

Ensayos Polémicos

Juan Nuño

La veneración de las astucias. Ensayos polémicos, Monte Ávila, Caracas, 1988.
La escuela de la sospecha. Nuevos ensayos polémicos, Monte Ávila, Caracas, 1990.

Recopilación y revisión de la edición digital: Miguel Zavalaga Flórez (2012).

Índice

Prólogo.....	4
La veneración de las astucias. <i>Ensayos polémicos</i>	
Arabes y judíos.....	14
De un nazismo al otro.....	16
Distintas formas de despedirse.....	19
El Cuarto Reich.....	24
La banalidad del mal.....	25
La paz, negocio redondo.....	32
Metafísica, hoy.....	35
Miseria del feminismo.....	37
Mitos de ayer y mañana.....	39
Nacionalismo: mitos y realidad.....	42
Psicoanálisis y marxismo.....	46
Sartre: una vida apasionante.....	48
Teoría de los juegos.....	60
La escuela de la sospecha. <i>Nuevos ensayos polémicos</i>	
A Dios rogando.....	69
La ciencia sin dios.....	71
El eclipse del marxismo.....	72
El fútbol, los toros y la muerte.....	82
El pueblo.....	84
El sexo de las cosas.....	86
Fetichismo de la ley.....	88
Forma sobre fondo.....	89
La dificultad de ser ateo.....	90
La desintegración del imperio soviético.....	92
La mujer en el templo.....	95
La pesadilla nuclear.....	97
Las trampas del aborto.....	100
Malas palabras.....	102
Muerte del ateísmo.....	103
La pena de muerte.....	104
Pensamiento en Venezuela, de Gómez a nuestros días.....	105
Apéndices	
¿Qué pasa en Venezuela?.....	113
Nuño, las furias y las penas.....	116
El Wittgenstein de Juan Nuño.....	117
Bibliografía de Juan Nuño.....	124

Prólogo

Acercamiento a Juan Nuño

El rescate de una obra filosófica suele responder a la necesidad de fijar y ampliar su recepción académica o al interés que previamente haya podido suscitar entre lectores no especializados. Se reeditan autores clásicos atendiendo a las necesidades curriculares de instituciones de enseñanza o a su grado de *popularidad* entre un difuso público general. Menos frecuente es el caso de la reimplantación en el mercado de obras de indiscutible valía en sus correspondientes campos que no gozaron en su momento, sin embargo, de una amplia difusión. Y aún menos el de las que adquieren reputación de insoslayables y fundamentales, a pesar de no circular fácilmente en el mercado y de no estar, por tanto, al alcance de nuevos lectores. En este último caso, puede decirse que representan buenos ejemplos de contradicción en los términos: el de obras que merecen recibir el tratamiento debido a los *clásicos* sin haberse previamente hecho acreedoras al menos de una de las señaladas condiciones necesarias para recibir tan honorífico marchamo.

Qué duda cabe de que *El pensamiento de Platón*, de Juan Nuño, pertenece a esta paradójica categoría. Publicado por primera vez en 1963 en Venezuela, reeditado veinticinco años después en México, el libro de Nuño fue leído, comentado y estudiado ampliamente en su día en los departamentos de Filosofía de las principales universidades hispanoamericanas, de México a Buenos Aires, de Caracas a Lima. Con este ensayo, el autor divulgaba su primera obra filosófica *mayor*, puesto que de gran ambición tanto por el ámbito abarcado —el pensamiento filosófico de Platón en su integridad— como por lo poco habitual de su enfoque metodológico —el énfasis en una lectura no ontológica sino *antropológica* de la obra del fundador de la Academia—, y concebida, al mismo tiempo, para servir de herramienta pedagógica. Más adelante me detendré en algunos de los rasgos señalados de este libro de Nuño. Por ahora, conviene no perder de vista lo que de atípico pudiera tener su estatus en el marco de la filosofía en lengua española del último medio siglo.

La relativa excentricidad apuntada —una obra que puede legítimamente aspirar a la condición de texto filosófico clásico en el ámbito hispano sin dejar, a un tiempo, de ser escasamente conocida— sin duda remite a factores externos. Por un lado, a la accidentada evolución del intercambio de ideas entre los países de Hispanoamérica, consecuencia de una endémica fragilidad de los canales tradicionales de difusión de las mismas, desde las editoriales hasta las universidades. A esta endeblez vino a sumarse, por otra parte y coincidiendo parcialmente con la vida intelectual de Juan Nuño, el anómalo funcionamiento de las relaciones intelectuales y académicas entre España y los países hispanoamericanos durante el largo periodo del franquismo. No es éste el lugar adecuado para abordar con propiedad dicho fenómeno, pero se trata de un hecho contrastable que, sin duda, ha incidido negativamente en el horizonte de la recepción de una obra como la de Juan Nuño. Un filósofo español, conviene recordarlo, que a otras *heterodoxias* —que abordaré en breve— sumaba la siempre compleja condición del expatriado.

Que no "exiliado". Conviene establecer esta distinción, que la historiografía del exilio español no siempre atiende debidamente. Una cosa son los intelectuales españoles que en el momento de la contienda civil o al triunfar el bando nacional abandonaron su país natal; éstos solían llegar a sus patrias de acogida abastecidos de obra publicada y reputación conocida. Para quienes, entre los intelectuales, pensadores y escritores exiliados, tuvieron la suerte de seguir con vida tras la muerte del dictador, el regreso a

España fue aún posible. Y aun en los casos en que el regreso no dio lugar al debido reconocimiento académico o institucional (vienen a la mente los de Ferrater Mora y Américo Castro), el rescate de su obra por las nuevas generaciones de españoles ha sido una tarea abordable. Muy otro es el caso de los miembros de la generación nacida en la década de 1920, que recibieron su formación y desarrollaron su obra íntegramente en sus países de destino. Estos *expatriados*, que huyeron de una España empobrecida económica e intelectualmente, llevaron a cabo actividades y publicaron obras plenamente reconocidas en el ámbito hispanoamericano, pero a menudo perfectamente ignoradas en suelo español. Cuando la universidad española comenzó a desentumecerse y a salir de sus muchos sueños dogmáticos (tarea aún hoy inconclusa), algunos de los expatriados hallaron un tímido eco, sobre todo entre colegas suyos más jóvenes que ellos.¹ Por sólo citar algunos ejemplos de filósofos repartidos entre las dos categorías a quienes Nuño frecuentó y de quienes fue discípulo o colega profesional, a la de los exiliados pertenecen Juan David García Bacca (1901-1992), José Gaos (1900-1969), Eugenio Imaz (1900-1951) y Eduardo Nicol (1907-1990); a la segunda, la de los expatriados, Federico Riu (1925-1985).

En suma, si en la última etapa de la carrera de Nuño su figura logró reconocimiento a los dos lados del Atlántico, ello no se debió siempre ni en todos los casos a una valoración cabal de su obra, multiforme y, en algunas de sus manifestaciones, no ceñida al estrecho ámbito académico. Por las razones apuntadas —que pueden resumirse en una sola: recepción accidentada de la obra—, antes de presentar este *Pensamiento de Platón* conviene ofrecer al lector algunas claves sobre la vida y la obra de este filósofo.

Juan Antonio Nuño Montes nació en Madrid, el 27 de marzo de 1927, en una familia de origen y perfil económico modestos. Primogénito de cuatro hermanos, se crió en un ambiente ajeno a actividades e intereses intelectuales o culturales. Tras recibir su primera formación en el Instituto de los Hermanos Maristas, Nuño quiso estudiar la carrera de Filosofía en la Universidad Central de Madrid. Un año de frecuentación de esta institución lo llevó a comprender que o abandonaba su sueño filosófico o bien debería emigrar a tierras más propicias al libre magisterio de la disciplina que había decidido estudiar. La filosofía impartida en la década de 1940 en la antecesora directa de la actual Complutense permitía ciertamente hacerse con los arcanos de la escuela aristotélico-tomista del padre Suárez, pero poco más. Nuño ya entonces era dolorosamente consciente de lo provinciano y mediocre de la vida intelectual en España. Hubo un factor añadido que incidió poderosamente en su decisión de buscar horizontes menos limitados: para poder pasar de curso, además de aprobar los preceptivos exámenes, era *recomendable* acreditar inscripción en el Movimiento Nacional. Nuño, que había logrado atravesar la adolescencia virgen de adscripción a este aparato de encuadramiento político y social y sus múltiples tentáculos, y ante el panorama de una formación académica pobretona y rancia, decidió emigrar a Venezuela. La elección de este país como destino, en lugar de México o Argentina, donde se había radicado la mayor parte del exilio intelectual y académico español, obedeció a razones económicas: pocos años antes un familiar suyo se había establecido en Caracas, lo que le garantizaba un destierro, cuando menos en principio, libre de probables tropiezos y penurias.

¹ En el caso de Nuño, es justicia mencionar a Javier Muguerza, Victoria Camps y Fernando Savater. Y, entre sus estrictos coetáneos, a Emilio Lledó.

Ese azar familiar resultó ser providencial: el mismo año en que Nuño tomó la decisión de emigrar, en 1947, Juan David García Bacca se instalaba en Caracas, procedente de un exilio viejo ya de una década que lo había llevado a París, durante los años de la Guerra Civil, y posteriormente a Ecuador y México. El gran filósofo, pionero en España de la filosofía de la ciencia y la lógica matemática (suele olvidarse que García Bacca fue miembro del Círculo de Viena), pasó a integrar poco después de su llegada a Caracas el equipo docente de la moderna Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela (UCV), impulsada en 1944 por Mariano Picón Salas y por dos figuras del exilio español, hoy casi del todo olvidadas en su país de origen: el barcelonés Domingo Casanovas y el mallorquín Bartolomé Oliver, quienes ejercieron de decanos de la joven facultad, respectivamente, en 1947-50 y 1950-51. El mismo García Bacca, por su parte, ocuparía el decanato en 1958.

Nuño podía así, al fin, estudiar la carrera filosófica con unos contenidos y en un marco docente definidos con criterios más amplios y actuales. Al obtener la licenciatura en 1951 en la primera promoción egresada de la nueva facultad, recibió una beca de ampliación de estudios que le permitió asistir durante un año a los cursos de Lógica impartidos por David Pears en la Universidad de Cambridge. Y de 1952 a 1953 se instaló en París, donde cursó estudios de postgrado en la Sorbona, bajo la dirección de Maurice Merleau-Ponty.

Es en estos dos años cuando el joven filósofo se zambulle en sendas corrientes que marcaron en buena medida su trayectoria, aunque sólo una de ellas, la logicista, acabó convirtiéndose en una auténtica pasión filosófica. Pero en la década de 1950, y hasta entrada la siguiente, un ya combativo y polémico Nuño se sintió especialmente atraído por la vertiente francesa de la escuela de Husserl. Valga decir, por una fenomenología que, más *humanista* que la husserliana y alejada de las querencias heideggerianas por el bosque del Ser, ponía a su alcance, en cambio, unas herramientas de análisis menos desatentas a la condición existencial del hombre. Huelga decir que ya entonces Nuño manifestaba escasa inclinación por las ontologías de cualquier cuño.

A su regreso a Venezuela, a finales de 1953, se incorporó al equipo docente del Instituto de Filosofía de la UCV, fundado y a la sazón dirigido por García Bacca. En éste siempre reconoció Nuño a su maestro, y García Bacca vio en Nuño a su discípulo más aventajado, al menos en aquellos años, a tal punto que el joven profesor heredó del maestro su cátedra de Filosofía Antigua. Nuño hubiese podido ceñir su ámbito de intereses profesionales a este honorable coto, que ocupó durante dos décadas. De hecho, desarrolló una carrera académica sin tacha que le llevó a jubilarse como profesor titular a los 52 años, tras crear (en 1960) y dirigir el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Instituto (1962-64) —que volvió a dirigir de 1975 a 1979— y fundar la cátedra de Filosofía Contemporánea y Lógica Matemática (1965). Ya retirado, instauró los primeros estudios de Postgrado en Filosofía de la UCV, con especialización en lógica, análisis del lenguaje y filosofía de la ciencia. Su carrera académica le condujo ciertamente a convertirse en un "admirable helenista", según el dictamen de Alejandro Rossi, y en un magnífico especialista en Platón, sobre el que ha dejado, en su vertiente investigadora, además de *El pensamiento de Platón*, el importante estudio, más técnico, sobre *La dialéctica platónica* que constituyó su trabajo de doctorado, bajo la dirección de García Bacca, y que apareció publicado con prólogo de José Gaos.

En la década posterior a su regreso a Venezuela, además de su actividad docente —interrumpida durante los dos últimos años de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, quien clausuró la UCV— y de la preparación de su doctorado sobre Platón, Nuño desarrolló una actividad intelectual marcada asimismo por su interés en el marxismo y la obra de Sartre (sobre la que escribió un luminoso libro y de la que acabó siendo un

crítico riguroso y escéptico). La punta más visible de este iceberg fue su participación en la creación, en 1960, de la revista *Crítica Contemporánea*, una de las plataformas de crítica y debate de ideas más influyentes de su momento en Hispanoamérica.

Despuntaba entonces otra vertiente de la actividad intelectual de Nuño, que no sólo no lo abandonaría, sino que acabaría convirtiéndose, en los últimos años de su vida, en su pasión preponderante: aplicar las herramientas del análisis filosófico a fenómenos no filosóficos propiamente dichos, pero que su formación y capacidad lo habilitaban para abordar con la mayor hondura. Esta tendencia a considerar como no ajenos a los intereses de un filósofo temas o tendencias de actualidad e interés contemporáneos señala una de las más claras divisorias entre el desarrollo de su trayectoria filosófica y su estatus de profesor de filosofía. Y es que, así como descreía en el interés para el pensamiento filosófico de los grandes sistemas ontológicos, Nuño recelaba del confinamiento del ejercicio de su disciplina en el recinto de la especialización académica. Su ideal de filosofía comportaba, ciertamente, el dominio de una técnica, pero en ningún caso admitía reducirse a él. De ahí también sus sucesivos *compromisos* con causas que poco o nada tenían que ver con las preocupaciones al uso en el mundo académico, y en cambio mucho con la libre asunción de su condición de intelectual: por ejemplo, su denuncia de la situación padecida en la URSS por los *refuseniks* judíos o su brillante enfoque del antisemitismo de izquierdas y sus raíces marxistas. Como también esa concepción abarcadora del ejercicio de su profesión explica el que durante las décadas de 1960 y 1970 ejerciera con rigor y amenidad parejos la crítica cinematográfica, publicando regularmente reseñas y ensayos en revistas especializadas y generalistas, como *Cine al Día* y *Summa*, que acabó recogiendo en volumen. A despecho de la osadía que siempre entrañan estas comparaciones, no sería inexacto aplicar a Nuño, modulándolo y adaptándolo, aquello que Cicerón decía de Sócrates: que había hecho que la filosofía bajara del cielo a la tierra, hasta hacerla entrar por las casas de los hombres. Más humildemente —sin duda también más pragmáticamente—, Nuño, ateo irredento y por tanto poco dado a escrutar los cielos, sacó a la filosofía de las aulas y la hizo confrontarse con las ideas y los hombres que pueblan el mundo.

La tercera vertiente en la obra de Juan Nuño ya ha sido mencionada: aquel interés por la lógica que lo condujo al seminario de Pears, el principal especialista de la época en Ludwig Wittgenstein y traductor, junto con Brian McGuinness, del *Tractatus*. Interés temprano que poco a poco fue creciendo y desarrollándose, hasta cubrir todo el horizonte propiamente filosófico de sus actividades profesionales. Llegado a un punto, tuvo la honestidad de reconocer que su formación había sido deficiente en cuanto a dominio de las matemáticas y la lógica formal, y la añadida valentía, siendo ya un reconocido especialista en Platón, de reorientar su carrera sometiéndose a un nuevo periodo de formación doctoral. Así, en 1964 dedicó su primer año sabático a estudiar en Suiza con Josef Bochenski, discípulo de Lukasiewicz y a la sazón el más influyente historiador y metodólogo de la lógica matemática. Hijo directo de esta etapa es el único manual técnico que escribió Nuño: *Elementos de lógica formal*. Y la aplicación de su nueva y definitiva orientación surtió efectos notables en el ámbito académico, que resume uno de sus discípulos:

Fue Juan Nuño quien, desde su cátedra, introdujo en la comunidad filosófica [de Venezuela], primero engolosinada en su mayor parte con los hechizos de la fenomenología y del existencialismo predominantes y, luego, bajo el encantamiento de las promesas revolucionarias del marxismo, las figuras de Bertrand Russell, G. E. Moore, L. Wittgenstein, R. Carnap, W. Quine, A. Tarski y otros pensadores de las

corrientes analíticas contemporáneas, cuyo impacto a la larga resultó poco menos que una liberación intelectual.²

Los últimos quince años de su vida los dedicó Nuño sobre todo a intervenir con sus análisis desde diversas tribunas de prensa en los más variados asuntos. Pero sería un error ver en esta actividad una afición añadida a una carrera académica exitosa y ya concluida. Tampoco sería acertado caracterizarla echando mano de las categorías al uso en los medios de comunicación. Nuño no fue un comentarista más o menos especializado en temas específicos, de los que era capaz de abordar una variedad realmente asombrosa, extrayéndolos de la política, la historia, la literatura o los simples lugares comunes de las cambiantes opiniones de sus contemporáneos. Sin embargo, cualquier lector de esta parte de su obra comprende de inmediato que tiene ante sí un corpus coherente, a la par que heterogéneo. Los conocimientos adquiridos y refinados durante más de treinta años de ejercicio de la filosofía aparecen aquí perfectamente aclimatados a una función crítica esencial: contribuir al desvelamiento de las falacias e imposturas —los *idola fori*, habría dicho Bacon— que impiden la cabal comprensión del mundo en que vivimos. En última instancia, un objetivo invariablemente perseguido por Nuño en sus tres facetas filosóficas mayores: la de helenista, la de especialista en lógica, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia, y la de intelectual comprometido con sus coetáneos.

El mejor resumen de la fascinante diversidad de la *galaxia Nuño* se encuentra en la semblanza que tras su muerte trazó su amigo, el también filósofo Alejandro Rossi, de la que extraigo estas líneas:

Juan Nuño era, para suerte nuestra, una persona complicada, lo contrario de un personaje previsible y lineal. Enamorado del mundo, curiosísimo de lo que ocurría y a la vez, un incrédulo de los grandes planes de salvación. Tal vez la fractura de la Guerra Civil Española y esos años sórdidos de la posguerra en un país pobretón, ahogado, resentido (...) influyeron en su temple intelectual (...) Incrédulo, dije, no escéptico en un sentido más o menos técnico de la palabra. Es natural, por tanto, que le atrajeran —y le divirtieran— las contradicciones de la vida, las discordancias, la distancia hipócrita entre las palabras y los actos, y que prefiriese los instrumentos críticos de la filosofía. Creo, por ejemplo, que el interés que tuvo en su juventud por Sartre —sobre quien escribió un libro— se debía menos a las construcciones ontológicas que a la repugnancia del filósofo francés por la burguesía y sus ritos, a sus análisis de la "mala fe". Pero no hay que confundirse: el temperamento crítico, estilo mental que nunca lo abandonó, estaba unido a una finísima cultura filosófica. Imposible recordar aquí todas sus obras y, sin embargo, sería injusto silenciar que Juan Nuño también fue un admirable helenista: ahí están sus dos excelentes trabajos: *El pensamiento de Platón y La dialéctica platónica*. La verdadera pasión, no obstante, era la filosofía moderna, y la inclinación crítica lo llevó a Marx —de nuevo el gusto por el desenmascaramiento— y luego a un terreno que ya aceptó, con múltiples variantes, como el suyo propio: la lógica matemática, el positivismo lógico, la filosofía de la ciencia, la filosofía analítica, etc. Allí encontró, me parece, sus claves auténticas, los amores perdurables: Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Popper y muchos más. Estuvo en París, en Cambridge, y estudió con Bochenski en Suiza. Entre esos autores y temas encontró la mezcla de crítica y de racionalidad que buscaba desde su juventud (...) Sobre casi todos los asuntos y pensadores citados nos dejó un libro o un artículo. Obra firme, erudita, original, entre lo más recordable de la filosofía en lengua española contemporánea.³

² J. H. Martín [Julio Hernández], "Juan Nuño: De la Academia a la Crítica de la cultura cotidiana", *Episteme*, Caracas, vol. 17, nº 2, junio de 1997.

³ Alejandro Rossi, "Juan Nuño", *Vuelta*, México, julio de 1995, p. 52.

En *Confesiones profesionales*, José Gaos recuerda que para su maestro Ortega la filosofía kantiana había sido "su prisión durante aproximadamente diez años".⁴ El mismo Gaos reconoció en la fenomenología de Husserl y el existencialismo ontológico heideggeriano sendas cárceles filosóficas en las que anduvo metido de inquilino durante tres décadas. Nuño, que enseñó Filosofía Antigua durante veinte años, nunca abandonó del todo su querencia por Platón, pero no por ello vio en el platonismo una cárcel. Si acaso, lo suyo con el ateniense fue un amor sujeto a cambios y algún ocasional eclipse. En otras palabras, un matrimonio. Que pasó por todas sus fases: la pasión y el deseo iniciales, el compañerismo cómplice, el cultivo amable de la soledad *à deux*. Y que a pesar de las infidelidades de Nuño, éste no quiso o se atrevió a resolver en divorcio. "El ejemplo del monógamo intelectual", como definiera Nuño a Platón, haciéndose eco de Unamuno, al menos en este punto logró imponerle su lógica.

Que Nuño casó con la filosofía de Platón lo demuestra la pervivencia en su obra filosófica de enfoques y lecturas directamente tributarios de su propia interpretación del platonismo, plasmada con claridad en *El pensamiento de Platón*. Empezando por el ya señalado rasgo: la idea de que filosofar no equivale forzosamente a elaborar sistemas cerrados y totalizadores y que sin duda tiene mucho más de actividad incesante que de producto acabado. Ya en *Sentido de la filosofía contemporánea* situaba Nuño el ámbito propio de la filosofía en la esfera del hacer, haciendo suya la proposición de Wittgenstein que declara a esta disciplina "no doctrina, sino actividad". Y ya entonces despuntaba lo que podría denominarse la *pulsión taxonómica* de Nuño, una pulsión, conviene aclararlo, no basada en la postulación de que lo esencial de las filosofías sea su adscripción a tales o cuales escuelas o corrientes, sino en la observación atenta a la recurrente prevalencia de un puñado de temas. Tal concepción es, a un tiempo, pesimista y esperanzada: si es cierto que *nihil novum* bajo el cielo de la filosofía, tampoco lo es menos que la filosofía renace o recomienza incesantemente. "Contra lo que puedan pensar progresistas y sistemáticos, los auténticos problemas filosóficos ni siquiera se disuelven: reaparecen, vuelven a plantearse".⁵ Esta visión de la filosofía como eterno retorno, tributaria en primera instancia de su lectura de Platón, germinó poderosamente en dos obras que no toman a Platón como objeto propio de análisis pero que merecen plenamente el epíteto de *platónicas* o, al menos, de *platonizantes*: *Los mitos filosóficos* y *La filosofía en Borges*.⁶ La dedicada al escritor argentino es reconocida como el mejor análisis filosófico de la obra borgeana y la filosofía que la nutre, pero es sin duda en *Los mitos* donde Nuño expone con más claridad su visión global de la filosofía, a la luz de la apuntada enseñanza platónica:

[No] se propone con esto de los mitos filosóficos una ineluctable cadena de idénticas repeticiones, debidamente reguladas, ni siquiera se apunta hacia una clave interna de semejante proceso de reiteraciones. Se afirma, sin más, que los limitados temas filosóficos asumen formas diversas, pero permanecen en tanto tales núcleos de temas. (...) De tal forma que hacer filosofía es empresa repetitiva no por mor de una platónica identidad sustancial, sino por limitación creativa del propio filósofo, que se ciñe a uno, cualquiera de sus mitos favoritos, aunque suela hacerlo las más de las veces con la

⁴ José Gaos, *Confesiones profesionales*, Tezontle, México, 1958, p. 38.

⁵ Juan Nuño, *El pensamiento de Platón*, FCE, México, 1988, p. 11.

⁶ Originalmente publicado con el título *La filosofía de Borges*. Era expreso deseo de su autor que el definitivo, en caso de reeditarse, fuera *La filosofía en Borges*.

ingenuidad y el entusiasmo del amante neófito. En vez de un gran y gigantesco telón de fondo de ideas eternamente idéntico a sí mismo, lo que existe culturalmente hablando es un número finito de temas, que son los que corresponden a los diferentes mitos filosóficos engendrados y desarrollados sucesivamente por la humana cultura.⁷

Junto a esta visión de la filosofía como reiterativo tomar y retomar, andar y desandar temas propiamente filosóficos, para Nuño era indispensable que la reflexión *ad hoc* —la filosofía como actividad, no como doctrina— se basara en conocimientos comprobables acerca del mundo y del hombre. Tengo para mí que ésta es una de las razones de la poderosa fascinación que sobre él ejerció siempre Platón, y a la vez una de las claves de su mitigado gusto por Aristóteles, "cuya capacidad de simplificación esquemática de los autores a los que comenta es inagotable".⁸ Nuño, que descreía en los esquematismos erigidos en sistema, no pensaba que la búsqueda de la verdad filosófica fuera inconciliable con el ejercicio de la humana libertad. De hecho, aunque nunca se permitió la prepotente osadía de proclamarlo, esos dos términos —verdad filosófica, humana libertad— se implicaban mutuamente: no hay verdad filosóficamente alcanzada que no nazca del libre ejercicio de la condición humana, y toda verdad filosóficamente pensada (y vivida) engendra la condición de nuevas formas de libertad. Entre todas, de la más genuina, la propiamente filosófica: libertad de dogmas y doctrinas. Para Nuño —y, desde su óptica, para Platón— esa libertad es siempre fruto del arraigo de las ideas en la realidad. "A menos que todavía vivamos de mitos, tendremos a la filosofía como producto humano y dependiente, por consiguiente, de las actitudes, posiciones, conveniencias e intereses de quienes, de una u otra manera, para uno u otro fin, la manejan, si es que no la practican".⁹

Asimismo, y de manera general, la orientación dada por Nuño a su carrera de investigador y docente a partir de la década de 1960, aunque aparentemente lo alejaba del estudio *stricto sensu* de la filosofía antigua, no puede sin embargo comprenderse en su intención última sin referencia al autor de la *República*. A Nuño le atraían sobremanera los usos del lenguaje y el señalamiento de los peligros que entraña su mal uso y abuso. Una actitud de desconfianza que en última instancia bebe de la fuente platónica, y que también de ella extrajo la fascinación por "paradojas, criterios de verdad, niveles de lenguaje, tautologías"¹⁰, antes de fortalecerla y refinarla a su paso por las filosofías del lenguaje y por aquellos escritores —sobre todo, Cervantes y Lewis Carroll— en los que halló materia para varios de sus cursos de postgrado en lógica.

En última instancia, *El pensamiento de Platón* contiene ya en germen el tronco y las ramas del árbol filosófico plantado por Nuño. En sí, libro magistral que abarca la obra más seminal de la filosofía occidental (si, con Whitehead, pensamos que la tradición toda de la filosofía europea consiste en una serie de notas a pie de página al corpus platónico) centrándose en "el curso del desarrollo filosófico platónico, mediante el hilo conductor antropológico"¹¹, también ofrece la mejor introducción a los objetivos filosóficos de su autor. Quien antes de morir, en mayo de 1995, acariciaba dos proyectos: un estudio dedicado a Wittgenstein y una (nueva) revisión de Platón. El impulso para este segundo trabajo, por conversaciones y algunas notas dejadas por

⁷ Juan Nuño, *Los mitos filosóficos*, Reverso, Barcelona, 2006, pp. 210-212.

⁸ Juan Nuño, *El pensamiento de Platón*, p. 158.

⁹ Juan Nuño, *Sentido de la filosofía contemporánea*, EBUC, Caracas, 1965, p. 36.

¹⁰ Ver, por ejemplo, "El barbero y las pompas de jabón", en Juan Nuño, *La veneración de las astucias. Ensayos polémicos*, Monte Ávila, Caracas, pp. 85-88.

¹¹ Juan Nuño, *El pensamiento de Platón*, p. 11.

Nuño, se lo proporcionó la edición de la obra completa de Platón en la traducción de García Bacca.

Platón acabó siendo para Nuño, así, principio y previsible, aunque no cumplido, final de una trayectoria filosófica ejemplar, a la vez tributaria de aquella temprana fascinación y libre de sus muchas mazmorras filosóficas. De quien aprendió, sobre cualquier otra enseñanza, la lección del compromiso con la búsqueda de la verdad, y a quien bien puede aplicársele, a su vez, su propia definición del ateniense: "Antes que nada, fue un hombre con los pies en la tierra y la vida dedicada a los asuntos de su ciudad, sin escapismo ni subterfugios intelectuales".¹²

Coda

Del hecho genético de ser hija de Juan Nuño no se desprende forzosamente la consecuencia de que no llegara a conocerlo. Ya se sabe: nuestros seres más próximos y queridos se nos vuelven invisibles con el trato cotidiano, y la costumbre nos conduce a fijar la imagen que de ellos tenemos en una estampa clara, aunque también simplificada. Juan Nuño era mi padre, ciertamente, pero nunca alcancé a figurármelo siquiera principalmente como tal. Todo el mérito, por descontado, es suyo, ya que, sin dejar de serlo, fue naturalmente muchas otras cosas. Un amigo, un consejero, un compañero. He dicho "naturalmente" porque era todas esas cosas sin impostación o esfuerzo, y me consta que lo fue también con quienes lograron penetrar en el recinto de su intimidad.

Si la palabra no hubiera acabado cargándose de tantas connotaciones negativas, diría que Nuño fue ante todo un intelectual a carta cabal. Su modo de estar en el mundo era, y permíteme la tautología, precisamente ése: estar en él. No se sentía ajeno a nada de lo que aconteciera a su alrededor y que tuviera un impacto en nuestras vidas: la política, el debate de ideas, la ciencia. La literatura, el cine, la música. De todo ello se nutrió y sobre casi todo escribió, y aun sobre fútbol, una de sus pasiones, nos dejó un ensayo luminoso.¹³

Si tuviera que resumir en una sola palabra la impresión que me producía verle y conversar con él, no dudaría un instante: un viaje. Ojo: no una aventura, sino un trayecto deseado y planificado a través de una comarca que se ha decidido recorrer para descubrirla o conocerla mejor. A veces el viaje era real: Juan Nuño adoraba viajar. Más de una vez le oí decir que su ideal de vida consistía en no tener casa propia y poder vivir en un hotel, preferiblemente en una ciudad desconocida. Al placer sumo de descubrir — y además sin ser descubierto: anónimamente— sumaba el de compartir sus descubrimientos con sus amigos y familia. Pero incluso si no se viajaba físicamente a su lado, bastaba con conversar con él para acabar descubriendo algo nuevo. Y no sólo porque sus ideas y reflexiones fueran casi siempre originales y sustanciosas, sino porque hablando con él se sacaban a la luz pensamientos que no habíamos formulado antes, por pereza o falta de debida atención. De un modo aparentemente casual, Nuño llevaba a su interlocutor de la mano hasta un ámbito que podía reconocer como nuevo y a la vez propio. Un ámbito mental, sin duda, pero no por ello menos amable y habitable. Sin proponérselo, pues —aunque esto quizás sea cierto a medias solamente—, Nuño aplicaba en su conversación una variante, afortunadamente menos didáctica, de la mayéutica socrática.

Había una contradicción insalvable entre su verdadero carácter y naturaleza y la imagen que de él podían llegar a tener quienes sólo lo conocían a través de sus escritos,

¹² *Ibíd.*, p. 16.

¹³ "Razón y pasión del fútbol", *Vuelta*, México, n° 116 (julio de 1986), pp. 22-26.

sobre todo si habían sido objeto de alguna de sus mordaces críticas. Era un hombre genuinamente reservado y dotado de una finísima sensibilidad, lo que le hacía detestables las multitudes en cualquiera de sus formas. Pero era todo salvo un misántropo, y buscaba siempre que podía la compañía de sus amigos, que procuraba enmarcar en ocasiones placenteras y gratificantes: una buena comida o cena, la visita a un museo, un paseo por un hermoso rincón de la ciudad donde se encontrara. Detestaba sentar cátedra, es decir, reducir a sus interlocutores a la condición de público o comparsas. De ahí le venía también, creo, su detestación de algunos filósofos claramente afectos al monólogo, como Ortega o Heidegger, y su embeleso por pensadores y escritores que ejemplifican la urbanidad del diálogo, de Russell a Borges, de Oscar Wilde a Orwell.

