyes o políticas neutrales: todas se basan en posturas ideológicas o filosóficas. La estructura constitucional ha de dejar la elección al pueblo entre las distintas perspectivas rivales, sin privilegiar ni la religiosa ni la secularista. Esto implica que los ciudadanos creyentes, al igual que el resto, tienen derecho a propugnar leyes que reflejen sus ideas sobre el mejor modo de promover el bien común a su juicio, aunque sus premisas deriven de doctrinas religiosas. El Estado pluralista ha de ser neutro respecto a la religión, porque todos

los ciudadanos son libres de adoptar o rechazar sin limitación alguna distintas posiciones según les den a entender sus fundamentos filosóficos, metafísicos, epistemológicos o teológicos. Decir a los creyentes que su concepción de la justicia y el bien común ha de ponerse entre paréntesis es tratarlos como ciudadanos de segunda categoría. El pluralismo confirma la igualdad de todos al permitirles participar en los asuntos públicos sin favorecer ninguna ideología ni forma de persuasión.

El enfoque pluralista fomenta que las comunidades de creyentes mantengan las instituciones necesarias para conservar su modo de vida y transmitirlo a las generaciones futuras. Esto se plasma en medidas gubernamentales como exenciones o contribuciones fiscalmente deducibles para los grupos religiosos y benéficos, sin intervenir a la vez en la selección de sus destinatarios ni controlar sus operaciones. Cuando sus actividades compiten con otras semejantes organizadas por el Estado (hospitales, colegios, universidades, comedores de beneficencia, etc.), el enfoque pluralista favorece la libertad de elección, de modo que todos aquellos que, por ejemplo, deseen educar a sus hijos de acuerdo con sus convicciones puedan hacerlo efectivamente.

Hemos señalado antes que este enfoque pluralista no se abre paso sin dificultad en los Estados Unidos. Un ejemplo de actualidad, que desarrolla Stanley W. Carlson-Thies en su colaboración «Implementing the Faith-Based Initiative» (páginas 57-74), y en el que conviene detenerse para ilustrar mejor este punto, concierne a los proveedores de servicios sociales. Algunos liberales laicistas se han aferrado a la mitológica separación entre Iglesia y Estado para impedir que las organizaciones religiosas proporcionen una serie de servicios sociales necesarios. Siempre ha existido colaboración entre el Estado y organizaciones no gubernamentales laicas y religiosas (entre estas últimas destacan el Ejército de Salvación, las Organizaciones Caritativas Católicas, los Servicios Sociales Luteranos, las Federaciones Judías, etc.), y, desde los años sesenta, la mayor parte de la beneficencia estatal se ha canalizado a través de dichas organizaciones. Los servicios que pueden prestar han de ser estrictamente laicos pues lo contrario iría supuestamente contra la Primera Enmienda, que regula la separación Iglesia-Estado. Sin embargo,

a menudo estas organizaciones despliegan representaciones y símbolos piadosos, bendicen las comidas, mantienen discusiones religiosas y contratan preferentemente a los solicitantes que comparten la misma fe, prácticas todas ellas que podrían ser declaradas fuera de lugar y rescindir la alianza.

Desde la Ley de Reforma de la Beneficencia de 1996, el Congreso intervino en cuatro ocasiones durante el mandato del presidente Clinton para incluir en la legislación federal reglas nuevas —todo un ejemplo del enfoque pluralista— que garantizaran que los proveedores sociales religiosos no tuvieran que marginar su fe para competir por su financiación con los no religiosos.

Las nuevas reglas, encuadradas en la llamada «Opción Caritativa» contienen cuatro principios: 1) no quedará excluida ninguna organización por su religiosidad o «excesiva religiosidad»; 2) ha de mantenerse el respeto por el carácter religioso de esos grupos, a los que se debe permitir ofrecer actividades religiosas voluntarias, desplegar símbolos religiosos y no obligar a dejar de lado su fe a la hora de contratar personal; 3) queda, por un lado, prohibida la práctica religiosa obligatoria al igual que la discriminación de los destinatarios del servicio prestado y, por otro, el Estado debe presentar otras alternativas a quienes pongan objeciones a un proveedor religioso; 4) los fondos federales sólo pueden dedicarse a los servicios sociales propiamente dichos y no a mantener actividades o prácticas estrictamente religiosas. No obstante, si un cliente escoge un proveedor religioso, las actividades religiosas no tienen por qué separarse del programa federal financiado siempre que queden a salvo los fines públicos sociales.

El presidente Bush ha seguido en la misma línea e ido incluso más lejos, al llamar la atención sobre otras organizaciones más modestas, muchas de ellas religiosas y de ámbito vecinal, que son a menudo las más eficaces y cercanas a los necesitados. En este sentido, ha defendido que todo programa social que funcione bien debe gozar de igualdad de oportunidades de acceso a financiación federal para extender sus servicios, sin importar cuál sea su inspiración. Sin embargo, el informe *Unlevel Playing Field* (2001), elaborado por el Gobierno federal, señala que

la ayuda federal que reciben estas organizaciones de base es pequeña. Según dicho informe, las dificultades a las que se enfrentan proceden del prejuicio de los dirigentes federales, para quienes la estrecha colaboración con organizaciones religiosas es sospechosa legalmente. Examinando las directrices del Tribunal Supremo, se comprueba que los requisitos para acceder a subvenciones públicas por parte de dichas organizaciones requieren que sus manifestaciones religiosas queden más relegadas de lo que están dispuestas a aceptar, por lo que a menudo no compiten por dichos subsidios.

Para ayudar a resolver la cuestión, algunos grupos conservadores han propuesto conceder cheques o vales a los propios beneficiarios para que ellos mismos escojan entre los distintos proveedores sociales. Sin embargo, esta posible solución, ya intentada para facilitar la libertad de elección de colegio, ha sido rechazada en los Estados en que se ha probado a introducir hasta ahora.

CONSERVADURISMO RELIGIOSO Y POLÍTICO

Se ha señalado antes que una de las causas más claras de división en nuestros días entre Europa y Estados Unidos es la cuestión religiosa. Al margen de otros factores como el hecho de que Estados Unidos gaste solamente en defensa el doble que los veinticinco Estados de la Unión Europea juntos; o que la pena de muerte se permita en la mayoría de los Estados; o que un 35% de los hogares americanos dispongan de armas de fuego; al margen de estos otros factores nada despreciables, lo que intranquiliza a la secularista Europa es la fuerte presencia en América del conservadurismo religioso, según ha resultado patente tras las últimas elecciones presidenciales, y las votaciones que en once Estados se han manifestado contra el reconocimiento legal como matrimonio de las uniones homosexuales.

Este conservadurismo reforzado por la fe queda típicamente representado por los Evangélicos Protestantes, el grupo religioso que más rápidamente crece e informa profundamente la sociedad americana. Se trata de una agrupación de cristianos protestantes para quienes lo importante de la vida religiosa es la conversión personal y la fe en que la

expiación por los pecados de los hombres lograda por la muerte de Jesucristo proporciona la salvación personal, y que se ha convertido en una de las fuerzas más importantes en la política social del partido republicano. De hecho, éste se ha vuelto más conservador que los partidos conservadores europeos, en los cuales es compatible el estatalismo económico con posiciones liberales en cuestiones morales, debido a su gran número de cristianos fundamentalistas evangélicos. Expliquemos, siguiendo de nuevo a Joel Schwartz, las circunstancias que han acompañado al surgimiento político de los grupos evangélicos y la consiguiente polarización religiosa en que vive actualmente la sociedad americana.

La situación de consenso nacional entre católicos, protestantes y judíos —los grupos religiosos que representaban un 95% de la población entonces—, característica de la religión sociológica descrita por Herberg más arriba, corresponde a los años cincuenta, cuando la fe religiosa en general era un bien individual y público que le permitía al presidente Eisenhower, por ejemplo, afirmar ante la amenaza del comunismo que el Gobierno no tenía sentido si no estuviera basado en una fe religiosa profundamente sentida, sin importar cuál fuera[4].

Esta situación experimentaría un primer cambio con el movimiento de los Derechos Civiles y la guerra de Vietnam en los años sesenta, que introdujo en Estados Unidos el llamado Evangelio Social. Se trata de un concepto cuyo origen habría que buscar en la reacción cristiana a finales del siglo XIX a los males derivados de la Revolución Industrial y del liberalismo económico exacerbado (así, por ejemplo, en la encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII); pero que, en este contexto, se refiere a la perspectiva del cristianismo liberal que mantenía que todos se salvarían (universalismo que niega la necesidad de salvación personal) y que los cristianos habrían de traer el reino de Dios intentando activamente corregir los problemas sociales.

Como reacción a este evangelismo social, los protestantes teológicamente tradicionales promovieron enérgicamente la necesidad de la salvación personal, y tendieron a rechazar las cuestiones más materiales, identificando la preocupación por lo social con un movimiento

teológicamente liberal. Se produjo así la división entre liberales y conservadores religiosos en general, sin distinción de denominación. Entre éstos se encontraban los evangélicos protestantes, que no han dejado de crecer desde entonces. Las guerras culturales de religión resultarían aún más virulentas en los setenta y ochenta, cuando cuestiones como la moralidad pública, el aborto y las relaciones entre las iglesias y el Estado adquirieron importancia.

Desde la emergencia del Evangelio Social las denominaciones cristianas tradicionales (católicos, metodistas, baptistas, etc.) han capitulado en general ante el secularismo. Se han caracterizado cada vez más por su activismo social y han adolecido de algo genuinamente cristiano que ofrecer, pasando así a segundo lugar en las vidas de sus fieles. El discurso psicoterapéutico y de autorrealización personal se ha establecido de lleno tanto en las confesiones principales como en la vida pública, y una vez que la religión no es más que un mero refuerzo de la moralidad progresista dominante puede llegar a vaciarse de contenido y considerarse superflua.

En la *Transformación de la religión americana*, Alan Wolfe[5] intenta demostrar que la religión se ha convertido en parte integrante de la cultura del narcisismo, una avenida más por la que el yo moderno puede encontrar su modo de estar en el mundo (fenómeno en el que dicho autor se complace, por otro lado) y menciona las siguientes características: una mezcla de música insípida y ambigüedad moral (el llamado «Catolicismo Kumbayá», que hace alusión a una canción originalmente *folk* empleada en actos religiosos católicos); el carácter cada vez más terapéutico de la religión americana, en la que sacerdotes, ministros y rabinos tienden a evitar todo tipo de «sentencialismo»; la implacable y nada estimulante informalidad de las ceremonias religiosas actuales y el creciente recelo hacia toda religión institucional. De hecho —así lo señala D. Mahoney— su diagnóstico parece confirmar el temor de Herberg de que los americanos llegaran a conformarse con una religión centrada en el hombre.

En este desvaído panorama religioso, destacan los evangélicos, con su firme determinación de impedir la alternativa mortal que supone el

secularismo. Lo que defienden, en contraste con las otras confesiones cristianas, es la importancia de la redención personal, por un lado, y de una moralidad estricta, por otro. Si bien el primer aspecto no tiene implicaciones políticas, el segundo podría inclinar más claramente hacia los partidos conservadores, aunque, de hecho, no se trate realmente de una relación necesaria puesto que las iglesias evangélicas afroamericanas promueven una moral tan estricta como las iglesias evangélicas y pentecostalistas hispánicas y, sin embargo, sus miembros votan mayoritariamente al Partido Demócrata.

Aunque los conservadores religiosos habían sido tradicionalmente apolíticos, al percibir que la cultura dominante y muchos protestantes de siempre rechazaban la doctrina cristiana tradicional sobre la moralidad pública y, en particular, la familia, los fundamentalistas cristianos intentaron restaurar la autoridad de los valores tradicionales por medio de la acción política y el debate religioso.

Los orígenes este movimiento se sitúan entre los milenaristas, aquellos evangelistas protestantes que en el siglo XIX predicaban la llegada del milenio, o sea, los mil años del reino de Cristo. Pero el nombre saltó a la palestra a través de una serie de publicaciones del movimiento, que entre 1910 y 1915, siempre en Estados Unidos, tomaron como título Los Fundamentos. Para este movimiento, cinco eran los «fundamentos» de la fe: 1) literalidad e infalibilidad de las Escrituras; 2) concepción virginal; 3) expiación a través de las obras; 4) resurrección corporal; 5) autenticidad de los milagros.

Las denominaciones protestantes clásicas son mucho menos numerosas de lo que fueron en el pasado, mientras que estos fundamentalistas y los evangélicos constituyen, según el informe Pew de 2003, un 30% de la población, y han sido decisivos en la victoria del presidente Bush, especialmente en su reelección. En el 2000 votaron 15 millones de evangélicos, un 23% de todo el electorado, y 71% de ellos votaron a Bush. En 2004 seguían constituyendo un 23% del electorado pero se redujo dramáticamente la abstención de estos votantes y un 78% de ellos votaron a Bush, lo que supuso 3,5 millones de votos más a su favor (datos del Pew Forum citados en *Economist.com*, 11 de noviembre de 2004).

No obstante, estos fervientes grupos religiosos carecen de líderes intelectuales y adolecen de un auténtico fundamento racional y de formación doctrinal profunda. Un síntoma de la superficialidad o falta de consistencia intelectual de su profesión de fe lo constituye el hecho de que los evangélicos tienden a creer más que el resto de los americanos en las brujas y en la astrología (más de un cuarto del total).

SECULARISMO LIBERAL

En el otro polo encontramos un secularismo liberal (de izquierdas o de derechas) más dogmático políticamente (como se reflejó en la acuñación del término americano «corrección política» al final de los ochenta) y ayuno de base teórica puesto que en el fondo, como reconoce el propio Richard Rorty, uno de sus más destacados ideólogos, es parasitario de la fe bíblica al seguir interesándose en la dignidad humana cuando la única base firme que puede sostenerla es la fe revelada.

Como se ha señalado más arriba, esta misma división entre conservadores y liberales u ortodoxia y progresismo afecta tanto al protestantismo como al catolicismo y al judaísmo y tiene su contrapartida en el campo político. Por ello, autores como James Davidson Hunter[6] señalan que los progresistas protestantes, católicos y judíos y los secularistas tienen más en común cultural y políticamente entre ellos que con sus correligionarios ortodoxos. Así como para Herberg las tres denominaciones abrazaban un mismo estilo de vida americano que las unía, para Hunter hay dos concepciones de América en disputa y cada una agrupa a protestantes, católicos y judíos de uno u otro bando. Las últimas elecciones presidenciales han consolidado la tendencia a votar republicano de los miembros más ortodoxos de las distintas denominaciones religiosas[7].

Una de las manifestaciones de esta división —utilizo ahora las categorías de Herberg— es una nueva religión social rival de la anteriormente descrita, propuesta por los progresistas religiosos y muy crítica tanto de la política interna como, sobre todo, de la política internacional americana. Sostiene que Estados Unidos es responsable de muchos de los problemas que afectan al mundo y tiene que

pagar por ello. Acusa a América de usar su poder y su riqueza para crear y perpetuar grandes desigualdades —de ser verdaderamente una fuerza del mal—. Parece confirmarse el peligro anejo a la religión social ya advertido por Herberg de identificar la causa americana con la de Dios, potencialmente resultante en la creencia bien de una superioridad o de una inferioridad moral, según sea la perspectiva tradicional o progresista, respectivamente.

DIVISIÓN POLÍTICO-SOCIAL

Esta polarización de las fuerzas secularistas y religiosas ha transformado, y continúa haciéndolo, la política americana, en la que los republicanos aparecen como el partido de Dios y los demócratas como el partido secular. El surgimiento de la derecha religiosa ha alimentado la hostilidad de izquierdas hacia la religión, pues muchos liberales identifican la religión con el conservadurismo. Piensan que la derecha se ha apropiado de Dios y de la religión.

De tal modo es así, que la práctica religiosa es el factor más importante a la hora de predecir la intención de voto. Baste el siguiente botón de muestra: un 60% de los nuevos delegados de la convención demócrata de 2000 se declaraban secularistas, es decir, sin ninguna preferencia religiosa, en comparación con un 5% de los correspondientes republicanos. Del 16% del electorado secularista, dos tercios votaron demócrata en las elecciones presidenciales de 2000. El estudio Pew de 2003 señala que un 63% de los que van a la iglesia al menos una vez a la semana (14% de la población) votan republicano, mientras que de los que no suelen ir nunca (14% de la población, de nuevo), un 62% votan demócrata, cifras que se han mantenido en las elecciones presidenciales de 2004[8].

Por otro lado, la mayoría de los secularistas no son ateos o agnósticos originalmente sino creyentes que han abandonado la religión institucional y se encuentran entre los liberales y moderados. El abandono de la religión organizada refleja el desacuerdo con la afinidad surgida entre la política conservadora y la religión organizada. Según Hunter, los secularistas representan el tipo de conciencia moral que

más rápidamente crece en América: han pasado de constituir un 2% en los años cincuenta, a un 14% en 2001.

Señala Cifford Orwin («The Unraveling of Christianity in America», páginas 20-36) que esta falta de adhesión a la religión organizada caracteriza, en general, a las clases educadas. Los sondeos de opinión muestran que los americanos de las clases media-alta y media se declaran religiosos; pero si se rasca un poco se descubre un relativismo temeroso de profesar una moral de contenidos preceptivos, porque podría propiciar la intolerancia. Ésta constituye el mayor de los males para unas clases nada sentenciosas que no creen en un modo de vivir moralmente correcto y que idolatran lo que es diferente por el mero hecho de serlo. Su única convicción firme radica en la tolerancia. Se puede decir que la clase media americana se toma en serio la religión pero no hasta el punto de creer que sea la guía más importante a la hora de juzgar cómo se debe vivir, y por eso se muestra curiosamente indiferente ante el pecado. Por vez primera en la historia del país, los criterios religiosos no inhiben a la nación como tal[9].

Ello se manifiesta, por ejemplo, en la serie americana de televisión más popular de los últimos diez años tanto en América como en el resto del mundo occidental, *Friends*, y en su tratamiento de temas como la religión y la moralidad religiosa. Véase también la popularidad de que gozan en la actualidad series como *Sexo en Nueva York* y las de dibujos animados, hipercríticas de los valores tradicionales americanos, especialmente la primera, *South Park* y *Los Simpson*; por no citar, en décadas anteriores, las exitosas y amorales *Falcon Crest*, *Dinasty* y *L. A. Law*.

Tampoco olvidemos, por ejemplo, que Estados Unidos es el país que en términos absolutos y relativos produce y consume más pornografía; que el número de abortos continúa siendo elevadísimo; que la tasa de divorcios es superior al 50%; y que es uno de los países occidentales donde las relaciones sexuales entre adolescentes es más precoz y está más extendida (sin contar con la superior incidencia de estos y otros problemas, tal como la violencia callejera armada, entre algunas minorías, que se deja notar en ese más de un 1%, que constituye la población carcelaria del país). El espíritu cristiano, en definitiva, que solía, en

opinión de Orwin, penetrar la única cultura de la única nación, ha pasado a ser una subcultura o incluso una contracultura.

Como paradigma de esta alienación de las clases educadas respecto a la religión institucional menciona Orwin los *Bobos*, término acuñado por David Brooks[10] y que amalgama la primera sílaba de las palabras «bohemios burgueses», en inglés. Constituyen la nueva clase alta de la sociedad liberal posmoderna en América, que combina en sí la afluencia material y a la vez un rechazo del materialismo y el conformismo. No necesitan institución alguna para comunicar con lo sagrado, pues convierten en sagrado todo lo profano y materialista, especialmente el comprar —la actividad burguesa por excelencia—, y la dirigen a objetos eminentemente bohemios, como por ejemplo, el arte, la filosofía o el activismo social. Anhelan algo especial, más alto y solidario pero desarraigado de toda creencia, compromiso o limitación de sus opciones. Brooks sostiene que su actitud tipifica a la clase media urbana estadounidense en el aspecto religioso.