Sólo quienes no saben de la verdadera circunspección pueden asombrarse de que un hombre reservado sea a la vez un polemista feroz. Quien no gusta de banderías, sectas y capillas, en realidad, es mucho más libre de formular públicamente sus ideas; no le debe, a la hora de pensar por su cuenta, nada a nadie, y se debe sólo a sus convicciones. Nuño tenía merecida fama de polemista temible, es cierto. Pero había algo más, algo que no sólo infundía respeto, sino que lograba que sus lectores, o muchos de ellos, se sintieran más inteligentes después de haber leído sus comentarios, lúcidos, honestos y, a ratos, acerados. Junto a una prosa magnífica —un castellano límpido, sin afeites retóricos, claro y preciso y a la vez elocuente y sonoro—, Nuño ponía en práctica esa virtud clásica en autores seguros de sus ideas y maduros en el dominio de sus herramientas que consiste en apelar a la inteligencia del lector. Nunca incurría en la grave falta ética de suponerle menos luces de las que él tuviera, y por descontado no buscaba halagarlo alimentando sus prejuicios e ideas preconcebidas.

Referiré sólo una anécdota para ilustrar el impacto que producían en sus lectores caraqueños los artículos de opinión que, en los últimos años de su vida, publicaba semanalmente en varios diarios de la capital venezolana. Sucedió días después de su muerte. Yo había ido a la oficina de correos donde Nuño tenía residenciado su apartado postal a retirar la correspondencia que se hubiera acumulado. Una empleada, que me vio hacer tal cosa, se acercó a preguntarme si yo era un familiar "del Sr. Nuño". Sabía de la muerte de mi padre por la prensa: todos los periódicos del país publicaron la noticia, los más importantes en primera plana, y durante semanas acogieron homenajes en forma de comentarios a su obra y testimonios de amigos. Luego de darme el pésame, aquella mujer —una empleada de correos, insisto, no una universitaria o una profesional— pronunció, con palabras simples, el mejor homenaje póstumo con el que puede soñar un pensador: "No sabe cuánto vamos a echarlo de menos".

Por fortuna, podemos mitigar esa nostalgia leyendo y releiendo a Juan Nuño.

Ana Nuño

Este texto apareció como estudio introductorio en la edición que el Fondo de Cultura Económica publicó de la obra de Juan Nuño El pensamiento de Platón.

La veneración de las astucias

Ensayos polémicos

Árabes y judíos

Miss Fray era aquel delicioso personaje, mitad profesora, mitad espía, irremediablemente *spinster*, que en *The lady vanishes* del gran Hitchcock recomendaba: «No pienso que se deba juzgar a un país por su política. Después de todo, los ingleses somos honrados por naturaleza, ¿o no?» Ahí está la cuestión. Una cosa es la política de cualquier país y otra el país, sus habitantes, la gente.

En el caso de Israel, a la hora de juzgarlo, siempre se maneja una doble mala fe: desde fuera y por parte de los propios israelíes. Lo extraño es que se trata del mismo juego en ambos casos: proceso de intenciones. A Israel nunca se le juzga por lo que hace, sino por lo que no debería hacer jamás. Aun peor: se le juzga tanto por lo que hace como por lo que no debería hacer. Por tratarse de un Estado judío, no debería perseguir ni reprimir a nadie, pues como todos saben, habiendo sido perseguidos tanto tiempo, ya no tienen derecho los judíos a perseguir a nadie. Lo suyo es sufrir, en silencio a ser posible, ya sea como individuos o como colectividad, en tanto Estado de Israel. Que los *bobbies* abandonen su tradicional flema en Notting Hill y se líen a bastonazos con cuanto negro proteste por las infrahumanas condiciones de vida en los *ghettos* proletarios es cosa aceptada por el resto del mundo como algo inevitable, el mal necesario. Si los educados gendarmes franceses «pasan a tabaco» a cuanto meteco, indocumentado o sospechoso meten caprichosamente en el *panier à salade*, se acepta como el estado natural de las cosas: para eso está la policía. El *sic de coeteris*. Ah, pero si el que da los bastonazos o dispara las bombas lacrimógenas es el Estado de Israel, el clamor es entonces universal: ellos no, por favor, en tanto judíos no tienen derecho a reprimir a nadie.

Por su parte, los protagonistas del drama, los malvados israelíes, no se quedan atrás a la hora de repartir mala fe argumental. Empiezan por mentir diciendo cómo no son las cosas: siempre son los árabes los que no quieren la paz, y continúan protestando por su alterada inocencia: de acuerdo, aceptan, han tenido que pegar un poco, lo sienten mucho, pero ésa no era su intención. Su intención, ya se sabe, era hacer un Estado ideal, otro sueño, todos hermanos, sin oprimidos ni opresores; aquella bobada bíblica del cordero paciende junto al lobo. Desgraciadamente las circunstancias, de momento, les obligan, pero ellos, con hartito dolor de su corazón, se ven arrastrados, qué más quisieran, prometen ser buenos, esto parará pronto, un poco de comprensión. Qué irritantes pueden ser: ¿por qué diablos tienen que justificar a cada paso lo que hacen? Son un Estado como cualquier otro, ni mejor ni peor, tienen problemas sociales y de orden público como cualquier Estado y proceden a reprimir como cualquier gobierno dotado de fuerzas represivas. ¿No querían un Estado? Bueno: ya lo tienen, pero que no pidan además que se les ame y se les comprenda en todo lo que hacen. Un Estado es eso: unos contra otros, en forma suave y escondida, o abierta y brutal. Si tanto les molesta ser juzgados, sólo tienen que abandonar la idea de Estado y volver a la condición pasiva de la diáspora. Y si acaso eso les parece un precio muy alto, que sigan siendo Estado y se dejen de estar dando explicaciones. Que aprendan de una vez por todas que Sartre tenía razón cuando dijo que la política era llenarse las manos hasta el codo de mierda y de sangre. No pueden pretender ganar en los dos tableros: el de la *Realpolitik* y el de la humana comprensión. O son judíos, en el sentido de víctimas, el único que entiende el resto del mundo, o son israelíes, en tanto perseguidores de sus enemigos. Cada vez les va a ser más difícil seguir siendo ambas cosas.

Lo que sucede en los territorios ocupados por Israel es para escandalizarse. En cambio, nadie se rasga las vestiduras por lo que hace muchos años ocurre en Irlanda del Norte. La gentil Mrs. Thatcher mandó a matar en Gibraltar, sin decir tiro va, a tres

irlandeses, y apenas si la seráfica e inútil Amnistía Internacional se ha dado por enterada. En la revuelta de los armenios en el sur de la URSS muere gente; hasta nuevo aviso, Afganistán sigue ocupado por el invasor soviético. Todos esos sucesos son considerados «normales»; la monstruosidad se concentra en lo que hace Israel. Nadie ha vuelto a hablar de la brutal ocupación siria del Líbano, que también produce víctimas; ni del aplastamiento de los kurdos por turcos, iraquíes e iraníes. Para no fijarse en África, continente de todas las desgracias. Nada de eso interesa comparado con la terrible represión israelí en Gaza y Cisjordania.

Por supuesto que es terrible, como todo lo que afecta a esa región; que allí se concentren los males del mundo no debe extrañar si se piensa que de allí salieron las tres terribles religiones monoteístas. Pero convendría empezar a trascender la anécdota, por dolorosa que sea, y tratar de ver más allá de los muertos, por inocentes que resulten. La triste y fundamental verdad es que el clima de violencia beneficia tanto a Israel como a los palestinos. Si por uno de esos milagros, a los que también son adictos los creyentes de tales religiones, de pronto descendiera la paz en las tierras bíblicas, Israel, por un lado, y el pueblo palestino, por otro, se enzarzarían en la más atroz de las contiendas intestinas. Para Israel, la permanente amenaza palestina es garantía de unidad nacional; el día en que esa amenaza cesara (tal sería el milagro), no resultaría improbable que Israel se rompiera en varios pedazos: tantas son sus tensiones sociales y aun raciales. En cuanto a los palestinos, no parecen tener mucho futuro, fuera de matar y morir, como hasta ahora. Los jordanos no quieren nada con ellos y bien que lo probaron en aquel oscuro mes de septiembre; del Líbano ya los echaron una vez; los israelíes le han ofrecido Gaza a Egipto en más de una ocasión y los egipcios han respondido que ni hablar, que no quieren palestinos en su territorio. Eso para no mencionar las divisiones internas de la OLP, aguantadas con alfileres gracias a la agresión israelí; el día en que esa agresión dejara de existir Arafat y Habash (para sólo citar los dos más conocidos) se entredegollarían en menos de una hora. Será todo lo cínico que se quiera, pero en ciertas ocasiones (como ésta) es muy recomendable el estado de guerra.

Si a eso se añade el juego de las superpotencias, no se ve que aclare el horizonte. Tampoco a EEUU y la URSS les conviene la paz; tanto uno como otro perderían influencia en la zona. En especial los rusos, pues si todo estuviera en paz (otra vez el milagro imposible), los sirios, por ejemplo, no tendrían que depender de ellos, tardarían muy poco en volverles la espalda y de paso olvidarse de los miles de millones que les deben. De modo que, por fas o por nefas, a unos y a otros les conviene que siga la zapatiesta. A todos. Y puestos a ser cínicos, pudiera decirse que hasta a los muertos, pues para vivir en las miserables y horrendas condiciones en que están viviendo esos desgraciados, mejor es morir dando la cara.

Un clásico de la moral del siglo XX, Adolf Eichmann, lo expuso bien claro: «si mueren unos pocos, es una catástrofe; cuando se trata de millones sólo son estadísticas».

De un nazismo al otro

Lo de menos es la anécdota: hace más de cincuenta años, Hitler toma el poder en Alemania. Ni cómo lo toma: golpe, semi-golpe, elecciones, coaliciones, artimañas, incendio del Reichstag, amenazas. Ni por qué lo toma: crisis económica, revanchismo bélico, militarismo prusiano, cobardía de las democracias, recurso frente al bolchevismo. Lo que cuenta es lo que el nazismo significa. No lo que significó hace cincuenta años: lo que sigue significando, su innegable peso en este siglo, el siglo de las ideologías totalitarias en marcha, ensayadas y más que probadas: triunfantes.

Sólo que gracias a los historiadores, a Hollywood, a los politólogos y al sadismo pornográfico, la imagen de un nazi es una mezcla de monstruo vestido de negro chorreando baba mientras tortura a una víctima semidesnuda y triturada, todo ello bajo la cruz gamada. El coco de la época: bueno para asustar niños democráticos.

Con el nazismo hay que comenzar por negar. No fue un fenómeno aislado, excepcional, extraordinario que un mal día irrumpió en la culta, industriosa, avanzada y democrática nación alemana. Al contrario: sale del más oscuro y auténtico modo de ser alemán; nutrido en el viejo irracionalismo romántico, a lo Wagner, a lo Nietzsche; formado en las ideas totalitarias de la gran filosofía alemana, a lo Hegel, a lo Fichte, con la prédica ciega de la adoración hacia el todopoderoso Estado; aderezado con la salsa bien germana del antisemitismo más cerril, aquel que se basa en el rechazo a todo lo que no sea *eigentlich bei uns*. El nazismo pertenece a Alemania tanto como Sigfrido, el Walhalla y Lutero. O tan poco como Goethe, Beethoven y Durero. El nazismo no fue un suceso patológico, la acción violenta e incontrolable de unos cuantos locos desatados que, mediante la técnica del *Putsch* y el ejercicio del terror, se imponen a todo un pueblo pacífico y amenazan al mundo. Ojalá hubiera sido así. Los nazis eran seres perfectamente normales, sanos, equilibrados, padres de familia, trabajadores, sobre todo, trabajadores y organizados. Verdaderos modelos de burguesía burocrática, tranquila y disciplinada. Eso sí: con una ideología en qué creer y un programa que cumplir. Una anécdota poco conocida revela su seriedad. El 9 de noviembre de 1938 caía abatido en París Ernst von Rath, consejero de la Embajada alemana, asesinado por el judío polaco Grynspan, desesperado por la deportación a que se vio sometida su familia. Aquel homicidio fue la chispa que desencadenó la famosa *Kristalinacht* del 10 de noviembre en toda Alemania: quema de sinagogas, ataques a negocios judíos y violencia física contra las personas. Esa orden aislada había partido de Goebbels a las SA, la secciones de asalto de los primeros tiempos del partido nazi. La orden creó un profundo malestar en el partido. Goering, Himmler y el propio Hitler criticaron internamente los hechos y condenaron los excesos. Pues los nazis no propugnaban ninguna violencia vulgar y callejera contra los judíos. Eran gente seria. La espinosa *Judenfrage* debía resolverse científicamente, no a empellones, latas de gasolina y cristales rotos. Y en efecto: trataron de resolverla definitivamente: *Endlösung*, es decir, seis científicos millones. Para una primera prueba, no está mal.

Sobre todo, el nazismo no quedó limitado a un país y a una época. Basta ya del recuento de los hechos y de las interpretaciones histórico-económicas. Frente al libro clásico de Shirer (*The Rise and Fall of the Third Reich*), el poco transitado de Arendt (*The Origins of Totalitarianism*). El nazismo no sólo fue algo del pasado alemán. Forma parte de nosotros y de este siglo. Está ahí, aquí, en todas partes. El nazismo en tanto expresión histórica, es decir, Hitler y el movimiento nazi, fue tan sólo un primer ejercicio de dominación total. Pero no ha sido el único: fue el primero y fracasó. Mas el ser humano es tesonero y cree en el progreso. Ahí está el Gulag, del que podrán decirse

muchas cosas, pero no que es un fracaso. La dominación ideológica total ha prendido en el cuerpo social. La civilización puede sentirse orgullosa. A partir de Occidente, pero ahora sin límites mundiales, esta civilización, a fuerza de abstracciones, ha creado la obra maestra: la ideología totalitaria.

Se comenzó con la abstracción de un dios, en vez de muchos; se siguió con la abstracción de la naturaleza y se llegó a la despersonalización de las fuerzas y poderes que explican acciones y procesos. Por eso, tras la ideología nazi, hay que buscar la noción biológica de supervivencia del más fuerte y superior. Ello explica que los ejecutantes nazis pudieran ser a la vez implacables y tranquilos, malvados y banales: estaban aplicando una ley biológica, la que exige primar al superior sobre el inferior. Eso fue todo. Detrás de la ideología comunista, la noción histórica de la supervivencia de grupos: la lucha de clases lo explica todo y todo lo justifica. Oponerse a la *Judenreinnigung*, a la limpieza de sangre mediante la eliminación de judíos, era tan insensato como oponerse a la curación del cáncer. Disentir de las purgas de Stalin o de los hospitales psiquiátricos de Breznev o de la KGB de Andropov es tan absurdo como no estar de acuerdo con la liberación de los esclavos. Aquello fue una necesidad biológica; esto equivale a una obligación histórica. Ambas ideologías pretenden ser científicas, se resguardan en leyes y aspiran a servir a toda la humanidad. Para siempre, para todos los hombres, sin apelación, pues son La verdad y La solución. En eso estamos. Y al que no le guste, ya sabe qué elegir: el holocausto termonuclear, la otra cara de la moneda. La cara tecnológica de una moneda científica que alimenta las grandes ideologías totalitarias del siglo.

Pese a todo, hay que reconocer que el nazismo tiene algo de anecdótico, de historia tenebrosa, un poco *démodé*. Comparado con lo que vino después, Hitler era un pobre tipo, apenas un aficionado de provincias. Recuerda mucho al Jack the Ripper de aquella ingeniosa película de Nicholas Meyer *Time after Time* («Escape al futuro»), en su didáctico enfrentamiento con el candoroso Wells juvenil, creyente en la utopía y en el socialismo. En aquella habitación de hotel californiano, Jack el Destripador enseña al victoriano Wells, recién llegado de 1893 en su máquina del tiempo, otra máquina, la televisión, plagada de guerras, crímenes, violencias, genocidios, muerte por doquier, y entonces es cuando suelta la gran frase, la que ahora podría decir con toda propiedad Adolf Hitler de estar vivo: «En mi época, yo era un monstruo y ahora me siento un simple amateur».

No importa que no maten a Klaus Barbie, alias Klaus Altnann. Con él, por ahora el último de los nazis, montarán otra vez el gran espectáculo encantatorio. La buena conciencia de la humanidad se sentirá aliviada una vez más al abrazar como verdades sus propias creencias. De nuevo se demostrará que los nazis fueron unos monstruos, horribles mutantes indignos de la especie humana, dedicados al estupro, al genocidio y al sadismo; se releerán historias de la casa de los mil horrores, en las que la maldad quedará localizada y concentrada, expuesta ante los atónitos ojos de los inocentes y de los infelices fascinados por la destructora vorágine. Como invasores de un planeta tenebroso y lejano un mal día llegaron para hacer sufrir y exterminar a medio mundo. Fue un monstruoso accidente, una ráfaga de locura divina, la negra noche en que las potencias demoníacas se enseñorearon de la tierra embutidas en sus relucientes uniformes negros tocados de la plateada calavera. Los ángeles terribles. La espada vengadora. El castigo de Dios por los pecados de los hombres. La amarga hora de la expiación.

Se cierran los ojos y se olvida; o se abren a rachas para recordar confusa la pesadilla mientras mecánicamente se reza que no vuelva a suceder. Marcado del infamante signo de la cruz gamada, yérguese el Mal ante los hombres, separado y cercano, distante y

próximo, decididamente lo Otro, la Negación, el Enemigo. Cuando juzguen a Barbie se evocarán sus sevicias y los campos de exterminio, Drancy y Auschwitz, los vagones de ganado humano, las cámaras de gas y la «solución final». En la sombra, muy atrás, agazapados, en el oscuro rincón de la memoria, sin jamás mencionarlos, quedarán los *pogroms*, las inquisitoriales piras, los primeros campos de concentración sudafricanos inventados por los ingleses, las múltiples noches de San Bartolomé, el millón largo de armenios masacrados, el tráfico de esclavos, las brujas calcinadas, los niños de Guernica, los indios exterminados, los mencheviques exterminados, los protestantes exterminados, los católicos exterminados, las purgas de Stalin, el ejército de niños en la santa cruzada, otros nazis, los mismos nazis, la bestia demasiado humana. Klaus Barbie hoy, Adolf Eichmann ayer pueden llenar su pecho de civilizado orgullo: representan a cabalidad toda una forma de ser y de vivir, una tradición histórica secular. Que ciertamente, ni lo quiera Dios, no termina con ellos. Hacia adelante surgen otros hitos no menos gloriosos: My Lai, los boat people, los Rosenberg electrocutados, Sabra, Chatila y Tal-al-Zahar, el «septiembre negro», el inmenso Gulag, los desaparecidos, las madres de Mayo, el éxodo de Mariel, el apartheid, Camboya, Indonesia, Etas y otras Iras, brigadas rojas, negras, de todos los colores, Vietnam y las bombas de fragmentación y el napalm y los defoliantes, Idi Amin, Pol Pot, Bokassa. Donde elegir mientras lleguen los legítimos e inevitables sucesores.

Barbie era un infeliz, un funcionario más, apenas un modesto burócrata, incipiente aprendiz de brujo, un ínfimo tornillo escondido en la selva boliviana. Van a hacerle de pronto el inmenso honor de ponerle bajo los focos, de concentrar en él toda la luz, de convertirlo en símbolo del Mal. Una vez más, objetivo cumplido: al fondo, en las resplandecientes tinieblas que nadie quiere ver, la gran máquina de esta civilización sin la cual ni Barbie ni Hitler ni Stalin ni Pinochet ni Castro ni Franco ni iglesias ni partidos únicos ni dogmas ni ideologías ni líneas doctrinarias funcionan y se comprenden. Mejor, no se intenta comprender y se les deja sólo funcionar, hormigas incansables de una civilización de persecución, intolerancia y muerte, humanísima. Cristianísima. Judeocristianísima. Mahometanísima. Monoteísta y excluyente. Por algo el hombre cayó del Paraíso al abyecto estado del pecado en el que nace y vive, y Dios, todo magnanimidad, desde lo alto, cuida de redimirlo, una y otra vez, por el fuego, el sufrimiento y la muerte.

Cuando Simon de Montfort, una luminosa mañana del verano de 1209, duque de Montfort, pero en realidad funcionario de la represión de entonces y de siempre, un Klaus Barbie de la época, dio a sus tropas la fría orden de entrar a sangre y fuego en la ciudad de Béziers y pasar a cuchillo a todos sus siete mil moradores, hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos, sin exclusión, todos ellos cátaros, albigenses, herejes, enemigos, alguien, un alma cándida, que nunca faltan, le hizo observar que con tan drástica medida se exponía a llevarse por delante a más de un inocente. La tranquilizadora respuesta de Amairieu, obispo catalán, retrata a todos los Barbies, a todos los humildes burócratas del mal, a todos los dulces creyentes en cualquier verdad, revelada o dialéctica: «El Señor, allá arriba, en su infinita sabiduría, sabrá separar inocentes de culpables». Amén.

Distintas formas de despedirse

Advierte Borges que el suicidio y las despedidas, si se menudean, pierden dignidad. Lo que no impide hablar de adioses, en plural, sin aludir con ello a los repetidos que pudiera intentar un mismo sujeto, sino a la diversidad de maneras que aquéllos afecten.

Quizá con motivo de la despedida china al marxismo, ha recobrado interés el viejo tema de los adioses a la gran doctrina. Más que viejo, reiterado: desde Schapper y Lassalle hasta Colletti y Lévi, pasando por Bernstein, Kautsky y Korsch, han sido tantos los adioses que más que movimiento social parece el marxismo huérfano abandonado en solitario andén de estación. En estos días, postrimeros del siglo, vuelven a estar de moda las despedidas.

Lo de menos es tratar de averiguar por qué se despiden: desde desengaños históricos (Checoslovaquia, Polonia, Afganistán) hasta oscuros movimientos del alma, cada quien tendrá una razón o, al menos, una excusa, para retirarse de la escena marxista. Más digno de curiosidad será saber de qué se despiden, pues pudiera darse el caso de que estén diciendo adiós a realidades muy diferentes y hasta enfrentadas. Manifiesto resulta que un escolástico frío y sistemático como Colletti no se despide de lo mismo que un aventurero trotacamino como Koestler o un romántico lacrimógeno como Garaudy. Si el italiano se despide de una teoría, el húngaro lo hizo de un riesgo y el francés, de una creencia. De ahí la diversidad de sus destinos: Colletti sustituye una teoría con otra (la vuelta a Kant); Koestler se embarca en otro riesgo (el sionismo), y Garaudy da tumbos de creencia en creencia (primero, el cristianismo y, por ahora, el mahometanismo), quizá confirmando aquello de que los errores son perfectamente intercambiables.

Autenticidad del marxismo

Lo que sirve para percatarse de que hay una aparente diversidad de marxismos, pese a los esfuerzos centralizadores, absorbentes y eclesiásticos por unificar el dogma. Por ahí habría que empezar: por tratar de disipar parte al menos de la niebla que rodea el equivoco concepto de 'marxismo'. Sin que necesariamente sean excluyentes, se oye mentar cuando menos tres capitales nombres, alusivos a la misma entidad: marxismo auténtico (o real), marxismo filosófico y marxismo ideológico. O, si se prefiere: el marxismo como práctica sociopolítica, como filosofía y como ideología. La importancia de las diferencias viene dada por la circunstancia pragmática de que no es ciertamente igual despedirse de una militancia política que de una investigación económica o sociológica o vagamente filosófica.

La querrela en torno al título de autenticidad del marxismo es tan vana cuanto enriquecedora. Vana, por esconder un falso problema; enriquecedora, a la vista de la selva escrituraria a que ha dado lugar. Disputar por el derecho a representar la pureza originaria y, por lo tanto, la autenticidad indiscutida del marxismo, es tan falso como luchar por la instauración del cristianismo primitivo. Quizá tenga algún sentido hablar de cristianismo primitivo, forzando documentos testimonios de la época (rollos del Mar Muerto, crónicas de Flavio Josefo) para imaginar algo así como una miserable secta judía perdida en el desierto, tipo esenios. La realidad es que el cristianismo se reduce, se agota y se expresa a cabalidad en las diversas iglesias existentes que se reclaman de los Evangelios. Paralelamente, la realidad es que el marxismo se reduce, se limita y se manifiesta plenamente en la variedad de regímenes y movimientos políticos que se

reclaman de unos textos tan clásicos (incluyendo a Lenin) que ya deberían ser considerados auténticos evangelios o textos sagrados.

Quienes se pelean por imponer una lectura de los *Manuscritos* sobre la del *Capital*, o privilegiar tal sección de los míticos *Grundrisse* sobre la Ideología alemana, sólo logran probar su pertenencia alejandrina: escoliastas insomnes que fatigan los códices sacralizados para arrancarles algún reflejo inédito, la estéril sorpresa de una débil variante, la oscura posibilidad de propiciar un giro semántico imperceptible al término 'alienación'. Menesterosos ratones de biblioteca que van royendo media docena de manoseados textos, en la altanera creencia de que, al igual que los cabalistas del Zohar, si persisten en su alucinado empeño, alguna remota madrugada podrán tropezar con la clave que les revele la prístina legitimación de la doctrina. Qué más dará que traduzcan de ésta de aquella manera, que lean antes un texto que otro, que partan de Hegel o de Ricardo, que «economicen» o «humanicen» a Marx: su marxismo, si acaso será enclenque producto de laboratorio para acotado consumo del cenáculo académico, casi sociedad secreta en vías de extinguirse, o de pasar al misterio de una estremecida clandestinidad. Porque la verdadera cara del marxismo, la única cara del marxismo, la realidad histórica, palpable y comprobable del marxismo, llámase Unión Soviética y países satelizados de Europa, China, Vietnam, Albania, Yugoslavia, Cuba, Laos, Etiopía, Angola, Jemer Rojo, Sendero Rojo, Brigadas Rojas et alia. No hay otro marxismo real y auténtico que el encarnado en los regímenes comunistas (Gulag comprendido) y en los movimientos revolucionarios (terrorismo incluido). No estará de más recordar ciertas palabra de Jacques Monod, Premio Nobel de Química, en su famoso y es de temer que ya algo olvidado *El azar y la necesidad*:

Cierto que se puede estar en desacuerdo con esta reconstitución [refiérese a la que él mismo acaba de hacer del marxismo] y negar que corresponda al pensamiento auténtico de Marx y Engels. Pero sería absolutamente secundario. La influencia de una ideología depende de la significación que dicha ideología cobre entre sus adeptos, así como de la que le otorguen sus epígonos..

Los epígonos del marxismo son los regímenes y movimientos que han realizado o aspiran a realizar políticamente, prácticamente, los postulados de aquella vieja teoría marxista. El hecho siempre discutible de que, al realizarlos, hayan apartado tantos centímetros o miriámetros de la doctrina supuestamente original es, como señala Monod, perfectamente, secundario. Lo que cuenta es lo realizado o intentado realizar en la práctica política, no la oscura idea embrionaria en su supuesta pureza primigenia. Al marxismo se le juzga y reconoce por la práctica política. «Por sus obras los conoceréis», dijo el otro judío. Y la variante de Engels es harto conocida: «la prueba del pudding está en comerlo». Las palabras de Kolakowski, otro tráfuga del marxismo, en *El hombre sin alternativas*, poseen claridad suficiente:

El marxismo ha pasado a ser una noción dotada de contenido institucional, no de contenido intelectual, cosa que, por lo demás, ocurre con toda doctrina propia de una Iglesia.

Vigencia del marxismo

Por otra parte, acéptese por un instante la tesis de los puristas, de los esforzados defensores de una mítica autenticidad textual del marxismo. Las consecuencias serían: a) la más drástica reducción de cualquier praxis a la sola teoría (siempre en el supuesto

forzado de que exista una sola teoría digna de los apelativos de auténtica y original); b) la total reducción del marxismo a filosofía, una más de las muchas que ha producido el reiterativo afán del hombre por coordinar palabras.

En el primer caso, al reducir el marxismo a sólo teoría, se le estaría, antimarxistamente, negando su condición de doctrina revolucionaria, de teoría ideada para realizarse en la práctica social, que es justamente lo que han logrado todos los regímenes que se reclaman del marxismo; pero sucede que, al considerarlo tan sólo una filosofía más, la supuesta vigencia del marxismo quedaría reducida a la de cualquier otra filosofía de su época. Con lo que el marxismo tendría tanta vigencia como pudiera tenerla el positivismo de Comte, el biologismo de Spencer o el pragmatismo de James. Sería, a no dudar, la mejor noticia que le podrían dar al Pentágono y al Departamento de Estado del Imperio EEUU que, en caso de seguir interesado en combatirlo, no tendría sino que gastar muy poco dinero en reforzar el staff de profesores liberales y neoconservadores en las Universidades norteamericanas. Alguien está equivocado en este punto. Y no da la impresión de que, desde 1918, lo estén los gobiernos del optimista «mundo libre». Para su práctica política, el marxismo sólo es la práctica política rival. No porque se apoye en la teoría del valor correcta o en la originaria desalienación del hombre, sino porque, al constituirse en práctica política, ha generado otro Imperio, no menos ambicioso que aquél y, desde luego, perfectamente competidor y excluyente. El resto son pamplinas de eruditos encasillados en media docena de páginas enmohecidas. El verdadero, real, auténtico marxismo tiene nombres y apellidos registrados: los de los países, regímenes y movimientos autodenominados «socialistas» o «comunistas».

Sin embargo, no hay que ser cicateros y negarles toda «vigencia» a los cultores del marxismo escolástico, a los descifradores de textos y matices. Poseen la misma vigencia que tienen los estudiosos del cartesianismo o de los textos de Platón o de Malebranche. No más: una vigencia fantasmagórica, quimérica, de juego de sombras, de confrontación de ideas, de periódicos congresos eruditos. La vigencia arqueológica de lo muerto y desenterrado. Los sistemas filosóficos (si persisten en que el marxismo entre en esta categoría) no tienen otra vigencia que la que les pueda conferir la débil y mudable memoria de los hombres: piezas de un museo para ser contempladas y estudiadas. Pero, si por vigencia del marxismo se entiende la correspondiente a las realidades sociopolíticas de los regímenes oficialmente marxistas, mientras tales regímenes existan, el marxismo poseerá una muy precisa vigencia. Algo que debería de alegrar los corazones de los creyentes en la nueva fe: no cabe duda de que el marxismo (es decir, el imperio «socialista») avanza. Tal y como en su día avanzó el cristianismo hasta lograr apoderarse de la cabeza del Imperio de entonces y, desde ahí, decretar la vigencia de la religión única. De momento, mientras se enfrenten las dos fuerzas imperiales, cada una legítima a la otra. Así, la vigencia del marxismo se la confiere la política rival norteamericana, no los arduos estudiosos de las trajinadas páginas de Marx y Engels. Contraprueba de esta tesis la ofrece la propia soberana indiferencia de los regímenes marxistas para con su doctrina, tan notable que bien pudiera levantarse una suerte de ley: a mayor influencia material de la ideología marxista, menor desarrollo de la filosofía marxista. En efecto, ¿cuáles son los aportes filosóficos del mundo comunista al marxismo? En todo caso, ¿cuáles pueden compararse con los realizados in vitro en las capillas y escuelas de Occidente? ¿Qué nombres del mundo comunista pueden competir con cualquiera de los de la Escuela de Francfort o con los de Gramsci, Althusser o Colletti? De tan sencilla, la explicación es insultante: ¿para qué necesitarían los regímenes políticos marxistas, firmemente asentados en el poder, seguir perdiendo el

tiempo con discusiones escolásticas sobre los textos sagrados o sobre la profundidad teórica de la doctrina?

Adiós al marxismo

Se entenderá, a la luz de todo lo anterior, que sólo tiene pleno sentido decir adiós al marxismo cuando se trate de una despedida práctica, de naturaleza política, militante y activa, mientras que apenas tendrá un sentido restringido, analógico, esa misma expresión aplicada a la parte muerta, no vigente, del marxismo, esto es, a la filosofía marxista primigenia.

Así es: despedirse de una doctrina filosófica del pasado, de una teoría conceptual registrada históricamente, sólo puede querer decir que, por cualesquiera razones (personales, de agotamiento doctrinario, de carencia de recursos, etc.) déjase de estudiar esa doctrina. Entonces, el adiós al marxismo será únicamente un adiós académico: a los textos marxistas. Mientras que, aplicado al marxismo real, institucional, al marxismo vigente y activo, decirle adiós significa mucho más: quiere decir que se abandona una acción política (la famosa praxis), también por las razones que fuere, y que se deja de luchar por: a) la consolidación de ciertos regímenes marxistas; b) la propagación del marxismo en otros lugares y la constitución de nuevos regímenes marxistas.

Por supuesto, son importantes los restringidos adioses filosóficos, puesto que, por lo general, se justifican mediante un aporte teórico rectificativo del marxismo. La lista es larguísima y siempre interesante: Silone, Fast, Nizan, Lefebvre, Claudin, Djilas, Zinoviev, Semprún, Haya de la Torre, Roy y, recientemente, Colletti, apenas si son unos pocos nombres de una ilustre pléyade de «desengañados». Los otros, los que se despiden del marxismo real, no sólo de la filosofía marxista, suelen ser menos atractivos en lo teórico, por lo mismo que, habiendo sido la mayor parte de su vida activistas, o no sienten la necesidad de razonar su partida o ésta es tan violenta que vienen a dar en el otro extremo: en un desenfundado anticomunismo, no menos activo que su anterior militancia marxista: conducta corriente en los conversos.

La encrucijada del marxismo

No la del marxismo real, el marxismo político, dominante en aquellos gobiernos o movimientos revolucionarios, sino la de la pálida filosofía marxista, la discutida en los salones de Occidente, cada vez más desgarrada en multitud de tendencias e interpretaciones de la doctrina-madre.

A la sombra teórica del marxismo, a su filosofía, se le abren tres caminos a elegir, entre sí perfectamente excluyentes. O se afirma como mera filosofía o aspira al envidiado status de ciencia o se acepta como vulgar ideología. En cada caso, las consecuencias son diversas.

Si el marxismo es una filosofía más, presentará todos los inconvenientes de los sistemas filosóficos registrados en cualquier historia de las ideas, pero ganará, por lo mismo, una cierta ventaja doctrinaria. Los inconvenientes son los de pertenecer al perenne estado de conjunto fluido de opiniones, reino de la doxa, juego infinito de interpretaciones: de ahí nace esa única y no despreciable propiedad que poseen los grandes sistemas filosóficos: su propia perennidad, su inmortalidad conceptual, asegurada por su misma incapacidad de ser refutables y, por lo tanto, precederos. A la filosofía marxista se la podrá seguir estudiando, en tanto tal filosofía, mientras los seres humanos se dediquen a la faena de registrar sus pensamientos pasados. Lo que no deja de constituir una profunda ironía: la doctrina que en su día, ya lejano, se presentara,

revolucionariamente, como el horizonte y cierre de toda filosofía, el mecanismo superador de toda tendencia metafísica, se incorpora, como una más, al monótono desfile de los imperecederos sistemas filosóficos.

Si el marxismo pretende verdaderamente ser ciencia tropezará con un elevado número de dificultades. Sin entrar en el corazón del problema (si realmente puede serlo) el solo hecho de postularlo como ciencia sigue generando una fuerte oposición dentro de las propias filas marxistas (ése fue el empeño de Althusser, frente a la enconada resistencia de los marxistas «humanistas», es decir, los filósofos marxistas). Para no mencionar las críticas externas al marxismo, de las que Popper es la muestra más representativa en tanto confutador de las pretensiones a la cientificidad. Pero aún habría algo más inquietante. Supóngase, en un arrebatado de generosa fiebre que en efecto lograra probarse el carácter científico del marxismo. Por lo mismo, se estaría decretando su extinción. Los sistemas científicos, además de provisionales y conjeturales, son eminentemente perecederos, extinguidos, llamados a ser reemplazados por otros sistemas científicos de mayor o distinto poder explicativo.

Por último, si acaso se lo tiene por ideología, una de tres: o se entiende el término en el sentido peyorativo que le daba Marx, esto es, falsa representación del sistema de valores que sirve para ocultar una muy determinada praxis social de un grupo humano o se le comprende, en sentido lato, como un simple ideario político para movilizar la opinión pública, o se le convierte en el equivalente de un nuevo redencionismo, similar al de las clásicas religiones esotéricas. En cualquiera de los casos, se le hace al marxismo un flaco servicio: en el primero, se admitiría el papel represivo del marxismo sobre las propias sociedades que se declaran marxistas; en el segundo, se lo trataría como vulgar recurso táctico, de naturaleza pasajera, al nivel de cualquier puñado de slogans políticos; en el tercero, se confesaría su aproximación a las religiones de salvación (en particular, las del tronco judeocristiano). No es necesario agregar que ninguna de esas tres posibilidades no es excluyente con las otras dos.

Aquel triple estado del marxismo (filosofía, ciencia, ideología) puede resumirse en un sencillo dilema: o bien aspira el marxismo a persistir *ad aeternum*, en cuyo caso ha de pagar el precio de la sacralización y la entronización religiosa, o bien busca (que lo pueda obtener es otra cosa) el status científico, al precio de caducar inevitablemente. Todos los indicios prácticos (esto es, los registrables en la zona del marxismo real) apuntan a la primera posibilidad: la persistencia ideológico-religiosa del marxismo. Sería necio negarle vigencia al marxismo político, a su poder expansivo, a su imperialismo territorial, a su capacidad de adoctrinamiento. Siendo el hombre un ser religioso, esa condición asegura más de la mitad del triunfo de una doctrina de salvación.

En cuanto a los cada vez más escasos espíritus racionales o simplemente pensantes, siempre podrán hallar algún consuelo del fastidio que supone tener que perder todavía el tiempo hablando de marxismo, en aquel cínico verso del gran Lope de Vega: «Pues, como lo paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto».

El Cuarto Reich

Alemanes del Este y alemanes del Oeste se reúnen, se entienden, se ponen de acuerdo: descubren que son todos alemanes. Descubrimiento peligrosísimo vez, como se descuiden, entre reunión y cerveza, de pronto, una sola Alemania. La pesadilla que comienza. Con toda razón. Si ya Alemania partida y no precisamente por gala, en dos, es en cada mitad una impresionante potencia mundial en todos los órdenes, una Alemania unificada sería el súper Japón de Europa.

Por algo los rusos han perdido el sueño y tratan desesperadamente de recortarle las bridas a sus vasallos de Alemania comunista. Puede que esta vez contengan la amenaza de reunificación y quizás también la próxima, pero el hecho ya han comenzado a hablarse. Con esa torpe inteligencia (menos mal) y con su teutona obstinación, no cejarán hasta poner otra vez en pie al gran Leviatán. Ha despertado el monstruo. Frankenstein vuelve a latir. El destino viene preñado de un Cuarto Reich.

Es el fin de todo. Adiós a esa inmensa trampa del póker mundial que jugaron en Yalta hace cuarenta años. Todo el equilibrio de Europa, todo el cínico reparto de áreas de influencia, todo el sentido del terror nuclear, toda la clave de la bipolaridad mundial se derrumbaría cual castillo de arena el día en que de sus cenizas, del Reichstag levantara vuelo el águila alemana. Sigfrido surgiendo del sagrado Rin con la brillante espada vengadora en el puño. A correr se ha dicho. Puestos a temblar, bastará con imaginar un inicio del siglo XXI con un nuevo Pacto del Eje con Alemania (una) y el Japón dueño de los computadores de cuarta generación. Esta vez no necesitarían a Italia (la otra tampoco). Por supuesto que siempre hay un contundente remedio a tanta amenaza: las armas nucleares en auxilio de la amenazada civilización cristiano-marxista. Todo se andará. De modo que las perspectivas no pueden ser más risueñas. O catástrofe nuclear o, a la tercera, la vencida: el triunfo milenarismo del IV Reich.

Hace unos veinte años, Mauriac escribió algo sobre Alemania que a un tudesco le sonó a antigermanismo y así se lo reclamó al francés. La respuesta de Mauriac protestando de su inocencia no ha perdido ni gota de actualidad: «¿No querer yo a Alemania? Si de tanto quererla, quiero que haya siempre dos Alemanias, para así quererla más».

La banalidad del mal

El precedente del Holocausto, genocidio del pueblo judío europeo en la primera mitad del siglo XX, no es ni la Inquisición ni los *pogroms* ni aquella matanza de armenios. El precedente más directo, si hay que buscar alguno, se llama Murder, Inc. y forma parte de la civilización ítalo-norteamericana: el crimen organizado. A menor escala, pero responde al mismo plan: cómo matar (en un caso, selectivamente; en el otro, masivamente) en forma objetiva, impersonal y sistemática.

Es posible que la única ventaja que tenga en este caso el paso del tiempo sea la de permitir un grado de reflexión más avanzado, con la consiguiente reducción de los componentes emotivos que, sobre todo al principio, dominaron en todos los intentos de comprensión del fenómeno del Holocausto. Sólo a fines de ordenación de las ideas, puede intentarse un sencillo esquema que distinguiría tres niveles de captación del fenómeno: (1) nivel superficial, que arroja un primer intento de comprensión meramente descriptiva de lo sucedido: qué fue lo que pasó; (2) nivel medio, que avanza hacia el conocimiento detallado del Holocausto: cómo sucedió; y (3) nivel profundo, que se interesa por la estructura subsistente en dicho fenómeno: por qué fue posible que sucediera lo que sucedió.

Los primeros documentos gráficos y testimoniales, así como algunos films ya clásicos (Resnais, Rossif, Wajda), ejemplifican el primer nivel: corresponde al momento de máxima emoción mundial por el descubrimiento del horror, pero se queda detenido en los sentimientos que fácilmente suscita una tragedia de tales proporciones.

Obras como las de Hilberg, Reitlinger y Poliakov, entre muchas, alcanzan el nivel medio, en el que habiéndose reducido el tono emocional, se comienza a ganar un conocimiento detallado del fenómeno.

Fue Hannah Arendt quien abrió la puerta que da acceso al tercer y más profundo nivel, con su debatida obra, *Eichmann en Jerusalén: Informe sobre la trivialidad del mal*, 1963. Pero no ha sido la única. Bien es verdad que son más abundantes las obras simplemente descriptivas o históricas en comparación con las interpretativas y analíticas. Es posible que ello se deba a que las primeras se limitan a trabajar en el nivel emotivo del hecho, mientras que las interpretativas tocan puntos controversiales, como quedó puesto de manifiesto con la resonancia que en su día tuviera la citada obra de Arendt. Las diversas comunidades judías siguen detenidas en la visión apocalíptica del suceso y parecen evitar adentrarse en las motivaciones reales del mismo; a ello se agrega el interés geopolítico de los sionistas, que alimenta la visión persecutoria entre la diáspora como expediente inmigratorio.

Después de la obra de Arendt, las más osadas en el camino de la interpretación en profundidad son las del rabino norteamericano Richard L. Rubenstein: *After Auschwitz* (1974) y *The Cunning of History* (1978).

En resumen: quien sólo quiera saber lo que pasó (suponiendo que a estas alturas alguien aún lo ignore), debería concentrarse en el largo film (nueve horas y media) de Claude Lanzmann, *Shoah* (1985), o leer el *Auschwitz* de Poliakov (1964) o el *Treblinka* de Jean-François Steiner (1966); quien desee avanzar para enterarse de cómo pasó, no puede prescindir de la obra de Hilberg, *The destruction of the European Jews* (1961), pero aquel que busque meterse en honduras de por qué pasó semejante catástrofe, deberá acudir a Arendt y a Rubenstein, en las obras ya citadas.

La tesis de la trivialidad del mal, impuesta por Arendt, ha sido deformada y mal entendida: el mal no es banal porque sus ejecutantes lo fueran; no se trata de fijarse en los rostros de Eichmann o de Barbie y llegar a la nada difícil conclusión de que eran

hombres tan insignificantes como todos y de que, por consiguiente, el mal que cometieron fue banal sólo porque ellos lo eran. Los grandes asesinos no llevan una marca en la cara a menos que se crea la leyenda de Barba Azul. La trivialidad a que hace referencia Hannah Arendt es la de la burocracia: en este siglo y sólo en este siglo, ha sido posible institucionalizar administrativamente el mal porque existen sociedades altamente burocratizadas, en las cuales los ciudadanos adquieren mentalidad de funcionarios dóciles y obedientes que un día llevan a cabo una tarea y al día siguiente otra, que bien puede ser la contraria, con tal que tales tareas formen parte de actividades previamente ordenadas. Tan banal como fabricar Leicas, distribuir cartas en el correo, clasificar los comprobantes del impuesto o atender el movimiento de trenes en una estación fue para los burócratas alemanes realizar el conjunto de actos que llevaron a la muerte a millones de personas. Desde las iglesias que extendían los certificados de pureza racial hasta los encargados de arrojar el Zyklon-B por las trampillas de las cámaras de gas. La trivialidad no está en las gentes, sino en el sistema y en el tipo de vida que el sistema desarrolla y en el tipo de actividad que realizan los hombres en semejante sistema. Arendt comprueba que nuestra sociedad, como ya diagnosticara Max Weber, es una sociedad burocratizada; dentro de la cual puede ejecutarse cualquier acción con tal de organizarla debidamente a través de los canales administrativos rutinarios. Rubenstein da un paso más allá: semejante banalidad del mal, producto de sociedades altamente burocratizadas y organizadas, es una consecuencia de las tendencias desarrolladas por la civilización occidental; no es ninguna casualidad, no es algo que ha podido dejar de pasar; no es una trivialidad banal, sino que es el lógico resultado de una forma especial de civilización. Por algo sostiene Rubenstein que «quienes vivimos en la postguerra, hemos visto el surgimiento de un universo moral absolutamente diferente», indicando con ello que el proceso de banalidad prosigue su marcha. Una vez que en una sociedad se ha implantado lo que con justeza podría denominarse la dominación de los burócratas, pueden indiferentemente fabricarse automóviles, televisores u hornos crematorios en los que matar masivamente a seres humanos. La misma empresa que produce fertilizantes es la que produce defoliantes que matan toda forma de vida vegetal en el territorio enemigo. Y ha sido posible llegar a semejante tipo de sociedad por la combinación de dos factores: la preponderancia del Estado, que sólo puede subsistir alimentándose de funcionarios, y la secularización de la conciencia religiosa, propia de las religiones judeo-cristianas; en ellas, lo que cuenta es la aplicación mundanal de los elegidos (o en tanto colectividad o en tanto individuos: caso de la vía protestante de la gracia) y sus logros materiales. Aquel protestantismo, causa orgullosa del capitalismo, lo es también de los métodos burocráticos, sin los cuales no hay posibilidad de desarrollo capitalista sostenido. En el fondo oscuro de esta civilización antinatural, antipagana, palpita lo que Rubenstein no vacila en llamar la «enfermedad judeo-cristiana». Se ha sustituido las religiones naturales con la burocrática y abstracta y ahora es el Estado el dios al que reverenciar o cuando menos obedecer.

Sólo que semejante explicación básica podría aceptarse en tanto condición necesaria pero no suficiente: es menester que haya burócratas para implementar «soluciones finales» con la meticulosidad alemana, pero esos mismos burócratas podían haberse dedicado a promover kindergarten para los niños judíos o a estudiar la relación entre el aumento de los lepidópteros en el verano a la puesta del sol. ¿Por qué el exterminio? Hace falta complementar aquella explicación con la condición suficiente, la cual tiene que ver con la evolución histórica occidental en sus relaciones con el mundo judío. Es cierto que la muerte masiva no le ha estado reservada en este siglo a los judíos, pues desde las masacres stalinistas hasta el genocidio camboyano el abanico tiende a abrirse.

Siempre quedará por explicar el caso particular de los judíos, víctimas favoritas de una civilización crecientemente represiva. El exterminio judío del siglo XX queda explicado parcialmente en la secuencia histórica que presenta Hilberg en su ya citado libro: primero decidió la sociedad cristiana recién constituida que los judíos no podían vivir entre los cristianos si seguían siendo judíos, y la implementación de semejante política dio lugar a las conversiones como forma primaria de represión; después, se avanzó otra vuelta de tuerca: se dijo que los judíos no podían vivir entre los cristianos de ninguna manera, convertidos o no, y sobrevino la fase de las expulsiones, que presenta las formas directas, brutales (edicto de 1492 de los Reyes Católicos), hasta las indirectas, pero no menos brutales, de los ghettos; por último, se ha dado el paso definitivo y sin adjetivos ni consideraciones circunstanciales que ha consistido en decir que los judíos no podían vivir. Sin más. Lo que significó muerte colectiva.

Es la anterior una buena explicación esquemática que deja fuera ciertas consideraciones y suscita algunas dudas. Por ejemplo, sería un error creer que en la primera fase represiva (conversión) no se mataba judíos. O que la política de asimilación (Revolución Francesa y Napoleón) no era otra manera de «matarlos», convirtiéndolos en *citoyens* y negándoles especificidad judía. Y por último, esa secuencia tripartita de Hilberg tampoco explica el Holocausto: explica el principio por el que se van a regir los antisemitas del siglo XX, pero no desciende a explicar la forma característica de represión nazi. Hay que tener en cuenta que lo que diferencia a los nazis de las anteriores formas de represión es muy poco: tan sólo la sistematicidad. No la cantidad, que ésa se encuentra en función de la demografía del momento y de la naturaleza de la represión, sino la sistematicidad con que los nazis procedieron. En lo demás, fueron prácticamente iguales a todos los otros movimientos represivos antijudíos; en lo que se diferencian es en ese detalle: los nazis fueron sistemáticos en su concepción de la represión. No fue una represión momentánea ni localizada ni específica ni ocasional ni con excepciones. Fue una represión total y sistemática, como corresponde a una sociedad totalitaria y perfectamente organizada según el modelo burocrático.

Tampoco las explicaciones demasiado globales de Rubenstein o del mismo Hilberg penetran en el caso particular de la represión nazi. Porque no toda sociedad burocratizada lleva a cabo genocidios, y aun suponiendo que se esquite la dificultad con el argumento de que, dadas las condiciones, todas lo harían, aún faltaría por explicar por qué lo hizo precisamente la sociedad alemana y por qué con los judíos. Responder que lo hizo porque el antisemitismo es eterno sigue dejando el problema abierto con un juego de palabras que nada explica. Si el antisemitismo es general y antiguo, puede de nuevo preguntarse por qué unos persiguen y otros no. O por qué unos lo hacen con más frecuencia o más saña que otros. En cualquier caso, el problema sigue en pie, no respondido, y marca los contornos de la especificidad del caso alemán.

Es un hecho histórico que el Holocausto ha sido obra alemana. Es posible que, como sostiene Rubenstein, la condición de sociedad fuertemente burocratizada haya sido determinante en el tipo de genocidio llevado a cabo. Es evidente que en esta ocasión la persecución antijudía ha asumido la forma de genocidio absoluto, según la tesis de intensidad creciente que mantiene Hilberg. Pero de todos modos siempre quedará en la sombra de la más indescifrable irracionalidad por qué en Alemania. Decir que hubo persecución a los judíos también en otros países (Polonia, Hungría, Francia) es enmarañar innecesariamente el problema. Porque el hecho es que sólo en Alemania y sólo a cargo de alemanes y sólo siguiendo directrices alemanas se llevó a cabo el Holocausto en tanto empresa de extirpación total y sistemática.

La mayoría de la gente, por no decir toda, se horroriza ante los resultados. Fue la reacción dominante al final de la guerra cuando los diversos medios de comunicación dieron a conocer profusamente la realidad de los campos de exterminio: dos clases de cadáveres, los apilados en montones, listos para ser incinerados, y los aún vivos, espectrales, a un paso de morir definitivamente.

Sería de un optimismo impropio asegurar que era la primera vez que el ser humano mataba tan brutal y masivamente a sus semejantes, pero en cambio era la primera vez que el mundo se enteraba de manera tan gráfica y directa, ya que en esa ocasión se dispuso de recursos informativos no menos masivos que los crímenes cometidos. El mundo se horrorizó porque por vez primera veía de lo que era capaz la vesania humana. Sólo que quedarse detenidos en el horror de las imágenes es una forma cómoda de no asustarse demasiado: aún es peor lo que esas imágenes significan. Aquellos dos ejemplares de cadáveres agotan las promesas del universo nazi: por un lado, la disponibilidad absoluta del ser humano; por otro, la aparición de una nueva especie. Fueron posibles las montañas de cadáveres a partir de la noción de disponibilidad: los humanos son como cualquier material modificable, del que se termina por desechar una parte residual. Como si se tratara de aves sacrificadas, reses de matadero o, simplemente, despojos, piltrafas, bagazo inservible. En cuanto a los muertos vivos que, a la hora siempre tardía de la liberación, se arrastraban entre la geometría elemental de los campos, anuncian los moradores de la ciudad del futuro: Mil novecientos ochenta y cuatro nació de los campos de concentración y exterminio. La disposición de la sociedad será decididamente vertical: arriba, la clase superior, la nomenklatura, las SS, el innerparty o como quiera llamarse a la minoría dominante; abajo, al ilimitado servicio de aquéllos, la masa informe y utilizable de los *underdogs*, los infrahombres, los proles: buenos para trabajar un tiempo y morir rápido. Por doquier, esas dos ideas: la disponibilidad y maleabilidad. Los nazis pusieron la primera piedra de un edificio que no ha dejado de levantarse: el de la ingeniería social, para tratar al hombre como mero ladrillo, a partir del cual intentar cualquier proyecto, por monstruoso que suene.

El proyecto particular de los nazis afectaba directa, aunque no exclusivamente, a los judíos. Era un proyecto bien simple: limpieza del espacio habitable por los dueños de la casa. Todo lo que fuera considerado nocivo, dañino o simplemente impropio de aquel espacio, debía ser eliminado. Los nazis sólo hicieron lo que se conoce como «poner en orden la casa propia». Para ello, partieron de una clasificación elemental: quiénes tienen derecho a vivir en ella y quiénes no. A estos últimos debe hacérselos desaparecer. Más que una ideología racista, la de los nazis era una ideología profiláctica, higiénica, desinfectante: de un lado, lo limpio, lo puro, lo impoluto; del otro, la suciedad, las impurezas, la basura. De modo tal que las teorías racistas estaban subordinadas a la gran teoría profiláctica, complementándola. Porque hacía mucho que los alemanes (y los ingleses y los franceses) habían elaborado complicadas teorías racistas, pero lo que hicieron los nazis fue poner esas teorías racistas al servicio de una teoría más potente, de naturaleza clínica: como medida de profilaxis, en un espacio bien ordenado, los puros no deben mezclarse con los impuros.

Eso explica las diversas fases de la represión antijudía de los nazis: comenzaron por aislar a los judíos, como quien localiza el germen a eliminar; siguieron con su expulsión y extrañamiento, a modo de aislamiento; para terminar con la medida más radical de todas, la solución final o de exterminio definitivo y total del agente contaminante.

Quien desee extraer consideraciones filosófico-morales de semejante experiencia puede fijarse en lo que sucede cuando la idea se impone a la práctica. La mente nazi fue perfectamente lógica, si por lógica se entiende aquella mente que no se desvía ni un milímetro de la ejecución del plan previamente trazado. Por psicopatología, es sabido

que la logicidad exagerada es propia de los paranoicos. Pero sería demasiado fácil volver a la excusa de que estaban locos al hacer lo que hicieron; quizá algunos de ellos, quizá al principio, quizá en la elaboración de su doctrina, pero sin la mansa, fiel e indefectible colaboración del pueblo alemán, que, por muy burócrata que fuera, no estaba loco, habría sido imposible la realización de tan inmenso proyecto. Es algo muy dicho, pero no estaría de más repetirlo: los nazis no mataron judíos por el placer de matar ni porque los odiaran ni porque quisieran apoderarse de sus bienes ni sólo porque fueran una raza inferior: también los franceses, en tanto celtas, y los italianos, en tanto latinos, eran para ellos, los arios, razas inferiores, y no tuvieron necesidad de exterminarlos en el tiempo en que pudieron hacerlo. A los judíos los hacen desaparecer simplemente porque contaminaban el espacio ario, el cual debía de ser limpiado de impurezas. De modo que más que sangrientos asesinos, que se recrean sádicamente con el sufrimiento de sus víctimas, hay que verlos como eficaces desratizadores que llevan a cabo una desagradable pero necesaria e impostergable tarea. Tenían un trabajo que hacer y lo hicieron hasta el límite de sus fuerzas y posibilidades, que fueron muchas.

Al conocer en detalle la empresa profiláctica del nazismo con los judíos, hay un aspecto que no sólo llama la atención, sino que crea cierto malestar intelectual. Desde el primer momento, en todo instante, los nazis se dedicaron a borrar concienzudamente las huellas de lo que estaban haciendo. Jamás emplearon expresiones directas como «matar», «liquidar» y similares, sino que comenzaron por hablar de «solución final» y siguieron empleando circunlocuciones tales como «reacomodo», «instalación», «disposición» y otras no menos eufemísticas y neutras. Precisamente por eso, por esconder su gigantesca obra de limpieza, se vieron enfrentados a unos tremendos problemas de logística administrativa de los campos. Para hacer desaparecer totalmente los cuerpos, inventaron los hornos crematorios, pues no se conformaron con enterrar a sus víctimas, sino que necesitaban incinerarlos para que, en parte, se fueran en humo, y en parte, en cenizas, que tenían buen cuidado de esparcir luego en los ríos para que desaparecieran por completo. Lo mismo hicieron los soviéticos con sus víctimas: Slansky y sus compañeros, juzgados sumariamente en Praga a principio de los años cincuenta, fueron ahorcados, quemados y luego esparcidas sus cenizas en algún río.

Pero en el caso de los nazis, los problemas fueron descomunales, ya que no es lo mismo hacer desaparecer por ese procedimiento trece cuerpos que aplicárselo a millones y millones. Les costó mucho dinero y esfuerzos y perdieron en ello mucho tiempo. Todo para no dejar ni rastro de lo que hacían con los judíos.

A primera vista, parece un contrasentido o, cuando menos, una anomalía, algo inexplicable según la propia mentalidad nazi. Si tan seguros estaban de su doctrina y de dominar el mundo con un Reich milenario, ¿por qué tomarse el trabajo de hacer desaparecer hasta el último átomo de los judíos asesinados? Eso de ocultar el cadáver y hacerlo desaparecer por completo es preocupación habitual en cualquier asesino, desde los gangsters del Norte (Chicago, Nueva York) hasta los del Sur (militares de guerras «sucias»). Pero el criminal común y corriente obra así como medida de protección: para no ser inculpado, por aquel viejo principio según el cual no hay delito sin prueba. Ahí es cuando surge el desconcierto al considerar el caso de los eficientes nazis: no es posible que desde el primer momento en que se dedicaron a eliminar judíos estuvieran preocupados por culpabilidad alguna y las posibles consecuencias en el caso de ser descubiertos. Pero si ellos habían sido los primeros en proclamar a los cuatro vientos lo que iban a hacer y por qué. Además, cada vez que tuvieron que tomar terribles y salvajes represalias, desde Lidice hasta Oradour o las Fosas Ardeatinas, lo hicieron abiertamente, a pleno cielo, y asumiendo la plena responsabilidad de sus actos, ya que

obraban así precisamente para aterrorizar al mundo. ¿Por qué, en el caso de los judíos, esa extraña obsesión por esconder la más mínima traza de su eliminación masiva?

Llegaron hasta la perfección semántica de prohibir usar el término «cadáver»; en su lugar, quienes operaban con los cuerpos deberían decir «figuras» o «andrajos», pero nunca «muerto» ni similar, so pena de ser duramente castigados.

Lo que más molesta es pensar que obraron así por mala conciencia y como arrepentidos de lo que estaban haciendo: les daba vergüenza ser unos vulgares criminales y se engañaban a sí mismos y pretendían engañar al mundo fingiendo que no habían hecho nada malo, para lo cual escondían y hacían desaparecer los residuos de sus travesuras. Ni hablaban de lo que hacían ni dejaban rastro alguno, en un afán por hacer olvidar sus crímenes. De tal modo que eran unos asesinos masivos, implacables, organizados, todo lo que se quiera decir, pero al final resultaban ser vergonzantes. Huían de su crimen hasta en el lenguaje administrativo con que inevitablemente necesitaban referirse a él. ¿De verdad cabe pensar la posibilidad de que sintieran vergüenza y un escondido arrepentimiento? Resultaría una nota demasiado humana como para creer que semejante debilidad pudiera aquejar a los nazis; de haber sido así, habría una grieta en el edificio, una falla en su visión del mundo y una esperanza en su monstruosa conducta.

La sola explicación posible es la más sencilla y sobre todo la más coherente con el propio pensamiento nazi. Tiene además la ventaja de que también es válida para los crímenes soviéticos similares. Como en tantas otras ocasiones, la clave está en Orwell: es aquello de declarar a los enemigos del Estado «no-personas» al momento de hacerlos desaparecer. Así desaparecen definitivamente. No sólo dejan de molestar, es decir, de existir, en el presente, sino que también desaparecen del pasado, no han existido jamás, son borrados para siempre del libro de la historia, de la memoria de los hombres.

Para los nazis, los judíos eran no-personas de entrada: no eran propiamente humanos, sino una raza inferior, subhumana, de modo tal que, al hacerlos desaparecer, además de hacer un favor a los pueblos superiores, propiamente humanos, limpiándolos de semejante plaga, no estaban eliminando en realidad seres humanos, sino una especie de insectos, de cosas, de desechos, de figuras, de andrajos. ¿De qué manera guarda el hombre memoria de sí mismo, desde tiempos inmemoriales? Mediante el culto a los muertos, que comienza con el enterramiento y la marca del lugar dónde sepulta a sus semejantes. A sus semejantes, pero justamente los nazis no estaban matando semejantes, luego no merecían ni siquiera ser enterrados. De haberlos enterrado, habrían corrido el peligro de que alguien de las futuras generaciones sacara sus restos y los confundiera con los de los hombres propiamente tales. Los judíos debían desaparecer de la faz de la tierra, no sólo físicamente, sino hasta su memoria, sus nombres, su historia, su más sutil vestigio. Como si nunca hubieran existido. En el Reich milenario, que los nazis comenzaban a levantar, no habrían existido jamás, y semejante tarea ingente era la que las venideras generaciones de alemanes deberían, sin siquiera saberlo, a los sacrificados hombres de Himmler. Tal fue el mensaje de la conferencia de Wansee a los fieles SS. Esa es la razón de una saña, que no fue tal, sino sistematicidad de una idea: el mundo pertenece a unos, pero no a otros. Aquel proclamado *Lebensraum* exigía un complementario espacio de muerte para quienes no tenían derecho al vital. Los campos de exterminio marcan así el *Todesraum* de la cultura nazi.

A la aplicación de esas ideas, a su puesta en marcha, se ha convenido en calificarlo de «mal». No puede haber mal más vulgarmente administrativo ni, al mismo tiempo, más propiamente humano. Antes del mal nazi se registraba el habitual, nacido de reacciones instintivas, hipotalámicas; el mal nazi, el Holocausto, es consecuencia directa del cerebro más evolucionado del hombre, el más perfeccionado: nace de la racionalidad de

una idea y se materializa con la racionalidad de un plan. Quien vaya a deducir de ahí que el hombre es más peligroso cuanto más racional y avanzado, no andará muy errado.

Cuenta Jorge Semprún en *Le grand voyage* su propia experiencia como prisionero que fue en Buchenwald, en tanto español y comunista. Tuvo la suerte de sobrevivir y, tan pronto fueron liberados los pocos afortunados que escaparon al infierno, el protagonista de la novela hace al fin lo que desde el encierro del campo siempre habla deseado hacer: se dirige a una hermosa casa de campo alemana, situada sobre una espléndida colina, justo enfrente del campo de concentración, casa a la que no había dejado de ver todos los días desde su encierro. Una vez fuera, quiere invertir la posición: ver desde la casa el campo.

En la casa hay una respetable señora mayor, de cabellos grises, que, aunque, un poco asustada al principio, accede *höflich* a enseñarle el interior de su acogedora mansión. Lo que busca el recién liberado está en el primer piso: el magnífico balcón que posee la *gemütliche Wohnstube* en donde se reúne aquella apacible familia. Una impresionante vista sobre el campo, incluida la chimenea gigantesca del crematorio: como quien dice entrada de palco para el espectáculo cotidiano. Al preguntar el prisionero a la amable dama qué pensaban cuando en la noche, todas las noches, veían elevarse hasta el cielo las llamas incesantes, ésta sólo acierta a decirle que también perdió sus dos hijos en la guerra. Es la medida alemana del valor de las vidas: dos contra millones. De resto, todo había transcurrido tranquila y ordenadamente en aquella agradable casa que todos los días disfrutó de contemplar la atareada actividad de un campo de muerte.