Todo parece indicar que existe una clara e igualada división bipartita religioso-cultural en torno a la práctica de la religión institucional que afecta a la sociedad americana en general, en cuyos extremos se situarían los evangelistas, por un lado, y los secularistas liberales, por otro. En medio se localizaría la gran clase media urbana, que manifiesta una tendencia creciente hacia el secularismo.

Los artículos aquí analizados, en conclusión, nos ofrecen un marco más matizado de lo que a primera vista podría uno pensar, especialmente después de las últimas elecciones presidenciales americanas. Se puede decir que los ciudadanos de Estados Unidos siguen siendo sociológicamente religiosos y que su actitud respecto a la relación entre religión y vida pública es, en general, menos recelosa que la del laicismo imperante en algunos países europeos, debido al distinto origen de sus respectivas democracias.

No obstante, dicha relación no se da sin problemas, como es notorio en las dificultades que encuentran ciertas medidas que facilitarían un auténtico pluralismo religioso, que hoy por hoy choca con un prejuicio bien establecido entre las autoridades federales derivado históricamente de una mal entendida separación Iglesia y Estado.

Por otra parte, tampoco parece que América constituya la reserva espiritual de Occidente, puesto que el secularismo está muy presente en la sociedad y es claramente una tendencia en alza. La ortodoxia y la práctica de la religión institucional o la falta de éstas, cualquiera que sea la denominación de que se trate, divide política y culturalmente al país hasta tal punto que resulta ser el mejor indicador de predicción de voto.

MARCIANO ESCUTIA

NOTAS

1 Número 155, correspondiente a la primavera de 2004, que también dedica dos artículos a la amenaza del fundamentalismo islámico a los que no nos referiremos aquí.

2 *Protestante-Católico-Judio: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City, New Cork, Doubleday and Co. 1955

3 Adaptado de su libro *Separation of Church and State*, Harvard University Press, 2002.

4 «Our government doesn't make sense unless it is founded on a deeply felt religious faith- and I don't care what it is» (D. Eisenhower, 1952).

5 Siguiendo la crítica de su libro (*The Transformation of the American Religión*, Free Press, 2003) que firma Daniel Mahoney («Religion and the Social Scientist»: 202-207).

6 *Culture Wars, The Struggle to Define America*, Basic Books, 1991.

7 Ver datos, por ejemplo, en *Economist.com*, 11-XI-2004: «The triumph of the religious right».

8 Otros índices de las elecciones de 2004 relacionados con un estilo conservador lo constituyen el hecho de que Bush fue votado mayoritariamente por hombres blancos (61%), mujeres casadas (55%) y excombatientes 57%).

9 Señala *The Economist.com*, que la mayoría que ha votado a Bush en 2004 no constituye una mayoría moralista pues los que citaron como criterio prioritario a la hora de votar la moralidad eran un 22%, dos puntos más que los que citaron la economía (que votaron mayoritariamente por Kerry) y tres más de los que nombraron el terrorismo (que votaron mayoritariamente por Bush). Por otro lado, ese 22% es muy inferior al de las dos elecciones presidenciales anteriores de 2000 y 1996, en las que 35% y 40%, dieron prioridad a las cuestiones morales e incluso un 14% y un 9%, respectivamente, se la dieron al aborto, opción que no se ofrecía en las últimas encuestas. Es decir, en aquellas elecciones casi la mitad del electorado votó por motivos morales mientras que en 2004 lo hizo un quinto (11-XI-2004: «The triumph of the religious right»). Téngase también en cuenta que la mayoría de los votantes primerizos lo hicieron por Kerry (54%), por si sirve de indicador de futuras tendencias.

10 *Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There*, New York, Simon and Schuster, 2000.

UN CLÁSICO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Atenas y Jerusalén

LEV SHESTOV

Hace apenas un par de años apareció en España, publicada por Trotta, una colección de ensayos de Jürgen Habermas sobre «Religión, teología y racionalidad». La disyuntiva que se ofrecía en el título —*Israel o Atenas*— hacía alusión a la obra del teólogo judío Johan Baptist Metz. Él ha sido quien, en nuestros días, ha tratado de aproximar la fe anamnética o memorística del pueblo de Israel al logos científico de la filosofía griega y al de la Ilustración. Ni en el ensayo que da título a esa colección ni en ninguno de los otros de ese volumen, sin embargo, se hace referencia al «Jerusalem and Athens» (1967) de Leo Strauss: un breve comentario en el que, a diferencia de la obra de Metz, racionalidad griega y relato bíblico se mantienen como agua y aceite en una vasija común —en este caso, la cultura occidental—. Que Habermas tampoco haya mencionado en sus ensayos el análisis pionero y más original, probablemente, de cuantos en el siglo XX han abordado las relaciones entre la fe bíblica y la mente especulativa es, sin embargo, menos curioso, que el no haberlo hecho tampoco el filósofo político Leo Strauss.

Atenas y Jerusalén, publicada en 1937 simultáneamente en francés y en alemán, es la última obra del filósofo judío ruso Lev Shestov (1866-1938), y la que se considera el compendio de su pensamiento. Si en sus primeros libros —*Dostoyevski y Nietzsche* (1903), *Comienzos y finales* (1908), *Grandes vigilias* (1911)— Shestov se ocupó

del pensamiento de creadores literarios como Shakespeare, Chéjov, Tolstói y, por encima de todos, de Dostoyevski, la crítica de la razón científica desde un punto de vista existencial y, sobre todo, religioso fue ocupando un lugar cada vez mayor en los títulos que dio a la imprenta después de la Revolución rusa. A Plotino, por ejemplo, como a san Agustín, Spinoza, Lutero y Pascal dedicó varios de los ensayos aparecidos en *Potestas Clavium* (1923) o en *Las investigaciones de Job* (1929). Fue Martin Heidegger quien aconsejó a Shestov abordar la obra de Kierkegaard, que hasta entonces le era prácticamente desconocida; y en el escritor danés encontró, en efecto, Shestov una vocación intelectual y existencial similar a la suya. De ello dejó constancia en su siguiente trabajo importante: *Kierkegaard y la filosofía existencial* (1936). Completado así el ciclo de sus investigaciones históricas, Shestov quedó libre para abordar de forma sistemática su pensamiento en la obra de 1937, cuyo prólogo ofrecemos a continuación, traducido por primera vez al castellano. (R. LL.)

«Prólogo» a *Atenas y Jerusalén*

«El mayor bien para el hombre es conversar todos los días sobre la virtud»
Platón, *Apología de Sócrates*, 38 a.

«Todo lo no que nace de la fe, es pecado»
San Pablo, *Epístola a los Romanos* 14, 23.

I

«Atenas y Jerusalén» - «filosofía religiosa»: estas expresiones son casi idénticas, tienen prácticamente el mismo sentido. Una es tan misteriosa como la otra, y ambas molestan por igual al pensamiento moderno, por la contradicción interna que contienen. ¿No sería más adecuado proponer el dilema diciendo: Atenas *o* Jerusalén, religión *o* filosofía? Si hubiéramos de orientar nuestra respuesta por el juicio de la Historia, sería inequívoca. La Historia nos diría que los mayores genios del espíritu humano han rechazado, durante casi dos mil años, todos los intentos dirigidos a enfrentar Atenas con Jerusalén; que han defendido con pasión la conjunción «y» entre Atenas y Jerusalén, y que tozudamente han rechazo el «o». Jerusalén y Atenas, religión y filosofía racional siempre han convivido pacíficamente una junto a otra. Y esta paz ha sido para los seres humanos la garantía de sus anhelos más queridos, estuvieran o no satisfechos.

Pero, ¿puede uno descansar en el juicio de la Historia? ¿Acaso la Historia no es el «juez perverso» de la leyenda popular rusa, al que los partidos en lucha de los países paganos se ven obligados a recurrir? ¿Qué guía orienta los juicios de la Historia? A los historiadores les gustaría creer que ellos en absoluto emiten juicios, que ellos se satisfacen simplemente contando «lo que ha ocurrido», como si obtuvieran del pasado determinados «hechos» olvidados o perdidos y los pusieran sin

más delante de nosotros. Que no son ellos, los historiadores, los que emiten «juicios», en definitiva, sino que éstos surgen por sí mismos o están supuestos en los hechos. A este respecto, los historiadores no se diferencian, y no quieren ser diferenciados, de los otros representantes de las ciencias positivas: los hechos son, para ellos, la corte suprema y última de todo juicio, más allá de la cual no cabe apelar a nada ni a nadie.

Muchos filósofos, y en particular si son modernos, han quedado tan fascinados por los «hechos» como los científicos lo están. Al escucharles, uno pensaría que «los hechos» constituyen por sí mismos la verdad. Pero ¿qué es un hecho? ¿Cómo podemos distinguir un hecho de una ficción o de una idea de nuestra fantasía? Los filósofos admiten, ciertamente, la posibilidad de experimentar alucinaciones, espejismos, sueños, etc., y sin embargo, apenas reconocen que, si estamos obligados a separar los hechos de esa plétora de extravíos directos o indirectos de la conciencia, es porque los hechos no constituyen por sí mismos la instancia última del juicio. Que, por lo tanto, nos situamos frente a cada uno de los hechos provistos de ciertas normas preestablecidas, de ciertas «teorías» que son la condición de posibilidad de la búsqueda y el hallazgo de la verdad. ¿De qué normas se trata? ¿Cuáles son esas teorías? ¿De dónde nos llegan, y por qué aceptamos tan rápidamente que son dignas de nuestro crédito? O tal vez tengamos que plantearnos esta otra cuestión: ¿son hechos lo que realmente buscamos? ¿Son hechos lo que de verdad necesitamos? Los hechos ¿no pueden ser un pretexto, una pantalla inclusive, detrás de la cual se escondan otras necesidades del espíritu?

He dicho más arriba que la mayoría de los filósofos se inclinan ante los hechos, ante «la experiencia». Algunos de ellos, sin embargo, y no de los últimos, han comprendido con claridad que los hechos son, en el mejor de los casos, un material en bruto que, en sí mismo considerado, no proporciona ni conocimiento ni verdad, y al que es necesario dar forma o transformar. Así, Platón distinguió entre «opinión» (*doxa*) y conocimiento (*episteme*). Para Aristóteles, el conocimiento lo era del universal. Descartes partió de *veritates aeternae*, de verdades eternas.

Para Spinoza, sólo su *tertium genus cognitionis* (la tercera categoría de conocimiento) era valiosa. Leibnitz distinguió *vérités de fait* y *vérités de raison* y no dudó en afirmar abiertamente que las verdades eternas se habían alojado en la mente de Dios sin antes perdirle permiso. De Kant, conocemos la siguiente confesión, hecha con extraordinaria franqueza: «La experiencia, que gusta de hacernos saber qué es lo que es, pero que no puede decirnos si lo que es, es necesariamente; esa experiencia no sólo no satisface a nuestra facultad racional sino que la irrita, porque lo que la razón demanda con toda avidez son juicios universales y necesarios». Es difícil que exageremos la importancia de una confesión como ésta, especialmente si procede del autor de la *Crítica de la razón pura*. Tanto los hechos como la experiencia nos sulfuran, porque no nos proporcionan conocimiento. No es ciencia lo que la experiencia ni los hechos nos proporcionan. El conocimiento es algo bastante distinto de la experiencia o de los hechos, y sólo ese conocimiento que nunca podremos encontrar ni en los hechos ni en la experiencia, es el que nuestra facultad racional, «la mejor parte de nosotros mismos», busca con todas sus fuerzas.

He aquí toda una serie de cuestiones que se plantean, a cada cual más inquietante. Y la primera de todas: si esto es así, ¿en qué puede distinguirse la filosofía crítica de la filosofía dogmática? Después de la confesión de Kant, ¿no quedan el *tertium genus cognitionis* de Spinoza, lo mismo que las *vérités de raison de* Leibnitz, que penetraban en la mente de Dios sin pedirle permiso, confirmadas en sus derechos sagrados por una vieja tradición de siglos? La filosofía crítica ¿llegó realmente a superar lo que era la materia, el alma incluso, de la filosofía precrítica? ¿Acaso no se ha hecho una misma cosa con ella, tratando no obstante de confundirnos?

Quiero recordar una disputa del todo significativa a este respecto, que por extrañas razones los historiadores de la filosofía suelen ignorar, y que tuvo lugar entre Leibnitz y el recién fallecido Descartes. Descartes deja constancia en numerosos lugares de sus cartas, acerca de su convicción de que las verdades eternas no existen desde toda la eternidad y por sí mismas, como su eternidad pareciera exigir, sino que han sido

creadas por Dios de la misma manera que Él ha creado todo lo que existe, real o idealmente. «Si yo afirmo —escribe Descartes— que no puede existir montaña sin valle, esto no es así porque sea realmente imposible que ocurra de otro modo, sino simplemente porque Dios me ha dado una razón que no puede más que asumir la existencia de un valle allá donde reconoce la existencia de un monte». Citando estas palabras de Descartes, Bayle añade que la idea que en ellas se expresa es notable, pero que él, Bayle, no es capaz de asimilarla; aunque no pierde la esperanza de llegar a conseguirlo algún día. Pero Leibnitz, que siempre era tan manso y equilibrado, y que habitualmente escuchaba con simpatía e interés las opiniones ajenas, quedaba bastante fuera de sí cada vez que recordaba esta afirmación de Descartes. Éste, que se permitía defender tales absurdos aunque fuera en su correspondencia privada, despertaba su indignación, como también Bayle, por haber quedado seducido por semejantes dislates.

De hecho, si Descartes «tuviese razón», si las verdades eternas no fueran autónomas sino que dependiesen de la voluntad, o más precisamente, de la complacencia del Creador, ¿cómo sería posible la filosofía, o al menos eso que llamamos filosofía? ¿Cómo sería posible en general la verdad? Cuando Leibnitz echa a andar en busca de la verdad, lo hace siempre provisto del principio de no contradicción y el principio de razón suficiente.

[...]

II

La filosofía crítica no consiguió superar las viejas ideas de Spinoza; al contrario, las aceptó y las asimiló. La *Ética* y el *Tractatus Thelogico-Politicus* permanecen vivos, aunque implícitamente, en el pensamiento del idealismo alemán casi tanto como en el pensamiento de Leibnitz: la «Necesidad» que determina la estructura y el orden de los seres —el *ordo et connexio rerum*—, antes que constreñirnos, nos persuade, nos empuja, nos seduce, nos alegra y nos confiere ese contento último y la paz del alma que, en todas las épocas, han sido consideradas en

filosofía como el bien supremo. «La satisfacción con uno mismo puede tener su origen en la razón, y esa satisfacción que procede de la razón es la mayor de las posibles». Los hombres han imaginado, y determinados filósofos les han apoyado en esto, ser verdad que el hombre está en la naturaleza como una especie de Estado dentro del Estado. «Una vez que los hombres se han persuadido a sí mismos de que todo lo que ocurre en el mundo, ocurre a causa de ellos, han de considerar lo más importante de cualquier negocio aquello que resulte de mayor utilidad para ellos, y deben valorar como lo supremo aquello que les afecte del mejor modo posible». En consecuencia, *flent, ridunt, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur* («lloran, reían, desprecian o, lo que ocurre la mayoría de las veces, maldicen»). Es precisamente aquí, según Spinoza, donde radica el error principal del hombre —y uno casi podría decir: su pecado original, si Spinoza mismo no hubiera evitado con tanto cuidado toda expresión que pudiera recordar a la Biblia, aunque fuera de lejos—.

La primera gran ley del pensamiento que deroga la prohibición bíblica contra los frutos del árbol del conocimiento es *non ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere* («no reírse, no lamentarse, no maldecir, sino comprender»). De esa manera, toda la realidad se transforma ante nuestros ojos. Al contemplar la vida «bajo la especie de la eternidad o la necesidad», aceptamos cualquier cosa que salga a nuestro encuentro en el camino de la vida con la misma tranquilidad y el mismo sentimiento de buena voluntad. «También en el caso de que esas cosas nos resulten perjudiciales, son no obstante necesarias y proceden de causas determinadas, a través de las que tratamos de comprender su naturaleza, y la mente se alegra tanto con la verdadera contemplación de ellas como con el conocimiento de las cosas que resultan agradables a nuestros sentidos».

Al contemplar la necesidad de todo lo que ocurre en el universo, nuestra mente experimenta el mayor de los gozos. ¿En qué difiere esto de la afirmación de Kant, para quien nuestra razón aspira con avidez a los juicios universales y necesarios? ¿O de la de Leibnitz, de acuerdo con la cual la razón no sólo constriñe, sino que persuade? ¿Y de la famosa

fórmula de Hegel: «Todo lo real es racional»? ¿Y acaso no es evidente que para Leibnitz, Kant y Hegel, no menos que para Spinoza, la pretensión de que el hombre ocupe un puesto especial, privilegiado en la naturaleza, en modo alguno está justificada, siempre y cuando no se recurra a un «ser supremo», que no existe y que nunca ha existido? Es sólo cuando nos olvidamos de todo tipo de «seres supremos» y reprimimos, o mejor, arrancamos de nuestra alma todo *ridere, lugere, et detestari*, lo mismo que ese absurdo *flere* que procede de ellos y que no es escuchado por nadie: es sólo al reconocer que nuestro destino y el verdadero sentido de nuestra existencia radica en un puro *intelligere*, cuando la auténtica filosofía es dada a luz.

Ni en Leibnitz ni en Kant encontramos, a buen seguro, el equivalente del *Tractatus Theologico-Politicus* que sienta la bases de eso que ahora ha sido llamado «crítica bíblica», pero esto no significa que estos filósofos hayan tomado menos precauciones que Spinoza para protegerse de toda posible contaminación bíblica. Si todo lo que Kant dijo acerca del *Schwärmerei* y el *Aberglauben* (el «fanatismo» y la «superstición»), o aquello que Leibnitz escribió sobre la misma cuestión fueran compendiados, uno obtendría completo el *Tractatus Theologico-Politicus*. Y al revés, todo el esfuerzo del *Tractatus* está orientado a desembarazar nuestro bagaje espiritual de las ideas que la Escritura ha puesto en él y que no tienen justificación.

El *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* de Spinoza, que abroga el interdicto bíblico sobre los frutos del árbol del conocimiento, constituye al mismo tiempo una razonable réplica al *De profunis ad te, Domine, clamavi* («Desde lo hondo clamo a ti, oh Dios»), del salmista. Éste puede clamar a Dios, pero el hombre *qui sola ratione ducitur* («que se conduce sólo por la razón») sabe que es perfectamente inútil clamar a Dios desde lo hondo. Si te has precipitado en un abismo, trata de salir de él como mejor puedas, pero olvídate de lo que la Biblia ha venido diciéndo a los hombres a lo largo de los siglos: que en alguna parte, «en los cielos», hay un ser omnipotente y supremo interesado en tu destino, que te puede ayudar y que está dispuesto a hacerlo. Tu destino depende completamente de las condiciones en las que el azar te ha

colocado. Es posible, hasta cierto punto, adaptarse a esas condiciones. Puedes, por ejemplo, prolongar tu existencia terrena trabajando para ganar el pan, o bien quitándoselo a otros. Pero esto es sólo una cuestión de prórroga, pues a nadie le está permitido escapar de la muerte. Una ineluctable verdad eterna dice que «Todo lo que ha tenido comienzo, tiene también final». El hombre de la Biblia no estaba dispuesto a aceptar esta verdad; ésta no acababa de «convencerle». Pero lo único que esto demuestra es que él no se ha dejado conducir «solamente por la razón», que estaba profundamente podrido de *Schärmerei* y *Aberglauben*.