La banalidad del mal no sólo cubre a los funcionarios: todos lo aceptaron de la manera más natural. Esa es justamente su trivialidad. Siempre queda el raro consuelo de que la próxima vez será aun más banal.

La paz, negocio redondo

¿Por qué no habría de estar el mundo en paz si reporta más ganancias que la guerra? Otra excelente muestra de los muchos desaciertos marxistas. Aquello de que la insaciable avidez del capitalismo le llevaba, en una ciega y lógica necesidad de ganancias, a hacer guerras periódicas para de ese modo evitar sus coyunturales crisis es una mentira pasada de moda. Si alguna vez fue de verdad (quizá en la Primera Guerra Mundial: 1914-18), pronto se abandonó por un método mejor, pues es característica de ese capitalismo, villano de la historia (al que acaban de reingresar chinos y rusos), tener un fabuloso poder de acomodación a tiempos y condiciones. En definitiva, ¿a qué asombrarse del fracaso de otra profecía mesiánica? El infeliz marxismo ha dado tales tumbos que sería impío seguir hurgando en la herida. Baste con recordar aquel gran acierto predictivo de Herr Engels: «Después de la guerra franco-prusiana, en que se usó el fusil de carga posterior, las armas han llegado a tal punto de perfección que ya no es posible un nuevo progreso de importancia radical en ese campo». Ojalá hubiera sido verdad.

Y no fue verdad porque no pudo haberlo sido. Lo propio del ser humano es no cejar en su afán por explotar los recursos de su cerebro, tan específicamente evolucionado. No la ametralladora Thompson o Vicking ni el cañón Bertha de largo alcance, sino las armas nucleares y los cohetes intercontinentales eran tan inevitables como la misma aviación. Tan pronto el hombre se adentra en el conocimiento del mundo sub-atómico de la materia, tiene que llegar a la utilización de la energía nuclear. Y el primer empleo de lo que descubre le ha servido siempre para destruir. Porque está en nuestra condición el ser agresivos, y, si no lo fuéramos, aún seguiríamos, probablemente felices (esto es, animales imbéciles), subidos a los árboles comiendo frutas y masticando hojitas. Todo lo demás son cuentos de santurriones o de embaucadores bajo el tonto pretexto del pacifismo.

Más de una paz

Además: ¿de qué paz se está hablando? ¿De la paz nuclear o de la paz circunstancial en este o en aquel punto del globo? ¿De la paz impuesta, como resultado de una conquista o anexión, o de la paz convenida a consecuencia de un entendimiento razonable? Porque también «paz» es término polisémico y convendría ponerse de acuerdo en alguno de sus varios significados si no se quiere caer en otra discusión babélica. La Paz, con mayúscula, la que hace alusión al no empleo (por ahora) de los ingenios nucleares tiene un precio que no se deja de pagar cada día. En primer lugar, esa Gran Paz se descompone en dos, bien precisas y opresivas: pax americana y pax soviética con todo lo que en cada caso significan. Va a hacer ya dos mil años que Tácito dijera aquello tan lapidario: «Hicieron un gran desierto y lo llamaron paz». La variante actual no es mucho mejor: «Hicieron un gran reparto y lo llamaron paz». El hecho es que nadie escapa a sus consecuencias: o se está bajo el techo nuclear soviético o se vive cobijado por el alero no menos nuclear de las armas estadounidenses. Las pequeñas potencias (¿qué quiere decir, aparte del mal chiste, lo de «pequeñas» y «potencias»?) que juegan a su ínfimo arsenal nuclear dan más risa que lástima. Lo único que cuenta son los impresionantes recursos nucleares de los dos apabullantes Imperios. La proporción es simplemente de 100 a 1. Ni Francia ni Inglaterra ni China tienen potencia nuclear para resistir ni diez minutos a las gigantescas sombrillas atómicas de los dos

dinosaurios. Sin embargo, siguen armándose hasta los dientes. Ahí está el secreto: en que armarse es hoy día (también) el gran negocio.

La paz armada

Negocio doble: en el plano nuclear, que deja millones, pues siempre hay subpotencias (por llamarlas de alguna manera: India, Israel, Argentina...) dispuestas a comprar tecnología y recursos a precios del mejor espía, y negocio también en el plano convencional, que es el que deja miles de millones. Según estimados franceses (y saben de qué hablan pues son uno de los mayores vendedores de armas), la cifra actual de venta de armas en todo el mundo ronda los 50 mil millones de dólares al año. Para percatarse de la importancia de esa cifra, piénsese en el déficit de los Estados Unidos, que es de unos 170 mil millones; lo que quiere decir que quedaría enjugado en unos tres años sólo con lo que dejan las ventas de armas. O visto de otro modo: con lo que se vende en armas habría para pagar casi dos veces la deuda externa venezolana. Aun es más ilustrativo fijarse en datos sueltos. Las armas que recientemente los Estados Unidos le han vendido a Irán (las del escándalo que amenaza a Reagan) ascienden a unos 10 ó 12 millones de dólares; se entiende que ése fue su costo original, pero lo que los iraníes tuvieron que pagar por ellas han sido 60 millones, es decir, de cinco a seis veces más. Como margen de ganancia, un 600% no está nada mal.

Más de un espíritu ingenuo (dejadlos, que de ellos será el Reino de los Cielos) pensará que tal es lo propio del mundo capitalista, implacable y cruel. Que vaya despertando de su sueño dogmático, pues en este negocio de las armas, sin el cual no habría paz, todos están metidos hasta el cuello: Unión Soviética, China, Vietnam y aun nuestro vecino Brasil, uno de los más voraces. Los rusos son de los que más venden, pues sus armas tienen la reputación de ser eficaces y baratas. Un cohete antiaéreo manual, un SAM-7, lo venden a la mitad de precio de su equivalente occidental (italiano o francés). O han aprendido rápidamente las leyes más implacables del mercado o tienen mano de obra mucho más barata y menos exigente. De la moral del negocio bastará un par de datos. Los chinos le vendieron hace poco a Irak mil quinientos millones de dólares en armas, lo que no les ha impedido firmar este mismo año un contrato con Irán por mil seiscientos millones: mayor sentido de la justicia distributiva, imposible. Venden por igual a ambas partes, con lo cual, además de ganar por partida doble, aseguran la continuidad de esa guerrita, es decir, la del próspero mercado de armas.

Brasil, por su parte, es el mayor productor de armas tercermundista, en la doble acepción: no solo porque pertenezca, sino porque principalmente le vende a miserables países del Tercer Mundo. Con una particularidad sobre todos los otros vendedores. Todos son lo suficientemente hipócritas como para agregar en sus contratos de venta una cláusula que prohíbe el traspaso a terceros, en especial si, como públicamente se escribe, se tratase de alguna «*unfriendly power*». Brasil no exige nada. Vende incondicionalmente a todo el que quiere comprarle y pague en dólares. Como ha declarado recientemente uno de sus ministros, de nombre evocadoramente bíblico, Paulo Tarso: «Nosotros no tenemos ningún problema de conciencia. Sólo atendemos a nuestro propio beneficio».

Por vender, se vende de todo. Quien quiera enterarse de estos y otros datos no menos deliciosos, que lea la prestigiosa y enterada revista inglesa *Jane's Defense Weekly*. Allí encontrará, por ejemplo, que siempre a través del mercado cada vez más activo y floreciente, Irak ha vendido los tanques y armas capturados al enemigo en el campo de batalla. Y quien los ha comprado, en su inaplacable sed de armas, ha sido el propio enemigo, es decir, Irán. De modo que un mismo tanque es vendido dos veces (o muchas

más) a un mismo país: una, antes de entrar en batalla, y otra, después, si ha tenido la suerte de no ser dañado y de ser revendido en el mercado por el enemigo al que se le destinó en combate. Público cautivo, mercado cerrado, beneficios totales *ad infinitum*. ¿A quién no le va a convenir que, en semejantes condiciones, siga adelante la paz, esta lucrativa paz?

La paz como anestesia

De nuevo aquel mismo espíritu ingenuo, doblado ahora de egoísta, podrá argumentar que eso a él le tiene sin cuidado mientras se logre evitar, a cualquier precio, el otro gran conflicto, el terrible y probablemente finalísimo holocausto nuclear.

Dejando lo del egoísmo a un lado, sería la más necia y miope de las visiones. ¿Quién le asegura que mañana no sea su propio país el que se vea envuelto en el apetitoso negocio de un conflicto convencional localizado, con tal de seguir alimentando el fabuloso ritmo de la venta de armas? Quien lo vea así, que piense sólo en Centroamérica, región nada alejada de Venezuela, y sepa que los conflictos tienden a generalizarse. Y si no lo cree, que le pregunte a camboyanos o laosianos, vecinos de los vietnamitas. O a los soldaditos cubanos, obligados a morir en Angola o en Etiopía, que, como todo el mundo sabe, son países limítrofes de Cuba.

De tal modo que desde aproximadamente cuarenta años vivimos en una supuesta paz que alimenta el más gigantesco negocio de armas que jamás haya existido. Y todo gracias al cómodo recurso de dejar que se encienda hoy una guerrita aquí y mañana en otro lado del planeta. Es la mejor prueba de cuánta razón tenía uno de los grandes filósofos del siglo, Alfred North Whitehead, el coautor con Russell de *Principia Mathematica*, cuando advirtiera que «el afán deliberado por la paz fácilmente se convierte en su bastardo sustituto, la anestesia».

Así es como está el mundo, en esta supuesta paz, desde 1945: anestesiado con palabras tales como «Año Internacional de la Paz», «Manifiesto de la Paz» y otras bobadas semejantes. La anestesia cumple su doble objetivo: mantiene dormidas las conciencias de unos y les permite a otros operar en el negocio sin fin de las armas. Como siempre. Y cuando encuentren la manera de emplear armas nucleares de forma limitada, sin reventar del todo al mundo (pues terminaría el negocito), sino apenas a una porción de éste, no se privarán de hacerlo porque ese día el negocio dará un gran salto hacia adelante: se comenzará a dar salida a los gigantes stocks inusados (por el momento nada más) de las armas más caras y complicadas que ha construido el bicho humano, *malgré* el pobre Engels y su ridículo fusil de carga posterior.

La mejor definición de «paz» sigue siendo la de Ambrose Bierce, el «gringo viejo» de Carlos Fuentes, en su insuperable *Diccionario del Diablo*: «En los asuntos internacionales, periodo de engaño entre dos períodos de lucha».

Metafísica, hoy

¿Por qué comenzar suponiendo que en este hoy impreciso, del que todos hablan sin saber muy bien a qué se alude, la Metafísica ha de ser otra, si acaso realmente es?

Metafísica era ayer un anhelo, y antes de ayer, una disciplina. Quizás por lo mismo sospeche alguien que hoy tiene que ser apenas una sombra, un mal recuerdo.

En tanto disciplina, fue sólida materia de disputación, de modo y manera que, como sentenciara una de los mayores metafísicos de todos los tiempos, el andaluz Suárez, «doctor eximio», sin ella no hay acceso a Dios. Comenzábase por hablar del mundo y sus divisiones; procedíase a distinguir entre el ser y los entes; se acotaban las diferencias entre sustancia y accidentes; marcábanse luego los niveles categoriales, como trazando un mapa de finas carreteras ontológicas, para terminar en la terrible y vana empresa de probar lo imposible: la existencia de un Ser por encima de todos los otros, incluyendo a la realidad.

Es innegable que el barroco de la metafísica tenía un sentido, es decir, una interna coherencia, y una belleza, esto es, su augusta inutilidad.

La ruptura fragmentaria del gran juguete, la compartimentación del inmenso palacio, redujo la metafísica a un escondido anhelo. O al menos, tal fue la interesada versión positivista del por qué se pasó de la riqueza del Ser a los harapos de las variables matemáticas. El fondo es menos poético. Desde Aristóteles, metafísica ha sido más deseo que plenitud. Aquel «ser en tanto ser» al que se apuntaba no pasó de ser término entrevisto, sin llegar a piedra en que apoyarse. Si ya entonces conocer era conocer a pedazos, integrar el conocer en un solo abrazo tórnase sueño amoroso de grandiosa monstruosidad. Erótica del deseo metafísico: poseer al amado con único gesto. La metafísica se acercó por pasos naturales a la mística. Desde el «más allá de la esencia» de Platón, mal puede extrañar que Hegel sea una mezcla de religión y sistema; allí, la trágica ruptura, la escisión sostenida, la radical separación entre sujeto y objeto aluden por igual a la pérdida de la unidad paradisiaca que a la dialéctica de todo conocimiento. El Ser se fragmenta en el mundo, en lo cotidiano, en la caída, de la manera como se hunde el hombre en el pecado o el proletario en su miseria. El sueño unitario de toda metafísica apunta a la recuperación prístina del primer instante: Espíritu Absoluto, Idea, Sociedad sin Clases, qué más da: *the day before* que todo comenzara, hombre, historia, mundo, ciencia, metafísica, nostalgia.

También advino el día del desencanto en que metafísica era tenida por pesadilla o trastorno del habla, como quien diagnostica: un *lapsus mentis*. Fueron los días áridos y terribles del empirismo lógico, presididos por una policía represiva, dedicada a la busca y captura de las criminales expresiones metafísicas, los vergonzosos sinsentidos, prohibidos en la zona de seguridad del lenguaje. Metafísica arrojada a las tinieblas inefables. Ser metafísico era ser presito, sin percatarse de que quien firma el decreto de persecución conviértese por ello en el peor de los metafísicos, el que se ignora a sí mismo a través de un nuevo y subterráneo orden de metafísicas ideas.

No suelen faltar insufribles optimistas que comienzan por declarar extinta la metafísica y terminan por soportarla transmutada en biología o en marxismo. La verdad es más prosaica y llevadera: con apenas un discreto cambio semántico, la carga metafísica es constante y se conserva de una a otra época filosófica. Cierto que no se habla ni de espíritu objetivo ni de teoría de las ideas, pero síguese disputando acerca de la fuerza de la dialéctica en la naturaleza y se argumenta sobre el status ontológico de la noción de conjunto. Más que de una eternidad temática, debería hablarse de una persistencia cultural, de un hábito arraigado, quizás de una afición occidental a repetir

ciertos esquemas, a trajinar senderos repetidos. Ni los más descaradamente anti-metafísicos se libran. Las reivindicaciones de la existencia humana fueron en todo momento un pretexto para retomar el hilo metafísico desde más lejos. Kierkegaard para llegar a Dios, Sartre para dolerse de la pasión inútil del para-sí obsesionado con la imposible plétora del en-sí, y Heidegger ni se diga: para replantear mejor la diferencia entre ser y ente y prepararse a atender el extraño silencio de la voz del primero. Cualquiera de los incansables comentaristas de las relaciones *mind-body*, tan en boga en la filosofía de la pasada década, no se hubiera sentido incómodo ni incomprendido frente a Descartes y su dual explicación de la sustancia. El levantamiento de lógicas modales, tensionales, paraconsistentes e intuicionistas ha desembocado en la muy leibniziana revaloración de una ontología de los mundos posibles, mientras que la tendencia a psicologizar la acción lingüística, con la teoría de los *speech acts*, conduce a la metafísica de los procesos temporales, digna de cualquier neo-hegeliano. Bunge está escribiendo un largo tratado de «filosofía básica» que se diferenciará en los términos (y en las fórmulas), pero no en las pretensiones, de cualquiera de aquellas majestuosas *Summae* de la noble escolástica: desde el lenguaje, es decir, desde el sujeto del conocimiento, yérguese allí el esfuerzo teórico integral hasta construir una arquitectura del mundo.

Como ciertos virus de elevado poder de mutación, la metafísica aparece y reaparece, siempre otra y siempre la misma. Benditos los pobres de espíritu (crítico) que nunca la reconocen, pues de ellos será el reino de la filosofía perenne.

Miseria del feminismo

Las feministas, últimas llegadas al dudoso banquete de las ideologías y otros «ismos», han satisfecho aquella demanda ingenua de Italo Svevo cuando apuntó que la mujer verdaderamente original sería la primera que imitara a un hombre. Para nuestra y su desgracia, ya lo han hecho y con creces. La peor de las imitaciones: constitución de un movimiento ideológico, esto es, algo lo suficientemente confuso como para que nadie sepa de qué se trata y todos se sientan unidos en la causa común de un inmenso vacío.

Las ideologías suelen caracterizarse por desarrollar un cierto gusto hacia el culto a santones, patriarcas (matriarcas, en este caso) y padres o madres fundadores(as) del avasallador movimiento. En el caso del feminismo, no parece haber muchas dudas: la madre-fundadora fue, es y seguirá siendo la eterna y plúmbea Simone de Beauvoir, también conocida por las malas lenguas francesas como «*la Grande Sartreuse*». El acta de fundación o primera piedra quedó expuesta con aquella frasecita con la que se inicia la inevitable Biblia: «No se nace mujer; se deviene mujer...». Pero lo que seguía aún era peor: «ningún destino biológico, psíquico, económico define a la figura que, en el seno de la sociedad, caracteriza a la hembra humana...». Es decir, un enfrentamiento bien parisino (luego, falso y superficial) entre biología y cultura. Que conste que fue Beauvoir la que introdujo esa referencia al «destino biológico». Porque da la casualidad de que si algo está establecido y bien establecido en la biología es: primero, la perfecta e inexorable distribución de la especie en géneros con una muy específica función; segundo, que si acaso hay que hablar de un sexo básico, primigenio, del que se deriva el otro, tal papel le corresponde al sexo femenino, pues el masculino es la consecuencia de agregar un cromosoma (Y) a la original femineidad genética. Es decir: que la mujer es mujer de suyo, mientras que el macho sólo es tal por represión endocrina del otro sexo. De modo que basta de seguir hablando de «segundo sexo», puesto que más bien sería el primerísimo, así como basta de seguir hablando las necedades freudianas aquellas de «envidia del pene» y otras privaciones y deseos. Los que en verdad se hacen o devienen (para emplear el vocabulario de Madame de Beauvoir) son los machos. La mujer nace mujer, mal que le pese a la suma sacerdotisa del primer feminismo.

Además, ¿qué diablos quiso decir con eso de «hacerse (devenir) mujer»? Lo de «ser mujer» es definitivo; lo otro («hacerse», «devenir», «convertirse en») sería modificable. Esto es, destino frente a vocación, pues es obvio que no todos son curas ni todos los curas lo son siempre. Ahora bien, sucede que aún no se ha llegado al punto de abandonar la femenina condición como se abandona la de plomero o violinista. Imaginemos el siguiente diálogo ¿femenino?:

—«¿Qué vas a hacer este año?»

—«¿No sé muy bien, a lo mejor me hago mujer...»

Pero no todo es culpa de la Beauvoir y su simplista y metafísica (y sartriana, todo hay que decirlo) visión anticientífica del ser humano. Ella se limitó a poner en marcha un movimiento y a dotarlo de un libro sagrado; que no es poco, aunque tampoco sobrepasa los límites de lo habitual en estos casos. Lo que ha salido de ahí merece que se le eche una mirada. A ver si es posible entender algo.

Eso del «feminismo» sólo podrá ser o una doctrina, con visos de verdad intrínseca, o una ideología, esto es, propaganda de agitación para algo. Sólo que sucede que si «feminismo» y «machismo» (se supone que el opuesto) fueran doctrinas, la segunda, el «machismo», es la única que podría fundamentarse en la ciencia y reclamarse de ella; no así la primera, el «feminismo». Puede haber un «machismo científico», es decir, aquella doctrina que parte del hecho diferenciador y establecido de dos sexos dedicados

a cumplir la función biológica de la reproducción mediante el mecanismo de la selección sexual, que supone, entre otras cosas, la consagración de tendencias poligámicas en el macho para un mejor cumplimiento de aquella función. O dicho de otro modo: atendiendo a la ciencia, la visión de las relaciones entre los sexos es una visión decididamente machista.

Parece que no le queda al feminismo sino proclamarse «ideología», lo que muy sabia o instintivamente no dejó de hacer desde sus comienzos, huyendo de la referencia científica (vuélvase a la Beauvoir) como del diablo. Por ser tal ideología se sitúa con toda propiedad en esa zona turbulenta de actitudes poco o nada racionales, cargadas de sentimientos, creencias, deseos y voliciones. Pese a todo, puede hacerse el esfuerzo racional de tratar de averiguar qué hay detrás de las posiciones gesticulantes de la ideología feminista.

Pudiera abrirse una doble posibilidad, a la hora de atribuirse argumentos. O bien las relaciones hombre/mujer llegan a ser idealmente neutras, sin necesidad de predominio alguno que justifique la respectiva ideología para mantener la dominación (por ejemplo, hasta ahora la machista); o bien se dan tales relaciones bajo la forma de abuso de uno por el otro sexo. Y a su vez, si lo segundo, o bien ese predominio es producto de alguna conspiración (o cualquier otro recurso político-social), o bien es consecuencia natural de alguna desigualdad biológica. En resumen que, mírese como se mire, el feminismo se enfrenta a estas tres excluyentes opciones: 1) o propone una utopía: la indiferencia sexual, sin predominio de ninguno de los sexos, algo así como las relaciones que al parecer hay entre las ocas; 2) o propone una revolución (otra utopía): derrocar un sistema de opresión para sustituirlo por probablemente otro, pero de signo opuesto; y 3) o reconoce un hecho biológico: la diferenciación sexual y la competitividad reproductiva.

Ahora bien, en ninguna de las dos primeras opciones tiene cabida para nada la ciencia. Y justamente allí en donde la ciencia puede decir algo, sólo queda la tercera opción, a la que inevitablemente habría que calificar de «machista». Con lo que no es difícil ver que, en efecto, han imitado al hombre, como pedía el bueno de Svevo, y lo han imitado a la perfección, pues «feminismo» es equivalente a vulgar movimiento político, condenado como tal a vivir entre la denuncia de un orden aborrecido (en este caso, el orden biológico) y la gritería de las promesas revolucionarias.

¿Quién sabe? A lo mejor, ellas también algún día toman el poder para que, como en *La Gattaparda*, todo siga igual.

Mitos de ayer y mañana

Preguntar si seguiremos con los mismos mitos o inventaremos otros, de recambio, es tanto como inquirir por la universalidad del mito. Creer que la humanidad es una y que, por tanto, con variantes formales, disfruta básicamente de los mismos y persistentes mitos es un mito y no pequeño. El mito de la identidad cultural, mito del trasfondo, del tesoro escondido. Si ello es así, el hombre sigue acumulando mitos.

Hace miles de años se levantó, si no hasta el cielo, al menos hasta nuestros días, el mito de la torre de Babel. Que escondía otro mito: el de una sola lengua para todos los pueblos. Que la torre sea destruida, que los hombres fracasen en su locura, que la diversidad de lenguas se imponga finalmente, no significa que el mito de la unidad lingüística muriera para siempre entre los escombros de Babel. En este siglo, lo ha retomado Chomsky, con su teoría generativotransformacional que predica la unidad estructural de todas las lenguas humanas. Aun más: postula la identidad mental de todos los hombres, únicos animales dotados de lenguaje. Al mito de una sola lengua súmase el del innatismo, que quiere que el idioma esté en las almas en forma de semillas que sólo esperan ser fecundadas para dar el fruto del lenguaje. Consecuencia: los mitos se transforman, lo cual también es un mito, y, sin embargo, permanecen, lo que viene a ser otro mito más. Zeus tenía el poder de cambiar, de transmutarse: toro, cisne, y seguir siendo Zeus. Si algo cambia pero persiste, si los mitos se van para volver, se estará aceptando el mito del retorno, quizá del eterno regreso. Hablar de mitos es de alguna forma caer en el juego mitopoyético.

Adán y Eva

Porque mito es decir, hablar, contar, desde Platón: relatar algo, echar un cuento, inventar una leyenda. Por algo «mito» se relaciona con «memoria» y con «mantra»: a la vez el lenguaje que se recuerda y la palabra mágica. Va a ser muy difícil escapar de los mitos mientras poseamos el lenguaje y éste sirva para distinguirnos, para separarnos. Eso ya fue otro mito: que Adán diera nombre a cuanto le rodeaba, que lo mitificara. Porque el mito es mucho más fuerte que la historia. Tal y como desde Herodoto y Tucídides la entendemos, historia es sólo una especie de mito: aquel relato ordenado en el tiempo, sujeto a cronología. Pero el mito es más grande que una secuencia temporal a la que siempre trasciende. Por eso persiste, aun cambiando.

Hay en el centro de Brasil una tribu, los sherantes, a la cual esto que llamamos míticamente «civilización» le ha llevado sus propios mitos. Si a un indio sherante se le cuenta el mito de Adán y Eva, lo entiende perfectamente con tal de introducir en él un cambio: tienen que ser hermanos. Para su visión del mundo, la desnudez no es pecado, que sí lo es el incesto. De ahí la fuerza del mito: es un relato que no necesita respetar lo relatado para seguir impresionando a quien lo recibe.

Para qué sirven los mitos

Hay mitos más recurrentes que otros o lo son más en una forma de civilización que en otra. En todas las conocidas, existe, bajo cualquier ropaje, el mito del robo del fuego, el mito del diluvio, el mito de la resurrección y el mito del nacimiento a partir de una virgen. No importa cuáles ni cómo sean: los mitos sirven para desplazar la responsabilidad humana, para desculpabilizar al hombre. El famoso mito de la caverna en el inicio del séptimo libro de *República*, por el cual somos prisioneros de una cueva y

no podemos ver la luz del sol, que es la verdad, sirve para traspasar nuestra responsabilidad intelectual: no somos culpables de no conocer lo verdadero. El aplastante mito del pecado original nos libera moralmente de la responsabilidad de aquella culpa, aunque paradójicamente nos la vuelva a echar sobre los hombros generacionales. O el mito de Pandora, que abrió la caja de todos los males: si acaso, la culpable es la mujer, otro mito no menos recurrente. Por el mito de Prometeo traspasamos nuestra responsabilidad en el tremendo pecado de transformar lo natural e introducir la técnica en el mundo, mientras que el mito de Perséfone, cíclicamente raptada y liberada en la vegetación y los frutos, sirvió para eludir la responsabilidad de ser cultivadores, esto es, agresores periódicos de la Madre Tierra.

Porque tranquilizan al desculpabilizar, también cumplen los mitos la función condicionante de toda ideología: controlan, educan, someten. Tras todo mito, hay una cosmología y una moral. Un gran dibujante español de los años setenta, del que ahora apenas se habla, Ops, denunció más de un mito y su obsecuente función. Uno de sus dibujos representa a una apacible y tradicional familia, padre de pie, madre sentada con bebé en los brazos, y niño al lado agitando una banderita; están asomados al balcón de lo que se supone su casa y por las banderas y la actitud quizá ven pasar un desfile patriótico. Del balcón, del barandal del balcón, en vez de una gran bandera, como se acostumbra, cuelgan ristras de intestinos humanos, las tripas honorables de la honorable, plácida y ordenada familia. Sus sueños son su patriotismo o a la inversa, que es lo mismo. El mito de la Patria.

El titán en la roca

Los mitos van y vienen, quizá no cambien tanto. Ahora Hércules o Gilgamés se llaman Superman o Rambo, y Afrodita pudo ser Marilyn Monroe o la última «diosa» del cine, a las que de manera descaradamente mitológica se les llama «símbolos sexuales». Prometeo ha tomado la cara de Einstein, de Fermi o de Oppenheimer. O de todos juntos: tuvieron la audacia de robarle el fuego al átomo, a la intimidad de la materia. Y lo pagaremos tan caro como el titán encadenado en la roca para siempre. Otros mitos desaparecen por el momento, esperando el de su renacer. En este siglo han sufrido un total eclipse los mitos de la utopía (sociedad sin clases, paraíso en la tierra) y del buen salvaje, variante racionalista del mito del Edén: no parece vender bien la bondad humana ni en estado natural ni, mucho menos, refinado. Ciertos mitos en boga pueden sonar a nuevos, si no se mira bien. Gracias a los avances técnicos, en el dominio biomédico, parece poderoso el mito de la perfectibilidad humana (transplantes, injertos, artificios, ingeniería genética, longevidad). ¿Nuevo? Los griegos creían que algunos hombres, por sus acciones o por elegidos de los dioses, podían ganar la inmortalidad, recibir como quien dice una promoción y ascender a semidioses. Por su parte, la cibernética nos acerca cada vez más al hombre artificial, al cerebro electrónico: mitos de Pígmalión y del Golem.

El mito del milenio

Predecir los mitos del mañana es caer también en otro mito: el del don de la profecía, Apolo y Casandra. Pero imaginar que sólo porque sea un nuevo siglo, el XXI, tiene que haber nuevos mitos, es abrazar uno viejísimo: el del milenio. Que en realidad es un submito, perteneciente al gran mito del orden del universo o de las repeticiones periódicas. Quisiera el hombre, y así lo sueña en el mito, que la marcha del tiempo y la suya propia se ajustaran a cifras y obedecieran leyes: por ejemplo, cada mil años. Fin

del mundo o por lo menos de un mundo y principio de otro, distinto y, a ser posible, novísimo. No hay que seguir cursos de escepticismo para saber que 2001 será esencialmente igual a 1994 y que entre 2087 y 1987, si hay diferencias, será para peor. Más habitantes, más problemas. Eso, si hay suerte y todavía seguimos, en tanto especie, aquí.

Sin embargo, algo puede aventurarse. De seguir las tendencias igualatorias en las relaciones de los sexos y el mayor control de la mujer sobre las actividades sexuales, puede reanimarse el mito del andrógino. Los sexos tienden a confundirse, las funciones se alternan, las iniciativas se comparten. Platón inventó un mito que hablaba de un tiempo primero, en que los sexos no estaban diferenciados, sino que existían seres compuestos: hombre pegado a mujer, en uno; hombre con hombre o mujer con mujer. Después nos separaron y pasa lo que pasa. Mito cómodo, como todos: además de explicar la homosexualidad, traspasa la responsabilidad a otra época: somos como somos porque, separados, buscamos nuestra mitad perdida. Recientemente, se está predicando las excelencias de la vida en pareja, como débil recurso contra la amenazadora peste de fin del milenio. De acercarse demasiado, las parejas pueden volver a generar el mito de la androginia.

El mito de Sísifo era más completo de lo que suele contarse: no subía y bajaba aquella cuesta por inocente. Sísifo fue un taimado que, tras espiar a Zeus en alguno de sus devaneos amorosos, se permitió el lujo de burlar no una sino dos veces al terrible mensajero que aquél le enviara para castigarlo, Thánatos, la muerte. Logró amarrarla una vez tan fuerte que pudo escapar a ella y, luego, una segunda, la engañó con el truco de tener que asistir a su propio funeral. El mito de la muerte derrotada también nos acecha. Ya una primera vez ha querido el hombre tecnológico atar a la muerte mediante el recurso de la criogenia. Muerte en suspenso, atada, sostenida, sin cumplirse, aplazada, en espera del tiempo en que pueda el hombre derrotarla del todo. Aún le queda echar mano del otro recurso: engañarla, pidiéndole que le deje asistir a su funeral. Bastará para ello que avancen las técnicas de injerto y trasplante para que un día un hombre muera en otro, sin morir él. Muere el que cede los órganos para seguir viviendo en el donado. Mito de la inmortalidad o, cuando menos, del aplazamiento de la Pálida.

Siglo XXI

Pero no sería improbable que los dos mitos más poderosos del próximo siglo sean el mito de la Libertad y el de la Felicidad. Así como habló Don Quijote a los cabreros acerca de aquella dichosa edad y siglos dichosos en que «los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío», pudieran los hombres del siglo XXI, mucho menos dichoso y dorado, referirse a la época en que la libertad existía sobre la tierra, así fuera en forma tan precaria como apenas si queda. Del viejo mito de la Felicidad, no habrá que hacer mayor esfuerzo para seguirlo situando en el corazón de los humanos, pues conforme parecen éstos acercarse a tan elusiva mariposa, cada vez vuela más lejos, desdeñando habitar entre nosotros. Ni siquiera entre dos de nosotros.

Además de supuestamente racional, el hombre es mitopoyético: si no cree, no vive. Sólo los animales, enseña Borges, son inmortales porque ignoran la muerte. De ahí todos los males: de saber. «Avive el seso y despierte»: para huir de su destino, cada vez más aciago, recurre el hombre a otros que ni siquiera tuvo. El mito es el recuerdo de lo imposible, sin el cual no es posible seguir. Tranquilícense: habrá mitos. ¿Cuáles? En el fondo, los mismos, vestidos de ropaje tecnológico: regresarán para cambiar, cambiarán para regresar.

Nacionalismo: mitos y realidad

Lo terrible de la cabeza de Medusa, la más temible de las Gorgonas, eran sus inmensos y fijos ojos: con ellos petrificaba a quien la mirase. O se arranca de un tajo la cabeza, como hiciera Perseo e inmortalizara Cellini para gloria de la *loggia* florentina, o se padece la pétreo congelación de esa mirada. Quienes han contemplado el rostro del nacionalismo están condenados a ser piedras atravesadas en la historia de los pueblos.

También puede echarse mano de otro mito: es el nacionalismo la Bella Durmiente que, una vez despertada por el beso romántico del siglo XIX, llega a transformarse en el incontrolable monstruo del Dr. Frankenstein.

Estado y nación

La solución más boba y manida para salir de aprietos es acudir al cómodo recurso del doble registro: hay un nacionalismo bueno, y otro, malo. Ejemplos, no menos tontos y usados: buenos son los nacionalismos africanos, asiáticos, latinoamericanos, y malo, malísimo, es el nacionalismo alemán o el japonés. O el norteamericano, que recibe el feo nombre de imperialismo. Ojalá el mundo fuera tan simple como quieren siempre los maniqueos. De cerca, las cosas se complican.

Primero fue el Estado; luego la nación. Y de ahí el monstruo: naciones-estado. El Estado, lo más antiguo, es el marco legal que permite una vida social comunitaria, sin importar, en principio, la nacionalidad de sus ciudadanos. Roma fue un Estado, nunca una nación; al contrario, los *cives romani* procedían de muchas y diversas regiones o gentes o naciones. Cuando una nación predomina y busca la exclusiva, en vez de un simple Estado, surge el híbrido: Estado-Nación; en vez de ser un instrumento legal, pasa a ser una máquina nacional. Fue el romanticismo el culpable: enamorado de las diferencias y obsesionado con la naturaleza, exalta la nación como el origen común e intransferible de un grupo humano. El Estado fue conquistado por la nación y el nacionalismo es el sentimiento resultante, la ideología encubridora, la venta del producto.

Pero la contradicción Estado-Nación subsiste. Paradigma: la Revolución Francesa que, por un lado, exalta los derechos del hombre, que se supone universales y, por otro, la soberanía nacional, que no pasa de ser una reclamación particular y aun reducida a un solo país. Con ello, o bien los derechos humanos tropiezan con la multitud de soberanías que habrían de propiciarse, o bien se convierten y diluyen en simples derechos nacionales. Por algo, habla Hannah Arendt de la «perversión del Estado» por haber llegado a ser simple instrumento de la nación. Quizá todos los integrantes del Estado sean ciudadanos, pero sólo unos serán nacionales, esto es, ciudadanos de primera por serlo de «nación», por nacimiento. Los otros, si acaso, naturalizados, son ciudadanos de segunda. Esa es la perversión. Lo natural, lo fáctico, el azar predomina sobre lo legal, lo estatuido, lo necesario. Por lo mismo, en esa inversión de valores, los nazis fueron consecuentes y llegaron hasta la esquizofrenia constitucional al distinguir nítidamente entre *Staatsfremde* y *Volksfremde*, pues no era lo mismo ni valoraban igual ser extranjero por pertenecer a otro Estado que serlo por formar parte de otro pueblo o nación. Ambos eran extranjeros, pero, en adelante orwelliano, los segundos lo eran más: caso de los judíos, que aunque fueran ciudadanos (de hecho y de derecho, pertenecían al *Staat* alemán), en realidad eran totalmente extraños por pertenecer a otro pueblo o nación (*Volk*) y no al sagrado pueblo alemán. «En realidad» lo explica todo: no basta con las apariencias, sino que, armados de alguna clave (sangre, raza, clase), hay que

penetrar en el fondo de los fenómenos, en la «realidad». Ese fue el truco metodológico de las doctrinas románticas y el combustible que animó al nacionalismo rampante, no sólo durante el XIX.

Ambigüedad y contradicciones

Lo más divertido del nacionalismo es su permanente ambigüedad, además de aquella pobre dualidad entre lo bueno y lo malo, se presenta la confusión entre nacionalismo y religión. Se ha dicho que no es casualidad que apareciera el nacionalismo justo cuando la religión declina y hasta se pretende que aquél es tan sólo el sucedáneo de ésta, la forma moderna de ser religioso. De modo tal que el nacionalismo sería complemento de la religión. En vez de adorar y servir a Dios, se quema incienso en el altar de la Nación. Explicación de la erección de Panteones y otros sagrados monumentos nacionales. Por algo los religiosos fundamentalistas y fanáticos judíos de Mea Shearim abominan del Estado de Israel: ven en los nacionalistas israelíes su peor competidor (además de unos blasfemos) al pretender remplazar un culto con otro, no menos trascendente. Sólo que, de nuevo, las cosas no son tan simples. Ahí están los mahometanos para probar que, más que complemento, el nacionalismo es potenciador de la religión. Además, eso de que la religión ha declinado es desgraciadamente otro mito racionalista del siglo pasado. También aseguraron que las naciones se disolverían para que surgiera el internacionalismo fraternal. Hay más religión que nunca (de todas: de la «verdadera» y de las otras) y un nacionalismo tan fuerte como en la época de Bismarck o Garibaldi. Sólo que más extendido: ahora cualquier etnia tiene su banderita y un sitio en la ONU. Tal es su otra cara ambigua: muerte y transfiguración. En lugar de disminuir, como ingenuamente creyeron los apóstoles internacionalistas (entre los cuales, los más ingenuos, los marxistas), ha rebrotado con más fuerza. De ahí sus permanentes y aun jocosas contradicciones.

Se supone que debe existir el sentimiento nacional búlgaro, lo que no ha impedido que su himno «nacional» contuviera esta emotiva estrofa: «Gloria al gran sol de Lenin y Stalin que, con sus rayos, ilumina nuestro camino». Ghana, antes de llamarse nacionalistamente Ghana, era una colonia británica conocida como Costa de Oro; para un vibrante sentimiento nacional, tal nombre resultaba inadmisibile y se inventaron lo de Ghana que, al parecer, designaba en el pasado a un mítico imperio africano, del que se sabe muy poco, pero lo que se sabe es que no contenía entre sus fronteras a la Costa de Oro. Qué más da. También deben existir ardorosos nacionalistas pakistanos, que idolatren a su nación, Pakistán. Quizá sepan (o aún no se lo han dicho) que ese nombre (Pakistán) fue inventado por un estudiante de Cambridge, a partir de las iniciales de las provincias musulmanas de la India. Puestos a inventar nuevos nombres en beneficio de nuevas nacionalidades, nadie como aquel Dr. Sukarno de Indonesia, que se empeñó en crear una nueva nación, formada por otras tres (Indonesia, Malasia y Filipinas), por lo que, en un alarde de calenturienta imaginación, propuso llamarla «Mafilindo», como quien te pone nombre a una quinta en recuerdo de tres hijas. Claro que, si a ver vamos, hay ciertos nombres americanos nada lucidos: los Estados Unidos (que no es nombre propio ni unívoco) solucionaron el problema cortando por el medio: se cogieron el nombre de todo el Continente. Debe ser por eso por lo que a los pobres argentinos les dejaron sin un sustantivo que los represente. Semejantes absurdos no son exclusivos ni del pasado siglo ni del Tercer Mundo; no estará de más recordar que si el nacionalismo inglés (inglés, de lengua y cultura inglesa, no sólo de país) se alimenta orgullosamente del culto a la gran figura de Shakespeare, el primer poeta nacional, el bardo de Avon, etc., etc., ello se debe a los eruditos alemanes que, en el XVIII, para combatir al

clasicismo francés (Racine y compañía), lo elevaron a ese pedestal del que aún no ha bajado.

Las contradicciones se dan en todos los terrenos. El más minado es aquel que aspira a definir y precisar el concepto de «nación». Porque si, como algunos simples creen, la lengua fuera el criterio, hace muchos siglos que no debería existir Suiza ni, contemporáneamente, la India. Desde luego, que aquello de que la nación está formada por los nacionales, entendiendo por tales los nacidos en el mismo territorio, hace tiempo que dejó de ser cierto. Que se lo pregunten a los hijos de tunecinos o argelinos nacidos en Francia o a los de los *Arbeitgüster* o inmigrantes, nacidos en Alemania o en Suiza. Si una mujer turca da a luz en Düsseldorf, ese niño no será necesariamente alemán, como parecería exigir el credo nacionalista original, sino que sigue siendo un extranjero, un *Volksfremde*, pues el nazismo dejó bien sembrada su semilla, el huevo de la serpiente, y no sólo en suelo alemán.

Triunfo y fracaso

Puestos a tomar las cosas con un poco de humor, no hay la menor duda de que el capítulo más hilarante del nacionalismo lo proporciona el marxismo. ¡Pobre marxismo! La verdad es que habiendo fracasado en tantos terrenos, no debería extrañar que uno de sus primeros y más sonados fracasos fuera el que le suministrara el nacionalismo; recuerda aquella fábula de las dos jarras, la de hierro y la de barro; por supuesto, el hierro es siempre nacionalista.

Primero dijeron los marxistas que eso del nacionalismo era un producto burgués y, como tal, condenado a desaparecer en la sociedad socialista. Menos mal que no fue así; de lo contrario, difícilmente hubiera podido la Unión Soviética ganarles la guerra a los alemanes: lo hicieron en nombre de la Santa Rusia. Pero cuando las cosas se complicaron de veras fue al surgir las nuevas naciones tercermundistas: ¿manifestación simplemente burguesa? Entonces comenzó ese juego de billar a cuatro bandas, con lo de que hay buenos y malos nacionalismos, según que propugnen o no la revolución o según como sean sus relaciones con la Unión Soviética (o con China o con Cuba, dependiendo). Para no hablar de la inmensa contradicción que encierra el Imperio ruso, unificado y centralizador, y la multitud de nacionalidades más o menos permitidas en su interior, no todas felices de pertenecer «voluntariamente» al Leviatán. Y es que era inevitable el choque: el marxismo es una teoría que explica la historia mediante un corte vertical (los de arriba frente a los de abajo: explotadores y explotados), mientras que el nacionalismo siempre lo hace horizontalmente (pluralidades humanas enfrentadas). El hecho indisputable es que en semejante pugna ha triunfado plenamente el nacionalismo: en un siglo largo ha creado multitud de nuevos estados y alimentado el fuego de los viejos, pero el marxismo ha fracasado por completo al no lograr destruir (como prometiera) al menos un solo Estado.

Pro y contra

Todo eso está muy bien, pero la gente quiere definiciones personales: ¿a favor o en contra del nacionalismo? Si es usted marxista puro, de la vieja escuela, tiene que estar en contra y echar mano de todos los apolillados slogans internacionalistas; si, por el contrario, piensa tercermundistamente, a lo Fanon, a lo Che Guevara, abrazará cualquier nacionalismo con tal, eso sí, de que apunte en la dirección del imperialismo que a usted le convenga, es decir, que más deteste. Si es anti-norteamericano, apoyará al nacionalismo nicaragüense y aun al libio o al angoleño, pero si es anti-soviético,

aplaudirá al nacionalismo afgano o al chadiano o al de los vietnamitas. Nadie puede quejarse: hay para todos los gustos. ¿Y el de andar por casa, el nacionalismo propio, el que se supone que le corresponde tener a cada quisque? Ahí la respuesta es matizada.

Una mínima y clásica lección sociológica enseña que la condición de «ser humano» no es innata sino adquirida y modificable; es aquello de los niños-lobo, dejados en la selva: ni hablan ni pueden adoptar la posición erecta; son prácticamente animales. Para adquirir y perfeccionar la condición «humana», es decir, civilizada, con todas sus ventajas y todos sus inconvenientes, es menester convivir socialmente y formarse culturalmente, y si tal se hace con los grandes conglomerados humanos, mejor: más civilizados estarán siempre los habitantes de la gran metrópoli que los del villorrio o aldea. Lección vieja desde Aristóteles. Cuanto más internacional, más abierto, más cosmopolita, más humano será el hombre; el nacionalismo es siempre recurso provinciano, de angostura y encogimiento. Pero hay que comprenderlo: quienes no tienen otra cosa de la que agarrarse, echan mano de eso, de su exaltado, insultante y agresivo nacionalismo.

Psicoanálisis y marxismo

La hermandad de psicoanálisis y marxismo, más que de Reich, es cosa de Popper; no es cuestión táctica sino estructural: ambas doctrinas comulgan en lo mismos principios operacionales. Psicoanálisis y marxismo son teorías omniexplicativas e irrefutables. Sólo que para Popper y la metodología científica, un teoría que explica absolutamente todo y que no presenta la posibilidad de ser refutada, no es una teoría científica, sino un dogma religioso o un mito primitivo

En efecto, el psicoanálisis puede explicar todo: lo mismo por qué se hace un gesto que por qué deja de hacerse. Por qué una persona es tímida unas veces y agresiva otras; por qué se hace el amor en vez de hacer la guerra, o por qué se pelea en vez de hacer el amor. Todo: nada escapa a su capacidad explicativa ni siquiera la negativa a aceptar esa tremenda capacidad. Negarse al psicoanálisis y a sus explicaciones totales también será explicado como síntoma de resistencia, esto es, como señal de grave neurosis. De modo que si se acepta la verdad del psicoanálisis, todo se ve a la luz de las explicaciones freudianas (o adlerianas o junguianas o lacanianas). Y si no se acepta, por el mismo hecho de no aceptarlo, también se está confirmando la inamovible verdad del psicoanálisis.

Lo mismo sucede con el marxismo: explica igualmente el éxito o el fracaso de una huelga; el aumento de la delincuencia o su momentánea disminución; el plan Marshall de recuperación europea o la crisis financiera de 1929; el stalinismo y sus crímenes o su denuncia por Jruschov. Nada escapa a su fabuloso poder explicativo. Como señala Popper, «un marxista no puede abrir un periódico sin descubrir en cada página una prueba de su interpretación de la historia». Kurt Tuchoisky, aquel cabaretero berlinés de los años veinte, aun lo decía mejor: «La tarea del marxismo es mostrar cómo todo debe suceder necesariamente así, y si tal no sucede, mostrar por qué no podía suceder así».

Eso es lo malo con las teorías que lo explican todo: que lo mismo explican una cosa que su contrario; explican igualmente A y No-A, lo positivo y lo negativo, una afirmación y su negación. Lo de menos no es la contradicción que ello entraña sino la inanidad creada: a fuerza de explicar todo, nada se explica. Para que una teoría sea científica sólo tiene que explicar algo determinado y aislado, no una totalidad; explicar la totalidad es incluir en la explicación la propia negación de esa explicación, esto es, anular la explicación, dejar a la postre sin explicación alguna.

No hay refutaciones

Tampoco el psicoanálisis y el marxismo ofrecen el asidero contrastable y crítico de su posible refutación; no son doctrinas que puedan ser sometidas a prueba, que puedan ser verificadas, corroboradas o refutadas mediante alguna contrastación con los hechos, con la realidad. Un psicoanalista diagnostica que alguien intentó suicidarse porque su impulso tanático (destrutivo), unido a un sentimiento de culpabilidad residual de un Edipo no sublimado, le llevó a semejante acto desesperado; el sujeto es tratado en el diván, oficialmente curado y vuelve a suicidarse, esta vez con pleno éxito. El mismo psicoanalista volverá a explicarlo por su rechazo o por la pulsión del Superego que ejercía de censor de la curación. Jamás aceptará que su teoría ha sido refutada o pueda serlo. No existen ni refutaciones ni fracasos en el psicoanálisis ni en el marxismo: son teorías impenetrables. De ahí su poder de persistencia; mientras los hombres crean en ellas, serán teorías vigentes. También se sigue creyendo en la astrología como en la época de Babilonia. Para creer en los dogmas cristianos no hace falta vivir en el mundo

actual. Para aceptar el marxismo o el psicoanálisis, igual da tener la mentalidad del obrero de Manchester de 1870, de la burguesa de Viena de 1905 o del hombre de fines del siglo XX. Basta con aceptar, como artículo de fe, los postulados de esas doctrinas y al instante se abrirán los ojos y se entenderá todo con deslumbrante claridad.

Llave para una puerta cerrada

Porque ambas son doctrinas que proporcionan una clave, la llave para abrir una puerta hasta entonces cerrada. La clave de los sueños o la clave de la historia. Esa clave puede ser la libido o la lucha de clases, la sexualidad reprimida o las leyes de la dialéctica. Da lo mismo. Lo importante es no aceptar el mundo como un conjunto de hechos, sino como un tejido de signos a ser descifrados. El psicoanálisis ofrece una interpretación total de esos signos; el marxismo también. La realidad, para ambas doctrinas, se reduce a un lenguaje secreto; la ciencia (si por «ciencia» se entiende las teorías omniexplicativas e irrefutables) pasa a ser una misteriosa lectura. Marx y Freud, cada uno en su clave, proponen otra «lectura» del mundo; no lo inmediatamente dado sino lo escondida lo que necesita de una especial revelación. De una clave. Por algo, Hannah Arendt ha visto en Marx al último de los cabalistas judíos, alguien que descifra un libro de extraños caracteres. Lo mismo puede decirse de Freud. Sólo que creer que el mundo o el hombre encierran un arcano es rasgo de mentalidades primitivas, de pensamiento mágico.

Otro rasgo en común de ambas doctrinas es su fragmentación inmediata y permanente en sectas enfrentadas, así como los sucesivos intentos por recuperar la prístina pureza de la doctrina primigenia (Althusser, Lacan y sus respectivas «lecturas» de cada doctrina).

De momento, el psicoanálisis

Por supuesto que son rivales: en la medida en que cada doctrina pretende explicarlo todo, tiene que excluir cualquier intento de explicación no menos totalitaria. Eso marca una separación de fondo: cada doctrina aspira a ser la única explicación posible; cada doctrina explica a la otra, fagocitándola en su inmenso poder explicativo. También disfrutan de otra momentánea rivalidad, de naturaleza táctica. Por ahora, es el psicoanálisis quien ha logrado aliarse con la gran religión de Occidente, el judeo-cristianismo. No es que la mezcla marxismo-cristianismo sea imposible, sino que llevará más tiempo. A los creyentes en los dogmas judeocristianos, el psicoanálisis les ha venido de perlas. Con el disfraz de una doctrina «científica», siguen hablando un lenguaje espiritualista que privilegia al ser humano sobre el resto del mundo. El darwinismo así como el desarrollo de la biología y la cibernética ponen en peligro el gran tabú judeocristiano, según el cual el hombre no es un animal sino el rey de la divina creación. Ese tabú queda a salvo con la teoría psicoanalítica: el hombre no se reduce a condicionamientos y neuronas, sino que sigue siendo algo aparte, dotado de inconsciente, nombre contemporáneo del espíritu. También el marxismo, con su afán humanista por buscar la desalienación del hombre, se presenta como refuerzo a la mitología cristiana; cuando llegue el momento, cuando convenga, se acudirá al matrimonio cristianismo-marxismo, no tan escandaloso como aquel otro del cielo y el infierno, cantado por Blake. De momento, son los psicoanalistas los favorecidos con las miradas tiernas de las distintas iglesias: aseguran, a la vez, misterio y espiritualidad. Con su larga astucia y la innegable ayuda de Dios, las religiones positivas triunfan sobre el odiado racionalismo crítico. No importa que el precio a pagar pase por un diván, hoy, por tres leyes dialécticas, mañana: tres es un número familiar a los creyentes corazones.

Sartre: una vida apasionante

Megalómano, logorreico, espiritualista, pensador cíclico, polígamo, derrochador a manos llenas, incansable, despreciador de su cuerpo, polémico, segundo Voltaire, canonizado finalmente, pero, ante todo, escritor, un gran escritor que llenó cuarenta años de la vida cultural de Francia y del mundo y que aún sigue dando que hablar.

Un clásico ya: editado en *La Pléiade*, ese impresionante panteón literario, *summa* de las *belles lettres* no sólo francesas, y ahora, Sartre revivido y reconstruido en el magnífico libro de Cohen-Solal¹⁴, al que puede agregarse con provecho el de otra mujer, otra Anna: Anna Boschetti¹⁵, cuyo título no revela la riqueza de un contenido también biográfico, aunque parcial respecto del de Cohen-Solal, que pretende cubrir la vida entera de Sartre: 1905-1980.

El hombre Sartre

Por fin una biografía intelectual, una reconstrucción de la gestación de las ideas y del proyecto literario de Sartre. No deja de ser curioso que, hasta ahora, hayan sido sobre todo mujeres las que se hayan encargado de la tarea. Por supuesto, Simone de Beauvoir, *la Grande Sartreuse*, como llegó a ser llamada con toda la malicia de los cenáculos parisienses, que no nos ahorró ni el más mínimo detalle de la vida cotidiana de Sartre: todas sus manías, todos sus movimientos, su horario al dedillo y aun todas sus miserias fisiológicas del triste y decadente final. Ha hecho, como observa Cohen-Solal, «un relato meticuloso y clínico». En realidad, ha sido fiel a sí misma: su extensa autobiografía no es sino una implacable recopilación de diarios llevados día a día, hora a hora, en donde nada queda fuera o al menos esa impresión agobiante se tiene al leerla. Ganas entran de pensar que Sartre escribió *Les mots* como una forma relativamente gentil de darle una lección: Madame, una autobiografía se escribe así, no transcribiendo sin perdonar cuanto chisme y anécdota sucedieron.

Colette Audry, vieja amiga de ambos, también intentó¹⁶ el esbozo de su pensamiento a través de una selección de sus textos. Para no evocar a Iris Murdoch, que le dedicó dos libros¹⁷, en cierto modo adelantada de las biografías sartrianas. Ahora, estas dos, Cohen-Solal y Boschetti. Ciertamente Jeanson es la excepción masculina a semejante dominio matriarcal sobre la vida y obra de Sartre. Por su divulgado librito, *Sartre par lui-même*, que ya tiene más de treinta años, pero también por otros dos, mezcla ambos de tímida biografía con decidida tarea hermenéutica¹⁸.

Las ventajas de esta biografía de Cohen-Solal son varias: en primer lugar, el hecho de ser la primera post-mortem, pudiendo así disponer del ciclo cerrado de la existencia de Sartre, aunque no de su obra, ya que se ha presentado una extraña situación de competencia, sino de disputa, por ver quién publica más inéditos del filósofo: si la hija, Arlette El Kaim-Sartre, albacea en realidad de Sartre, o la inevitable Beauvoir, el fiel

¹⁴ Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, Paris, 1985.

¹⁵ Anna Boschetti, *Sartre et «les Temps Modernes», une entreprise intellectuelle*, Les Éditions de Minuit, París, 1985.

¹⁶ Colette Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Seghers, París, 1966.

¹⁷ Iris Murdoch, *Sartre*, Collins, London, 1953; *Sartre, Romantic Rationalist*, Yale University Press, Yale, EE.UU., 1953.

¹⁸ Francis Jeanson, «Un quidam nommé Sartre», que es un apéndice de *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Éditions du Seuil, 1966; *Sartre dans sa vie*, Éditions du Seuil, París, 1974.

Castor, que también dispone de una buena cantidad de escritos, pues Sartre, como es bien sabido, no hacía economías a la hora de darle a la pluma: «*J'ai toujours considéré l'abondance comme une vertu*», le escribió un día a Simone.

Otra ventaja del libro de Cohen-Solal es que ha podido manejar aún a tiempo ciertos testimonios de gente próxima a Sartre; por ejemplo, recogió bien oportunamente los testimonios de Aron, y también celebrar diversas entrevistas que, hasta ahora, jamás nadie había logrado (otro ejemplo notable, Dolores Vanetti, la famosa M. del entusiasta viaje de Sartre a los Estados Unidos, aún en plena guerra). Para no mencionar testimonios de personalidades: Giscard D'Estaing, Gallimard, Moravia. También ha podido compulsar Cohen-Solal documentos que acerca de Sartre o su familia se encuentran en archivos de no fácil acceso, como los de la Academia Nobel, en Estocolmo, los de la Marina francesa, en el fuerte de Vincennes, los de las ediciones Gallimard y hasta los del FBI, que cubren los Departamentos de Justicia, de Estado y de la Fuerza Aérea, de los Estados Unidos. Semejantes posibilidades de acceso se explican por la influencia del impulsor original del libro de Cohen-Solal, un editor neoyorquino, que, en combinación con Gallimard, fue quien encargó la obra, saliendo ésta primero en la edición francesa.

Pero, con ser de talla, éstas serían apenas las ventajas materiales del libro de Cohen-Solal. Las principales, específicas de la obra, y plenamente atribuibles a la capacidad de la autora, son el poder de síntesis, la facilidad con que se mueve entre terminología y conceptos filosóficos y un cierto sentido del humor, que se traduce más que nada en una separación y aspecto de la figura consagrada de Sartre, en forma tal que crea el suficiente alejamiento como para poder lograr un juicio desapasionado, algo hasta ahora jamás logrado por ninguno de sus biógrafos o comentaristas, probablemente porque todos (Audry, Jeanson, para no hablar de Beauvoir) estaban demasiado unidos al pequeño gran hombre. En ese sentido, es simplemente delicioso el relato de la visita de Sartre a la casa de campo de John Huston, en Irlanda, y la absoluta incomprensión que surgió entre dos personalidades tan distintas.

Se ha dicho que el Sartre de Cohen-Solal se lee como un libro de aventuras y es cierto, pero ése viene a ser su único defecto notable. Ha insistido demasiado en las peripecias de una vida ciertamente rica en avatares y sucesos, pero al elegir destacar éstos, se tiene la impresión, probablemente falsa, de que toda la vida de Sartre no fue sino una continua agitación mundana, una serie de acontecimientos extraordinarios, un vaivén entre sus múltiples amores y sus numerosas polémicas y compromisos políticos y culturales. Una vida de héroe bien repleta. Y no deja de ser explicativo de esa visión el que Cohen-Solal haya elegido el símbolo de Pardaillan, el personaje de las lecturas infantiles de Sartre, para ponerle como continua referencia a su inagotable quehacer literario. Qué duda cabe de que Sartre fue un ser batallador y lanzado hacia la búsqueda de la gloria, como él mismo ha confesado en *Les mots*. Pero conviene no olvidar que alcanzó la notoriedad, y no pequeña, relativamente pronto, a los 33 años, y con la primera novela (*La Nausée*), que se publica en 1938. Y que, a partir de ahí, sin dejar de publicar y de estrenar, todo fue camino triunfal, en particular desde 1945. Sólo que eso sería lo de menos: cuesta arriba o con facilidad, hubiera podido ser una vida de héroe y nada más. Porque no hay que olvidar que este héroe es un pensador de talla y un escritor de gran aliento y nada de eso se consigue de la noche a la mañana ni dedicándose a conceder entrevistas, conocer bellas mujeres y viajar por medio mundo. Hay un Sartre oscuro, escondido, trabajador incontenible, que es el que explica y alimenta al Sartre público y brillante. Sin el Sartre *normalien*, sin ese rigor que se adquiere (o se adquiriría) en aquella impresionante fábrica de profesores que era la *École Normale Supérieure*, en donde sólo el primer año estaba dedicado a «hacerse la mano», esto es, a llenar página

tras página de copias al azar, con el fin de adiestrarse, adquirir músculos y poder resistir los larguísimos exámenes escritos, que duraban por lo menos ocho horas; sin ese Sartre *bûcheur*, trabajador, tenaz, hormiguista, no hubiera existido el otro Sartre, el Sartre heroico y exterior que tanto ha atraído a Cohen-Solal. A veces, parece darse cuenta de que también existe aquel Sartre, la máquina, como ella lo describe, trabajando a pleno ritmo cuando le dejan (ejemplo máximo: *la drôle de guerre*, que le hizo feliz, pues sólo escribía), pero en general pasa a su lado sin la suficiente insistencia. Para sólo poner un caso: nos cuenta la harta sabida adicción de Sartre a los estimulantes (anfetaminas) con el fin de acelerar su trabajo. Pero no nos dice que es el precio que tuvo que pagar por vivir las dos vidas: no se puede impunemente ser célebre y trabajador; el tiempo no da para tanto. En otra ocasión, Cohen-Solal revela un aspecto poco conocido del Sartre juvenil: su dedicación al boxeo; se entrenaba durante horas en ejercitar y desarrollar los músculos de los brazos y del tórax y hasta llegó a participar en algún combate de aficionados. Pero hubiera valido la pena indagar un poco más: es muy posible que detrás de esa momentánea entrega al deporte, y por lo tanto al culto del cuerpo, de la contingencia, incomprensible para el filósofo mentalista que en realidad fue Sartre, se encontrara un recurso material para acrecentar su poder de trabajo, su capacidad material de escritura. Sartre no escribió a máquina, sino a mano, y eso cansa; de ahí, primero, el entrenamiento de la rue d'Ulm (*se faire la main*) y, luego, el afán por el boxeo. No daba puntada sin hilo. Y el hilo de Sartre fue siempre el mismo: escribir, escribir, pues el día en que no escribía se le prendía el tatuaje que, como no ha dejado de contarnos, llevaba marcado a fuego. Claro que el acceso a ese Sartre es muy difícil y quizá imposible; primero, porque formaba parte de su modo de ser que se llevó al sepulcro y, luego, porque sus próximos tienden a destacar los otros aspectos, los resultados, la personalidad controversial, el hombre del café y no el hombre del estudio, aunque muchas veces coincidieran uno y otro.

Que Sartre fue un auténtico *homme à femmes* es algo que comenzamos a saber a través de las *Cartas al Castor* y por los *Carnets de la drôle de guerre*, escritos íntimos publicados después de su muerte; ahora, Cohen-Solal ha descubierto más de la intensa vida amorosa de Sartre y ha revelado ciertos nombres (como el de la bellísima guía rusa, Lena Zonina), aunque, por razones de comprensible discreción contemporánea, aún vele otros. Y no deja de llamar la atención el paralelo que en este punto pudiera establecerse entre los dos grandes pensadores del siglo, por lo demás tan separados en sus concepciones filosóficas: Sartre y Russell. Ambos «consumieron» (si las feministas permiten el brutal término) gran cantidad de amantes. Hay una carta de Russell, de 1948 (por lo tanto, cuando ya tenía 76 años), dirigida a una alumna que, al parecer, le había manifestado algo impulsivamente su admiración, en la que Lord Russell le advierte que está dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias en esa relación. También Sartre coleccionó alumnas. Y actrices y amigas de sus amigas, comenzando por Beauvoir, y hermanas de sus anteriores amantes, hasta llegar a formar, aunque no sólo con ellas, una extraña «familia», medio harén, medio sociedad en comandita. Y hasta exaltar a una de esas alumnas-amantes al papel de hija adoptiva, con lo que pudo ver realizada su fantasía del incesto, exaltada en *Los secuestrados de Altona* y confesada en *Les mots*. El que Sartre, el que Russell, el que hombres tan prolíficos literariamente, tan creadores, hayan tenido semejante intensa vida amorosa no parece casar muy bien con aquella simplista explicación de la sublimación de la libido a través del arte y la literatura. Al contrario, cuanto más amaban, más producían, y quién sabe si no era más bien a la inversa.

Por supuesto que todos esos amores encajaban en la famosa relación necesario/contingente que Sartre le presentó desde el principio a Simone de Beauvoir, y

que revela que era un tanto aficionado al elementalismo del modelo heliocéntrico, a la Bohr: el sol rodeado de planetas, da igual que se aplique al átomo, a las mujeres, o a los sistemas filosóficos, ya que eso mismo es lo que dice en *Cuestiones de método* respecto del marxismo (sol, desde luego), en torno al cual giran todas las demás filosofías contemporáneas. Sin embargo, lo de unos amores «esenciales» y otros «accesorios» parece que no funcionó muy bien, pues en más de una ocasión, como no deja de subrayarlo delicadamente Cohen-Solal, el Castor se rebeló ante alguna peligrosa rival «esencial» (casos de Olga y Dolores). A su vez, todo esto, tan chismoso y secundario, va encuadrado en la categoría sartriana de la «transparencia», trasunto de la autenticidad de la conciencia, para combatir mejor su natural tendencia al auto-engaño o ejercicio de la «mala fe». Así, en nombre de la fulana «transparencia», Sartre le cuenta a Beauvoir, con pelos y señales, lo que había hecho con ésta o con aquélla. Y de paso, el Castor, al publicar sin recato alguno esas cartas tan personales, ha permitido que se entere todo el mundo. No tiene mayor importancia, pues, bien vista, esa transparencia de Sartre encaja perfectamente en la «vividura» francesa: desde Descartes, que comienza por unas confesiones, hasta el matrimonio Jouhandeau al que le tuvimos que soportar el relato menudo de sus aburridísimas peleas, los franceses no dejan de exhibirse sin pudor alguno. Literatura de diarios, de confesiones, de sinceramientos, de exposición de la vida interior. O al menos eso nos parece a los que pertenecemos a otra «vividura» muy diferente, en la que el recato, el pudor y aun el secreto forman parte de nuestro modo de ser y de nuestra tradición. Que si la referencia emblemática francesa son las confesiones cartesianas, la nuestra, contemporánea de aquélla, iníciase por un ejercicio deliberado de amnesia biográfica: «... de cuyo nombre no quiero acordarme».