El hombre que ha sido ilustrado —un Spinoza, un Leibnitz, un Kant— piensa de una manera bastante diferente. Las verdades eternas no sólo le constriñen, sino que le convencen, le inspiran, le dan alas. *Sub specie aeternitatis vel necessitatis* —¡cuán solemnemente suenan esas palabras en labios de Spinoza!—. Y su *amor erga rem aeternam* («amor por las cosas eternas»)... por él ¿no se siente uno dispuesto a sacrificar todo el universo, creado por Dios (si uno fuera a creer las dudosas, o mejor dicho, hablando con toda franqueza, las falsas enseñanzas de esa misma Biblia) para el hombre? Y entonces aquel «Sentimos y experimentamos que somos eternos» de Spinoza, y la máxima que corona su *Ética*: «La felicidad no es el premio a la virtud, sino la virtud misma». ¿No se hacen esas palabras acreedoras de nuestro abandonar todos los cambiantes y efímeros bienes que la vida nos promete?

Con esto, hemos venido a tocar precisamente aquello que distingue radicalmente la filosofía o pensamiento bíblicos —mejor sería decir: la manera bíblica de pensar— y el pensamiento especulativo, que la gran mayoría de los grandes filósofos de la humanidad histórica han representado y cultivado. El *ridere*, el *lugere* y el *detestari*, junto con el consiguiente *flere* que son rechazados por el más audaz y sincero de esos filósofos —Spinoza—, *constituyen esa dimensión del pensamiento* que ya no existe, o más exactamente, que ha quedado atrofiada en ese hombre que se conduce «solamente por la razón». Cabe expresar esto de una manera aún más fuerte: la condición de posibilidad del pensamiento racional estriba en nuestra determinación a rechazar todas las posibilidades

inseparablemente conexas al *ridere, lugere, et detestari*, y especialmente con el *flere*. Las palabras de la Biblia: «Y vio Dios que era muy bueno», nos parecen el resultado de una imaginación fantasiosa, como nos lo parece también el Dios que se revela al profeta en el monte Sinaí. Nosotros, hombres ilustrados, ponemos toda nuestra confianza en una ética autónoma; sus alabanzas son nuestra salvación, sus reproches nuestra condenación eterna. «Más allá» de las verdades que nos constriñen, «más allá» del bien y del mal, todos los intereses de la razón tocan, en nuestra opinión, a su fin. En un mundo gobernado por «la Necesidad», el destino del hombre y el único objetivo de todo ser razonable consiste en la realización del deber: la ética autónoma corona, de esa manera, las leyes autónomas del ser.

La oposición fundamental entre la filosofía bíblica y la filosofía especulativa se muestra de una manera particularmente llamativa cuando colocamos las palabras de Sócrates: «El bien supremo del hombre es dialogar todos los días acerca de la virtud» (o las de Spinoza: *Gaudere vera contemplatione* —«alegrarse en la verdadera contemplación»—), frente a las de san Pablo: «Lo que no nace de la fe, es pecado». La condición de posibilidad del «bien supremo» de Sócrates, o la de la «auténtica contemplación» de Spinoza, es la determinación del «hombre que conoce» para rechazar toda «bendición» de Dios, por medio de la cual el mundo y todo lo que está en él quedó ordenado a la acción humana. Ya los antiguos habían percibido la «verdad eterna» de que el hombre es el único eslabón de la cadena de los fenómenos, que no tiene ni principio ni fin; y esta verdad eterna —constrictiva, por supuesto, y procedente del exterior— tenía a su disposición en la Antigüedad el poder de constreñir la inteligencia filosófica y también la capacidad de seducirla o, como señala Leibnitz, de convencerla.

Y es aquí donde surge la cuestión filosófica fundamental, que por desgracia no llamó la atención de los filósofos (ni a Leibnitz ni a ninguno de aquellos que, antes o después que él, consideraron que las verdades eternas no sólo constriñen sino que convencen). Es la cuestión de saber qué es lo esencial en nuestra relación con las verdades: ¿es el hecho de que constriñen o el hecho de que convencen? O por expresarlo de otro modo:

si la verdad necesaria no logra persuadirnos, ¿pierde por ello su condición de verdad? ¿Acaso no es suficiente que la verdad tenga el poder de constreñirnos? Como Aristóteles dice de Parménides y de otros grandes filósofos de la Antigüedad, quedaron «constreñidos por la verdad misma» (*hyp' autēs alētheias anankazomenoi*). Es verdad que añade, con un suspiro, *tēn anankēn ametapeiston ti einai*, «La necesidad no se deja persuadir», como si estuviera respondiendo por anticipado a Leibnitz, para quien la verdad hace algo más que constreñir —a saber, convencer—. Pero Aristóteles concluye reprimiendo su involuntario suspiro y empieza a glorificar la verdad necesaria, como si no se contentara sólo con constreñir sino que también convenciera.

En la filosofía moderna, expresiones como la leibnitziana «persuasión» o la spinoziana *vera contemplatione gaudere* constituyen, a su manera, un sustituto del *flere* y del «Dios bendito» bíblicos, un sustituto llevado de contrabando al dominio de ese pensamiento objetivo, que parece así haber quedado cuidadosa y definitivamente limpio de toda *Schwärmerei* y *Aberglauben*, que cabe hallar en los barrios periféricos de la Escritura y sus revelaciones.

Pero esto no era suficiente para la filosofía o, más precisamente, para los filósofos; ellos deseaban, y todavía desean, pensar, y hacérselo pensar a otros, sugeriéndolo de todas las maneras posibles, que sus verdades poseen el don de convencer a todos los hombres sin excepción, y no sólo a ellos mismos, que las han expresado. La razón reconoce verdaderas solamente a estas razones. Son las verdades que la razón busca. Son éstas y no otras a las que llama «conocimiento». Si alguien le hubiera propuesto a Spinoza, a Leibnitz o a Kant que limitara sus pretensiones, reconociendo que las verdades son verdaderas sólo para aquellos a los que convencen, pero que dejan de ser verdades para aquellos a los que no logran convencer, ¿habrían conservado las verdades de Leibnitz, de Spinoza, de Kant su primitivo encanto ante sus propios ojos? ¿Habrían seguido estos filósofos llamándolas verdades?

Pongamos un ejemplo concreto (la radical oposición entre el pensamiento bíblico y el helenístico queda puesta de manifiesto sólo a través de ejemplos concretos): el salmista clama al Señor desde lo hondo

de su humana nihilidad, y todo su pensamiento está orientado —tanto como las verdades que obtiene quedan determinadas— no por lo que es «dado», por lo que «es» o por lo que puede «ser observado», incluso si lo es por medio de los ojos de la mente (*oculi mentis*), sino por algo completamente diferente —algo a lo que lo dado, y lo que es, queda subordinado, no obstante toda su evidencia—. Por lo tanto, las evidencias inmediatas de la conciencia no circunscriben la meta de las búsquedas del salmista; los hechos, lo dado, la experiencia: todo eso no constituye para él el criterio final que sirve para distinguir la verdad de la falsedad. Un hecho es para él algo que un día amanece, que ha tenido un comienzo y que en consecuencia podrá, o más bien, tendrá que tener un final. Sabemos por la historia que hace casi veinticinco siglos Sócrates fue envenenado en Atenas. «El hombre que es conducido sólo por la razón» debe inclinarse ante este «hecho», que no sólo le constriñe sino que le convence; y se sentirá tranquilo sólo cuando la razón le haya proporcionado garantías de que no hay fuerza en el mundo que pueda destruir este hecho, es decir, cuando haya percibido en ese hecho un elemento de eternidad o necesidad. Le parecerá que, teniendo éxito a la hora de transformar incluso aquello que ha sucedido solamente una vez en una verdad eterna, está adquiriendo conocimiento, el auténtico conocimiento que tiene que ver no con lo que empieza y termina, con lo que cambia y se transforma, sino con lo que es inmutable para siempre.

De este modo se ha elevado a sí mismo a la comprensión del universo *sub specie aeternitatis vel necesitatis*. Alcanza, con un solo movimiento de sus alas, las regiones donde vive la verdad. Y lo que esta verdad trae consigo le es por completo indiferente —si se trata del envenenamiento del más sabio de los hombres o la desaparición de un perro lunático—. Lo que importa es que ha obtenido la posibilidad de contemplar una verdad eterna, inmutable, inconmovible. La mente se alegra con la eternidad de la verdad; en lo tocante a su contenido, esto le resulta bastante indiferente. *Amor erga rem aeternam* llena el alma humana de felicidad, y la contemplación de la eternidad y la necesidad de todo lo que ocurre es el máximo bien al que el hombre puede aspirar.

Si a alguien se le hubiera pasado por la cabeza decirle a Spinoza, a Leibnitz o a Kant que la verdad «Sócrates fue envenenado» existe sólo por un plazo definido de tiempo, y que más pronto o más tarde habremos adquirido el derecho a decir que nadie envenenó jamás a Sócrates; que esta verdad, como toda verdad, está sometida al poder de un ser supremo que, en respuesta a nuestros lamentos, puede anularlo: Spinoza, Leibnitz y Kant habrían considerado esas palabras como un ataque sacrílego contra los derechos sagrados de la razón, y se habrían irritado tanto como Leibnitz se enfadaba al recordar el monte sin valle de Descartes. El hecho de que en la tierra hombres rectos sean envenenados como si de perros rabiosos se tratase, no concierne en absoluto a los filósofos, pues no creen que eso amenace de ningún modo a la filosofía. Pero pensar que un «ser supremo» pueda sacudirnos de encima la pesadilla que envuelve la eterna verdad de que «Sócrates fue envenenado», esto les parecerá no sólo absurdo sino indignante. Esto no les bastará ni les convencerá sino al contrario, les irritará en máximo grado. Desde luego que hubiesen preferido que Sócrates no hubiese sido envenenado pero, una vez que lo ha sido, es necesario someterse y darse por satisfecho con elaborar intelectualmente una teodicea; incluso en el caso de que ella no nos haga olvidar completamente los horrores que llenan la vida humana, logrará quizá ablandar de algún modo la impresión que éstas nos causan. Sin duda, una teodicea —la de Leibnitz o la de cualquier otro— tiene que descansar en alguna verdad eterna que, en último extremo, se reduce a la *sub specie aeternitatis vel necesssitatis* de Spinoza. Dirán que todo aquello que ha sido creado no puede ser perfecto por la simple razón de que ha sido creado y que, por tanto, el mundo que ha sido creado sólo puede ser «el mejor de los mundos posibles»; y que por tanto tenemos que saber que encontraremos en él muchas cosas malas, incluso cosas muy malas.

¿Por qué no iba a ser perfecta la creación? ¿Quién le sugirió esa idea a Leibnitz, quién se la metió en la cabeza? La respuesta a esta pregunta no la encontraremos en Leibnitz, como tampoco encontraremos en ningún filósofo respuesta alguna a la cuestión de cómo una verdad o un hecho se transforman en una verdad eterna. A este respecto, la filosofía

ilustrada contemporánea apenas pueda distinguirse de la filosofía de la «tenebrosa» Edad Media. Las verdades eternas constriñen y persuaden por igual a todos los seres pensantes. Cuando en la Edad Media la voz de Pedro Damián se hizo oír, proclamando que Dios podía hacer que lo ha había sido no hubiese sido, se asemejó a la voz de alguien que clama en el desierto. Nadie, ni en nuestros días ni incluso en la Edad Media, se atreve a admitir que la sentencia bíblica «muy bueno» se corresponde con la realidad, que el mundo creado por Dios no tenía defecto. Más incluso: cabe decir que la filosofía medieval, e incluso la filosofía de los padres de la Iglesia, fue la filosofía de quienes, habiendo asimilado la cultura griega, pensaban y deseaban pensar *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Cuando Spinoza dice, extasiado: «El amor por lo eterno e infinito llena la mente de una alegría pura, libre en sí misma de toda pena y que es, con mucho, la que debe ser deseada y perseguida con todas nuestras fuerzas», sólo está resumiendo la enseñanza de los filósofos medievales que habían pasado por la exigente escuela de los grandes pensadores griegos. La única diferencia es que Spinoza, al objeto de señalar el camino que habría de conducirle a *res aeterna et infinita*, creyó que su deber como pensador era separarse tajantemente de la Escritura, mientras que la escolástica hizo esfuerzos sobrehumanos para preservar en favor de la Biblia la autoridad que le correspondía en tanto que libro divinamente inspirado.

Pero cuantos más hombres se ocupan de la autoridad de la Biblia, tanto menos tienen en cuenta los contenidos del libro sagrado, pues, desde luego, lo que la autoridad no exige no es sino respeto y veneración. La filosofía medieval nunca dejó de repetir que la filosofía es sólo la sierva de la teología y, a la hora de razonar, siempre se refería a los textos bíblicos. Y sin embargo, un historiador tan competente como Gilson se ha visto obligado a reconocer que el filósofo medieval, cuando lee la Escritura, no puede dejar de recodar el comentario que Aristóteles hizo de Homero: «El poeta miente en sumo grado». Gilson cita incluso las palabras de Duns Scotus: «Creo, Señor, lo que tu gran profeta ha dicho, pero si es posible, haz que llegue a entenderlo». Así habla el *doctor subtilis*, uno de los más grandes pensadores de la Edad Media.

Y cuando oye las palabras: «Levántate, toma tu estera y vete», contesta: «Permíteme las muletas, para tener algo en que apoyarme». Y sin embargo Duns Scotus conocía con seguridad las palabras del apóstol: «Todo lo que no nace de la fe, es pecado», lo mismo que el relato bíblico de la caída del primer hombre, que renunció a la fe para obtener conocimiento. Pero, lo mismo que luego en el caso de Kant, nunca se le ocurrió buscar en la leyenda bíblica la «crítica de la razón», la crítica del conocimiento que la razón pura proporciona al hombre. ¿Es posible que el conocimiento conduzca al «morirás» bíblico, mientras que la fe conduzca al árbol de la vida? ¿Quién se atrevería a admitir una tal «crítica»? Dostoyevski desde luego se atrevió a hacerla. He hecho ya muchas veces la observación de que la crítica de la razón nos fue dada por primera vez por Dostoyevski en *Los apuntes del subsuelo* y en *El sueño de un hombre ridículo*, mientras que todo el mundo cree que ha de ser buscada en Kant.

La verdad de que el conocimiento está por encima de la fe, o que la fe es sólo una especie imperfecta del conocimiento: ¿no es ella misma una «verdad eterna», una verdad a la que las palabras de Leibnitz: «no sólo nos constriñe sino que nos convence», son aplicables *par excellence*? Esta verdad ya había seducido al primer hombre y desde entonces, como Hegel dice con toda razón, los frutos del árbol de la ciencia se han transformado en la fuente de la filosofía de todos los tiempos. Las constrictivas verdades del conocimiento someten y convencen a los hombres, mientras que la libre verdad de la revelación, que ni tiene ni busca ninguna «razón suficiente», irrita a los hombres, justo como también la experiencia les irrita. La fe que, de acuerdo con la Escritura, nos conduce a la salvación y nos libera del pecado nos introduce, a nuestro parecer, en el ámbito de lo puramente arbitrario, donde el pensamiento humano no tiene ya ninguna posibilidad de orientarse y donde no puede descansar en nada.

E incluso en el caso de que la «crítica» bíblica de la razón estuviese en lo cierto; y que el conocimiento, al introducirse él mismo en el ser, condujera inevitablemente a todos los horrores de la existencia y a la muerte; incluso entonces, el hombre que hubiese probado una

sola vez de la fruta prohibida nunca consentiría en olvidarse de ella, y ni siquiera tendría poder para hacerlo. Tal es el origen de la regla de Spinoza: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Para llegar a «comprender» tenemos que despojarnos de todo lo que se asocia a nuestras alegrías, a nuestras tristezas, a nuestras esperanzas y a nuestras angustias. Tenemos que renunciar al mundo y a todo lo que hay en el mundo. «Constreñido por la misma verdad», Spinoza, siguiendo el ejemplo de la Antigüedad y de la Edad Media, se aparta del mundo creado por Dios; todo lo que existe en el mundo se reduce para él a «riquezas, honores y sensualidad». Todo lo que existe en el mundo se extingue, está condenado a desaparecer. ¿Merece la pena apoyarse en un mundo como ese? ¿No estaban en lo cierto los filósofos antiguos y medievales, que prefirieron el mundo ideal creado por la razón humana al mundo creado por Dios, y que vieron en el primero el «bien supremo» del hombre? *Amor erga rem aeternam* es lo único que cabe calificar de «muy bueno», es decir, capaz de justificar la existencia, a los ojos de los hombres.

Ahí está, pues, Sócrates por una parte, con su «conocimiento», que ha recluido en su mundo ideal; y por otra, la leyenda bíblica de la caída del primer hombre y el apóstol que interpreta esta leyenda declarando que «Todo lo que no nace de la fe, es pecado». El objetivo que me he propuesto en este libro, *Atenas y Jerusalén*, consiste en poner a prueba las pretensiones de estar en posesión de la verdad, que se abrogan la razón humana o la filosofía especulativa. El conocimiento no va a ser aceptado aquí como el bien supremo del hombre. El conocimiento no justifica la existencia; al revés, es de la existencia de donde el conocimiento tiene que lograr su justificación. El hombre desea pensar de acuerdo con las categorías con las que vive, y no vivir conforme a las categorías de acuerdo con las cuales se ha acostumbrado a pensar: el árbol del conocimiento no ahogará ya más al árbol de la vida.

[...] Un propósito similar subyace en las cuatro partes de este libro: el poder vernos libres de la sujeción a esas verdades sin alma y absolutamente indiferentes en que los frutos del árbol del conocimiento se han transformado. La «universalidad y la necesidad» a la que los filósofos

han aspirado siempre con tanto empeño y con las cuales han estado siempre tan contentos, despiertan en nosotros la mayor de las sospechas; en ellas, el amenazante «Moriréis» de la crítica bíblica a la razón, resulta transparente. El miedo a lo fantástico no es capaz ya de sujetarnos. Y el «ser supremo», transformado por la especulación en un *deus ex machina*, no significa ya el final de la filosofía sino más bien sólo aquello que puede proporcionar significado y contenido a la existencia humana y que, por tanto, conduce a la *filosofía auténtica*. Para expresarnos aquí como lo hizo Pascal: el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, y no el Dios de los filósofos. El Dios de los filósofos, lo mismo si es un principio material o un principio ideal, lleva consigo el triunfo del constreñimiento, de la fuerza bruta. Por esta razón la especulación filosófica ha defendido siempre con tanta obstinación la universalidad y la necesidad de sus verdades. La verdad no perdona a nadie, nadie puede evitarla; ha sido esto, esto solo, lo que ha tentado a los filósofos. La «persuasión» de Leibnitz fue sólo una máscara hipócrita, debajo de la cual el deseado «constreñimiento» se encubría. Está dicho en la Escritura: «Cada uno recibirá de acuerdo con su fe». ¿Habría tenido nunca Leibnitz, o cualquier otro filósofo, la audacia de decir: «Cada uno recibirá de acuerdo con su verdad»? Atenas no puede soportar una verdad como ésta. No constriñe, en absoluto constriñe; nunca recibiría aprobación ética. ¿Cómo podría la razón humana verse seducida por ella?