Sartre literato

Sabíase por propia confesión que desde siempre quiso ser escritor, de preferencia, novelista. Por eso, los tímidos ensayos infantiles, primero, juveniles, después (*L'Ange du Morbide, Jésus la Chouette, Légende de la Vérité*), y con esa intención se preparó, primero, en el liceo Henri IV y en el Louis-le-Grand y, luego, en la E.N.S. En ese momento, hacia los veinte años, sufre la influencia de Bergson, el filósofo de moda entonces, el mimado del gran público, la vedette del Collège de France; el otro *grand patron* de la filosofía francesa era Brunschvicg, que reinaba indiscutido en la Sorbonne. «Hacer de su vida una creación estética», tal era el plan original de Sartre: vivir su vida como una novela. Fue Bergson quien le dio material de apoyo para conocerse, para comenzar a dominar el plano psicológico, para «anclar su filosofía en su propia experiencia interior», como señala Cohen-Solal. De esta manera, estamos en presencia de otro «realismo», como si fuera inagotable la serie que, desde el XIX, padece la literatura: el de Sartre sería un «realismo psicológico», aquel que conceptualiza su experiencia interior. Por eso y sólo por eso, estudia filosofía, pero nada tiene de extraño que las primeras preferencias se dirijan a la psicología; de ahí el estudio de Jaspers y su interés por la psicopatología, las visitas al manicomio y la experiencia de la mescalina. La filosofía le sirve de medio para lograr su objetivo de ser un gran escritor; lo mismo hará más tarde con la fenomenología. No es casual que comience escribiendo una novela y cuatro o cinco relatos cortos, pues los trabajos filosóficos previamente publicados (*L'imagination, La transcendance du Ego*) son considerados por Sartre ejercicios académicos en los que arregla cuentas o con la psicología conductualista (Dumas) o con un subjetivismo demasiado estrecho en Husserl. Su verdadera pasión de escribir se concentra en su novela, tantas veces rehecha: *Melancholia*, que gracias a

Gallimard se llamará *La Nausea*, y, en efecto, vive los primeros años de la sufrida docencia en Le Havre (Bouville) como Antoine Roquentin.

Porque el destino de Sartre quedó marcado desde el momento en que tomó, con su inseparable Nizan, la decisión de no ser profesor; mejor dicho, «de ser cualquier cosa menos profesor, de evitar ser profesor; de no terminar sus días como aquel «*Jésus la Chouette*», el mediocre y disminuido profesor de provincia, casado con alguna de las damiselas de la región y lleno de hijos: otro pequeño burgués de los muchos que llenan este mundo, aquel mundo. Por eso, sus ataques, sus bromas pesadas en la *École Normale*, su desprecio al director o, como apunta Cohen-Solal, la división establecida entre la República de los Profesores a la que se enfrentaba la República de las Letras. Probablemente antes, en el hogar, en el enfrentamiento, primero, con su abuelo Schweitzer y, luego, con su padrastro Mancy, había nacido el Sartre provocador, irrespetuoso y subversivo, cuestionador del orden burgués, tan bien representado en la sociedad por el cuerpo académico. Por supuesto, que el mundo profesoral siempre que pudo le devolvió la moneda y lo trató con similar capacidad de rechazo; basta leer el oficio del rector colaboracionista de la Academia de París, expurgado por Cohen-Solal, para darse cuenta de lo irreconciliable de ambas posiciones; allí el Sr. Rector, nombrado por el gobierno de Vichy, asevera que *Le mur* et *La Nausée*, las dos obras publicadas hasta entonces por Sartre y que tanta fama le habían comenzado a proporcionar en el mundo de las letras, «por mucho talento que testimonien, no son obras que resultaría deseable ver escribir a un profesor, es decir, a alguien que tiene almas a su cargo. Que M. Sartre medite... y que saque en consecuencia beneficio para su carrera y su existencia». ¡Menos mal que no lo hizo! Claro que Sartre no necesitaba del texto protocolar y hueco de un Rector cualquiera, ni de Vichy ni de la República, para mandar al diablo a todo el cuerpo profesoral y sus almidonadas costumbres. En el poco tiempo en que, por razones pecuniarias, no tuvo más remedio que plegarse al sistema y dar clases en varios liceos, de provincias y de la capital, se distinguió por su rebeldía, por su capacidad de provocación, por su tendencia a trastocar las relaciones alumno-profesor, a no respetar las costumbres instituidas, a ser en suma, siempre, un profesor distinto. De ahí, también, el enorme entusiasmo que despertó entre la mayoría de sus alumnos. Es algo que llega hasta Mayo del 68: Sartre no fue nunca el tipo de profesor estirado, ni siquiera serio, distante, como, por el contrario, debió serlo su camarada y amigo de L'École Normale, Raymond Aron. Esa es la gran diferencia entre ambos y no Hegel o la fenomenología o la política: Aron siempre quiso ser profesor, plegarse al *establishment*, ser parte de él. Muy propio del judío asimilado, que lleva la asimilación al extremo, a la mimesis perfecta. Mientras que Sartre abominó desde muy joven de la noble institución profesoral y luchó contra los *salauds* que la representaban: era el hijo de esa clase y podía darse el lujo de rebelarse contra ella. Y lo hizo. Y la literatura fue su medio de expresar su desagrado, su asco, su rechazo por quienes concebían la vida como algo serio, lleno de obligaciones, normas y valores.

Pero todo eso es únicamente el punto de partida de Sartre, la razón de su total dedicación a la literatura, primero y, en general, a escribir siempre. En el camino surgen los demás factores: el encuentro con la novela norteamericana, la aplicación de ciertos recursos de la fenomenología y el hallazgo del teatro como medio expresivo de mayor fuerza. Cohen-Solal tiene el mérito de haber buscado un texto poco conocido de Butor, en el que éste recuerda haber asistido en 1944 (otoño: ya liberado París) a una conferencia de Sartre acerca de «Una técnica social de la novela» y, como confiesa el mismo Butor, «es la primera vez que oí hablar de Virginia Woolf, de Dos Passos, de Faulkner ... ». Inclusive antes ya había comenzado la tarea informativa de Sartre: en sus artículos para la *Nouvelle Revue Française*, en los años que median entre la publicación

de *La náusea* y la ocupación de París, Sartre había presentado a los grandes novelistas norteamericanos y había declarado su admiración literaria por ellos, en particular por el empleo del tiempo narrativo. Así se formó el Sartre escritor que viene a culminar en *Les mots*, su obra maestra, y que confiesa haber encontrado «*le travail du sens par le style*», que es mucho más que el manido «el estilo es el hombre». Porque lo que Sartre proclama es la subordinación del significado (espacio semántico) a la ordenación de las palabras (espacio sintáctico); la verdad en función de la belleza; la filosofía al servicio de la literatura.

Tales fueron al menos sus propósitos, su «*douce folie*», su extraña neurosis, de la que viene a despertar, a curarse, según declara, sólo pasados los cincuenta años. Aunque la verdad literaria es que únicamente en *Les mots* se cumplieron tan hermosos propósitos; la paradoja sartriana, y no de las menores, es que, pese a todas sus buenas intenciones de creador de belleza, la filosofía se le atraviesa en el camino e invierte la relación: sus obras (novelas y teatro) son la expresión de sus ideas, la corporización de sus filosofemas. Obligado en 1972 a explicar la relación entre su teatro (en particular, *Huis clos*) y su filosofía (específicamente, *El ser y la nada*), al momento de publicar el volumen noveno de *Situations*, no pudo ser más claro: «*Mon gros livre se racontait sous forme de petites histoires sans philosophie*». En efecto: sus obsesiones metafísicas, la contingencia, la libertad, la conciencia, jamás le abandonan ni a la hora de hacer filosofía ni a la de hacer literatura. El hombre es una conciencia (por tanto, una nada, un agujero, un vacío permanentemente abierto y buscando inútilmente llenarse) perdida en la selva fáctica y viscosa de lo contingente (de lo «óntico», diría Heidegger); o lo acepta y entonces se priva de su libertad, se aliena en el mundo de lo práctico-inerte; o ejerce su libertad en cualquier forma, pero siempre suya, para construir otro mundo, siempre factual y viscoso, pero en el que las relaciones, las normas, los valores los invente y cree el hombre.

Annie Cohen-Solal comienza su impresionante biografía narrando una subasta reciente en la sala Drouot, en la que, entre *bibelots*, cuadros diversos, notitas de Nerval, libros dedicados y antiguas cartas de amor, se comienzan a vender (*sic transit*) manuscritos de Sartre. Cuatro años después de su muerte, ya empezó la dispersión de sus reliquias. Y lo más triste es que Sartre se cotiza mal, a bajos precios; no por falta de interés sino por exceso de oferta. Consecuencias de haber sido tan generoso, de haber escrito tanto y, sobre todo, de haber regalado sin ton ni son, a diestra y siniestra. Cohen-Solal se preocupó en particular por un viejo y nunca publicado texto de Sartre. Aquella novela que escribió a los veinte años (*Une défaite*) y de la que todos han hablado y muy pocos leído o ni siquiera visto. Cohen-Solal al fin la consigue y nos regala la transcripción de un pasaje, unas cuantas líneas que pertenecen a un cuento central de aquella novela inédita, titulado, nada originalmente, «Un cuento de hadas». En él, Frédéric es preceptor de dos niñas de una familia burguesa, y para recreo de sus pupilas y de su madre, a la que buscaba seducir, inventa el cuento de hadas. Es la historia de un príncipe, «de una maravillosa inteligencia y de una exquisita belleza», pero frío, impasible y aun cruel; por no creer que los hombres tuvieran alma, vivía rodeado de autómatas, pero un día, el príncipe malo se pierde en un bosque. Merece la pena traducir al menos parte del pasaje que nos ha transcrito Cohen-Solal:

Ensilló el príncipe a su caballo y partió al galope. Entonces cruzó por su mente un horrible pensamiento: «¿Tienen todas las cosas un alma?». Pasó junto a un prado en el que se agitaban las altas yerbas. «¿Tienen las cosas ... ?» ¿Qué era ese estremecimiento que las recorría como un alma? ¿Qué oscura vida habla en ellas? Ante semejante idea, le acometió un asco infinito. Espoleó a la bestia que, asustada,

partió al galope. Agitados los árboles por la velocidad, se le echaban encima para desaparecer como si fueran cuadros... Y todas las cosas parecían vivir, vivir con una vida oscura, odiosa, que le causaba bascas, una vida dirigida hacia su vida. Creía estar en el centro de un mundo inmenso que le espiaba. Se sentía vigilado por los arroyos, por los charcos del camino. Todo vivía, todo pensaba. Y de pronto, se acordó de su caballo: también esta dócil bestia... Sosteniéndose con dificultad en la silla, el príncipe contempló esos seres inmensos y oscuros que tan bien creía conocer y que ahora le parecían monstruosas apariciones: los árboles. Comenzó a gritar...

Más tarde, cuenta Cohen-Solal, descubridora del texto, el príncipe poco a poco se cura: se acostumbra a vivir en un mundo rodeado de almas. «Se hace un hombre como los demás», escribió el Sartre de los veinte años. Tiene toda la razón Cohen-Solal: ese extraordinario cuento es *La nausée* al alcance de los niños. Es más: ahí están *in nuce* todos los componentes de la literatura filosófica sartriana: no sólo la náusea ante la existencia plena del en-sí, sino la posibilidad de escapar a la contingencia a través de la libertad de la conciencia. Si es cierto que Sartre siempre supo que iba a ser novelista, no lo es menos que también, desde su juventud, supo cuál era el tipo de filosofía de la que se alimentaría su imaginación de escritor.

Ha inventado Cohen-Solal una cómoda categoría para explicar los cambios radicales que fue experimentando el pensamiento de Sartre a lo largo de su vida, tanto en el orden de las ideas como en el de la acción: pensar por ciclos: «*la logique de la non-contradiction n'avait jamais été la sienne, il pensait par cycles, pratiquait la technique du mouvement perpétuel...*». Esa «lógica cíclica» es una magnífica excusa para entender los violentos cambios de posición que sobre temas fundamentales sufrió la concepción literaria o filosófica de Sartre.

Así, el gran escritor, el hombre destinado a poseer el mundo por la magia de su pluma, el novelista permanentemente impulsado por Beauvoir, que no dejaba de recomendarle que escribiera relatos en lugar de perder el tiempo en hacer filosofía, es el mismo que comete un doble atentado contra la literatura. Primero, poniéndola al servicio de la lucha política o, cuando menos, encadenándola a la cotidianidad de lo circunstancial. Finalmente, negando su valor, su importancia ante la triste realidad social de que se compone este mundo injusto y desigual. Literatura comprometida, por una parte, y aquello otro, tan traído y llevado de «*En face d'un enfant qui meurt La Nausée ne fait pas le poids*». Lo primero es más importante («hace más peso») que lo segundo en la concepción literaria sartriana; lo del niño que muere no deja de ser un ex abrupto ante una situación social exasperante. Pero exigir de la literatura un «*engagement*» es algo más serio. Se encuentra perfectamente expresado en el famoso editorial del primer número de *Les Temps Modernes*, a lo que ese «compromiso» responde es a la concepción filosófica de Sartre. Su horror por la subjetividad pura (su rechazo de Proust, finalmente) y, sin embargo, su impotencia por salir de una filosofía mentalista y subjetivista que privilegia la conciencia le exigieron compensar el desequilibrio metafísico en favor de la mente con un permanente añoranza por el mundo, la alteridad, lo concreto, lo contingente, el dominio del Ser. Recuérdese otra expresión no menos manida: lo de que el hombre es una pasión inútil. Pasión en el doble sentido, de padecer pasivamente la presencia atosigante de las cosas, y de sufrir, como en la mitología cristiana, la muerte de sus proyectos y sus intenciones. Inútil, ciertamente, por cuanto jamás alcanzará el absoluto, lo lleno, la paz del en-sí. Está condenado a la libertad de ese agujero que es la conciencia, ni siquiera inerte, sino que tiende siempre (para eso le sirvió la fenomenología y su noción de «intencionalidad») hacia algo fuera de ella,

distinto a ella. ¿Qué de extraño, entonces, que la literatura que se construya sobre semejante esquema metafísico exija un permanente «compromiso» con lo circundante? Pues no hay que entender necesariamente ese compromiso en el sentido político o social; basta con leer la clave filosófica que rechaza los estados de ánimo, las interioridades de la conciencia, el onanismo del sujeto feliz contenido en sí mismo, cosificado.

Donde se ve que no es inocente hacer filosofía al mismo tiempo que se quiere ser un gran escritor. Sartre pudo aprender de Hemingway y de Faulkner y en *Manhattan Transfer* ciertas técnicas narrativas, pero su aplicación estuvo dominada por una metafísica fenomenológica, en la que la conciencia, además de estar permanentemente privilegiada, exige consumir todo cuanto la rodea, necesita «comprometerse», esto es, proyectarse, llenarse de contenidos pasajeros. Bastará con algo tan sencillo como eliminar el sujeto narrativo para que al desaparecer la conciencia, desaparezca el problema del «compromiso» literario: es lo que hicieron los escritores experimentalistas del *Nouveau Roman*, por algo Sartre se apresuró a calificarlo de «anti-novela». Probablemente Proust hubiera empleado el mismo término de haber llegado a conocer *La náusea*.

Sartre filósofo

A la distancia, resalta la ironía: Sartre, que huyó cual gato escaldado, como alma que ha visto al diablo, de todo determinismo, de todo mecanicismo, de todo cuanto olierá a positivismo y cientificismo, construyó un tipo de filosofía perfectamente determinada por su entorno cultural. Es más: el solo hecho de aborrecer las filosofías deterministas, de haber «escogido» un tipo de filosofía anti-determinista, ya supone un cierto determinismo cultural, así como, en lección del mismo Sartre, no escoger es una forma de hacerlo.

Para la época en que el joven Sartre recibe su formación filosófica, no hay más que una filosofía dominante en Francia, el espiritualismo cartesiano en cualquiera de sus variantes. O bien el espiritualismo irracional bergsonian o bien el racionalista de Brunschvicg: o la filosofía atiende a esa fuerza oscura que es la intuición o se limita a registrar, como en un inventario de almacén, las etapas de la conciencia en la historia de la filosofía. Por doquier, reino del sujeto a la hora de establecer conocimiento; la filosofía francesa, a fuerza de huir del criticismo kantiano, devino en lo que el propio Sartre llamó una «filosofía alimentaria», digestiva, deglutiva, capaz de hacer del sujeto cognoscente un inmenso y voraz estómago que todo lo reduce con sus poderosos jugos ideales; el mundo, el objeto, lo Otro, como quiera llamarse a la realidad, desaparece en los pliegues gástricos de una conciencia demasiado absorbente. Para quien está obsesionado por la contingencia, por la viscosidad, por la concreción de lo real, tenía que resultar insoportable una metafísica de prestidigitación que con un simple truco hacía desaparecer el mundo y lo reducía a intelecciones y estados de conciencia. Dicho simplistamente: el Ser venía a coincidir plenamente con la conciencia, el sujeto se tragaba al objeto, el reino de la subjetividad no conocía barreras; como si no hubiera existido Kant ni Husserl ni, desde luego, Heidegger. De ahí el título claramente revelador: *El ser y la nada*, o lo que es igual, la realidad total, apabullante, maciza, impenetrable de lo que es, rodeando al miserable agujero, a la desvalida nada de la conciencia. A algún periodista bien enterado de la obra de Sartre le faltó valor para titular el hecho de su muerte en términos metafísicos: «Al fin, la Nada se ha hecho Ser».

No cabe la menor duda de que, si la razón del predominio de ese tipo de filosofía es extra-filosófica, hay que buscar en el nacionalismo francés, exaltador de Descartes, la

causa de semejante imperialismo subjetivista. Dignos herederos del cartesianismo. Entre las dos *rei*, los franceses post-positivistas (y aun el mismo Comte, pero ésa sería otra historia) no vacilaron: *res cogitans* como dominadora de la extensa. Puede sonar a simple, pero tiene la fuerza de lo congruente: sustitúyase *res cogitans* por *néant* (o *pour-soi*) y *res extensa* por *être* (o *en-soi* o *práctico-inerte*) y, desde el punto de vista al menos terminológico, queda transcrito todo Sartre. Por supuesto, faltan las diferencias de valoración; lo que para los filósofos cartesianistas no merecía la pena tomar en cuenta, fuera de la conciencia, para Sartre es justamente la amenaza que la cosifica. De ahí su interés por Heidegger y el análisis existencial, que le revela los detalles del otro lado, del terreno en que se pierde la conciencia. Aun para rebelarse, para levantar el anti-sistema cartesiano, la exaltación de la precariedad de lo existente, el canto a una libertad entendida como fracaso y condena, Sartre también fue tributario de la gran tradición espiritualista característica del cartesianismo: por su rechazo de la ciencia, por su desdén de las filosofías del lenguaje, por su incapacidad para plantear límites al problema del conocimiento, por su desmesura en levantar una metafísica subjetivista. Apenas ahora comienzan ciertos jóvenes filósofos franceses a salir del tremedal cartesiano. Léase el revelador Prefacio de Pierre Jacob a su obra *Vampirisme logique*¹⁹ para entender por qué la filosofía francesa ha estado dominada por lo que Jacob llama «la repugnancia que inspira el darwinismo a los filósofos franceses». Más pruebas, rayando en lo anecdótico: cuando en 1979 se estrenó en París *Mon oncle d'Amérique*, la película de Resnais, en la que se presentan las tesis conductualistas de Laborit y a Laborit mismo, los críticos franceses se burlaron de la película. La explicación sigue siendo la misma: subsiste el tabú católico, según el cual el hombre no es ningún animal ni viene determinado en su comportamiento por naturaleza alguna. Entre el «libre albedrío» del que todos los hombres fueron generosamente dotados por Dios, en el momento de hacerlo rey y señor de la creación, y la libertad a la que el para-sí está condenado, según Sartre, no hay ninguna distancia metafísica. Sartre es el último representante laico de la más rancia teología católica, exaltadora de la primacía del sujeto humano.

Suele hacerse a veces mención al *côté* protestante de Sartre por el lado de la familia materna, los Schweitzer; quizá a Sartre sólo le quedó del protestantismo cierto amor obsesivo por el trabajo intelectual, pero su fondo metafísico es magníficamente católico: la doctrina del libre albedrío frente a la de la predestinación o la gracia. O quizá, para contentar a los hegelianos del tardomarxismo en el que cayó Sartre, una síntesis de ambas: porque aquello de que estamos condenados a ser libres puede entenderse como la reunión de la carga protestante (condenación) con la libertad omnímoda del católico. Como fuere, la antropología filosófica sartriana se movió siempre en los límites superiores de la conciencia, entiéndasela como se la entienda, y las tareas morales de ésta: elegir, ser auténtica, conferir sentido al mundo inerte del en-sí. Adán en el momento inicial de la creación no se hubiera sentido más poderoso respecto del mundo, por más que Sartre, como en el cuento del príncipe, presente al hombre (Roquentin o Mathieu o Goetz) como un vacilante y tembloroso agujero de nada eternamente amenazado por la viscosidad y cosificación del mundo material. Al final, es el hombre quien impone orden, quien atribuye sentido, quien inventa y elige para que lo inerte quede a su servicio. Otra prueba de su capacidad de expresar en la metafísica la fuerza y el rigor de la teodicea cristiana.

¹⁹ Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, París: Les Éditions de Minuit, 1980.

Mientras que la filosofía de Heidegger no deja de ser mucho más representativa del protestantismo, por cuanto el *Dasein*, además de estar absolutamente predestinado (*Sein-zum-Tode*), se encuentra a merced del Ser y al hecho simplemente histórico de que éste quiera llamarle, hacer oír su voz. Sartre, en cambio, satisface a la cultura cartesiano-católica por privilegiar a la cosa cogitante sobre la extendida e inerte: «Je ne suis à l'aise que dans la liberté, échappant aux objets, échappant à moi-même... Je suis un vrai néant ivre d'orgueil et translucide... Aussi est-ce le monde que je veux posséder» anotó en alguno de sus *Carnets de la drôle de guerre*. Cohen-Solal, que ya forma parte de la nueva generación, también se ha dado cuenta de aquella pertenencia. Por lo mismo, al referirse a *L'être et le néant*, señala: «Tout y repose, en fait, sur l'idée d'une tension permanente entre l'être et l'en-soi en d'autres termes, entre la subjectivité et le monde. Déclaration d'absolue suprématie de la subjectivité sur le monde, *L'être et le Néant* est une oeuvre profondément cartésienne ...».

Sin embargo, pese al innegable fondo cartesiano y, por tanto, espiritualista, hay una nota de originalidad en las posiciones de Sartre, aunque sólo sea por el hecho personal de haber pertenecido a esa rara especie de filósofos autoconsistentes, de filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía; de predicar, como se dice, con el ejemplo. Por lo demás, sobre aquel cartesianismo fenomenológico de *El ser y la nada* se presentaron dos intentos de injerto, de desigual éxito: la influencia heideggeriana y el marxismo; en especial, el último actuó como cuerpo extraño en el sistema original de Sartre.

Hay filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía, desde Diógenes el del barril, para no remontarse a Sócrates. Son —tienen que serlo— los filósofos moralistas, con centro de preocupaciones en el hombre, desde los estoicos a Sartre; filósofos de la especie bacular, para quienes la filosofía es no sólo bastón, ortopedia o soporte, sino salvadora receta: razón de ser. En cambio, sería absurdo y carecería de todo sentido exigirle a un Russell que viva según las tesis del atomismo lógico. El hecho atestiguado por la anécdota de que Kant tuviera fama de morigerado y rutinario no tiene necesariamente que ver con el enfoque crítico, demarcativo de su filosofía. Que, de ser así, Hume, filósofo escéptico si los ha habido, tendría que haber vivido prácticamente de espaldas al mundo, cuando de hecho llevó una existencia bastante mundana, más bien hedonista.

Lo curioso es que Sartre no iba para filósofo, sino para literato, por lo que siempre quedará la duda de si su carácter, su modo de ser, fue el que determinó el tipo de filosofía que, a la larga, profesara, o si, por el contrario, una vez levantado el sistema y aun el lenguaje o jerga en que aquél se inscribe, se apegó a ambos a modo de confirmación existencial. No es este punto baladí: el que Sartre vivo repita en gran medida las acciones de aquel Roquentin de Bouville-Le-Havre, el que nunca llegara a querer poseer nada, el que viviera a salto de hotel, con pocos o ningún libro, sin otros lazos afectivos que los de la extraña, artificial y variable familia que a lo largo de los años se le fue agregando, más por la atracción que los otros sentían por él que por necesidad propia, configura esa concepción heroica de la existencia, exaltante del sujeto y rechazadora del entorno sobre la que una filosofía central antropológica se construye y justifica. Cohen-Solal llega a hablar de la «megalomanía» de Sartre, expresando con ello que sólo atendía en realidad a un diálogo: el de él consigo mismo.

Tiénesse así la impresión de que, de salida, Sartre ya poseía un bagaje propio como para construir un sistema cerrado y suficiente. Sabido es que, sin embargo, la fenomenología significó en su formación una suerte de revelación que lo llevó a profundizar en la obra de Husserl. Pero, cuidado: de la fenomenología sólo tomará lo que le conviene, la categoría de «intencionalidad», que fundamenta el papel preponderante de la conciencia, y el amor por las «cosas mismas», que le servirá de

coartada para penetrar en la dureza, en la alteridad del mundo. Y, por supuesto, el rechazo de lo empírico, del aporte científico, del trabajo observacional que sólo arroja resultados heteróclitos y desconectados (entiéndase siempre lo mismo: carentes de un centro organizador, sujetoconciencia, dueño de su capacidad de elegir).

Antes de que la guerra y la inmediata post-guerra le abrieran a Sartre los ojos para el entorno social e histórico, ya Heidegger, según él mismo confiesa, lo inició a la «historicidad»: «*Savoir où je suis ne prend de sens qu'à partir d'où j'étais*», medita a causa de la lectura de *Sein und Zeit*. Obra así Heidegger a modo de catalizador que acelera el proceso que, de cualquier manera, ya se estaba gestando por la fuerza de las circunstancias. Como se acostumbró a decir, en otra jerga, no menos popularizada e imprecisa: Sartre se concientizó histórica y socialmente, y Heidegger no fue extraño a ese agregado de su conciencia, hasta entonces solitaria y altanera. Y ahí es donde entra en juego la relación con el marxismo. La difícil relación con el marxismo.

No porque Sartre se la pasara peleando y reconciliándose con los comunistas; no porque el PC francés fuera especialmente inhábil, dogmático, cerril y falto de tacto (que lo era, sobre todo, comparado con el italiano); no porque Sartre buscara participar sinceramente en la acción política como forma de aceptar su relación con el mundo. Todo eso es anecdótico y Cohen-Solal no deja de informarnos puntualmente desde los primeros intentos, con el grupo clandestino «*Socialisme et liberté*», que tanta desconfianza inspirara a los comunistas, hasta la aventura del R.D.R. y las peripecias más serias y arriesgadas del *réseau* Jeanson durante la guerra de Argelia. Hasta culminar en la triste bufonada de los últimos años, entregado por completo a las infantiloides y no siempre bien intencionadas manipulaciones de los «maos». Pero hay un aspecto doctrinario que Cohen-Solal no profundiza: el porqué del fracaso filosófico de Sartre con el marxismo, del que es monumental testimonio esa obra ingente que se llama *Crítica de la razón dialéctica*.

Sartre estaba destinado a no entenderse con una doctrina como el marxismo, de pretensiones y planteamientos rígidamente deterministas y de supuestos abiertamente científicistas. Lo que Sartre llamó la «esclerosis» del marxismo es el verdadero marxismo, el marxismo real, y cuando se quejó amargamente de que el marxismo buscaba disolver al hombre en un baño de ácido sulfúrico, estaba poniendo el dedo en la llaga: para un filósofo de la existencia que, al igual que Kierkegaard frente a Hegel, busca salvar al individuo de las garras absorbentes y omniexplicativas del sistema, una doctrina integradora y totalizante, como es siempre el marxismo, es el fin del camino. Sería necio pretender presentar a Sartre como ignorante de tal contradicción, pero justamente de ahí, de su conocimiento por el problema e intento inútil de superarlo, arranca su angustioso trabajo de la *Critique*, de entrada condenado al más rotundo fracaso: pretender proporcionar un fundamento existencial a la antropología marxista es tanto como querer casar agua con fuego. No es extraño que, desde entonces, a cada fracaso político, solo o con los comunistas, lo denominara «choque con lo concreto». Si Daniel, Lucien y tantos otros anti-héroes de la literatura sartriana se caracterizan por ese recurso de la *mauvaise foi*, que lleva a la conciencia a buscar la cosificación del en-sí, a entregarse, por así decir, al mundo, a tratar de ser una esencia fija y estable, en lugar de esta incómoda y vacilante ausencia de ser que es la conciencia, nada siempre abierta, lo irónico del caso es que también Sartre cayó en la trampa y, por medio del marxismo, buscó desesperadamente abrazar el en-sí a través de su lucha con lo práctico-inerte, otro nombre del mundo, del Ser, de lo opuesto a la solitaria subjetividad de los existentes.

Anna Boschetti prefiere hablar de «profetismo» sartriano, posición que comienza a manifestarse a partir de la creación de *Les Temps Modernes*. Sartre es el profeta que parte de un lenguaje y del dominio de una clave: estamos rodeados de la viscosa materia

y, en tanto conciencias libres, condenados a asumir y ejercer la responsabilidad plena de nuestra libertad, sólo podemos luchar a pie firme, dispuestos a sufrir, tal es nuestro sino, fracaso tras fracaso. Cuando ese «profetismo» apocalíptico, pesimista, encuéntrase con el otro, con el profetismo mesiánico y optimista del marxismo, y cede (o parece ceder) ante él, a Sartre se le borran las pistas, pierde la orientación, y comienza a *piétiner sur place*, a girar sobre sí mismo, a intentar desesperadamente encontrar un centro en el que fincarse. Pero ese centro lo había dejado atrás, en las tesis nunca renegadas, nunca superadas, nunca abandonadas de *El ser y la nada*, aquel descomunal proyecto por apoderarse del mundo a partir del Cogito, en la mejor tradición cartesiana. Mientras que la obra de Marx siempre fue un plan maestro para descifrar el mundo y el hombre a partir de lo escondido, de lo subyacente, en la más pura tradición cabalística, como bien ha mostrado Hannah Arendt. El contraste filosófico fue insuperable ¿Cómo iba a poder el mismo Sartre que abominaba del mundo, que llegaba a la sensación de náusea metafísica con las cosas, comulgar con el materialismo, vulgar o dialéctico, siempre panteísta, del marxismo?

No es tan metafórico el melancólico final de *Les mots*: «Desde hace más o menos diez años (justo el tiempo de entrega al marxismo), soy un hombre que se despierta, curado de una larga, amarga y tranquila locura, y que no vuelve a recaer ni dejar de recordar sin reír sus anteriores desvaríos y que ya no sabe qué hacer con su vida...».

Lo que hizo fue «recaer»: analizar existencialmente a Flaubert y, sin tampoco culminar esa obra, languidecer en el desastre fisiológico, entre dos locuras, la suya, recobrada a través de la reconstrucción existencial de Flaubert, y la de los «maos», «a la sombra de la torre», como gusta de expresarlo Cohen-Solal.

Teoría de los juegos

Recoge Lévi-Strauss en su *Pensée sauvage*, la costumbre de una tribu de Nueva Guinea, los Gahuku-Gama, a quienes los blancos enseñaron a jugar fútbol; en efecto, lo juegan, pero con una cierta variante; juegan durante varios días seguidos tantos partidos cuantos sean necesarios para equilibrar exactamente los ganados y los perdidos por cada bando. Transforman así lo que debería ser mero juego en un acto ritual, mediante el cual repiten su visión equilibrada del universo. Pero ¿es que acaso no se actúa exactamente así en los partidos de fútbol «civilizados»?

La noción de juego es más metafísica que real; ha servido para tratar de explicar muchas cosas: el origen del Estado, como pretendió Ortega; las formas artísticas, como analizó Caillois, o inclusive toda la actividad social del hombre, como se empeñó en verlo Huizinga. Pero defínase como se quiera, el hecho es que, en la práctica, todo juego se reduce a competencia, es decir, a lucha, esto es, a esa forma de ser tan esencial que es la agresividad humana. Quizá por eso sigue siendo tan popular el boxeo. Primero, porque de «juego» tiene muy poco, salvo un mínimo de reglas que lo limitan a un espacio, un tiempo, un peso y unas zonas de castigo; pero, sobre todo, porque en lugar de «jugar», esto es, de recrear otro mundo al margen del real, los «jugadores» del boxeo, reducidos al mínimo (uno por lado), lo que hacen es sólo pelear: reproducen la más elemental y primaria de las conductas humanas. En vez de juego el boxeo es una expresión social directa, forma fundamental de vida: tratar de matar al otro.

Juego como mimesis

Los juegos propiamente dichos son más complejos y requieren satisfacer la condición de ser una «representación», una «imitación» de algo. Piénsese en el ajedrez, que imita el mundo de la guerra, y en que cada pieza posee una referencia militar directa. Cada tipo de juego colectivo puede traducirse a un lenguaje social más complejo. En el fútbol, se habla de retaguardia, atacantes y defensa; en el béisbol, los jugadores se dedican a robar o a comprar, además de crear un lenguaje gestual que el contrario trata de descifrar; así como en el fútbol existe un reducto sagrado que se defiende a ultranza para que no resulte violado por la penetración del adversario, en el béisbol se arranca de un hogar o casa, a la que hay que regresar, tras una carrera por el mundo exterior, recorriendo etapas obligadas, como quien recorre países extraños o sorteando dificultades sin cuento. En general, los juegos que requieren una participación colectiva son los más próximos a la definición de recreación de otra realidad, por más que ello se haga siempre por recurso mimético. Mientras que los deportes no colectivos, reducidos al mínimo de participantes (no sólo el boxeo, también el tenis, cuando es individual), sólo reproducen la relación básica de las contiendas humanas directas; su lenguaje, entonces, está más próximo de la realidad cotidiana y elemental: si en el tenis hay una «muerte súbita» metafórica, además de «mates» y «aplastamientos», en el boxeo, con harta frecuencia, los aplastamientos y las muertes son brutalmente reales. En 1977, una película americana (*Rollerball*, de Jewison) profetizó un futuro, no demasiado lejano, en que el juego favorito de las multitudes es un deporte, mezcla de otros (patinaje, rugby, lucha, boxeo), en el cual no sólo está permitido matar, sino que ése es justamente el objetivo del «juego».

Juego como espectáculo

Pero lo más curioso es que los deportes que deberían propiamente ajustarse a la definición de juego hacen todo lo posible por alejarse de ella y retomar contacto con la realidad social de la que salieron y pretendieron alejarse. Acéptese momentáneamente que, en efecto, juego es, como quiere Caillois, un «universo marginal fuera de la realidad». Es aquella leyenda de que los griegos suspendían toda actividad, incluida la guerra, para concentrarse tan sólo en las Olimpiadas. Supongamos que así fuera y que únicamente «jugaban», esto es, que no seguían guerreando de otra manera y con otros medios más directos. Pero semejante conducta puramente lúdica no es la que corresponde a los espectáculos contemporáneos. Hágase abstracción de los jugadores, de los atletas, de los deportistas directamente participantes; si actuasen en solitario, esto es, sin público que los contemplase, sólo prepararían su comportamiento (como en un entrenamiento o ensayo) para otro momento más importante: cuando lo que hagan se convierta en espectáculo y el juego aislado pase a ser juego compartido y juzgado por espectadores.

De siempre, toda actividad lúdica ha tenido como finalidad la de ofrecerse en espectáculo; quizá el origen de todo sea el comportamiento de los machos pavoneándose ante las hembras para que éstas, a la vista de las diferentes excelencias y mediante el recurso comparativo, puedan elegir *partenaire* sexual. Como fuere, no hay juego sin público; prueba de que el público es esencial al espectáculo es que cuando, por cualquier razón, se han tenido que disputar encuentros deportivos a puerta cerrada, esto es, sin público, no sólo ha decaído la calidad de la competencia, sino que en cierto momento ha perdido su sentido. Aun así, es posible concebir (y de hecho, ha sucedido más de una vez) que se celebre un partido de fútbol, por ejemplo, sin público. Ante todo, es falso que sea realmente sin público; alguien lo ve; así sean los preparadores y reservas de ambos equipos. Además, la competición colectiva de dos equipos, con o sin público, produce un resultado, que permite calificar el encuentro: alguien gana o ninguno gana. En cambio, trátase de imaginar por un instante una corrida de toros sin público: imposible, no tendría el menor sentido. Primero, porque una corrida de toros no es juego que tenga que producir resultados, desde el momento en que siempre es el mismo, pues aun suponiendo la excepcional muerte del torero, éste no es nunca el resultado final de la corrida. Segundo, porque quien participa del juego de los toros, tanto como el torero, es el público; mejor dicho, el torero actúa para ser contemplado, apreciado y juzgado por un público, el cual no va a ver resultados sino a considerar detalles de la actuación, a degustar y comparar «jugadas». Y para ello, además de estar allí, tiene que «saber de toros», ser entendido, como se dice; esto es, tiene que participar con la misma intensidad emocional y mental que el torero, aunque, por supuesto, con menos riesgo que éste.

Juego como, falsedad

Entonces: no hay juego sin público. Pero el verdadero público en realidad jamás va a ver jugar, sino que va a ver ganar a su equipo y, en ocasiones, ni siquiera eso: va a ver perder al otro equipo. Esto es lo que marca la diferencia entre los toros y cualquier otra competencia deportiva; en los toros, en principio, el público va a ver el espectáculo en sí, puesto que sabe que el resultado siempre es el mismo. Claro que también ahí puede introducirse el factor aberrante de ir sólo por preferir un torero a otro y asistir entonces con la sola intención de aclamar el triunfo del favorito o protestar el fracaso del rival.

De modo que todo juego, en tanto recreación de un universo aparte, es una falsedad: porque lo que reproduce no queda aparte, sino que se tiñe y mezcla con todas las pasiones e intereses que proceden del mundo exterior y cotidiano, del que precisamente

el juego, en tanto juego, pretendía evadirse con su festiva y autónoma representación. Así, la falsedad de todo juego es doble: no sólo porque siga reproduciendo la conducta social de cada grupo, sino porque esa reproducción es estéril, no deja ningún beneficio, se agota en sí misma, muere al terminar el juego. Vuélvase a la analogía bélica para entenderlo mejor. Si el deporte es la continuación de la guerra por otros medios, es una guerra que no deja ninguna ganancia, que no conduce a ningún lugar, que no apunta a ninguna conquista real. El país que gana una guerra de verdad, gana algo: o territorio o materias primas o poder. Pero el equipo que gana un campeonato, nada gana desde el punto de vista del espectador, que es el que ha transferido al espectáculo sus pasiones colectivas. Que los deportistas ganen dinero sólo prueba que, en el juego social del enfrentamiento y las rivalidades, a ellos les corresponde el papel de los mercenarios de los antiguos ejércitos. Uno de los grandes avances (?) de la civilización occidental ha consistido en condicionar al ser humano para luchar gratis en batallas cuyos intereses le trascienden. Es un avance de la misma naturaleza que el de los asalariados frente a los esclavos: de hecho, un esclavo era mucho más libre que un proletario, desde el momento en que el trabajo que hacía lo hacía contra su voluntad, la cual nunca fue enajenada. Fue menester que la sociedad se apoderara de la voluntad de los trabajadores para que la esclavitud se mudara en trabajo asalariado. De igual modo, los soldados mercenarios disponían de la libertad de contratación, mientras que los modernos soldados patriotas, de los diferentes servicios o conscripciones militares, no la poseen: están obligados a pelear y además gratis, porque como lo hacen por la patria, nadie les va a pagar, salvo, desde luego, la patria agradecida. Pues bien, los jugadores de fútbol (o de béisbol o de básquetbol) se contratan libremente como mercenarios que son y luchan con el entusiasmo limitado de todo profesional: desempeñan un oficio, como el actor que cumple representando en el teatro su papel. ¿Quiénes son, entonces, en los deportes modernos, los patriotas que tienen que batallar gratis, sólo por amor a sus colores? Son los espectadores, que, además de pagar por asistir, agregan la nota apasionada de la verdadera batalla. Con ello, el centro de interés del juego se ha desplazado del campo del espectáculo a las gradas y tribunas de los estadios. El juego de fútbol (o de béisbol, etc.) es un juego que, en realidad, se juega verdaderamente fuera de la cancha, en los puestos de los espectadores. Y, en efecto, más de una vez ha sido así, con todo el trágico realismo. Baste recordar el terrible caso del estadio belga, con una pequeña guerra a muerte entre italianos e ingleses y supuestos neutrales interpuestos. Si hubiera sido un accidente (una pared que se derrumba, un incendio que se declara), no merecería mayor comentario; si se habla de ello, es porque no hace sino ajustarse a la realidad del juego llevado a cabo directamente y con toda la pasión participativa fuera del campo llamado impropriamente de juego.

Pérdida de identidad

Ese participante tan activo y tan mal o nada pagado, que es el espectador (por algo llamado, sin pudor alguno «fanático» o «enfebrecido», que es lo que resulta ser un tifoso), sufre una transmutación de su personalidad tan pronto ingresa al lugar sagrado en que tendrá efecto la ceremonia de la contienda religiosa. Abandona al punto su individualidad para serializarse, para integrarse al grupo con el que termina de fusionarse. Se despoja entonces de su alma individual para asumir por cierto tiempo una suerte de aristotélica alma colectiva del grupo al que pertenece o con el que participa en el juego. Además, pierde su particular identidad (abogado, obrero, casado, etc.) para adquirir la identidad común del fanático, esto es, el miembro oficiante de una ceremonia especial que, en el mejor de los casos, obra la forma de una fiesta o carnaval y, en el

peor, de una liquidación de cuentas con miembros de la tribu enemiga, a los que se enfrenta *in situ*. Alguien recordará que eso es lo que hacían los romanos en el circo. No propiamente: la ferocidad estaba abajo, en la arena, mientras que los espectadores saciaban su sed de la suya a través del espectáculo que se les ofrecía; no tenían necesidad de ejercer la ferocidad unos contra otros. De donde podría inferirse que lo que se ha ganado por un lado se ha compensado por otro: ahora las arenas deportivas no suelen ensangrentarse (fuera de los accidentes ocasionales), porque la ferocidad se ha trasladado a la parte superior: el circo romano sigue, pero en los graderíos de los modernos estadios. Los aspectos esenciales de la conducta colectiva permanecen inalterables. Y uno de los más esenciales es la agresividad: periódicamente, el animal humano mata por el placer de matar, por más que lo encubra de pretextos, religiones o ideologías; si no mata con sus propias manos (quema de brujas, *pogromos* de judíos, linchamientos de negros), lo hace por persona interpuesta: a través de las manos (o pies) de otros, de los jugadores, en los que proyecta buena parte de su agresividad constitutiva.

Especificidad del fútbol

Por supuesto que todo lo dicho hasta ahora no es específico del fútbol, sino característico de cualquier acto que reciba el nombre de «juego», sea o no deportivo. El fútbol, además de participar de todos los rasgos apuntados, posee otros específicos, los cuales no radican en la materialidad de sus reglas. Sería un error reducir la diferencia entre juegos afines, como el fútbol, el béisbol y el basketbol (para sólo citar tres colectivos y competitivos), a la diferencia entre sus respectivas reglas. Presentan aspectos más profundos que son los que, en definitiva, vienen a marcar la auténtica diferencia.

Básicamente, se distinguen todos ellos por las diferentes concepciones y distinto empleo que hacen del factor tiempo.

En el fútbol (se entiende que aquí, en todo momento se habla de la modalidad europea, correspondiente a lo que los norteamericanos denominan *soccer*), el factor tiempo, además de tomarse en cuenta, existir para el juego, se toma en cuenta de la misma forma como se hace en la realidad cotidiana: el tiempo transcurre para el juego de fútbol de la misma manera como transcurre en y para la vida de los espectadores. Coincide, entonces, el tiempo interno del juego de fútbol con el externo o tiempo real.

En contraste, el tiempo ni siquiera existe en el béisbol, ahí ha sido eliminado al no tomárselo en cuenta, de tal modo que el béisbol es un juego atemporal, un deporte para el cual el tiempo no transcurre: es algo que queda del otro lado del estadio, creándose entonces una suerte de espacio mágico en el que tan sólo existe juego puro, situado fuera del tiempo.

Mientras que, al igual que pasa con el fútbol, también en el basketbol existe el tiempo, lo que significa que se le toma en cuenta a efectos del juego; no es un juego atemporal, como lo es el béisbol. Pero en el basketbol no es real el empleo del tiempo, sino perfectamente irreal; allí el tiempo se estima cual goma, distribuyéndose a voluntad, cortándose en rodajas tan finas como se quiera y pueda; deja de ser lo que es en realidad el tiempo, un *continuum*, el río que fluye, para convertirse en una ristra segmentada de unidades discretas, de diferente longitud. En basketbol, cúmplase el deseo del poeta («Oh tiempo, detén tu vuelo ... »), pues, en efecto, el tiempo se detiene, una y otra vez, ya que la acción del juego puede suspenderse tantas veces cuanto sea preciso y, al hacerlo así, también se suspende, en el interior del juego y para sus efectos, el paso del tiempo.

(El fútbol americano, *rugby* europeo, es una suerte de tiempo de basketbol aplicado al fútbol: puede repartirse en unidades segmentadas, mientras que el hockey, en cualquiera de sus modalidades, presenta el mismo tipo de tiempo interno que el fútbol, continuo con la sola ruptura del descanso o descansos; el volibol vuelve a recuperar el tipo de tiempo fragmentado, propio del basketbol.)

De ahí, de esos distintos empleos (y, por supuesto distintas concepciones) del tiempo, se derivan las diferencias sustantivas, de fondo, entre todos esos juegos.

Quizá en ello resida la explicación de por qué el fútbol es probablemente el deporte que más apasiona, en tanto espectáculo, y que arrastra más multitudes en todo el mundo. Porque al ser real el tiempo que se juega, se engendra una doble tensión: la del juego en sí y sus incidencias y la de la lucha que se establece contra el paso del tiempo; la segunda es la importante. Todos los juegos generan una tensión, todos son agónicos, en todos combaten dos rivales, pero si en unos hay más tensión que en otros, ello sólo puede deberse a que existe una tensión agregada, la del tiempo, que es la que realmente afecta a jugadores y espectadores. Si el juego, como es el caso del fútbol, está sometido al implacable paso del tiempo, no sólo quienes participan de una u otra forma en él sienten que el juego se está desarrollando, como suele decirse, «contra reló», sino que, al suceder tal, por el hecho de estarse llevando a cabo bajo el signo del proceso temporal real, pasa entonces el juego a formar parte de la existencia.

Sabido es que la existencia humana es la única que tiene conciencia de estar afectada por el tiempo. Los animales viven como los hombres sólo en apariencia; en realidad, viven más bien como las plantas: sin conciencia del tiempo que pasa, arrastrándoles hacia el inexorable final. Desde el momento en que el hombre supo que su existencia es algo limitado, comenzó a vivirla angustiosamente, comenzó a vivir «contra reló». Sabe que su vida es un transcurrir breve que se dirige inevitablemente al sitio idéntico para todos: la muerte. Esa presencia invisible, pero realísima, de la muerte es la que afecta a todo lo que se desarrolla bajo el signo de la temporalidad.

Un partido de fútbol es más angustioso y dramático que otro juego cualquiera porque, en él, el tiempo corre paralelo al tiempo de la existencia humana. La pasión que genera el fútbol hunde sus raíces en la oculta presencia de la muerte, que está presidiendo todos los actos humanos, cada vez que esos actos se miden con el paso del tiempo. De ahí esas angustias por el final de un juego de fútbol; de ahí, también, esa descarga tensional cuando algo ayuda a eliminar la presión del tiempo (por ejemplo, una gran diferencia de goles, prácticamente imposible de remontar). Contraprueba de esto la proporcionan esos espectadores que, cuando tal sucede, es decir, cuando por la seguridad de que el resultado ya está dirimido, comienzan a desfilar antes de que termine el encuentro: ya no hay más que ver, porque ya el tiempo ha dejado de pesar aplastantemente sobre el resultado del juego. En realidad, estrictamente hablando, hasta el pitazo final del árbitro que dirige el encuentro, siempre hay «más que ver», pero aquella actitud sólo prueba que el interés esencial del espectador, más que el juego, es el resultado, y como quiera que éste viene condicionado por el factor tiempo, despejado el mismo desaparece aquel interés, y el espectador siente que debe marcharse. Entonces, el tiempo real, el de la vida de cada espectador y la de todos, recobra su poder y autonomía: cada uno tiene de pronto que hacer, tiene que irse a casa, recoger a su mujer, tiene que pensar al menos en salir pronto del atolladero de automóviles estacionados en torno al gigantesco estadio. Ha desaparecido el tiempo real del encuentro y sólo queda el no menos amenazante y no menos real tiempo de la existencia; sólo que con éste, el hombre tiene otros recursos para luchar o, al menos, olvidarse de él.

Impureza e irrealidad de los juegos

De modo que eso de decir que los juegos pierden su pureza cuando en ellos se introduce bastardamente la realidad, bajo la forma de pasiones políticas, por ejemplo, o de intereses comerciales o propagandísticos, o de meras rivalidades regionales, no deja de ser una desviación retórica de la auténtica alteración que experimenta la supuesta pureza lúdica.

No existe eso de juego puro, aislado del contexto, desde el momento en que todos, de una u otra manera, están sometidos al factor tiempo; en todos está el tiempo, presente o ausente. Si lo primero, esa presencia ya es suficiente prueba de penetración del mundo externo; si acaso está ausente, como en el caso del béisbol, ello sólo significa que la intromisión de la realidad se ha efectuado con anterioridad al juego, y la ha efectuado el hombre, creador de juegos y variantes de juegos, mediante la maniobra de escamotear artificialmente el tiempo. Con lo que se ha elegido desplazar la tensión del juego hacia otras zonas.

En este mismo orden de ideas, pudiera aceptarse que tienen razón los defensores exaltados del béisbol cuando sostienen que éste es más juego que el fútbol. Es más juego, en efecto, no porque contenga combinaciones más complejas y variantes más abiertas de jugadas en su combinatoria, sino porque previamente se le ha deslastrado de la carga tensional del tiempo, dejándolo en sólo juego. En él, la invasión de la realidad se efectúa por otros canales (nacionalismo, regionalismo, favoritismo, apuestas, etc.) y viene a afectar al juego de la misma manera que lo hace en todos los demás. Pero el espectador de béisbol no tiene por qué levantarse de su asiento hasta el último momento, que en realidad es la última jugada, ya que el tiempo no cuenta para nada en el resultado; por lo mismo, una vez decidido el resultado, no necesita el equipo ganador perder el tiempo desarrollando una serie de jugadas, si bien legítimas por reglas, absolutamente inútiles para efectos del resultado.

Pero, por la misma causa, también tienen razón los defensores fanáticos del fútbol cuando afirman que el suyo es un juego más emocionante y apasionado: en él ha irrumpido la realidad con la más mortífera de sus armas, la presencia inapelable del paso del tiempo, que todo lo somete a la angustia de una resolución permanentemente limitada por ese horizonte que está ahí y nadie puede suprimir.

Hay un juego, muy diferente, que se hermana en este aspecto con el fútbol, y es el ajedrez. Diferencias aparte, también en el ajedrez existe la presión del tiempo real. Sólo que el tipo tensión que se crea no es tan grande, ya que, en la práctica, esa presión, además de quedar limitada a las primeras jugadas, se manifiesta en forma discontinua, con suspensión del paso del tiempo que juegue un jugador u otro; además, a partir de un cierto número de jugadas, el tiempo de que suelen disponer los jugadores es tan grande que equivale a un no tiempo: como si jugasen sin pensar en él. Por otra parte, en el ajedrez la tensión que pueda ocasionar la coacción del factor tiempo sólo afecta a los jugadores; los posibles espectadores no la sienten, son ajenos a ella, mientras que los espectadores de un encuentro de fútbol participan de la misma tensión que sufren los que directamente juegan y por su presencia masiva retroalimentan la tensión de los jugadores, produciéndose entonces esa particular emoción que suelen tener los grandes encuentros futbolísticos.

Lo curioso es que, a la vez que el tiempo afecta la naturaleza del juego y determina su especificidad (el fútbol es como es; el béisbol es como es, etc., por el empleo que dan al tiempo), también sirve para crear un vacío, un aislamiento, propio de todo juego respecto de la realidad circundante. Es el carácter irreal de todo juego: una situación excepcional, festiva, robada al tiempo, en que los hombres olvidan su cotidianeidad y se

entregan a una relación distinta, puramente artificial; a través de los juegos, viven los hombres una verdadera relación creativa, propiamente poética. Porque cada juego es una creación a partir de nada, un acto gratuito y libre, algo que no tenía por qué existir en el mundo y que la imaginación humana ha introducido en él cual cuerpo extraño, sólo para poder, a través suyo, aislarse por un tiempo del contexto real. Es decir, que si en los juegos puede hablarse de un empleo del tiempo, ese tiempo es tan artificial como el juego mismo y, por consiguiente, interno al juego. Fuera, sigue corriendo y actuando el otro, el tiempo exterior. Los juegos crean un paréntesis que, por un lado, sirve para aislar del tiempo real y, por otro, para recrearlo en el interior del paréntesis, con distintas modalidades. El tiempo interior, el del paréntesis, es el que permite diferenciar profundamente a los juegos entre sí. Pero todos, en tanto paréntesis, juegan a lo mismo: a aislarse del tiempo real, a dar al hombre un respiro que lo saque momentáneamente del mundo y lo introduzca en ese curioso mundo de las tensiones rivales que vienen a ser todos los juegos.

Como parece que esto es algo que le gusta a los hombres, suelen enviarse con ello y proceden entonces a adoptar recursos para prolongar el paréntesis. En vez de un solo juego, escotero, crean una sucesión temporal de juegos, bajo la forma de Ligas, Campeonatos y, en general, torneos de toda suerte y diversidad de participantes. Es un refuerzo lúdico para hacer que el tiempo del juego se prolongue y, de esa forma, aislarse un poco más del verdugo que a todos nos espera al fin del camino, el «ejecutivo cobrador de la Muerte», como lo llamaba Quevedo.

De modo tal, que el fútbol, por ejemplo, no sólo dura noventa minutos, sino que dura toda una temporada de muchos meses y cada tantos años se prolonga además esa temporada por otra extraordinaria, por una orgía excepcional, una supratemporada en la que participan equipos de diferentes naciones. Por supuesto que, en este último caso, el bastardeamiento del juego por intromisión de la realidad llega a ser insoportable: en los Campeonatos del Mundo, los espectadores difícilmente van a ver jugar ni a apreciar técnicas y variantes; van básicamente a ver ganar a su equipo. Es la más explosiva de las mezclas: nacionalismo, que cada vez tiene más fuerza *malgré* los socialistas del XIX, más pasión tensional del fútbol.

Añádase a semejante análisis el factor comunicacional y su incremento en los últimos años. Los triunfos en las Olimpiadas griegas sólo eran «comunicados» por medio de los cantos peanes de los vates que celebraban determinadas hazañas o atletas; los encuentros deportivos de nuestro tiempo son vistos directamente por centenares de millones de espectadores, prácticamente repartidos por todo el mundo. Cuando en un Campeonato Mundial, de no hace muchos años, Italia fue eliminada por otra selección, los espectadores televisivos italianos reaccionaron coléricos descargando su tensión acumulada sobre los propios aparatos de televisión. Semejantes acontecimientos son una excelente ocasión comercial y no hay razón alguna para pensar en la inocencia de las grandes fábricas y marcas: están detrás del juego, sumando un nuevo factor de adulteración a la mítica pureza del deporte. Por lo demás, el hecho de no estar presentes los espectadores televisivos en el campo de juego no es garantía de ausencia de tensión. Más bien pudiera presentarse un incremento de la misma, desde el momento en que las incidencias del juego adquieren carácter comunicacional redundante, y por partida doble: porque se repiten ciertas jugadas y porque siempre hay un narrador que las describe y comenta y, por supuesto, altera. La carga tensional del espectador lejano, del televisivo, es mayor precisamente por recibir doblemente distorsionada la imagen del juego.

Todo lo anterior justifica que los ingleses sostengan que su juego nacional por excelencia (que no es el fútbol, sino el cricket), más que un juego, sea una institución.

Es lo mismo que suelen decir los catalanes de su equipo regional con aquello de que el Barça es más que un club.

Bien visto, todo juego es más que un juego: es un remedo, mejor o peor, del otro único juego que nos toca jugar sin apelación. Sólo que éste, el de verdad, es trágico por lo que observara Beckett: «No hay juego de vuelta entre el hombre y su destino».

La escuela de la sospecha

Nuevos ensayos polémicos

A Dios rogando

Qué mundo este: hasta la religión se ha contagiado de la política. También organizan reuniones en la «cumbre» los gurús de las varias sectas de que disfruta, para su solaz y consuelo, la afligida humanidad. Sólo que tienen mejor gusto que los cabecillas de los dos Imperios que nos rigen. En vez de ir a la inhóspita y despoblada Islandia, los múltiples hierofantes, iluminados sin duda por tantas y poderosas divinidades, eligen la ciudad de piedra rosa, el Asís de silencio y pájaros, cuajado de balcones floridos, al pie del monte Subasio. Así, cualquiera reza.

Siempre, por supuesto, hay un pretexto para reunirse. Estos dicen que van a rezar juntos por la paz. Entiéndase: juntos, aunque no revueltos. Cada uno reza con su librito. Menos mal. Porque no hay nada más ridículo y fastidioso que esos libros de rezo común que han ideado comercialmente los gringos para usar en sus hospitales y quedar bien con todos (casi todos) sus pacientes. Es como sacar factor común de las religiones: se quedan en media docena de vaguedades. En el fondo, quién quita que ese sea el verdadero libro religioso.

Aunque hay sus buenos kilómetros entre ambas ciudades, esta reunión de plegarias en la cumbre de Asís huele a algo de viaje a Canosa. ¿Por qué no se fueron a rezar al Tíbet o a la Meca o a Jerusalén, aprovechando la tranquilidad y seguridad que reina en esta última sacratísima ciudad? Que «los otros» hayan aceptado ir a Italia no deja de ser un triunfo político del Papa polaco. No importa lo que recen: con sólo el viaje ya Roma sale ganando.

¿Van a rezar por la paz? Extraño, muy extraño en algunas religiones. «Vine a traer guerra, no paz ... » dice el Cristo por alguna parte. Y a fe que su Santa Iglesia lo ha seguido al pie de la letra en sus dos mil años de existencia. Tampoco los mahometanos son unos fervorosos pacifistas. Se supone que, para el verdadero creyente en Alá, la guerra es algo santo, que sirve de llave para ganar el Paraíso. No hablemos de los budistas, a quienes lo mismo les da ocho que ochenta: guerra o paz son sólo vueltas de la inmensa rueda del destino y, en definitiva, todo apunta a la Nada. De modo que, si se analiza un poco, ese rezo por la paz es otra prueba del carácter eminentemente político de esa reunión de ensalmadores. Lo de la paz es un pretexto.

No será la primera vez que los magos vienen de Oriente. Que ahora vengan a rezar y antes lo hicieran para adorar sólo prueba la devaluación de las creencias junto con la persistencia de las costumbres. Eso sí: que una vez más vengan de lejanas tierras, en son de paz, pudiera tornarse como señal de tolerancia democrática entre religiones. El detalle a tener en cuenta es que la tolerancia en materia religiosa se limita a respetar la religión del prójimo al modo como suele respetarse en el vecino su creencia de que su mujer es bella y sus hijos unos genios. Cortésmente. Que todos tengan en común el ritual de la plegaria sólo demuestra la fuerza de la imaginación en los humanos. Ya decía Turguenev que todos al rezar piden el mismo milagro: «Dios mío, haz que dos más dos no sean cuatro». Lástima. Va para cuarenta años que Orwell mostró lo que sucede cuando se cumple en la tierra ese milagro.

Confiemos en que los rezos por la paz por parte de tantos santiguadores reunidos sean un poco más fervientes y sinceros que los de Mr. Reagan y el camarada Gorbachov. Sin embargo, hay muchas probabilidades de que, al día siguiente de tanta plegaria babélica, la temperatura del mundo siga siendo la misma. Eso sí: se habrá visto un hermoso circo, con un habilísimo maestro de ceremonias y resultados, en el fondo, tan magros como los de siempre.

Por algo, los de la vieja cepa hispánica preferimos hacer caso al buenazo de Sancho:
«Más vale salto de mata que ruego de hombres buenos».

La ciencia sin dios

¿Quién es el atrevido que aún duda de la existencia de Dios? Eso estaba bien en época de Roscelino, Abelardo y otros disputadores medievales que se pasaron la vida discutiendo si existe o no existe. La última palabra no la tuvo Kant, sino Voltaire, una vez más: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo». Y tanto. De ahí se copió Hitler la frase para aplicársela a los judíos, en un rasgo probablemente involuntario de inteligencia nazi: al fin y al cabo, vienen a ser prácticamente sinónimos, ya que al menos Él que a nosotros nos ha tocado en beatífica suerte nació —*et pour cause!*— en el Génesis y se alojó por un tiempo en el Hotel Sinaí mientras le vendía unas tablas a un tal Moisés.

Terminadas que fueron las querellas por probar su existencia con este o aquel irrefutable argumento, a la prudente Iglesia, multinacional del producto en cuestión, le tocó enfrentar la torva amenaza de la pujante ciencia occidental. Fue la terrible época de aquellos gritos destemplados de cuanto descreído y ateo atravesaba por las aulas de anatomía. «He hundido mi escalpelo en cientos de cuerpos y no he visto jamás alma alguna» llegó a exclamar, en el colmo de la irreverencia y la provocación, un galeno cualquiera, ensoberbecido por el aura científica. Y cuando el astuto Emperador, dispuesto a restaurar todo cuanto la Revolución había derrocado desde la toma de la Bastilla, le preguntó a Laplace por el puesto que ocupaba Dios en su bien aceitado y predecible universo, no vaciló el sabio en responder desdeñoso a Napoleón que para nada necesitaba de semejante hipótesis.

Cambian los tiempos. Herr Einstein en tesitura semejante se limitó a observar que no podía aceptar que Dios hubiera concebido el mundo cual juego de azar, con lo que, *en passant*, legitima al Creador desde la cumbre de la relatividad. Y para que no les quedaran dudas a todos esos ateos descarados que aún siguen citando a Feuerbach o a Stendhal, este Papa polaco acaba de poner a la ciencia en su sitio. La existencia de Dios no es para ser probada por los obtusos huelebichos, pues Dios, son sus palabras, sobrepasa con mucho al mundo científico. Así el Papa le pone límites a la ciencia como un Kant cualquiera, vestido con la armadura de Pizarro: por aquí, al laboratorio, a ser pobres en teología; por ese otro lado, a Dios a ser ricos en todo. Dios queda entre brumas, más allá de la ciencia, dirigiendo el escenario como siempre entre bastidores. Y claro, sólo el Papa lo sabe y tiene la clave para comunicarse y asegurarnos que escapa a nuestro pobre entendimiento. Es el viejo truco de la puerta cerrada: tras ella, todo puede existir. El problema no está en que siempre esté cerrada, sino en que, puestos a hurgar, con malévolas dudas racionales, se haga la más inocente pregunta: ¿cuál puerta? ¿Qué significa «existencia»? Porque si decimos que «existen» los números, «existió» Bolívar y «existe» este periódico, también podemos decir que «existe» Dios. Y la bicicleta y el molino de viento y la silla de ruedas y el sistema monetario. A quien piense que es una imperdonable irreverencia, por no decir blasfemia, comparar a Dios con un billete de banco, que recuerde lo que le pasó a aquel pobre maestro cuando enseñaba la numeración de los billetes: hay de diez, de veinte, de cincuenta, dijo sin detenerse, de cien y, aquí le tembló la voz, dicen que de quinientos, mientras elevaba los ojos al techo de la miserable escuela.