Pero Jerusalén se sostiene sólo sobre esa verdad. Las verdades constrictivas, e incluso las verdades que buscan la aprobación y temen la reprobación de una ética autónoma —esas verdades que, según Leibnitz, se introdujeron en la mente de Dios sin pedirle permiso— no sólo no convencen a Jerusalén sino que son, por el contrario, para ella la abominación de la desolación. Dentro de «los límites de la razón» uno puede crear una ciencia, una ética sublime, e incluso una religión; pero para buscar a Dios uno tiene que apartarse de las seducciones de la razón con todos sus frenos físicos y morales, y dirigirse a otra fuente de verdad. En la Escritura esta fuente lleva el enigmático nombre de «fe», que es aquella dimensión del pensamiento en el que la verdad se pone a sí misma sin miedo y gozosamente a la entera disposición del Creador:

«¡Que se haga tu voluntad!». La voluntad de Aquel que, por su parte, sin miedo y con poder soberano devuelve al creyente sus capacidades perdidas: «Todo lo que pidieres... lo alcanzarás» (Mc 11, 24).

Es aquí donde empieza para el hombre caído el territorio, siempre maldito por la razón, de lo milagroso y de lo fantástico. Y, desde luego, ¿no es fantástica la profecía del capítulo 53 de *Isaías*: «El Señor ha cargado sobre él todas nuestras iniquidades», y lo que el *Nuevo Testamento* nos cuenta sobre el cumplimiento de esta profecía? Con una audacia sublime y un poder nunca visto, Lutero dice al respecto en sus *Comentarios a la Epístola a los Gálatas*: «Todos los profetas vieron esto en su espíritu: que Cristo había de ser el mayor de los bandidos, de los ladrones, de los ensuciadores del Templo, el más asesino, el más adúltero..., tal, que nunca habría uno mayor en el mundo». La misma idea quedó expresada por Lutero de una manera aún más clara, más desnuda y verdaderamente bíblica, en otro lugar del citado comentario: «Dios envió al mundo a su hijo unigénito y puso sobre él todos los pecados de los hombres, diciendo: "Sé Pedro, el negador; sé Pablo, el perseguidor, blasfemo inductor de violencia; sé David, el adúltero; y ese pecador que comió la manzana en el paraíso; y ese ladrón sobre la cruz; en una palabra, sé tú la persona que ha cometido los pecados de todos los hombres"».

¿Podemos nosotros «comprender», podemos alcanzar lo que los profetas y los apóstoles anuncian en la Escritura? ¿Consentirá nunca Atenas que tales «verdades» se introduzcan en el mundo? La historia de la humanidad, o más precisamente, todos los horrores de la historia de la humanidad quedan, con una sola palabra del Todopoderoso, «anuladas»; dejan de existir y devienen transformadas en espejismos y fantasmas: Pedro no negó; David cortó la cabeza de Goliat pero no fue adúltero; el salteador de caminos no asesinó; Adán no probó del fruto prohibido; nadie envenenó nunca a Sócrates. Los «hechos», «lo dado», lo «real», no nos determina; nada de eso determina nuestro destino, ni en el presente ni en el futuro ni tampoco en el pasado. Lo que ha sido se convierte en lo que no ha sido; el hombre recupera el estado de inocencia y alcanza esa divina libertad que es la libertad

para el bien, en comparación con la cual la libertad que tenemos de elegir entre el bien y el mal se esfuma hasta desaparecer o, más exactamente, en contraste con la cual nuestra libertad se descubre como una miserable y vergonzosa esclavitud. El pecado original —es decir, el conocimiento de que lo que es, es necesariamente— queda arrancado de raíz y arrojado fuera de la existencia. La fe, sólo la fe que mira al Creador y que Él inspira en el hombre, radia desde sí misma las supremas y decisivas verdades relativas a lo que es y a lo que no es. La realidad se transfigura gracias a ella. Los cielos glorifican al Señor. Los profetas y los apóstoles claman extasiados: «Oh muerte, ¿dónde está tu aguijón? ¿Dónde, infierno, tu victoria?». Y al unísono anuncian: «Ni ojo vio, ni oído oyó, ni ha pasado por el corazón del hombre, lo que Dios ha preparado para los que le aman» (*I Cor.* 2, 9).

El poder de la revelación bíblica —lo que hay en ella de todo punto milagroso y, al mismo tiempo, absurdamente paradójico o, por expresarlo mejor: su monstruosa absurdidad— nos transporta más allá de los límites de toda comprensión y de las posibilidades que la comprensión admite. Pero para Dios, nada hay imposible. Dios —por emplear el lenguaje de Kierkegaard, que es el lenguaje de la Biblia—; Dios: esto significa que nada hay imposible. Y a pesar de los interdictos de Spinoza, el hombre caído sólo aspira, en último término, al prometido «Nada te será imposible»; sólo por esto, implora él al Creador.

Es aquí donde la filosofía religiosa tiene su origen. La filosofía religiosa no es una búsqueda de la estructura y del orden eternos de un ser inmutable; no es reflexión (*Besinnung*); no es la comprensión de la diferencia entre el bien y el mal, una comprensión que promete en vano la paz a una humanidad exhausta. La filosofía religiosa es un rechazo del conocimiento y una victoria de la fe, en la tensión irrestricta de todas sus energías, sobre el falso temor a la voluntad ilimitada del Creador —ese miedo que el tentador inculcó en Adán y que nosotros hemos heredado de él—. Por decirlo de otro modo, la filosofía religiosa es la lucha final y decisiva por recuperar la libertad original y el divino «ver que era muy bueno» que se esconde en esa libertad y que, después de la caída, quedó dividido en nosotros entre un impotente bien y un mal

destructivo. La razón, lo repito, ha arruinado la fe ante nuestros ojos; ha «revelado» en ella la ilegítima pretensión del hombre de subordinar la verdad a sus deseos, y ha ocultado a nuestra vista el más precioso de los dones del cielo: el derecho soberano a participar en el divino «Que sea», tras aplanar nuestro pensamiento, dejándolo recudido al plano del petrificado «Esto existe».

Esta es la razón por la que el «bien supremo» de Sócrates —originado en la idea de que lo que es, es necesariamente— no nos tienta ni nos seduce ya más. Se descubre a sí mismo como el fruto del árbol del conocimiento o, por emplear el lenguaje de Lutero, *bellua que non occisa homo non potest vivere* («el monstruo sin cuya desaparición el hombre no puede vivir»). La vieja crítica «óntica» de la razón queda reestablecida: *homo non potest vivere*, que no es sino el «Moriréis» de la Biblia, desenmascara a las verdades eternas que habían entrado en la conciencia del Creador, o más bien de la creación, sin pedirle autorización. La sabiduría humana es necedad a los ojos de Dios, y el más sabio entre los hombres —como Kierkeegard y Nietzsche, por diferentes que fueran entre sí, percibieron ambos— es el mayor de los pecadores. Todo lo que nace de la fe, es pecado. Y en cuanto a la filosofía que no se atreve a elevarse por encima del conocimiento autónomo y de la ética autónoma; a la filosofía que se arrodilla sin voluntad y sin recursos ante el material y los «datos» ideales descubiertos por la razón, y que le permite violar y saquear «lo único necesario»; esa filosofía no conduce al hombre a la verdad, sino que le aleja de ella para siempre. ⇐ LEV SHESTOV

En Boulogne s. Seine; abril de 1937.

LA OTRA PRENSA DEL CORAZÓN

Deshacer en poemas el periódico

JESÚS GARCÍA CALERO REDACTOR JEFE DE CULTURA, DIARIO ABC

Es verdad que la prensa no hace mucha justicia a la cultura, pero no es un problema de profundidad. Porque se trata de la misma falta de justicia que se hace a cualquier otra actividad, desde la prensa, cuando no se actúa rigurosamente. La cultura no es una torre de marfil; a su modo, contiene política, economía, globalización y frivolidad. Aceptemos que cualquier periodista es mejor cuando más cerca del humanismo trabaja, cuanto más se acerca al prójimo para contar su historia. Entonces, en términos periodísticos, una huelga o un simposio han de ser tomados con idéntico talante. Al final, lo que contamos son esas historias, que están por todas partes.

Por ende, la poesía y la prensa sólo parecen entenderse como disyuntiva: o es prensa o es poesía de lo que hablamos. En la letra, en la forma, la prensa y la poesía están notablemente alejadas en modos, armonía, intención estética... En el espíritu, en el fondo, no dejan de ser dos manifestaciones parejas, literarias, del mismo animal fonante: nosotros. La prensa, como la poesía, trata de llegar a sus lectores con un fin semejante: alcanzar, de forma fidedigna, a comunicar realidades que nos atañen, nuevas tan antiguas como el hombre.

Yo querría llegar a un acuerdo con el lector: se puede escribir un poema desconstruyendo un periódico y que se puede escribir fácilmente un periódico de poemas. ¿Por qué la simulada demolición del periódico y la construcción, a su costa, del poema? Porque a mí corazón llega

el dolor y la alegría del mundo entero. El atentado en un tren negro de marzo, el incendio en un colegio de la India, el amor convertido en traición y egoísmo sanguinario contra las mujeres... están conmigo más que un día, más que un rato en que yo ojeo mi periódico. No querría olvidarlos tan rápido. Además los repiten en la tele y en la radio, pero eso no mitiga el dolor. En fin, hay en mi corazón niñas que nunca soñaron que alguien se cruzara en su camino, un pederasta o un marido asesino. Resuenan torres cayendo, bombas en las ciudades del desierto de *Las mil y una noches* y siento que, cada mañana, cada amanecer, tiene que mantenerse un hilo de cordura y de conciencia en los periódicos, como la voz de Sherezade, que nos permita pisar con ojos limpios la dudosa luz del día.

Alguien que escribe periódicos no puede romper aún la fe en la palabra publicada, en el peso de los actos comprobables, en el valor de dar voz a quien no la tenía o mantener la firmeza ante la veracidad. En cultura, igual que en el resto de las secciones. El periodista, como el clásico Terencio, es un hombre y nada humano le es ajeno.

Si nada humano nos fuera ajeno, nos interesaría lo nuestro y lo del prójimo, los sentimientos y los logros, el consuelo y la felicidad. La cultura es lo que nos da sentido, es lo que queda de los hombres que han perdido todo. Al día siguiente de la caída de las Torres Gemelas, un deprimido Jonathan Brown me decía desde la herida ciudad de Nueva York: «¿Qué puedo hacer o decir yo ahora, un pobre profesor de arte español?». Entonces hablamos largamente y vimos que esa cultura que él enseña y en la que todos nos movemos es mucho más sutil y más fuerte que toda aquella catástrofe. Es lo único que nos puede empujar hacia delante. No hablábamos del valor histórico, ni mucho menos del económico de *Las meninas*, por ejemplo, sino de la libertad que ha crecido en nosotros gracias a ellas, y gracias a Goya y su visión de la guerra, y gracias a *Don Quijote*, mitad locura, mitad lucidez, y gracias a esa poesía que solamente habita, que sólo anida, en la libertad irreductible de nuestra mente y nuestro corazón.

Así que, ¿aún lo dudan?, ¿por qué escribir poemas con periódicos? También porque somos capaces de sentir la alegría enorme, como de

ballena, cuando pensamos en que los arpones deberán seguir callados en los mares que hoy llamamos santuarios. Y miramos con ilusión de niño el vuelo de la sonda Cassini y sus fotos de los anillos de Saturno, anillos de compromiso con la ciencia y con el progreso del hombre, con su futuro; con la curiosidad que quiero mantener de pie para que no todo sean los rehenes degollados de la tierra y los agujeros negros dentro de corazones fanáticos. ¿Saben que la sonda ha llegado a Saturno como tirada por onda, que ha dado la vuelta varias veces alrededor de Venus y del Sol para ser lanzada contra ese Goliat tan lejano? ¿Saben que la inteligencia tiene más fuerza que el odio?

El periódico lo hacemos las personas, los buenos y los malos, es una plaza sobre el papel, donde cabe todo lo que los hombres acarrean sobre los hombros: la valentía y la risa, la deslealtad y el miedo, el hambre de amar y el de saber, la sed de justicia y la de venganza. Por eso hay que desconstruirlo, si me lo permiten, para poder reconocernos en él y tal vez, corregir alguna cosa.

Porque también me indigno cuando escucho a los políticos pensando que somos todos estúpidos, cuando son incapaces de pedir perdón por sus eminentísimos errores, en lugar de regalar su desprecio ante la crítica, convertir el diálogo en pelea de gallos y terminar excavando sus líneas argumentales como trincheras de autistas; o también cuando he contemplado el desarrollo de la comisión del Congreso sobre los atentados del 11-M y sus protagonistas olvidan el silencio de las víctimas y se ponen a hacer ese ruido mediático y vergonzoso que gana las portadas y nos hace a todos mirar con cierto asco. Y, sobre todo, cómo no, quiero romper el periódico en mil poemas y reconstruirlo con algo que recuerde los latidos porque creo que los periodistas también hemos llegado —también no, hemos llegado los primeros porque hemos buscado la primera fila— a ese lugar en el que hoy estamos, donde el servicio público de la voz lanzada, dada a luz, para la sociedad que la precisa, es cada vez, paradójicamente, menos precisa, más turbia, fácil o indulgente con nuestros fallos y nuestra posición. No somos protagonistas de la vida pública, pero a veces lo creemos; no estamos más allá del bien y del mal, pero a veces lo creemos; nos defendemos fieramente de las críticas, cruelmente

en ocasiones, demostrando, si me lo permiten, que somos también un poema, pero de los tristes, cuando lo hacemos.

En fin, no creo que nadie albergue ya dudas de que la poesía puede resumir lo mejor de nuestro pensamiento casado con nuestro corazón en una voz humana, intensamente animal y racional. En la poesía habla nuestra naturaleza, y no hay mejora en el hombre a espaldas de ella. Eso lentamente lo vamos aprendiendo. Y piénsenlo bien: nadie estuvo más cerca de lo sagrado que un poeta, Juan de Yepes, nuestro santo compatriota; ni más cerca estuvo el amor de ningún Dios de nuestro corazón que en la clara espesura de sus versos. ¿Lo escucharemos aún, seremos capaces, incluso en el fragor de una redacción? ¿Incluso en el fatuo orgullo de firmar una exclusiva?

Ojeemos el periódico que los poemas reinventan, que para eso lo hemos traído. Tiene titulares, pero lo mejor, les confieso, es colocar algunos poemas a modo de entradillas. Como tenemos que venderlo bien, en la portada yo pondría de todo: la comisión de marras, el deporte, la situación en Irak, la estabilidad monetaria y las amenazas y las esperanzas de la salud, los estrenos de cine... Todo ello tiene cabida, oigan, que tiene que interesarles a muchos para que venda ejemplares. Pero en un rincón, ya que están aquí, con esa promesa que supone decir «más información en páginas interiores», yo pondría este titular, especialmente indicado para poetas y para periodistas: «El poeta debe ser más útil/ que ningún ciudadano de su tribu».

Y abrimos el periódico.

Con lo más importante, el editorial que hoy nos ha escrito un hombre apellidado persona: Pessoa. Ya saben que el editorial no lleva firma, por eso les propongo que Pessoa seamos todos:

> Me duelen la cabeza y el universo. Los dolores físicos, más claramente dolores que los morales, desarrollan, por un reflejo en el espíritu, tragedias no contenidas en ellos. Nos traen una impaciencia por todo que, por ser por todo, no excluye a ninguna de las estrellas. No comulgo ni nunca comulgué ni podré, supongo, comulgar nunca, con aquel concepto

> bastardo según el cual somos, como almas, consecuencia de una cosa material llamada cerebro, que existe, de nacimiento, dentro de otra cosa material llamada cráneo. No puedo ser materialista, que es como creo que se llama ese concepto, *porque no puedo establecer una relación nítida —una relación visual, digamos—* entre una masa visible de materia cenicienta, o de otro color cualquiera, y esta cosa que soy yo que por detrás de mi mirada ve los cielos y los piensa e imagina cielos que no existen. Pero, aunque nunca pueda caer en el abismo de suponer que una cosa pueda ser otra sólo porque se encuentran en el mismo lugar, como la pared y mi sombra sobre ella, o que el depender el alma del cerebro signifique algo más que el depender yo, para mis trayectos, del vehículo que uso para realizarlos, creo, sin embargo, que hay entre lo que en nosotros es sólo espíritu y lo que en nosotros es espíritu del cuerpo una relación de convivencia en la que pueden aparecer discusiones. Y la que vulgarmente aparece es la de que la persona más ordinaria incomode a la que lo es menos. Hoy me duele la cabeza y creo que es desde el estómago desde donde me duele.
>
> Pessoa, *Libro del desasosiego*

Entre las cartas al director, querría destacarles esta, recibida desde Lima, vía París. La firma César Vallejo y trata de explicarnos con un lenguaje llano que hay problemas muy complicados a los que no debemos negar la atención:

> Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!
> Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
> la resaca de todo lo sufrido
> se empozara en el alma... Yo no sé!

Son pocos; pero son... Abren zanjas oscuras
en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte.
Serán tal vez los potros de bárbaros atilas;
o los heraldos negros que nos manda la Muerte.

Son las caídas hondas de los Cristos del alma,
de alguna fe adorable que el Destino blasfema.
Esos golpes sangrientos son las crepitaciones
de algún pan que en la puerta del horno se nos quema.

Y el hombre... Pobre... pobre! Vuelve los ojos, como
cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;
vuelve los ojos locos, y todo lo vivido
se empoza, como charco de culpa, en la mirada.

Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé!

César Vallejo, *Los heraldos negros*

Y entremos en la sección política. Tal vez aquí el poeta debe siempre dotarse de la fina ironía de la sátira. Frecuentemente, al político no le gusta lo que diga su Fígaro o su Pobrecito hablador. En este caso invitamos a un ruso, el amigo Ossip Mandelstam, que se atrevió con Stalin en un retrato que iba a costarle la vida pero que representa bastante bien al poder que ha perdido su contacto con la realidad y crea otra realidad a su medida:

Vivimos sin sentir el país bajo nuestros pies,
nuestras voces a diez pasos no se oyen.
Y cuando osamos hablar a medias,
al montañés del Kremlin siempre evocamos.

Sus gordos dedos son sebosos gusanos
y sus seguras palabras, pesadas pesas.
De sus mostachos se carcajean las cucarachas,
y relucen las cañas de sus botas.

Una taifa de pescozudos jefes le rodea,
con los hombrecillos juega a los favores:
uno silba, otro maúlla, un tercero gime.

Y sólo él parlotea y a todos, a golpes,
un decreto tras otro, como herraduras, clava:
en la ingle, en la frente, en la ceja, en el ojo.

Y cada ejecución es una dicha
para el recio pecho del oseta.

Y el más difícil todavía, casar poesía con la información de Tribunales. ¿Conocen ustedes a alguien que fuera capaz de reírse de un tío listo como Cicerón? Yo, a Catulo. En una ocasión, para agradecerle un servicio jurídico, Catulo le envió secretamente un poema a Marco Tulio, un epigrama que tenía oculto su veneno. Y como a Cicerón tanto le gustara, él mismo se encargó de inundar Roma de copias de aquel elogio que llevaba incrustado, o *embebed* como dicen de los periodistas en Irak, una ironía más grande. Del consiguiente ridículo a nadie pudo culpar el letrado más que a sí mismo.

Oh, tú, el más elocuente de los hijos de Rómulo
de los que son y fueron, Marco Tulio,
y de los que serán, te da mil gracias
Catulo, el peor de los poetas,
que es el peor de todos los poetas
en la misma medida
que tú eres el mejor de todos los letrados.

Pasamos, si les parece, a la política internacional. Me gustaría recordarles que en este periódico no queremos hacer mucha ficción —seamos periodistas serios y poetas serios—, sino aprender a mirar la realidad con la cultura, a través de la poesía, en el corazón, a ver qué pasa.

El titular de esta sección pueden ustedes elegirlo entre los que Irak y la guerra desatada por Estados Unidos han dado lugar. Imaginen que

nuestro enviado especial, un salmantino llamado Aníbal Núñez, ha pisado la desgracia sobre el terreno, y ha visto cómo la llamada insurgencia se convertía en un avispero y cómo la muerte se saciaba en las calles, a la vista de todos. Luego ha ido a los foros internacionales donde se trata el asunto, la Casa Blanca sobre todo, y junto a ese titular que ustedes eligen pongan esta entradilla:

> Que me traigan el humo, dijo Ciro,
> y le trajeron todas sus victorias.
>
> Aníbal Núñez, *Pebetero*

No se puede expresar más bellamente. Aquí se ve la dimensión humana de la historia, dibujada en la sombra. Esa dimensión, que atañe a los grandes sobre todo, no debemos nunca perderla de vista los periodistas. Nunca nos podemos permitir olvidar que las personas, grandes o pequeñas, que resultan objeto de nuestras informaciones, sienten y padecen. Nadie suele querer ser noticia, pero el día que lo es, gusta de ese trato respetuoso y humano.

Antes de que todo lo de Irak se complicase, España tuvo tropas allí. Todos pudimos ver las despedidas en los aeródromos militares a esos familiares que iban a un lugar tan peligroso, y pudimos emocionarnos con ellos; y también vimos cómo les recibían a su vuelta. ¿Se imaginan, en términos de amor, poder asomarse a esa preocupación, al desvelo y a la alegría final?

Propongo que observemos primero el desvelo de aquellos familiares, esposas y esposos que se quedaban esperando el regreso de sus amantes, y tratemos de sentirlo como propio gracias a un maravilloso poema de amor de Neruda:

> No estés lejos de mí un solo día, porque cómo,
> porque, no sé decirlo, es largo el día,
> y te estaré esperando como en las estaciones
> cuando en alguna parte se durmieron los trenes.

No te vayas por una hora porque entonces
en esa hora se juntan las gotas del desvelo
y tal vez todo el humo que anda buscando casa
venga a matar aún mi corazón perdido.

Ay que no se quebrante tu silueta en la arena,
ay que no vuelen tus párpados en la ausencia:
no te vayas por un minuto, bienamada,

porque en ese minuto te habrás ido tan lejos
que yo cruzaré toda la tierra preguntando
si volverás o si me dejarás muriendo.

Y veamos también lo agridulce que puede florecer la alegría tras el regreso de los soldados, cuando su amor se pregunte por el sentido de su sacrificio, en las palabras de Robert Graves:

Hay un darse más allá del darse:
el tuyo hacia mí
cuando desperté anoche, horas antes del alba,
liberado
por un relámpago intolerable
que abrió el cielo,
para entender lo que el amor niega en el amor
y por qué.

R. Graves, *Canción más allá del darse*

Pero si entramos en las habitaciones del amor, no podemos hurtarnos las otras noticias, las más desagradables, como son las de la violencia doméstica. Pónganle la voz de Marina Tsvietáieva y de san Juan de la Cruz a las dos caras de la moneda: el amor y su fin trágico. Tal vez a través de estos poemas nos pongamos más en el lugar de las víctimas, tal vez nos conmueva con más fuerza su tragedia. Descubramos las aristas que antes no habíamos detectado, descubramos el verdadero nexo de la noticia y el poema.

Me fueron dadas una voz preciosa
y una frente de adorable trazo.
La suerte me besaba en los labios,
a ser la primera me enseñaba.

A los labios pagaba alto tributo,
sobre las tumbas rosas derramaba...
Pero al vuelo me detuvo
la dura mano del destino.

Marina Tsvietáieva. San Petersburgo, 31 de diciembre de 1915

Y de san Juan de la Cruz:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.»

San Juan de la Cruz, *Noche oscura*

Y, para ir a temas más alegres, leamos el siguiente reportaje sobre las oportunidades que los avances de la ciencia y los cuidados debidos, pueden dar a nuestros ancianos.

Todos sabemos que la tercera edad disfruta hoy de mayor longevidad y que la sociedad admite cada vez más el disfrute de la vida en los mayores: todos sabemos de viajes y noviazgos que permiten vivir óptimamente en las postrimerías. Imagínense entonces a ustedes mismos mirando un día feliz la propia vida desde esas fronteras y gracias a estas líneas de José Méndez y José Jiménez Lozano.

Estos días de abril
tan claros
viven en la unidad

del mediodía,
quedan en la memoria
de la piel, y juntos,
por un milagro unidos,
formarán al final de nuestra vida
el retrato de un niño.

José Méndez, *La luz*

Matinales neblinas, tardes rojas,
doradas; noches fulgurantes,
y la llama, la nieve;
canto del cuco, aullar de perros,
silente luna, grillos, construcciones de escarcha;
el traqueteo del tren, del carro, niños,
amapolas, acianos, y desnudos
árboles de invierno entre la niebla;
los ojos y las manos de los hombres, el amor y la dulzura
de los muslos, de un cabello de plata, o de color caoba;
historias y relatos, pinturas y una talla.

Todo esto hay que pagarlo con la muerte.

Quizás no sea tan caro.

José Jiménez Lozano, *El precio*

Llegamos, no sin ironía, a nuestra página de crítica literaria y volvemos a Catulo y su artículo sobre el libro del siglo (y pongan a su autor más odiado en lugar de Volusio). Afilen sus dagas, que no corren buenos tiempos para la crítica.

Anales de Volusio, papel con palominos,
cumplid el voto de mi chica:
que ha prometido a Venus y a Cupido
que, si vuelvo con ella

y ceso de blandir mis fieros yambos,
elegirá, selecta,
de entre toda la obra del poeta peor,
con lo que hacer al dios cojitranco una ofrenda
para que arda mezclada con madera maldita.
Y esto es lo que la pícara, con divertido encanto,
ha juzgado más propio para ofrecer a un dios.
Ahora, oh nacida de las azules ondas,
tú que habitas la Santa
Idalia y la llanura
de Urios y Ancona
y Cnido —en cañas fértil—
y Golgos y Dirraquio y Amatunte,
albergue del Adriático,
ten a bien este voto, si es ingenioso y lindo.
Y vosotros, venid —mientras— al fuego,
con toda vuestra tosca estupidez,
Anales de Volusio, papel con palominos.

Catulo, XXXVI. *Annales Volusi, cacata carta*

En Economía daríamos toda la información de la Bolsa y las opas hostiles entre corporaciones. No supe bien qué poema traerles de esto porque en realidad basta que leamos cualquier obra teatral de Shakespeare para ponernos a tono con el mundo de las empresas, sus pugnas, sus traiciones, sus desafíos: Hay Hamlets y Macbeths y existen Coriolanos en las corporaciones, y en el medio toda la gama posible urdiendo sus propios planes. Pero si me pidieran un sólo poema, yo me inclinaría en todo caso por Ezra Pound y su conmovedor «Usura», un toque de atención a nuestra ladera efímera:

Con usura el hombre no puede tener casa de buena piedra
con cada canto de liso corte y acomodo
para que el dibujo les cubra la cara,

con usura
no hay para el hombre paraísos pintados en los muros de su iglesia
harpes et lux
o donde las vírgenes reciban anuncios
y resplandores broten de los tajos,
con usura
no puede ver el hombre Gonzaga a sus herederos y sus concubinas
no se pinta cuadro para que dure y para la vida
sino para venderse y pronto
con usura, pecado contra natura,
es tu pan siempre de harapos viejos
es tu pan seco como el papel,
sin trigo de montaña, harina fuerte
con usura la línea se hincha
con usura no hay demarcación clara
y nadie puede hallar sitio para su morada.
El picapedrero se aparta de la piedra
el tejedor de su telar
con usura
no llega lana al mercado
la oveja nada vale con usura
Usura es un ántrax, usura
mella la aguja en las manos de la muchacha
y detiene la pericia del que hila. Pietro Lombardo
no vino por usura
Duccio no vino por usura
ni Pier della Francesca; Zuan Bellin' no por usura
ni pintóse La Calumnia.
Angelico no vino por usura; no vino Ambrogio Praedis,
No vino iglesia de piedra cincelada firmada: Adamo me fecit.
No por usura St. Trophime

No por usura Saint Hilaire,
Usura oxida el cincel
Oxida el oficio y el artesano
Roe los hilos del telar
Nadie aprende a tejer oro en su dibujo;
El azur tiene una llaga por usura; el carmesí sin bordar se queda
El esmeralda a ningún Memling tiene
Usura asesina al niño en las entrañas
Detiene la corte del mancebo
Ha llevado la perlesía a la cama, yace
entre la joven desposada y su marido
Contra naturam
Han traído putas para Eleusis
Cadáveres se sientan al banquete
invitados por la usura.

Y llegamos ahora a la noticia que anunciábamos en portada. Creo que resume a la perfección el ánimo de esta desconstrucción del periódico, lo cual es mérito del texto que paso a ofrecerles. A los poetas nos llama al orden y creo que los periodistas podemos realizar una lectura muy interesante de todo lo que se dice aquí: lo humano, a primer plano; nada de cuitas demagógicas o ideológicas. ¡A las cosas mismas! El texto se lo debemos a Valente:

Un poeta debe ser más útil
que ningún ciudadano de su tribu.

Un poeta debe conocer
diversas leyes implacables.

La ley de la confrontación con lo visible,
el trazado de líneas divisorias,

la de colocación de un rompeaguas
y la sumaria ley del círculo.

Ignora en cambio el regicidio como figura de delito
y otras palabras falsas de la historia.

La poesía ha de tener por fin la verdad práctica.

Su misión es difícil.

José Ángel Valente, *Segundo homenaje a Isidore Ducasse*

Por si alguno tuviera aún esperanzas de resultar fidedigno y útil a la sociedad desde la poesía o desde la prensa, les invito a escuchar con templanza y no con desánimo, con humildad y no con desdén, este texto final, que debemos también a Ezra Pound.

Escrito en aquel callejón de Venecia sin más salida que la imaginación en el que pasó los últimos años de su vida, es el último de sus *Cantos*, la obra a la que dedicó toda su existencia, resumida en unas pocas líneas. Con mi agradecimiento por haber merecido su atención, dejaré que me callen sus palabras.

He intentado escribir el Paraíso

No os mováis
Dejad hablar al viento
ése es el Paraíso

Que los dioses perdonen
lo que he hecho
Que aquellos que amo traten de perdonar
lo que he hecho.

JESÚS GARCÍA CALERO

Conferencia leída en Ávila de los Caballeros, en julio 2004

El fotoperiodismo de Weegee, un medio de expresión creativo

PAUL STRAND

Es raro que el periodismo haga algo más que describir lo que sucede en un nivel puramente informativo, con un grado mayor o menor de precisión. Esto es verdad del fotoperiodismo y de otras formas de expresión mucho más antiguas, como la escritura, el dibujo o la pintura. Se cuentan por miles las fotografías, las palabras o los dibujos impresos cuyo interés, aunque con frecuencia muy real, es sólo cosa de un instante y enseguida se olvida.

No solemos recordar durante mucho tiempo el qué de los acontecimientos, si no van acompañados de un cómo y de un porqué, que resulten comprensibles en términos de experiencia humana. Para poder proporcionarnos esto, el periodista tiene que convertirse además en un artista, llevando su modo de comprender la vida, su sensibilidad y, sobre todo, su propia participación en aquello que está presenciando a un punto de máxima precisión focal, que le permita definir al detalle lo esencial de la realidad.

Tanto por su texto como por las fotografías, el libro de Weegee, *Naked City*, es un ejemplo magnífico de un fotoperiodismo que ha trascendido su interés circunstancial. Después de haber visto este libro, es difícil que uno olvide algunas de las cosas que ha aprendido gracias a él: hondamente removido, desconcertado o incluso asustado puede quedar el lector, frente a la hiriente veracidad con que este hombre observa y habla de la realidad.

Weegee se ha especializado en el drama que la mayoría de nosotros no ve, o que no quiere ver. De hecho, casi todos dormimos mientras Weegee trabaja, a lo largo de la noche. Weegee es el fotógrafo de la vida hirviente, violenta que tiene lugar en Nueva York, por debajo de esa superficie impersonal de las jornadas de trabajo más o menos ordenadas.

Con su cámara y su automóvil, que ha equipado con una estación de radio para poder recibir las señales de la policía, Weegee se presenta allá donde hay crímenes, atracos o incendios, cuando las ambulancias

¿Quién fue Weegee?

Usher (y desde que llegó a América: Arthur) Fellig nació en 1899 en Lemberg (Ukrania), en el seno de una familia judía ortodoxa, emigrada en 1906 a Estados Unidos. Desde 1913, Arthur empezó a trabajar como fotógrafo callejero —retrataba a los niños del Lower East Side, montados en un pony de su propiedad—. Fracasado el negocio (no daba para alimentar al pony), realizó todo tipo de oficios hasta que en 1921 fue contratado por *The New York Times* para ocuparse de los laboratorios fotográficos. En 1924 empezó a trabajar con la agencia gráfica de noticias Acme Newspictures (origen de la posterior United Press International), hasta que en 1935 decidió trabajar como *free lancer*. Es en esa época cuando empieza a utilizar el nombre que le ha hecho famoso. En 1938 obtiene permiso para sintonizar las frecuencias de radio empleadas por la policía de Nueva York. En 1941 realiza su primera exposición individual, organizada en Nueva York por la Photo League con el título: «Murder is My Business». En 1943, el MOMA adquiere cinco copias de Weegee. En 1945, publica su primer libro de fotografía periodística: *Naked City* (Essential Books), cuya crítica corresponde a este texto de Paul Strand. Aparecido originalmente en *Pall Mall* (Nueva York) vol. VI, nº 30 (22.07.1945).

© 1995, MoMA

Weegee, *Harry Maxwell Shoting Car*, 1936

anuncian chillonamente un accidente o cuando, al amanecer, las furgonetas de «la pasma» vacían en las comisarías su carga de detenidos.

¿Está allí simplemente para fotografiar el suceso? No, no es solamente eso; se trata de contar la historia de lo que está ocurriendo a través de las personas implicadas en el caso, sean los protagonistas o simplemente algunos testigos: Weegee los fotografía en el preciso instante en el que todo lo que están pensando y sintiendo se refleja con toda intensidad, como en un espejo, en sus rostros.

Y así, un incendio no es simplemente un edificio que arde, sino la gente que vive allí: el propietario atacado de los nervios, el policía atento a una mujer tumbada en una camilla, un joven judío pasmado que, boquiabierto y con los ojos como platos, aprieta contra su cuerpo el rollo de la Tohrah que ha preservado de las llamas. Un asesinato queda descrito por la gente asomada a las ventanas de los edificios contiguos; o por una mujer, familiar de la víctima, que llora rodeada por una multitud de chiquillos que ríen, sobreexcitados.

LAS CARAS DE LA NOCHE

Los capítulos del libro que abordan sucesos violentos y desgracias se cuentan entre los más expresivos e inolvidables, pero son sólo una parte de *Naked City*. La noche esconde muchos otras aspectos de la vida, que atraen hacia sí al fotógrafo.

Bloques de viviendas y barriadas, o los atestados barrios de la segregación racial: todos ellos alimentan el submundo de Nueva York, pero no son el submundo. Se trata de niños que no tienen dónde jugar si no es en la calle, que vuelven al surtidor de riego cuando el poli ha doblado la esquina... Son los millones de individuos que atestan las playas en Coney y los amantes que encuentran cobijo en la oscuridad de la noche, tumbados en la arena. Son los parroquianos del Samy's, en el Bowery, y las familias enteras que duermen en los descansillos de las escaleras de incendios o en los tejados, cuando el calor del verano ha hecho un horno de sus apartamentos.

Weegee conoce desde dentro este mundo de desposeídos. De sí mismo, escribe: «No hace mucho tiempo, yo mismo solía caminar por

el Bowery, hecho pedazos bajo el peso del anuncio andante... En verano podía dormir en Bryant Park, pero cuando empezaba a hacer más frío, me trasladaba a la casa municipal de hospedaje». Es evidente que estas fotografías sólo podía haberlas hecho uno que conociera esta esfera, por desgracia demasiado extendida, de la vida americana; alguien que no fuera simplemente un observador accidental.

UNA PRIMERA CONTRIBUCIÓN

Weegee ha sufrido el «lower East side», el «Little Italy», «Hell's Kitchen» y Harlem. Las fotografías de gente dormida y el grupo tomado en Sammy's, lo mismo que algunas copias obtenidas en Harlem, se cuentan entre los pasajes más conmovedores del libro. Esto es Nueva York, una parte de Nueva York al menos, aunque, no nos engañemos, es también una parte de cualquiera de nuestras ciudades americanas.

Estas fotografías de Weegee no son en modo alguno un fenómeno aislado, aunque representen la primera contribución fundamental que el periodismo de nuestros días ha hecho a la fotografía como un medio creativo.

Esto no implica en absoluto renegar de ese patrimonio de magníficas fotografías de prensa, acumulado en nuestro país durante años. Basta con hojear libros como *The Brethless Moment*, editado por Stern y Asbury en 1935, para encontrar tomas de instantes tan increíbles como el de *Shooting of Mayor Gaynor*, de Weegee, y otros muchos momentos brillantes en la obra de numerosos fotógrafos que han sabido capturar al vuelo, por así decir, el drama fugaz de incontables acontecimientos.

La peculiaridad de Weegee radica en haber producido una obra extensa y coherente, cuya unidad procede de una actitud individual frente a todo lo que fotografía.

Es esto lo que coloca a Weegee en continuidad con otros importantes valedores de la fotografía como medio de expresión: con Brady, el fotógrafo que cubrió informativamente la Guerra Civil desde el lado de los unionistas; y con Lewis Hine, pionero en América de las tramas fotográficas y del uso del flash, que fotografió a los niños y menores empleados en los ingenios textiles del sur y la acogida de inmigrantes en

© 1995, MoMA

Weegee, *Brooklyn School Children See Gambler Murderer in Street*, 1941

Ellis Island, en los años diez. Y le aproxima también a Atget, aquel gran artista de la fotografía que en los primeros años del siglo XX documentó su querida ciudad de París con el retrato más completo de una ciudad que ha sido hecho hasta el momento.

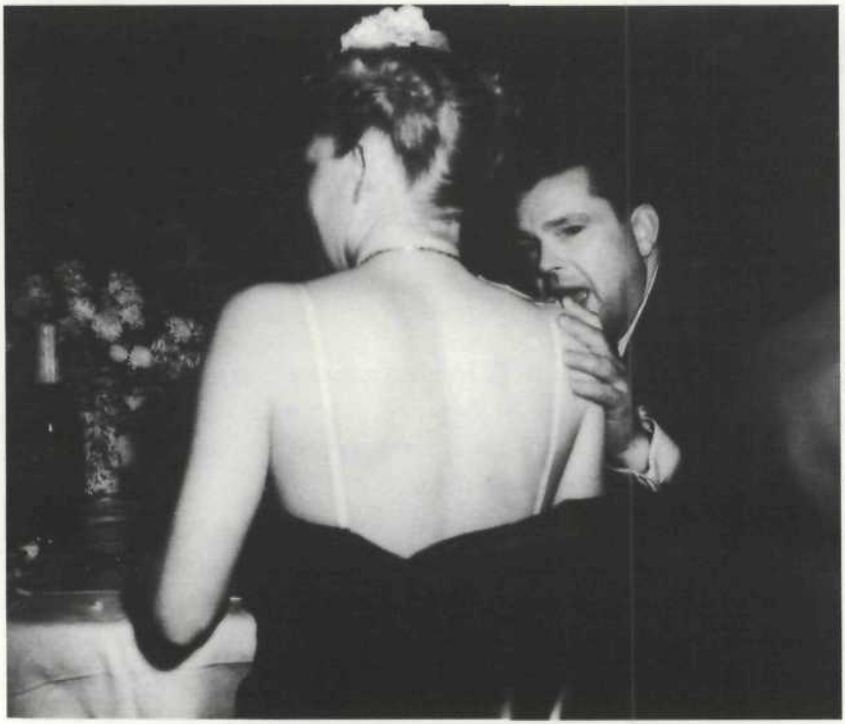
Esta es la tradición, pero Weegee pertenece a un tiempo posterior, a aquellos años que trajeron lo que, a falta de una expresión mejor, se ha llamado la fotografía «documental». En sentido práctico, ésta consistió fundamentalmente en dirigir muchas cámaras hacia la gente común, al medio en el que hallaban y a los problemas que tenían que afrontar en él. Este desarrollo de la fotografía fue consecuencia directa

de los años de la Gran Depresión, cuando lo que le estaba ocurriendo a millones de americanos debía ser solucionado, tenía que ser dado a conocer para que se pusiese remedio.

LAS PLANTACIONES EN AMÉRICA

A través de Roy Stryker, oficial de la Farm Security Administration, el Gobierno federal envió a fotógrafos como Dorothea Lange, Ben Shahn, Russell Lee, Jack Delano y otros más, de una costa a la otra, con objeto de que dieran a conocer la situación en que se encontraba nuestra gente —los *aparceros*—. Moradores, blancos y negros, del sur; los Okies (así eran llamados en la prensa popular los inmigrantes del Estado de Oklahoma) en las carreteras hacia California; los parados en los

Weegee, *Espalda de mujer*, hacia 1943



© Cortesía Howard Greenberg Gallery, NYC, 1998

pueblos y en las ciudades; la erosión de los seres humanos y la de la tierra... En este archivo, hoy en la Biblioteca del Congreso, se encuentra una de las fotografías más expresivas realizadas en América.

Y en esta misma época, la Photo League estaba dando a conocer a gente como Morris Engel, Sid Grossman, Walter Rosenblum y algunos otros que, como Weegee, se dedicaban a fotografiar a la gente corriente de Nueva York. El joven francés Cartier Bresson estaba por entonces realizando sus agudas, casi macabras observaciones de la gente en París, en España y en México con su cámara portátil. Helen Levitt, con una actitud más benévola, seguía una senda similar en sus delicadas fotografías de niños en las calles de Harlem.

Este es el rico patrimonio fotográfico al que Weegee aporta su particular cualidad de visión y sensibilidad. Su modo de tratar Coney Island es menos cálido y sutil que el de Morris Engel. Los maniquís que Atget fotografió en los escaparates de las tiendas parisinas eran humorísticos, encantadores. En Nueva York, éstos se han transformado para Weegee en muñecas de doscientos dólares, que asoman grotescamente por encima del empleado que se dispone a vestirlas. Weegee busca en Harlem violentos y brutales contrastes, sin la delicadeza de Levitt. Y sin embargo, todos estos fotógrafos revelan partes de la verdad y de la vida.

Weegee tiene un modo mirar violento, abrupto y con un sentido infalible para el momento de máximo tensión. La crudeza de la luz del flash tiende a intensificar esta cualidad explosiva. También él, como Bresson, tiene un sentido muy agudo para lo macabro, a lo que añade una clara conciencia de aquellos elementos del entorno y de la situación que con frecuencia hacen aparecer a la gente de manera grotesca, y la deforman.

EL TALENTO PARTICULAR DE WEEGEE

Muchos de los temas de los que se ocupa este libro causan sensación; pero no es sensacionalismo lo que Weegee se ha propuesto conseguir. Estamos frente a un artista, a un hombre de sensibilidad honesta y fuerte. En los círculos de la vida donde él se ha movido y trabajado, estas fotografías registran con toda veracidad su modo de mirar.

En ellas descubrimos una extraordinaria amalgama de humor sardónico, resentimiento frente a la injusticia, capacidad de apasionamiento y una compasión tintada de amargura. Parece que sus fotografías dijeran, una y otra vez: «Vaya, la vida tendría que tener alguna dignidad».

Considerado como un todo, se trata de un libro más bien triste, pues las gentes que aparecen en él son, de una manera u otra, víctimas de la ciudad. A uno le gustaría haber visto en alguna parte de él insinuaciones de ese realismo austero, del coraje e inagotable dignidad de los neoyorkinos, que tendrán buen cuidado de que esa gente no duerma para siempre cobijada en una escalera de incendios.

Tal vez Weegee haya proyectado otro libro para ofrecer ese Nueva York. Éste, en todo caso, revela con gran intensidad y honestidad una parte significativa de América. Y como tal, ocupa un lugar importante en el desarrollo americano de la fotografía como medio creativo de expresión. ◆ PAUL STRAND

© De la edición original, *Pall Mall* 1945
© De la traducción al castellano, Rafael Llano 2005

ENTRE LA INVESTIGACIÓN Y LA FICCIÓN

El juego de la historia

RAFAEL GÓMEZ LÓPEZ-EGEA LICENCIADO EN DERECHO Y CRÍTICO LITERARIO

La narración de los hechos históricos ha sido muchas veces fuente de inspiración literaria para el novelista, convencido de que la mera exposición de la realidad llega a superar, en fuerza dramática e intensidad, a las situaciones creadas por la más desbordada fantasía. El recurso, sin embargo, se presta a inevitables equívocos, puesto que el escritor, al dar vida a personajes y situaciones del pasado, introduce, de modo inevitable, aspectos imaginarios que dificultan, cuando no impiden, el conocimiento exacto de la verdad. Respecto a la descarada manipulación de la historia en perjuicio de personas e instituciones con fines comerciales, disponemos de numerosos y lamentables ejemplos actuales que no es necesario citar.

NO CONFUNDIR AL LECTOR

Naturalmente, que, cuando del ejercicio de novelar se trata, se han de permitir licencias a la creatividad del autor para que invente episodios o atribuya a sus personajes reacciones sobre las cuales no existen datos fiables. Pero, en tal caso, se deberían establecer con claridad las diferencias entre realidad y ficción, los hechos bien documentados de los imaginarios, con el fin de evitar innecesarios equívocos.

Al observar el panorama editorial de los últimos meses, vemos que han aparecido obras de tema histórico, tanto en su vertiente de investigación como en el género del relato novelado. Se han seleccionado algunos de estos libros que, curiosamente, centran su atención en la era de

los viajes y descubrimientos en busca de nuevas rutas a través del océano Atlántico, iniciada en los dos países ibéricos, Portugal y España.

DESCUBRIMIENTOS Y CONQUISTAS

Los riesgos e ilusiones desplegados en tales aventuras ejercen todavía una indudable y merecida fascinación, que no ha disminuido con el paso de los siglos. A pesar del tiempo transcurrido, aún se mantienen numerosas incógnitas por descifrar, episodios oscuros por aclarar y personajes a los que es preciso reivindicar porque no se les ha hecho justicia.

Sobre la expedición marítima del portugués Hernando de Magallanes al servicio del rey de España, que finalizó Juan Sebastián Elcano, para demostrar con datos la esfericidad de la Tierra, el investigador británico Lawrence Bergreen ha publicado su obra *Magallanes: Hasta los confines de la Tierra* (Planeta, Barcelona, 2004). El autor reproduce con fidelidad los hechos, aunque su enfoque general descubre los prejuicios latentes en la cultura anglosajona, que atribuye a los españoles, venga o no a cuento, una actitud permanente de supuesta crueldad y sectarismo religioso. Curiosamente, los portugueses, nuestros compañeros de fatigas, son tratados, en términos generales, con mucha mayor comprensión y respeto.

Especialmente duro se muestra contra el papel de J. S. Elcano, al que considera desleal y rival de la gloria que corresponde a Magallanes. Inconvenientes de aceptar que, desde fuera, otros vengan a contar nuestra propia historia.

En este mismo apartado del libro histórico, ha publicado el profesor norteamericano Matthew Restall *Los siete mitos de la conquista española* (Paidós, Barcelona, 2004), donde se propone desmontar algunas versiones que alteran, con sus rasgos mitológicos, el auténtico carácter definidor del descubrimiento y conquista de América. Meritorio empeño, aunque esos mitos, muchos de ellos generados en las Américas, hayan sido rechazados desde hace muchos años por la historiografía española, mucho mejor documentada, que ha sabido prescindir de los rasgos propios del romanticismo decimonónico, ya superado en nuestro país.

RIESGOS DE LA NOVELA HISTÓRICA

Si de los trabajos con pretensiones científicas, pasamos al ámbito de la novela habría que comentar el libro de otro escritor foráneo, Edward Rosset, autor de *Malinche* (EDHASA, Barcelona 2004), donde se ocupa, a medias entre la novela y el mito, de narrar una visión personal de la vida de la joven Malinche, la compañera fiel de un imaginario Hernán Cortés, sin escrúpulos, astuto y valiente vencedor del imperio azteca. Sus amores con la joven Malinche responden a los más conocidos tópicos, carentes de rigor, que pueden, sin duda, confundir al lector crédulo o mal informado.

Por su parte, el profesor Núñez Ladevéze ha elegido en su reciente novela, *El ímpetu del viento* (Apóstrofe, Madrid, 2004), un camino distinto y personal para recrear a su modo un relato imaginario, pero anclado en una sólida base documental. Nos trasladamos, a través del relato del autor, al año 1460, cuando en Portugal la fiebre de los viajes por el Gran Océano, localizaba en el promontorio de Sagres y en Lisboa una intensa actividad científica y marinera. Mientras los estudios realizados por el infante don Enrique el Navegante facilitaban el desarrollo científico y tecnológico de las artes de la navegación, el puerto de Lisboa se convertía en base de lanzamiento de atrevidas expediciones hacia la costa africana, en el camino de las Indias.

PORTUGAL EN ESA ÉPOCA

Luis Núñez sitúa en torno a la capital lisboeta el núcleo central del relato, como escenario en el que los personajes, principales y secundarios, van a desempeñar el papel asignado a cada uno de ellos. La novela se adereza con los detalles definidores del espíritu de una época, marcada por el tránsito de la Edad Media al Renacimiento, abierta a los cambios, a la poesía y el arte, atrevida y sugerente, pero no exenta de conflictos religiosos, sociales y políticos.

Todos estos elementos se integran dentro del relato, encarnados en el ambiente refinado de los condes —Hubertus y Fiorina—, en el clima de estudio de las nuevas ciencias cartográficas, representado por el joven Andrés, heredero de la vieja sabiduría monástica; en el activo y emprendedor Juan Güiraldes, constructor de carabelas, sin que falten

nobles ambiciosos, frailes iluminados o episodios galantes inspirados en la poesía, *al itálico modo*, sobre el modelo de Petrarca.

Una vez listo el decorado, se enlazan con habilidad los hilos de una trama que lleva, tras una rápida sucesión de episodios dramáticos, al sugestivo desenlace final. La flamante carabela *Atlántida*, bajo la dirección del marino de Huelva el capitán Alonso Sánchez, conduce a los condes y a Güiraldes, junto a sus familiares y amigos, superada una larga y peligrosa travesía, a unas tierras nuevas, símbolo de esperanza y salvación para todos ellos. La imaginación debe completar el resto, para identificar la naturaleza y el lugar de esa Tierra Desconocida.

LA ATLÁNTIDA, ANTESALA DE AMÉRICA

¿Alcanzaron a vislumbrar los viajeros los restos de la fabulosa Atlántida, descrita por Platón? ¿O tal vez esa Atlántida fueron las primeras islas del continente a las que, treinta años más tarde arribaron las carabelas de Colón?

Sueños y mitos sirven al autor como elementos capaces de motivar a los personajes en su lucha por hacer realidad sus ilusiones. Cada uno de ellos aporta los mejores esfuerzos al éxito de la empresa, aunque ignoran el resultado final. Han de superar dificultades personales, rivalidades, celos y trampas de los enemigos, que forman parte del acontecer diario y como tal se afrontan. Luis Núñez ha construido un relato sólido, bien trabado, con numerosas referencias históricas, incluso técnicas en el caso de la detallada terminología marina.

Elementos literarios que reproducen con fidelidad no solo el clima, sino también, a través de la amplia galería de personajes, el espíritu de una época tan rica en acontecimientos y matices como fue la última mitad del siglo XV. El autor mantiene una línea coherente, no se aprovecha de personajes reales, sino que los inventa para expresar con toda libertad sus opiniones y sentimientos.

Sin embargo, pese a reflejar un mundo imaginario, los hechos narrados, al menos en parte, bien pudieron haber ocurrido. Si la historia no sucedió como la cuenta el profesor Núñez, lo cierto es que parece bien inventada. «Si non è vero, è ben trovato». ◆ RAFAEL GÓMEZ LÓPEZ-EGEA

El perfil del artista en la cultura náhuatl

RAFAEL JIMÉNEZ CATAÑO PROFESOR DE LÓGICA Y RETÓRICA

La *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, del franciscano Bernardino de Sahagún (*ca.* 1500-1590), es una auténtica enciclopedia de la vida en México antes de la conquista. Para describir en pocas palabras su naturaleza, digamos que tiene como antecedentes la existencia de la escritura jeroglífica y la de una escuela obligatoria para todos. Tal escritura llevaba consigo la presencia de bibliotecas y un registro material de los saberes, pero dependía mucho de la memoria viva, porque no era capaz de conservar todos los detalles. La poesía, por no ir más lejos —y se aprendía mucha poesía en esas escuelas—, no se escribe con «datos»: es necesaria la materialidad de las palabras, y para eso se acudía a la memorización.

Pintor; ilustración de B. de Sahagún, Historia general de las Cosas de la Nueva España, *Códice Florentino*, Libro XI, folio 221v (detalle)

Con la conquista se perdió la mayor parte de los documentos escritos, pero su contenido estaba en las memorias vivas de los antiguos alumnos de aquellas escuelas. Fray Bernardino recorrió muchos pueblos, acompañado por un equipo de indios trilingües —sabían náhuatl, español y latín— con quienes realizó un auténtico *trabajo de campo*: recoger

los recuerdos de boca de los ancianos. En palabras de un cronista de la época, fray Bernardino «escribió según lo que interrogó a los que eran ancianos en tiempos antiguos, a los que conservaban los libros de pinturas, según lo tenían pintado en ellas; así allá, en tiempos antiguos, los que eran ancianos. Gracias a ellos habló de todas las cosas que sucedieron en la antigüedad»[1]. Y entre esos recuerdos había de todo: teogonía, calendario, retórica, educación, moral, teología, meteorología, historia, organización política, tradiciones, cocina, oficios, anatomía, medicina, geografía humana, flora, fauna...

La *Historia General* está dividida en libros, como tantas obras antiguas. Una parte importante del libro X se la lleva una serie de descripciones que siempre me han causado maravilla, tanto por su contenido como por su forma. Son textos que trazan el perfil de numerosos tipos humanos, según el género, la edad, el parentesco, la profesión, la función social, etc. La particularidad de la forma reside en que, con raras excepciones, responde siempre a un esquema ternario, como se puede comprobar en la siguiente descripción del artista (llamado «tolteca» porque los habitantes de la antigua Tula quedaron para los nahuas como los artistas por antonomasia):

TOLTECA: artista, discípulo, abundante, múltiple, inquieto.

El *verdadero artista*: capaz, se adiestra, es hábil;
dialoga con su corazón, encuentra las cosas con su mente.
El verdadero artista todo lo saca de su corazón;
obra con deleite, hace las cosas con calma, con tiento,
obra como un tolteca, compone cosas, obra hábilmente, crea;
arregla las cosas, las hace atildadas, hace que se ajusten.

El *torpe artista*: obra al azar, se burla de la gente,
opaca las cosas, pasa por encima del rostro de las cosas,
obra sin cuidado, defrauda a las personas, es un ladrón[2].

¿Por qué esta distinción entre la primera sección y la segunda, entre «el artista» y «el verdadero artista»?[3]. En estas descripciones las

notas de la segunda son a veces cualitativamente superiores —describen lo que ahora se llamaría «la excelencia»—, pero es frecuente que se puedan intercambiar las secciones sin una alteración sustancial del esquema. Por otro lado, no se puede decir que la primera defina propiamente el término —que equivalga, diríamos, a lo que encontraríamos en un diccionario—, porque la mayor parte de las veces se presupone que uno ya sabe de qué se está hablando. De la madrastra, por ejemplo, se dice que es «aquella que se casó con algún hombre que tiene hijos de otra mujer», pero la descripción del tío empieza señalando que «tenían por costumbre estos naturales de dejarle por curador o tutor de sus hijos»[4] y en ningún momento se dice que sea el hermano de un progenitor.

Esta interferencia entre la primera sección y la segunda me parece índice de una concepción de lo que los nahuas entendían por el bien: la conformidad con una naturaleza, con una índole, con una identidad.

Pero no termina todo aquí, pues las descripciones tradicionales náhuatl de los artistas están llenas de elementos que van más allá de la perfección técnica que les caracteriza. Junto a estos elementos, las descripciones presentan otros que trascienden las particularidades de cada una de las actividades y son de alguna manera comunes a todo el género «artista». ¿Qué sucede si se reúnen esos elementos comunes y se ordenan, tratando de cotejar las características del mal artista con las correspondientes del bueno? El resultado —la sustancia de mi propuesta— es la nueva descripción del artista que puede observarse en el esquema al final de este artículo[5].

Ahora bien, si en él he conseguido separar las cualidades específicas de cada artista de las del artista en general, me ha resultado del todo imposible separar las que definen al artista de las que definen a la humanidad. Lo cual nos da a entender que no les era concebible a los nahuas una perfección técnica no acompañada por una perfección como persona.

Espero que el esquema que les voy a proponer ofrezca alguna luz, sin alterar por ello la autenticidad de estas descripciones. Me tranquiliza saber que el lector leerá primero los textos por entero, con lo que queda garantizada su autonomía con respecto a mi lectura final de síntesis.

Sabio, en *idem*, Libro X, folio 19v

DESCRIPCIONES ORIGINALES La traducción de los textos que se recogen a continuación es de Miguel León-Portilla, y muy literal en el sentido de procurar que la derivación de las palabras en náhuatl se refleje en español. Por ejemplo, la palabra «mortecino», que se dice del mal alfarero y del mal artista de plumas de ave, traduce una palabra náhuatl que llevaba la raíz «muerte»*.

Fray Bernardino no llegó a ver impresa su obra. Por este motivo se conservan varias versiones manuscritas, entre las cuales están el *Códice Florentino* (CF), el *Códice Matritense de la Real Academia de Historia* (CMRAH) y los *Cantares Mexicanos* (CM). A las referencias a los códices añado entre paréntesis las publicaciones de León-Portilla donde es posible leer los textos

* Hago además algunos ajustes para simplificar el esquema, consistentes sobre todo en igualar algunos pasajes que en el original tenían la misma palabra y no en la traducción.

1. EL ALFARERO
(en adelante: AL)[6]
El que da un ser al barro:
de mirada aguda, moldea,
amasa el barro.
El buen alfarero:
Pone esmero en las cosas,
enseña al barro a mentir,
dialoga con su propio corazón,
hace vivir a las cosas, las crea.
Todo lo conoce
como si fuera un tolteca,
hace hábiles sus manos.
El mal alfarero:
Torpe, cojo en su arte,
mortecino.

2. EL CANTOR
(en adelante: CA)[7]
El que alza la voz,
de sonido claro y bueno,
da de sí sonido bajo y tiple.
Compone cantos, los crea,
los forja, los engarza.
El buen cantor:
De voz educada,
recta, limpia es su voz,
sus palabras firmes
como redondas columnas de piedra.
Agudo de ingenio,
todo lo guarda en su corazón.
De todo se acuerda,
nada se le olvida.
Canta, emite voces, sonidos claros,
como redondas columnas de piedra,
sube y baja su voz.
Canta sereno,
tranquiliza a la gente.
El mal cantor:
Suena como campana rota,
ayuno y seco como una piedra,
su corazón está muerto,
está comido por las hormigas,
nada sabe su corazón.

3. LA COSTURERA
(en adelante: CO)[8]
Cose con aguja,
zurcidora, hace costura,
diseña lo que hace.
La buena costurera:
Es artista
tiene mano de tolteca,
adiestra sus manos,
está dialogando con su propio
corazón,
calcula, diseña, cose.
La mala costurera:
Que hace hilvanes,
que revuelve las telas,
las enmaraña, sólo echa puntadas
sin tino.
Se burla de la gente, la ofende.

4. EL GEMATISTA
(en adelante: G)[9]
Está dialogando con las cosas,
es experimentado.
El buen gematista:
Creador de cosas como un tolteca,
hace sus engastes,
crea como si fuera un tolteca.
Pule y bruñe las piedras preciosas,
las lima con arena fina,
les saca luz, las pule,
hace con ellas mosaicos.
El mal gematista:
Deja agujeros en las piedras,
las deja rotas, es torpe.
No encuentra placer en su trabajo.

5. EL NARRADOR
(en adelante: N)[10]
Donairoso,
dice las cosas con gracia,
artista del labio y la boca.
El buen narrador:
De palabras gustosas,
de palabras alegres,
flores tiene en sus labios.
En su discurso las consejas abundan,
de palabra correcta,
brotan flores de su boca.
Su discurso: gustoso y alegre
como las flores;
de él es el lenguaje noble
y la expresión cuidadosa.
El mal narrador:
Lenguaje descompuesto,
atropella las palabras,
labio comido, mal hablado.
Narra cosas sin tino, las describe,
dice palabras vanas,
no tiene vergüenza.

6. EL ORFEBRE
(en adelante: O)[11]
Experimentado,
que conoce el rostro de las cosas,
creador de cosas como los toltecas.
El buen orfebre:
De mano experimentada,
de mirada certera
prueba bien los metales, los pule.
Guarda sus secretos,
martillea los metales,
los funde,
los derrite,
los hace arder con carbón,
da forma al metal fundido,
le aplica arena.
El torpe orfebre:
Mete todo en lás cenizas,
lo revuelve con ellas,
oprime las figuras, es ladrón,
tuerce lo que le enseñaron,
obra torpemente,
deja mezclar el oro con las cenizas,
lo revuelve con ellas.

7. EL PINTOR
(en adelante: PI)[12]

La tinta negra y roja*,
artista,
creador de cosas con el agua negra.
Diseña las cosas con el carbón,
las dibuja. Prepara el color negro,
lo muele, lo aplica.
El buen pintor:
Entendido, Dios en su corazón,
diviniza con su corazón a las cosas,
dialoga con su propio corazón.
Conoce los colores, los aplica,
sombrea; dibuja los pies, las caras,
traza las sombras,
logra un perfecto acabado.
Todos los colores aplica a las cosas,
como si fuera un tolteca,
pinta los colores de todas las flores.
El mal pintor:
Corazón amortajado,
indignación de la gente,
provoca fastidio,
engañador, siempre anda engañando.
No muestra el rostro de las cosas,
da muerte a sus colores,
mete a las cosas en la noche.
Pinta las cosas en vano,
sus creaciones son torpes,
las hace al azar,
desfigura el rostro de las cosas.

*Colores dominantes en los códices náhuatl. La expresión equivale a «la sabiduría».

8. EL ARTISTA PLUMARIO
(en adelante: PL)[13]

Íntegro: dueño de un rostro,
dueño de un corazón.
El buen artista de las plumas:
Hábil, dueño de sí,
de él es humanizar
el querer de la gente.
Hace trabajos de plumas,
las escoge, las ordena,
las pinta de diversos colores,
las junta unas con otras.
El torpe artista de las plumas:
No se fija en el rostro de las cosas,
devorador, tiene en poco a los otros.
Como un guajolote
de corazón amortajado,
en su interior adormecido,
burdo, mortecino,
nada hace bien.
No trabaja bien las cosas,
echa a perder en vano cuanto toca.

9. EL POETA
(en adelante: PO)[14]

Comienzo ya aquí,
ya puedo entonar el canto:
de allá vengo, del interior de Tula,
ya puedo entonar el canto;
han estallado,
se han abierto las palabras y las flores.
Oíd con atención mi canto:
ladrón de cantares, corazón mío,

¿dónde los hallarás?
Eres un menesteroso.
Como de una pintura,
toma bien lo negro y rojo
y así tal vez dejes de ser indigente.

10. EL PREDESTINADO AL ARTE
(en adelante: PR)[15]

El que nacía en esas fechas [*Uno Flor*],
fuese noble o plebeyo,
llegaba a ser amante del canto,
divertidor, comediante, artista.

Tomaba esto en cuenta,
merecía su bienestar
y su dicha,
vivía alegremente, estaba contento
en tanto que tomaba
en cuenta su destino,
o sea, en tanto que se amonestaba
a sí mismo,
y se hacía digno de ello.

Pero el que no se percataba de esto,
si no lo tenía en nada,
despreciaba su destino, como dicen,
aun cuando fuera cantor
o artista, forjador de cosas,
por esto acaba con su felicidad,
la pierde.
No la merece.
Se coloca por encima
de los rostros ajenos,
desperdicia totalmente su destino.
A saber, con esto se engríe,
se vuelve petulante.
Anda despreciando los rostros ajenos,
se vuelve necio y disoluto su rostro
y su corazón,
su canto y su pensamiento.
¡Poeta que imagina y crea cantos,
artista del canto necio y disoluto!

11. EL SABIO
(en adelante: S)[16]

Una luz, una tea,
una gruesa tea que no ahúma.
Un espejo horadado,
un espejo agujereado
por ambos lados.
Suya es la tinta negra y la roja,
de él son los códices,
de él son los códices.
Él mismo es escritura y sabiduría.
Es camino, guía veraz para otros.
Conduce a las personas y a las cosas,
es guía en los negocios humanos.

El sabio verdadero:
Es cuidadoso
y guarda la tradición.
Suya es la sabiduría trasmitida,
él es quien la enseña,
sigue la verdad,
no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,

hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías,
les da su camino,
de él uno depende.
Pone un espejo delante de los otros,
los hace cuerdos, cuidadosos;
hace que en ellos aparezca una cara.
Se fija en las cosas,
regula su camino,
dispone y ordena.
Aplica su luz sobre el mundo.
Conoce lo que está sobre nosotros
y la región de los muertos.
Es hombre serio.
Cualquiera es confortado por él,
es corregido, es enseñado.
Gracias a él la gente humaniza
su querer
y recibe una estricta enseñanza.
Conforta el corazón,
conforta a la gente,
ayuda, remedia,
a todos cura.

El falso sabio:

Como médico ignorante,
hombre sin sentido, dizque sabe
acerca de Dios.
Tiene sus tradiciones, las guarda.
Es vanagloria, suya es la vanidad.
Dificulta las cosas, es jactancia
e inflación.
Es un río, un peñascal*.
Amante de la oscuridad y el rincón,
sabio misterioso, hechicero,
curandero,
ladrón público, toma las cosas.
Hechicero que hace volver el rostro,
extravía a la gente,
hace perder a los otros el rostro.
Encubre las cosas, las hace difíciles,
las mete en dificultades, las destruye,
hace perecer a la gente,
misteriosamente acaba con todo.

* Expresión equivalente a «un infortunio»

ALGUNAS OBSERVACIONES Hago notar que en estas descripciones de artistas, hay un notable equilibrio entre técnica adquirida («experimentado», «se adiestra», «guarda sus tradiciones», «discípulo»), por un lado y espontaneidad por otro: «todo lo saca de su corazón», «diviniza con su corazón las cosas». El artista saca todo de su corazón, sí, pero después de haberlo guardado allí. Como fruto de tal armonía, «obra con deleite».

Es, por otra parte, una armonía de la que se tiene conciencia y que activamente se cultiva, pues el artista «dialoga con su propio corazón» y también «está dialogando con las cosas». La competencia técnica es fruto del esfuerzo del artista («hace hábiles sus manos»), pero hay algo gratuito, imponderable, que se expresa con el término *yolteotl*, «corazón endiosado» (como el *enthousiasmós* griego). Sin duda tiene algo de divino esa facultad de comunicar una naturaleza, ese «enseñar a las cosas a mentir» (el alfarero hace pasar por pájaro lo que sólo es barro).

Me parece claro que el corazón lleva aquí consigo una referencia a la interioridad, a una iniciativa. El contexto de creación artística y una particular recurrencia de los términos *corazón* y *rostro*, me animan a aventurar una lectura de cuyo cuño occidental, soy bien consciente, pero el lector puede juzgar a la vista de los textos.

Desde la idea de *interioridad*, pasando por la de *espontaneidad* (y la de *iniciativa*), propongo ver en el corazón un símbolo de la *libertad*. Si encontramos su correlato, la *naturaleza*, en el rostro, surgen varias correspondencias significativas. Digamos pues que el hombre tiene una *naturaleza* en cuyo núcleo hay una *libertad*. Se puede decir que él *es* propiamente libertad y *tiene* una naturaleza. Cada hombre debe formarse un rostro actuando desde su corazón, pero el punto de partida no es sólo corazón: posee un esbozo de rostro, sin el cual el corazón no tendría ningún criterio para actuar (para esto interviene el sabio con el espejo, como se lee en el último texto citado). A medida que el rostro se perfila, las virtualidades del corazón se incrementan, pues la *posibilidad* de la libertad se convierte en *efectiva potencia* en la medida en que la libertad puede hacer pie en una naturaleza para actuar. Por eso se dice del hombre maduro que es «dueño de un rostro y de un corazón»[17].

En el texto sobre el sabio hay muchas alusiones al rostro y sólo una al corazón. En las descripciones de los artistas, en cambio, abundan las referencias al corazón, y cuando se menciona el rostro no es el del artista sino el de las cosas o el de los otros. Desde el punto de vista del binomio naturaleza-libertad, esto puede significar que en el mundo sólo encontramos *naturaleza*. Cuando debemos hablar sólo del hombre, nos podemos entretener mucho en la naturaleza (rostro) sin una necesidad absoluta de explicitar la libertad (corazón), pues ésta se sobrentiende (la naturaleza del hombre es ser libre). Pero como en el mundo sólo hay naturaleza, cuando se habla de él en su relación con el hombre salta a la vista lo específico de éste: la iniciativa, el corazón.

No obstante, no todo en el arte es tratar con naturaleza. De los malos artistas llama la atención lo acertado que es observar que no encuentran placer en su trabajo; que conservan *sus* tradiciones pero torciendo lo que les enseñaron; la ignorancia, la falta de cuidado, etc. Y destaca de modo particular el que tengan en poco a los demás, el ser una afrenta para ellos: la ineptitud no se queda en limitación técnica sino que implica una ofensa a los demás. En la medida en que el sujeto es humano, la técnica no puede ser nunca sólo técnica, ya que *es propio del artista* —se dice explícitamente del sabio y del artista plumario— *humanizar el querer de la gente*.

Paso, pues, a reunir en un esquema, como he prometido al principio, las características comunes a estas descripciones, tanto del buen como del mal artista, del que espero el lector pueda sacar sus propias conclusiones.

Narrador, en *idem*, Apéndice Libro II, folio 128r

EL BUEN ARTISTA		EL MAL ARTISTA	

A · CUALIDADES GENERALES COMO ARTISTA

Hábil	Pl	Torpe	Al, G
Capaz, múltiple, abundante, inquieto	Ar	Ayuno y seco como una piedra	Ca
Entendido	Pi	Cojo en su arte	Al
De mirada certera/aguda	O, Al	Burdo	Pl
Agudo de ingenio	Ca		
Tolteca (=artista)	Ar, Pi, Co, N	Poeta que imagina y crea cantos, artista del canto necio y disoluto	Pr
Obra como un tolteca	Ar, Pi	Obra en vano[18]	Pi, Pl, Co, N
Tiene mano de tolteca	Co		
Todo lo conoce como un tolteca	Al		
Diseña obras como las de los toltecas	G		
Creador de cosas como los toltecas	O, G		
Viene del interior de Tula	Po		

Poeta, en idem, Libro X, folio 19r

B · RELACIÓN CON LAS COSAS

Pone esmero en las cosas	Al
Hace las cosas con calma, con tiento[19]	Ar
Hace vivir a las cosas	Al
Calcula, diseña	Co
Arregla las cosas, las hace atildadas, hace que se ajusten	Ar
Compone cosas	Ar
Encuentra las cosas con su mente	Ar
Conoce el rostro de las cosas	O
Se fija en las cosas	S
Está dialogando con las cosas	G
Conocedor	G
Crea	Ar, Al, Pi
Obra torpemente	O
Obra sin cuidado	Ar
Opaca las cosas	Ar
Obra al azar	Ar
Sus creaciones son torpes, las hace al azar	Pi
No trabaja bien las cosas	Pl
Nada hace bien	Pl
Mete las cosas en la noche	Pi
No muestra el rostro de las cosas	Pi
Pasa por encima del rostro de las cosas	Ar
No se fija en el rostro de las cosas	Pl
Desfigura el rostro de las cosas	Pi

C · ADQUISICIÓN DE UNA TÉCNICA

Guarda sus tradiciones	Cu, S
Guarda sus secretos	O, Cu
Discípulo	Ar
De todo se acuerda	Ca
Se adiestra[20]	Ar
Adiestra sus manos	Al, Co
Experimentado[21]	O, G, Cu
De mano experimentada	O
Tiene sus tradiciones, las guarda	Cu, S
Tuerce lo que le enseñaron	O

D · EL CORAZÓN DEL ARTISTA

Corazón endiosado	Pi
Diviniza con su corazón las cosas	Pi
Todo lo guarda en su corazón	Ca
Todo lo saca de su corazón	Ar
Dialoga con su propio corazón	Ar, Pi, Al, Co
Como un guajolote de corazón amortajado[22]	Pl
Corazón muerto, comido por las hormigas	Ca
Nada sabe su corazón	Ca
En su interior adormecido	Pl
Mortecino	Pl, Al

E · RELACIÓN CON LA GENTE

De él es humanizar el querer de la gente	Pl, S
Ayuda, remedia, a todos cura	Cu,S
Tranquiliza a la gente	Ca
Cualquiera es confortado por él	S
Conforta a la gente	S
Anda despreciando los rostros ajenos	Pr
Se coloca por encima de los rostros ajenos	Pr
Indignación de la gente	Pi
Se burla de la gente, la ofende[23]	Co,Cu
Defrauda a las personas	Ar
Tiene en poco a los otros	Pl
Provoca fastidio	Pi

Cantor, en *idem*, Libro IV, folio 19r

Alfarero, en *idem*, Libro Xi, folio 231r

F · CUALIDADES COMO PERSONA

Dueño de un rostro y un corazón	Pl	Necio y disoluto su rostro y su corazón	Pr
Integro	Pl	Devorador	Pl
Dueño de sí	Pl	Se engríe, es petulante	Pr
		No tiene vergüenza	N
Ladrón de cantares su corazón	Po	Ladrón	Ar, O, S
Enseña al barro a mentir	Al	Engañador, siempre anda engañando	Pi

G · PLENITUD COMO PERSONA

Vive alegremente, está contento	Pr	Acaba con su felicidad, la pierde	Pr
Merece su felicidad y su dicha	Pr	Desperdicia totalmente su destino	Pr
Obra con deleite	Ar	No encuentra placer en su trabajo	G

RAFAEL JÍMENEZ CATAÑO

BIBLIOGRAFÍA

Códice Florentino, Fray Bernardino de Sahagún, Archivo General de la Nación, México, 1979, 3 vols.

Códice Florentino, ed. facs., Giunti Barbera, Florencia 1979 .

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol.VIII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1907; citado por León-Portilla.

Ms. *Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, reproducción facsimilar de Antonio Peñafiel, México, 1904; citado por León-Portilla.

Miguel León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México 1974. (FN)

IDEM, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, FCE, México 1987. (Tolt).

IDEM, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, 1988 (AM).

NOTAS

1 Domingo Francisco CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacán*, París, Biblioteca Nacional, Ms. mexicain, 74, fol.40 v; citado por Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México – El Colegio Nacional, México *1999*, p.*203*.

2 CF fol. 15r-v = CMRAH fol. 115v-116r (AM 160 = FN 261). Para las siglas, *vid*. el Apéndice.

3 La traducción más inmediata para el adjetivo que distingue las secciones segunda y tercera (*cualli* y *amo cualli*) es «bueno» y «malo».

4 Aquí sigo la traducción de Sahagún.

5 Una versión embrionaria de este esquema está incluida en mi artículo «La concepción náhuatl del hombre», *Istmo*, 204 (1993), pp. 69-75. La elección de los textos dependió mucho del hecho de contar con la traducción de León-Portilla. Podría añadir otros artistas con la versión de Sahagún, pero su sensibilidad es tan diversa que dificultaría la unidad del resultado final. Me pareció oportuno incluir la descripción del sabio, porque los frutos del trabajo del artista con respecto a las demás personas coinciden en buena parte con los del sabio. Nótese cómo las parejas

de valoraciones directamente opuestas no suelen pertenecer a la misma descripción. Que «obra con deleite» se dice del artista en general, pero que «no encuentra placer en su trabajo» se aplica al mal gematista; del alfarero se afirma que «pone esmero en las cosas», pero que «obra torpemente» se dice del mal orfebre.

6 CF fol. 29r = CMRAH fol. 124r (AM 162 = FN 267s).

7 CF fol. 18v-19r = CM fol. 118 (AM 166).

8 CF fol. 37r-v = CMRAH fol. 128v (Tolt 307).

9 CF fol. 16r-v = CMRAH fol. 116 (AM 164s).

10 CF fol. 26r (Tolt 201s).

11 CF fol. 15v-16r = CMRAH fol. 116 (AM 164).

12 CF fol. 18v = CMRAH fol. 117v (AM 161 = FN 267).

13 CF fol. 15v = CMRAH fol. 116r (AM 161s = FN 266).

14 CM fol. 68r (AM 165s). Este texto —propiamente un poema— se encuentra también, con otra traducción, en *Poesía náhuatl*, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K., 2.ª ed. (1.ª: 1964-1968), Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000, vol. III: *Cantares mexicanos*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, segunda parte, pp. 41-42.

15 CF L. IV fol. 17r-v = CM fol. 300 (AM 167 = FN 262).

16 CF fol. 19r-20v = CMRAH fol. 118r (AM 123s = FN 65 y 73).

17 CMRAH fol. 109v (AM 147). Se dice también del artista plumario.

18 Pi: pinta las cosas en vano; Pl: echa a perder en vano cuanto toca; Co: sólo echa puntadas sin tino; N: narra cosas sin tino... dice palabras vanas

19 S: cuidadoso.

20 Al, Co: adiestra sus manos.

21 O: de mano experimentada.

22 Pi: corazón amortajado.

23 Ar: se burla de la gente.

A oscura velocidad

MÓNICA CARBAJOSA DOCTORA EN CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN

Les gusta coger el tren de la noche, sobre las once. Es un trayecto corto de apenas media hora, durante el cual atraviesan un paisaje oscuro y desconocido. Toño, desde la cama de arriba, reproduce con facilidad el movimiento del tren. Maniobrando con su cuerpo hace chirriar la estructura metálica de las literas a la vez que proyecta con la linterna unas luces que recorren con rapidez la pared y luego desaparecen, para volver inmediatamente a presentarse casi en el mismo punto y atravesar de nuevo la pared y extinguirse justo unos centímetros antes de llegar a la estantería de las viejas, ya abandonadas, muñecas de su hermana. Ha conseguido una técnica casi perfecta. Cada vez le es también más fácil imitar la voz del revisor y el tono del jefe de estación porque le apunta ya la voz futura.

Había salido a su abuelo, mucho más allá de la coincidencia del nombre. En el juicio no quiso recordar cómo se llamaba el revisor, aquel que les ofrecía los cucuruchos de golosinas. Su hermana, de haber tenido su edad, hubiera relatado todo con más exactitud. Pero tenía ocho años.

Cuando se cansa de empujar el vagón y se le quedan los pies fríos se envuelve en la manta y entrelazando las manos imita los sonidos del tren. Sentado sobre el asiento abatible de la plataforma del cuarto coche del tren correo, los había escuchado y memorizado durante casi un año: el murmullo lejano del tren cuando se va acercando, la sonoridad de su presencia, la voz metálica de los frenos, el soplido de la máquina motora, el silbido de la despedida, el tartamudeo del arranque, el son del trayecto continuo, el jaleo y el jadeo de lo soldados en los compartimentos,

el sonido y la trayectoria de las gotas sobre los cristales, los silencios de las paradas misteriosas y el eco de la voz del tren tras la despedida.

Lo contó en el juicio: en el tren cuidaba de su hermana mientras su madre limpiaba los compartimentos. Le hicieron llevar zapatos cerrados de cordones. Como su abuelo, tiene los pies grandes y anchos. Los zapatos eran negros, porque el negro empequeñece. Debe ser por eso, pensaba, que a su abuela se la ve tan pequeña después de tanto luto. Sobre los zapatos descansaban de más los pantalones. Como es grande, más que grande, grandón, llevaba los pantalones sobrados, flexibles. Llevaba camisa también oscura, de cuellos antiguos, y uno de ellos sobresalía sobre el jersey claro, porque de cintura para arriba la influencia de su madre se va reduciendo para luego estallar bajo un pelo fosco y duro, rebelde, aunque nazca en realidad de mansedumbre. El cuello lo tiene ancho, como la mandíbula, sobre la que cae algo del labio inferior. El cutis, maniáticamente afeitado, y la nariz, grande, como hecha a los dedos de las manos. Los ojos son, sin embargo, pequeños, y parecen prestados. La juez trataba de imaginar la mariposa ingenua de la que había salido aquel torpe y enorme gusano.

En medio del trayecto, se baja de la cama y se acerca a la ventana de la habitación, sube la guillotina e imagina la velocidad oscura del aire y de la tierra. Sólo en una ocasión se atrevió a asomarse por la ventanilla del tren, algún viajero la había dejado bajada, sin embargo no había conseguido distinguir nada de aquel paisaje siempre desconocido. Cuando cada lunes, muy temprano, su madre los despertaba para ir a Cordiales ni siquiera desayunaban, era mejor conservar el estómago vacío para prolongar el sueño durante las tres horas del trayecto en autobús. Los viernes, al anochecer, regresaban a Balsera en el tren; siempre coincidían con los soldados de permiso hacia Madrid.

Por miedo a que su hermana sienta frío cierra la ventana. Ella se acerca y le ofrece un pequeño cucurucho de papel de periódico que contiene envoltorios de caramelos que ha rellenado con garbanzos tostados. Ha limpiado ya uno de los compartimentos. Se aproxima entonces al cristal de la ventana y se mira en la oscuridad de la noche, se arregla el pelo, se retoca los labios que antes se había imaginariamente

pintado al son del ficticio traqueteo, con la yema de los dedos se impregna los pómulos de fingido maquillaje que sostiene en la palma de la mano y se estira el camisón y luego las supuestas medias. Acercándose la mano a la boca intenta después oler su propio aliento. Un gesto de aprobación y vuelve de nuevo detrás del biombo que oculta a la reducida habitación la ropa de los dos hermanos colgada de una barra de hierro. No era fácil limpiar entre aquellos trajes que la manoseaban suavemente.

«¡Hay que ver lo bien que limpia vuestra madre!». Lo vieron en el juicio. Pero el revisor no pudo levantarse a saludar. Inconscientes de los cambios que había producido el tiempo, Toño bajó los ojos y ella recogió un poco su falda.

Mientras ella limpia otro compartimento, Toño va desenvolviendo los garbanzos, los acumula en la palma de la mano y los mastica todos a la vez. Está sentado sobre un pequeño taburete metálico y el pantalón del pijama, requerido por los muslos, se atranca bajo las rodillas. Si se apoyaba en el respaldo frío del tren le colgaban las piernas, que todavía llevaba al aire y que separaba para poder abarcar el asiento abatible procurando no moverse mucho por temor a que se cerrara. Allí sentado vigilaba que su hermana no atravesara el acordeón que unía los vagones y por el que solía aparecer el revisor: «No has salido a tu padre, muchacho, él sí que era un hombre fuerte. Con una sola mano levantaba varias sacas de almendras. Tú tienes las piernas tan bonitas como tu madre, a lo mejor también les gustas a los soldados». Entonces él escondía las piernas y perdía el equilibrio. Por lo menos tenía los pies grandes. «Para trabajar en el tren hace falta mucho equilibrio».

El tren entraba en la estación de Balsera muy lentamente. Doscientos metros antes, a la altura del pinar, el revisor los ayudaba a bajar a los tres. Por el camino oscuro, Toño seguía a su madre, que tiraba de su hermana, y observaba aquellos zapatos que se clavaban en la tierra como un bastón, aunque las huellas eran menos distantes y no tan profundas. Muchas veces, alrededor de la casa, había seguido con un palo el recorrido de su abuelo: «Cuando se está muchas horas sentado, hay que caminar, muchacho, da igual hacia dónde». El día que el tren del

abuelo descarriló Toño estuvo varias horas dando vueltas alrededor de la casa haciendo agujeros en la tierra mojada con el bastón. A veces, al salir del pinar el aire olía a humedad y a sal y entonces le escocían las piernas. En el internado de Cordiales era ya de los pocos que llevaban pantalón corto.

El revisor se lo había prometido muchas veces: «Un día te llevaré donde el maquinista para que aprendas a conducir el tren». Atravesaron los vagones corriendo. Toño seguía al revisor, que había cogido a su hermana en brazos e iba chocando contra los viajeros. Le dejaron tocar la palanca y accionar el pedal varias veces, e incluso, durante unos minutos, le permitieron sentarse y conducir el tren como si fuera el maquinista. Se veían a lo lejos las luces de la estación. «Tienes madera de maquinista, muchacho». «A mí me gusta, pero es de mal asiento, como mi abuelo. Si acaso, jefe de estación». El revisor volvió enseguida agitado: «Tu madre tiene aún trabajo. Nos bajamos en la estación». El jefe de estación le dejó bajar la bandera y la barrera del paso a nivel y hasta tocar el silbato con la gorra puesta mientras venían a buscarlos.

El pijama deja sentir el frío del taburete, si a las once y veinte se oye el sonido lejano del tren, lloverá. El viento, cuando viene del mar, acerca la voz del tren y empuja las nubes. La abuela, mujer de campo al fin y al cabo, le había enseñado lo que narraban los olores y los sonidos del aire. «No son los ojos, hijo, lo que hay que tener bien abierto». Toño sabía ya oler el aire del mar y el de la sierra, y distinguir el viento de nieve del viento de agua, y el sonido del soplo del levante del silbido del poniente, y sentir el aliento de la lluvia antes de que escupiera. Se oye a lo lejos el sonido del tren. Toño abre de nuevo la ventana para oler el mar. Pero apenas lo recuerda. Lo había visto por primera vez con el abuelo, y dos veces más había paseado por la orilla de la mano de su madre. «¿Tú te acuerdas del mar?», se vuelve hacia el biombo. «Casi no. Se lo pediré a la abuela». «A la abuela no le interesa el mar». «¿Me llevarás tú?». «Yo te llevaré. Algún día te llevaré para que huelas de cerca la sal».

Aquella noche en la que había sido maquinista y luego jefe de estación les habían permitido dormir en la casa del de Balsera, y doña Josefina les había preparado el desayuno con tostadas de aceite y les

había dicho que lo de su abuelo, ya casi olvidado, había sido un accidente y que no era cierto eso que se contaba de que se había quedado dormido. Cuando la abuela vino a buscarlos, no les dijo nada. Pero durante el camino parecía enfadada y mucho más vieja y su vestido también mucho más negro. Los había sentado luego a los dos en el banco de madera de la entrada. Mirándolos fijamente, les había hecho prometer que a partir de aquel momento jamás volverían a hablar del ferrocarril. A Toño le había hecho jurar que nunca sería maquinista, ni revisor, tampoco jefe de estación. «Hay que morirse con los pies en el suelo, hijo, algún día lo entenderás». Entendieron también que su madre no volvería, pero no comprendieron bien lo que la abuela murmuraba: «¡Entre las piernas de los soldados! ¡Ni siquiera los pies en tierra».

En el juicio, sólo la abuela se quedó para ver la cara de aquel hombre y el brillo de su uniforme. Pero no era más que un muchacho mate que no había aprendido a manejar bien un arma. El tío Alberto se había llevado a su hermana y Toño esperaba en la estación de Cordiales el tren de la mañana. No había vuelto a subir al tren desde el día en que su madre había desaparecido. Se fue sentando despacio sobre el asiento abatible de la plataforma procurando no moverse por miedo a que cediera. Abrió las piernas, que rebosaban ahora del asiento, para apoyarse mejor sobre el suelo y con los codos descargó parte de su peso sobre las rodillas. Enseguida se levantó para bajar la ventana y observar aquel paisaje que hasta aquel día le había sido desconocido. Doscientos metros antes de llegar a Balsera, cuando el tren empezó a detenerse, se había bajado a la altura del pinar y había recorrido, casi sin darse cuenta, el camino hasta la casa. Se acostó aturdido y se despertó cuando ya había anochecido y su hermana dormía en la litera de abajo. Se incorporó, apoyó la espalda sobre la pared e intentó borrar de su mente la velocidad desordenada y ajetreada de aquel tren; la superioridad irrespetuosa de aquellos viajeros cuyo movimiento continuo y alocado convertía los vagones en mercadillos bulliciosos, rompía el hechizo mágico del fuelle que unía los distintos coches y perturbaba la soledad de la plataforma; y aquel variopinto surtido de sonidos agrios y olores a

comida, humo y hierro viejo; y los rayos de aquel sol que lo ensuciaba todo, y, más que nada, trataba de olvidar aquel paisaje uniformemente sediento y pobre.

Se había excitado demasiado y sudaba. Respiró profundamente mientras retiraba con los pies la manta y las sábanas. Acabó levantándose y acercándose a la ventana, la abrió y el aire de la noche le ayudó a recuperar la dignidad del tren penetrando en la estación silenciosa, la sonoridad de la voz del jefe de la estación y su eco largo y profundo, los sonidos limpios del tren en el silencio de la noche, los colores opacos y oscuros iluminados intermitentemente por las luces, los olores húmedos, el olor del agua destilada y del hierro, el andar silencioso y asustado y las miradas cómplices de los viajeros, la soledad de los pasillos, el misterio de los compartimentos cerrados, el secreto del acordeón solitario, el dominio de los revisores, el frescor de la plataforma, la velocidad oscura del tren sobre la cara y aquel paisaje húmedo y desconocido.

Ha empezado a llover. Toño baja la ventana para observar el trayecto de las gotas. Su hermana ha limpiado ya otro compartimento y se acuesta en la litera de abajo. Respira con dificultad fingida y llama a Toño para que le coja de la mano. Dobla la cabeza bruscamente hacia un lado para dejarla caer sobre la almohada, a la vez que desploma las manos sobre la sábana. Toño la mueve suavemente sobre la cama para que apoye los pies sobre el suelo. Sube a la litera de arriba e imita un último traqueteo ya cansado y lento. El sonido de las gotas se acelera.«¿Toño, te has dormido? ¿Me prometes que el próximo viernes jugarás otra vez al tren conmigo?». ⊸ MÓNICA CARBAJOSA

Han colaborado

ANTONIO FONTÁN Editor de *Nueva Revista*

MARÍA CALVO CHARRO Profesora titular de Derecho Administrativo, Universidad Carlos III, Madrid

MARÍA JOSÉ CANEL Profesora titular de Comunicación Institucional, Universidad Complutense

MÓNICA CARBAJOSA Doctora en Periodismo y escritora. Su último libro es *La corte literaria de José Antonio* (Crítica, 2003)

NAZARETH ECHART Doctora en Comunicación Pública. Profesora de Teoría de la Comunicación, Centro Universitario Villanueva (Madrid)

MARCIANO ESCUTIA Profesor Contratado Doctor, Facultad de Filología Inglesa, Universidad Complutense

JESÚS GARCÍA CALERO Poeta y escritor. Redactor Jefe de Cultura, Diario ABC. Autor de *Lecciones de tiniebla*

HÉCTOR GHIRETTI Doctor en Filosofía. Miembro del Instituto de Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra

RAFAEL GÓMEZ LÓPEZ-EGEA Licenciado en Derecho. Crítico literario

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ QUIRÓS Profesor de Investigación, Instituto de Filosofía del CSIC

RAFAEL JIMÉNEZ CATAÑO Profesor de Lógica y Retórica, Facultad de Comunicación Institucional, Universidad de la Santa Cruz (Roma)

EUGENIO NASARRE Diputado por Madrid

Nueva Revista

DE POLÍTICA, CULTURA Y ARTE

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓ

6 NÚMEROS AL AÑ

UN AÑO:	ESPAÑA (*)	EUROPA	RESTO DEL MUNDO
	☐ 36,06 euros	☐ 48,08 euros	☐ 72,12 euros

DOS AÑOS:	ESPAÑA(*)	EUROPA	RESTO DEL MU
	☐ 60,10 euros	☐ 84,14 euros	☐ 132,22 euros

(*) 4% de IVA incluido. El importe de las suscripciones para extranjero podrá hacerse efectivo mediante talón bancario con un equivalente en euros convertibles.

NOMBRE _____

EMPRESA _____ C.I.F. _____

DIRECCIÓN _____

C. POSTAL _____ POBLACIÓN _____

PROVINCIA _____ PAÍS _____ TELÉFONO _____

FÓRMULAS DE PAGO

☐ CHEQUE A NOMBRE DE DIPROEDISA, S.L., adjunto al boletín.

☐ TRANSFERENCIA a nombre de DIPROEDISA, S.L. (Banco Popular, CCC Nº 0075 - 0437 - 13 - 0600282940)

☐ VISA Nº: _____ Fecha de caducidad: _____

☐ AMERICAN EXPRESS N.: _____ Fecha de caducidad: _____

☐ DOMICILIACIÓN BANCARIA: Entidad: _____

Dirección: _____

Sucursal nº: _____ Población: _____ C.P.: _____

C.C.C. _____ / _____ / ___ / _____

ENTIDAD SUCURSAL D.C. NÚMERO DE CUENTA

F I R M A

Es imprescindible la firma en caso de tarjeta de crédito y domiciliacion banc

www.nuevarevista.com

RESPUESTA COMERCIAL
AUTORIZACIÓN N.º 9871
B.O.C. n.º 35 de fecha 4-5-90

A franquear en destino

TARJETA POSTAL

DIFUSIONES Y PROMOCIONES EDITORIALES, S.L.
(DIPROEDISA, S.L.)

APARTADO ESPECIAL F.D. Nº 1145
28080 MADRID

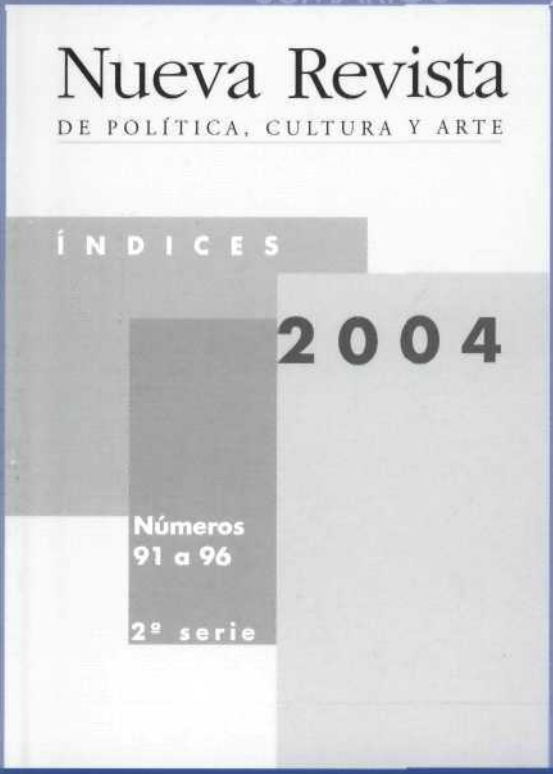
www.nuevarevista.com

ÍNDICES 2004

AUTORES

MATERIAS

SUMARIOS



Números 91 a 96

Ya puedes consultar los índices del año 2004 en nuestra página web, donde encontrarás todas las colaboraciones del último año ordenadas por autor, fecha y materia

AUTORES

SUMARIOS

AUTORES

MATERIAS

MATERIAS

MATERIAS

AUTORES

SUMARIOS

www.nuevarevista.com

Su mejor lugar de compras.

- Lo último de los grandes diseñadores de moda.
- Las grandes marcas en artículos y regalos para el hogar.
- Lo mejor en gastronomía. • Lo más especializado en electrónica, informática, deportes, discos, libros, juguetes...

Todo lo que pueda imaginar para regalar, o regalarse, el mejor recuerdo de su visita a nuestro pais.

Your best shopping place.

- *The latest in the best top fashion designers.*
- *The biggest brand names in merchandise and gifts for the home.*
- *The best in food • The most specialized in electronics, computers, sports, CD's, books and toys.*

Everything you can imagine for gift giving or to indulge in, even the best memoir of your visit to our country.

El Corte Inglés

GRANDES ALMACENES • DEPARTMENT STORES