El eclipse del marxismo

La desaparición de las ideas antiguas coincide con la desaparición de las antiguas condiciones de existencia.

K. Marx: Manifiesto Comunista

El comunismo no es una amenaza: es una industria parásita que se nutre de los errores que comete Occidente.

J. Le Carré: The Russian House

Más que en cualquier otra doctrina, en el caso del marxismo se impone distinguir entre «ideología» y «filosofía». Por un mínimo de coherencia interna, se entenderá por «ideología» la concepción política resultante de la aplicación de las grandes tesis marxistas a aquellas sociedades revolucionarias que en su día se reclamaron de un ideal socialista/comunista. Mientras que «filosofía» será la expresión libresco del pensamiento clásico que cubre desde Marx-Engels hasta Lenin-Trotsky, pasando por Lasalle, Kautsky, Bernstein et alia. Entre sí, las relaciones de ambos conceptos no son coextensivas: dentro de la filosofía marxista, la ideología comunista es un subconjunto perteneciente a la expresión política propia de países y movimientos oficialmente revolucionarios.

Sucede que tanto filosofía como ideología han colapsado, si por colapsar se entiende perder la vigencia tanto teórica como política e histórica que en un momento tuvieron. Sólo que, y de ahí la necesidad de distinguirlos, han colapsado en distintos tiempos y con diferentes consecuencias. Por ello, se manejará otra distinción: «colapso» no significa desaparición, destrucción, sino, si acaso, eclipse, ocultamiento, que, como todos, puede ser momentáneo. Convendría tener presente que, si se atiende a la marcha de las ideas, aquí también podría enunciarse una suerte de ley de conservación de la materia. Y si a ella se agrega la muy conocida leyenda del inevitable retorno de los fantasmas ideológicos, nada garantiza que no puedan reaparecer en cualquier momento del futuro, aun con rasgos notablemente alterados. El aristotelismo sufrió un eclipse de dieciséis siglos hasta resurgir en Occidente, bajo el disfraz de filosofía cristiana en la Sorbona, tras haber representado el papel de doctrina musulmana en la Córdoba de Averroes.

El colapso de la filosofía marxista es antiguo; data de diferentes momentos. La filosofía marxista totalista, convertida en *summa metaphysica*, que lo mismo explicaba la marcha de la historia (materialismo histórico) que el comportamiento de la naturaleza (materialismo dialéctico: Diamat), quedó desprestigiada casi en el momento mismo de su formulación, realizada más por Engels que por Marx y en todo caso codificada por los editores socialistas, en Berlín, de la MEGA (Marx-Engels Gesamtausgabe), primero, y luego por la Academia de Ciencias de la URSS.

Ni la ciencia de fines de siglo, eminentemente mecanicista, ni la ciencia física de principios del XX, que se estrena con la teoría de la relatividad, permiten hablar de unas supuestas leyes dialécticas. Mucho menos a partir de 1927, cuando las leyes de

indeterminación de Heisenberg prueban que hasta el rígido determinismo en que se apoyaba la visión lineal y causalista de la filosofía marxista caía por tierra. Aun hay otro momento más significativo en el temprano eclipse de la filosofía marxista. Es el efecto que produjo el choque con las tesis revolucionarias del Círculo de Viena. El empirismo lógico y su maniquea distribución de las ciencias (que aún subsiste en la partición metodológica entre «ciencias duras» y «blandas») colocó inevitablemente al marxismo en el execrado rango de una metafísica, esto es, una teoría especulativa sin asidero ni en el campo físico-natural ni en el dominio lógico-matemático, sino si acaso en el limbo de las creaciones metafóricas. La puntilla se la asestó la estricta metodología popperiana con su criterio de falsabilidad como recurso ineludible de clasificación y legitimación de las ciencias. Desde entonces, toda disciplina que no suministre sus propias posibilidades de contrastación y posible falsación no será tenida por producto científico digno de respeto. Ahí cayeron a la vez el psicoanálisis y el marxismo, por algo creaciones decimonónicas de remota raíz cabalística, según Arendt.

Con posterioridad, todos los intentos filosóficos por revitalizar al marxismo han pecado de dos graves defectos: o tienen que acudir al recurso del injerto para fundamentar un sistema filosófico digno de la etiqueta de «científico» o se limitan a practicar la inacabable faena heurística de descifrar una y otra vez los mismos textos consagrados. Así, puede sostenerse que, en los últimos cincuenta años, el marxismo o ha practicado la simbiosis (con el existencialismo, con el psicoanálisis, con el estructuralismo) o se ha reducido a la hermenéutica de sí mismo. A eso se lo denomina aquí «colapso».

Pero el mundo parece estar más atento al otro, al colapso ideológico del marxismo. Lo que es comprensible, pues que un sistema filosófico se eclipse, además de apenas notarse, es algo que sólo interesa a media docena de estudiosos del tema. Pero si el colapso se produce en el área de la ideología, que afecta a los hechos políticos cotidianos y a la historia inmediata, hasta el llamado hombre de la calle lo siente y todos se interrogan sobre el fenómeno.

La primera observación a hacer sobre el derrumbe de la ideología marxista es que conviene tener presente que el marxismo se colapsa a través del socialismo real, en la variedad conocida como marxismo-leninismo.

En lo esencial, el leninismo significó, dentro del marxismo, por un lado, la suplementación de la teoría histórica y, por otro, una adaptación política muy determinada. La suplementación tiene que ver con la hipótesis del imperialismo como fase superior y sucesiva del capitalismo. No se trata de un agregado inocente, sino de una transformación profunda de la doctrina original marxista. El marxismo clásico había situado en el capitalismo el término de la evolución irracional e incontrolada de la historia. Tan pronto fuera superado el capitalismo por un socialismo planificado y racional comenzaría a correr la verdadera historia de la humanidad. Con Lenin sucedió lo que con San Agustín y los cristianos. Todavía los primeros predicadores, incluyendo a Pablo, decían que el Reino de Dios lo habrían de ver llegar los hijos de quienes les escuchaban; o cuando menos, los hijos de sus hijos. Luego, dejó de fijarse una fecha tan próxima y ya en Agustín de Hipona surge la teoría de las dos ciudades (*civitas dei/civitas diaboli*) para justificar que la lucha sea larga y que, por ahora, no hay que esperar el advenimiento del Reino prometido. En nuestros días, los evangélicos y demás sectas que andan anunciando lo de «Cristo viene» pertenecen a la especie primitiva del cristianismo, la que hablaba en términos de una inminente liquidación de la historia. Prueba viviente de que ninguna doctrina muere del todo. Por su parte, Lenin percibió que el capitalismo aún habría de durar un tiempo y de ahí el desarrollo de la hipótesis del imperialismo, como una etapa más de la historia, algo así como el capítulo que se le

había olvidado a Marx. Modificación teórica importante que tuvo su traducción práctica, de la que los seguidores de Lenin, de Stalin a Jruschov, supieron aprovecharse.

Haber aceptado que el capitalismo puede continuar en forma de nuevas y más complejas fases de explotación es lo que llevó a intensificar la lucha de clases, ya que eso era índice de que sólo así se podía acelerar la descomposición del sistema enemigo. Pero además y sobre todo, si el capitalismo, en su expresión suprema o imperialista, es cada vez más fuerte y agresivo, menester será oponerle un Estado igualmente fuerte y organizado; otra vez, el dualismo de las dos ciudades o imperios, el bueno y el malo. De ahí, la justificación, en primer lugar, de la existencia misma de la URSS, en oposición a las tesis de la revolución mundial (Trotsky), en tanto primer estado socialista aislado del resto del mundo y, en segundo término, la subordinación de los movimientos revolucionarios a la causa soviética, que era la que llevaba el peso en la lucha final contra el imperialismo. Dentro de semejante esquema hay que situar y comprender las relaciones del comunismo soviético con los movimientos revolucionarios mundiales, desde el intento fallido de globalización trotskista hasta la Revolución china y los movimientos de liberación nacional de los países del Tercer Mundo. Todos habrían de organizarse piramidalmente, con la URSS en el vértice, para así mejor enfrentarse al imperialismo, «fase superior del capitalismo». Esa misma organización rígidamente vertical y jerarquizada en la táctica internacional ayuda a entender el segundo y más importante cambio que introdujo el leninismo en el cuerpo de la doctrina marxista: el llamado «centralismo democrático», forma eufemista de designar la organización rígida y vertical de los partidos comunistas. Aun más: hasta Lenin, ni siquiera existía el Partido Comunista en tanto tal, sino un Partido Socialdemócrata, derivado directamente del marxismo. Escindido, como se sabe, en aquellas dos fracciones, la menchevique o minoritaria, y la mayoritaria, bolchevique, se dejó llevar por ésta que preconizó la toma del poder directamente por el Partido y no como efecto de un gran levantamiento popular y, posteriormente, la implantación de la «dictadura del proletariado». Sólo que para llegar a tal estadio lo primero que se hizo fue comenzar por implantar otra dictadura, la del Partido Comunista, y aun más específicamente, la del Comité Central, y ya con Stalin, la del Secretario General. A semejante reducción de los órganos legales del poder y a esa concentración de todo el poder en un vértice superior indiscutido y autoritario es a lo que se dio el nombre de «centralismo democrático», característico del leninismo. Donde puede apreciarse que cualquier intento de reestructuración (perestroika) tiene que ir dirigido de hecho contra las tesis básicas leninistas. Un partido que no sea ni el único ni el organizado piramidalmente ya no será un partido comunista-leninista. Ésta es la variedad que ha entrado en crisis y que está colapsando a ojos vista en los países del llamado socialismo real.

Esta última denominación obliga a otra distinción. Entiéndese por «socialismo real» el existente en países con esquema político leninista en el poder. Esto es, la URSS y los países satélites de Europa Central, China continental, Corea del Norte, Vietnam, Camboya, Laos, Albania, más, en el Continente africano, Etiopía, Angola y Mozambique, y en el americano, Cuba. Se supone que lo de «socialismo real» es término que se opone a otro, que sólo sería «potencial», y aun a un tercero, que sería meramente «ideal», y que estaría representado por la socialdemocracia no-leninista (sistemas de gobierno escandinavos y de Europa meridional, en este momento: 1990). El «socialismo potencial» lo representaron por un tiempo los partidos comunistas de los países no-comunistas, en particular, dos grandes organizaciones, el PC italiano y el francés. Se introduce la distinción para señalar que el colapso del marxismo-leninismo comenzó primero en la periferia, es decir, precisamente en esos representantes del «socialismo potencial», propio de los partidos comunistas exteriores al ámbito de poder

geopolítico soviético. En especial, el PC italiano había comenzado a dar muestras de *aggiornamento* o *perestroika avant la lettre*; luego siguieron otros, hasta el punto de constituir, en los años setenta, por iniciativa del PC español, el llamado «eurocomunismo», que propugnaba el abandono de la lucha de clases y la dictadura del proletariado. Por lo que el colapso, dentro del propio leninismo, también debe ser matizado. Porque primero se produce en la periferia (los partidos comunistas de Occidente) y sólo finalmente, alcanza al corazón mismo del sistema. Con variaciones en semejante transformación. La más importante correspondió a la denominada «primavera de Praga»: en 1968, intentaron los checos una transformación del leninismo que fracasó por la intervención del leninismo central eurosoviético bajo la forma de una ocupación militar del país, seguida de la correspondiente represión de los reformistas. Lo que en la actualidad lleva a cabo Gorbachov en la URSS es lo que había comenzado Dubcék en Checoeslovaquia hace veintidós años.

Una cosa es comprobar el fenómeno del hundimiento del marxismo-leninismo, situándolo en su contexto histórico-geográfico, y otra, más especulativa, es tratar de indagar qué causas lo provocaron.

Con independencia de las circunstancias azarosas (personalidad de los dirigentes, momento histórico, tensiones internas), habría que comenzar por señalar la razón más profunda: el marxismo-leninismo cometió el error táctico de apostar todo el capital teórico a la carta práctica y material del éxito económico. Es aquello de que el comunismo quedaba reducido a la fórmula simplista de «electricidad más soviets» y se reducía a la elaboración de planes quinquenales rígidos destinados a incrementar la industria pesada, agotándose en ello toda la posibilidad expresiva de una doctrina de pretensiones sociales y humanistas. Es posible que de no haber ocurrido la Segunda Guerra Mundial el colapso hubiera sobrevenido antes; pero no tanto la guerra cuanto sus consecuencias geopolíticas (anexión de regiones y expansión en zonas de influencia) le permitió a la Unión Soviética recibir un segundo aliento para continuar con su plan leninista de industrialización forzada. Conviene recordar que prácticamente toda la industria alemana oriental y la checoslovaca fueron desmontadas y trasplantadas a la URSS, para no mencionar a los nuevos mercados cautivos de que dispuso durante los años de la llamada guerra fría. Como fuere, ha resultado evidente para fines de los ochenta que el sistema estaba llegando a su agotamiento más completo, a saber: incapacidad de mantener una economía basada en la casi exclusiva producción de maquinaria pesada y militar, pero no de precisión tecnológica, con la consiguiente carencia de artículos de primera necesidad, sobre todo, en el orden agropecuario. Si a ello se agrega el desarrollo de un estado fuertemente militarizado, esto es, dedicado, según los más ortodoxos principios del leninismo, a armarse cada vez más para la esperada confrontación final con el enemigo imperialista, se comprenderá que en la práctica haya terminado por colapsar. Por una muy importante razón de fondo, contenida en la propia doctrina leninista.

El leninismo le había corregido la plana al marxismo original. Según el marxismo clásico, el capitalismo poco menos que se derrumbaría sólo a consecuencia del cúmulo de contradicciones que generaba. De esa manera, un buen socialdemócrata, marxista puro, no tenía sino que ponerse a mirar o, todo lo más, que es lo que hicieron los socialdemócratas alemanes y franceses de principio de siglo, acelerar la caída mediante una profundización de esas contradicciones, que lograban mediante reclamos salariales, huelgas, sindicalismo fuerte. Pero la estrategia leninista iba a ser muy diferente. Puesto

que comienza por reconocerle al capitalismo poder para perpetuarse en forma de imperialismo, y le otorga a éste una naturaleza agresiva, expansiva y todavía más organizada, sólo podrá ser derrotado mediante un enfrentamiento directo y total. Ya no se trata de sentarse a esperar a que se derrumbe el enemigo, sino de luchar directamente con él hasta derrotarlo. Tesis famosas y puramente leninistas del Che Guevara y sus ofertas de múltiples Vietnams en todo el mundo.

Ahora bien, la URSS, en tanto avanzada leninista en el planteamiento de una batalla singular y a muerte entre dos sistemas, ha estado rearmándose para el gran y definitivo enfrentamiento durante toda su existencia, en particular, desde 1945, fin de la Segunda Guerra Mundial y momento en que las tesis leninistas se le hicieron más patentes y manifiestas a Stalin, pues el mundo parecía haber quedado efectivamente reducido a dos bloques opuestos: sólo era cuestión de tiempo que se produjera la gran batalla, el Armagedón esperado. Pero el tiempo ha pasado y no sólo la URSS no le ha dado la batalla al imperialismo, sino que cuando lo pudo hacer, no la dio (caso de los cohetes en Cuba, en 1962) y cuando emprendió alguna batalla periférica, de desgaste (casos de Corea y Afganistán) los resultados fueron tan poco satisfactorios como los del imperialismo, por su parte, en Vietnam. Y sobre todo, porque de haber seguido con la línea leninista de enfrentamiento total, tendrían que haber desarrollado una tecnología de la que en definitiva no son capaces por las mismas limitaciones de una política de industrialización limitada y unidimensional. En este sentido, hay que aceptar que la amenaza de la llamada «guerra de las galaxias» contribuyó definitivamente al colapso interno de la línea leninista. En efecto: para poder competir exitosamente en terreno tan avanzado, la URSS hubiera necesitado poseer una industria informática de punta y unos recursos materiales de los que carece. De esa manera, hacia 1984 (fecha simbólica en lenguaje orwelliano) se vio claro (probablemente así lo hicieron quienes ahora en la URSS dirigen la reforma) que durante todo ese tiempo se habían estado preparando, en una suerte de puja creciente, o pulso, para la gran batalla, pero que les era imposible seguir subiendo la apuesta: no iban a estar en condiciones de aceptar el reto de un enfrentamiento tecnológico-bélico en el espacio exterior, que es lo que significaba la tal guerra de las galaxias. Tuvieron que renunciar al enfrentamiento final y, al hacerlo, renunciaron al leninismo, o cuando menos, al objetivo impuesto de alcanzar al enemigo para algún día estar en condiciones de ganar la batalla decisiva.

Lo más curioso de todo es que ese abandono y consiguiente colapso han sobrevenido sin que el enemigo teórico (capitalismo/imperialismo) haya cambiado de naturaleza. No es que los soviéticos reformistas hayan llegado a la conclusión de que ya el enemigo ha dejado de ser tal y que, por lo tanto, no tiene mayor sentido continuar el enfrentamiento, sino que han reconocido que no están en condiciones de oponerse abiertamente con posibilidades de ganar. De ser en efecto así, ello significaría que no ha cambiado la estrategia, o visión a largo plazo, sino tan sólo la táctica momentánea. Hasta nuevo aviso, hay que suponer que la estrategia comunista sigue siendo la misma: triunfar en definitiva sobre el capitalismo; lo que ha cambiado, una vez más, es la forma de lograrlo. Que se acepten para eso técnicas y procedimientos tomados del enemigo mismo, tales como economía de mercado, pluralismo democrático y similares, tampoco debe sorprender tanto, puesto que algunas de tales variaciones tácticas también fueron adoptadas en vida de Lenin, cuando éste se vio obligado a introducir la llamada Nueva Política Económica. Es apenas una aplicación del conocidísimo apotegma táctico leninista de los pasos atrás y adelante: sólo indica el empeño de continuar por el mismo camino, aunque sea al precio de retrasar el ritmo de la marcha. Está por ver si lo que de momento se presenta como un simple cambio táctico no se va a convertir con el paso del tiempo en una transformación más radical y definitiva. Puede ser que, a fuerza de

aplazar la liquidación del capitalismo, los países que queden acogidos a un vago socialismo terminen por adaptarse al detestado sistema capitalista, por más que al principio y sólo nominalmente lo nieguen. También la Iglesia cristiana de los primeros tiempos se negaba a aceptar la realidad material de este mundo y los fieles practicaban el celibato mayoritariamente y se dedicaban a vivir en comunidades pobrísimas que todo lo compartían; con el tiempo, la Iglesia aceptó que este mundo demoníaco iba a durar más de lo previsto y llegó a integrarse tan bien en él que el Vaticano se convirtió en uno de los Estados fuertes de la Cristiandad, con ejércitos y bancos a su servicio. Ello no quiere decir, libréles el Señor de semejante apostasía, que hayan renunciado definitivamente al Reino Celestial, sino que por ahora y mientras llega el anunciado fin de los siglos se arreglan bastante bien con éste de la tierra, por muy pecaminoso y deleznable que sea. El socialismo marxista puede subsistir nominalmente como tal y aun con sus símbolos intactos: la hoz y el martillo, representativos de un proletariado cada vez más lejano y romántico; la efigie sacralizada de Lenin en los muros, en los salones y en los sellos oficiales, pero también en los billetes y probablemente en las tarjetas de crédito que se emitan con el sistema capitalista.

Todo lo cual parece indicar que no habría que entender el colapso marxista como un derrumbe físico o histórico de una envergadura tal que vaya a ser inmediatamente seguido por una restauración de la dinastía de los Romanov o por la cristianización o catolización de todas las Rusias como esperarían los creyentes en las profecías de Fátima.

El abandono, más que hundimiento, el momentáneo eclipse de una determinada praxis ideológica, la leninista, pareciera más bien apuntar hacia la revisión a fondo de la teoría sobre la que se construyó dicha praxis. Esto es: con independencia de los fracasos reales de la sociedad soviética (penuria, mala distribución, burocratismo, corrupción), es lícito preguntar si ello no se deberá en el fondo a que la doctrina sobre la que dicha práctica se levantó es una doctrina esencialmente errada y negativa. O lo que equivale: a estas alturas, parece no haber mayor duda acerca del colapso del socialismo real y de sus prácticas políticas y económicas, pero ¿quiere ello decir que también ha fracasado el marxismo en tanto doctrina general y de trasfondo sobre la que apareció y se construyó ese socialismo real?

No necesariamente tiene que ser así. El marxismo como doctrina o filosofía política no es mejor ni peor que muchas otras del siglo XIX, donde surgiera y al que fielmente representa. Trátase de una filosofía racionalista, coherente y predictiva. Quizá en este último punto es en donde se encuentre su talón de Aquiles, ya que, en sus dos grandes predicciones, a saber, la pauperización progresiva e indetenible del proletariado y la descomposición interna del capitalismo arrastrado por la masa de sus insuperables contradicciones, es en donde resulta más evidente su fallo. No en los otros dos aspectos, que son los que le siguen confirmando el perfil de una filosofía respetable y organizada. Es una doctrina racionalista y coherente, quizá demasiado coherente para el gusto de los metodólogos falsacionistas. Conviene recordar en este punto que se han dado en el terreno de las ideas, filosofías abiertamente irracionalistas, como fascismo y nazismo, fundadas en vagas categorías de sangre, raza y patria. Y tampoco conviene perder de vista que ese capitalismo, que ahora se presenta tan triunfante que Mr. Fukujama se ha permitido hablar de una victoria definitiva y consiguiente «final de la historia», es una doctrina social esencialmente incoherente, con un fuerte componente de irracionalidad, ya que acepta que los motivos que guían a la humanidad son lucro y ganancia,

inspirados en el más cerrado egoísmo, ínsito para siempre en el corazón humano. Incoherencia que es una consecuencia de su misma forma de operar, que no es otra que la exaltación de la competencia a través de las famosas leyes del mercado. Si su inspirador teórico más caracterizado, Adam Smith, se permitió hablar de una «mano invisible» que regula en definitiva los procesos económicos, no hay que aportar muchas más pruebas para establecer su incoherencia así como su débil racionalidad.

Para su mejor comprensión, el marxismo en tanto filosofía puede compararse con una doctrina paralela y coetánea suya, como lo fue el positivismo, surgido también en el XIX. El positivismo era una ideología coherente e inteligente que presentaba una cerrada explicación de la historia mediante un esquema lineal ascendente. Sin embargo, que se sepa, desde hace por lo menos medio siglo, si no más, nadie se declara en el mundo «positivista», ni en teoría política ni en metodología científica. ¿Por qué? No ciertamente porque fracasara en la práctica, al modo del actual fracaso marxista con el leninismo (en realidad, el positivismo sólo fue débilmente aplicado en Brasil), sino porque, en tanto filosofía, fue reemplazado por otras de alcance explicativo más potente: funcionalismo, estructuralismo y el propio marxismo. En consecuencia: una filosofía y hasta una ideología colapsan no *per se*, sino a través de sus aplicaciones y por ceder consiguientemente el paso a otras doctrinas de reemplazo. Es el procedimiento que se observa en los modelos científicos: hipótesis y aun teorías completas son abandonadas o limitadas en su poder explicativo cuando no pueden dar cabal cuenta de ciertos fenómenos y cuando otras hipótesis y teorías más potentes lo hacen.

Sólo que el marxismo viene a ser un caso especial por tratarse de una doctrina particularmente comprometida.

Con lo de «comprometida» no se quiere decir que, desde sus inicios, esto es, desde que fue enunciado como filosofía, tuviera pretensiones prácticas, no únicamente teóricas. Es aquello de la undécima Tesis sobre Feuerbach, en la que se pedía dejar de comprender al mundo para pasar a transformarlo. Es el predominio de la acción sobre la reflexión lo que le confiere el carácter de ideología comprometida. Lo que pasa es que semejante declaración de fe practicista no es ni original ni exclusiva del marxismo: es característica del romanticismo alemán, poco o nada racional y harto emotivo. Vuélvase a Goethe, enmendándole la plana al Cuarto Evangelio al decir: *Im Anfang war Tat*. Y en un claro anticipo de Marx, el mismo Goethe dice en Wilhelm Meister que es menester «pensar para obrar y obrar para pensar». Que tampoco fue una exclusiva del marxismo lo prueba la filosofía pragmatista norteamericana, de James a Dewey.

Sin embargo, el marxismo entendió ese «compromiso» exclusivamente a través de la acción política. En donde, de nuevo, tampoco fue precisamente original: línea viejísima de la filosofía occidental que arranca en Platón, ya que todo el imponente edificio de la filosofía platónica fue construido para justificar la educación de los auténticos gobernantes de la República perfecta que, por supuesto, habrían de ser los filósofos. Como quiera que hasta que los filósofos no sean los amos del poder, Platón no ve solución al viejo problema de una sociedad justa y equilibrada, era necesario prepararlos con los más refinados conocimientos. Prueba de que tampoco Platón se quedó en los textos es que, cuando le fue posible, intentó llevar a la práctica sus ideas mediante un experimento político en la corte de Dión, tirano de Siracusa. Que no le saliera bien el ensayo no debe de extrañar y éste es otro precedente en el que podría apoyarse el marxismo de hoy, cuando menos para derivar algún consuelo: también Platón «colapsó». Pero justamente no colapsa de igual modo la filosofía platónica en la parte correspondiente a su exposición teórica. Ahí están los textos de veinticinco siglos, en los que siguen alimentándose conceptualmente los hombres de pensamiento. Otro

consuelo, no magro, para el marxismo: nada se opone a que sus textos también se consifiquen y se eleven al panteón de las ideas occidentales.

Convendría aquí acudir de nuevo a las distinciones. Porque se tiene la tendencia a pensar que la única forma política de compromiso social que tomó históricamente el marxismo fue la representada por el bolchevismo leninista. No deja de ser un triunfo de la propaganda comunista, que ha logrado dar la impresión de haberse apoderado de la totalidad de la herencia marxista. Y no es así. El marxismo clásico sufrió más de una encarnación, sin que esté por lo mismo descartado que aún pueda experimentar algunas más. La primera y más persistente encarnación del marxismo es la representada por la socialdemocracia, tal y como se entendió a principio de siglo en Europa y aun como se entiende contemporáneamente en el mundo occidental. Hasta hace bien poco todos los símbolos de los partidos socialistas coincidían plenamente con los del PC: banderas rojas, hoz y martillo y aquel lema masónico: «proletarios de todos los países ¡uníos!» Inclusive hasta hace unos quince años el Partido Socialista francés en realidad se llamaba SFIO, es decir, «Sección Francesa de la Internacional Obrera». Y el de España aun sigue llamándose PSOE, «Partido Socialista Obrero Español», aunque cada vez tenga menos de obrero. El recientemente fallecido Pertini pidió ser enterrado en su ley socialista de hombre de principio de siglo: envuelto en una bandera roja con la repetida y conmovedora inscripción que llama a la unión proletaria. Sólo que esa encarnación del marxismo hace tiempo que comenzó a sufrir mutaciones: a la Internacional Socialista, de remoto origen marxista, pertenecen partidos que se reclaman de la socialdemocracia y ya no tienen ni el más mínimo asomo de recuerdo marxista, tales como Acción Democrática, de Venezuela.

Por supuesto que la encarnación más discutida y conocida del marxismo es la bolchevique, pero hay que recordar a la otra, no sólo por haber sido la primera y quizá la más auténticamente marxista, sino porque la ironía de la historia o la astucia de la razón parece querer que sea ésta, la socialdemocrática, la que tenga más probabilidades de subsistir al finalizar el siglo. En cuanto al bolchevismo, ya vimos que su compromiso político asumió la forma de una violenta y minoritaria dictadura en nombre del proletariado, ejercida por un pequeño grupo de presión política, un partido jerárquicamente organizado y rígidamente encuadrado bajo una férrea dirección que, en un tiempo, se complacían en calificar de «monolítica». Es posible que sea ésta una de las razones materiales de su fracaso: excesiva rigidez, falta de flexibilidad operacional. La esclerosis del organismo había sido denunciada hacía tiempo, cobrando diversas denominaciones: nomenklatura, nueva clase, y otras semejantes, que indicaban el endurecimiento de las estructuras de poder y su usufructo en beneficio de los pocos que las detentaban. Lo cual significa que buena parte de las rebeldías a las que se ha asistido en los últimos tiempos (como es evidente en el caso rumano) en realidad estaban dirigidas contra la forma patológica, extrema y dictatorial, casi caricaturesca, que había adoptado el partido comunista en tales casos. Hecho importante por dejar abierta la puerta al reformismo en nombre de la pureza de la doctrina: no sería de extrañar que, al cabo de un tiempo, surjan grupos que se reclamen del verdadero marxismo o del verdadero leninismo para volver a intentar la experiencia política sin las fallas circunstanciales de las desviaciones cometidas. Se parecerán, de ser así, a esos *born-again Christians* y similares sectas que, en nombre de un regreso a las prístinas fuentes, extienden nuevas formas religiosas. O a los integristas del Islam que en definitiva se reclaman siempre de la más pura de las ortodoxias. En pocas palabras: el colapso del marxismo, tal y como se ha dado, bien pudiera anunciar la aparición de un integrismo marxista radical, aún más exigente y profundo. Como quien dice: se trata de triunfar allí donde los otros fracasaron por no ser auténticos.

De vuelta al eclipse. No sólo se produce por la rigidez del sistema minoritario implantado que, con el paso del tiempo, sufre la inevitable degradación de todo fenómeno sometido a la creciente entropía, sino que también es consecuencia del empobrecimiento ideológico del marxismo, incapaz de adaptación ante las realidades nuevas. No hay que olvidar que el marxismo imperante en las sociedades del socialismo real era un marxismo codificado sin variaciones, realizado a partir de unos textos medio filosóficos, medio económicos del siglo pasado. Su equivalente en el campo de la ciencia sería algo así como si se quisiera interpretar el movimiento con textos de Aristóteles: se puede, pero difícilmente se va a ir más allá de una explicación analógica, simplista; sería imposible calcular la trayectoria, no de un cohete intercontinental, sino de una simple pedrada. O como si se quisiera continuar explicando los ciclos periódicos de fecundación y fructificación del mundo vegetal mediante el mito de Perséfone, doncella raptada a los infiernos. Es una «explicación», pero con ella no va a ser posible conocer la composición celular de los granos. La comparación no es tan forzada como pudiera sonar: el marxismo clásico es en buena medida un mito: el mito de la humanidad liberándose de una desgracia, las cadenas de la explotación, y el mito del hombre individual tratando de liberarse de otra desgracia aún mayor, la alienación en que cayó al escindirse en dos realidades, entre sí extrañadas, sujeto y objeto. Tanto lucha de clases como alienación humana son mitos semejantes a los de la llanura del Leteo o la pérdida de la unidad sexual. Comienza por postularse una lucha eterna entre unos y otros (entre poseedores y desposeídos) y por postularse la desgracia (¿por qué desgracia?) de la separación que experimenta el individuo ante sus productos, como si alguna mítica e imaginaria vez nunca hubieran estado separados. Y luego, a partir de tales mitos, se construyen las racionalizaciones encubridoras, esto es, la ideología, que los justifican y adaptan a un lenguaje más al día. O lo que es igual: la filosofía de la historia, la teoría de la plusvalía y las leyes de la dialéctica.

Con semejante bagaje metafísico-mitológico difícilmente se van a construir centrales nucleares, se van a poner en órbita estaciones espaciales y, sobre todo, va a poderse resolver problemas de una economía cada vez más compleja y diversificada. La vieja y triste historia de los avatares de la genética en la URSS de Stalin lo confirma: el colapso del marxismo será muy antiguo, pero el aberrante caso de Zdanov y Lisenko ocurrió hace cuarenta años. Y así como los científicos soviéticos o alemanes (modelo Havemann) tuvieron que olvidarse del marxismo para hacer biología matemática y desarrollar cibernética y microfísica, ahora les ha llegado el turno a los políticos soviéticos y de otros países oficialmente socialistas de llegar a la misma conclusión: para hacer buena economía y manejar con éxito una sociedad plural, étnicamente diversa y agitada por múltiples nacionalismos, necesitan otros instrumentos más finos y no únicamente los viejos mitos marxistas.

Se llega al análisis de la composición definitiva del marxismo como filosofía no tanto por denunciar a la ideología leninista que de ahí se derivara (o a la más suave y adaptativa de la socialdemocracia, cada vez menos dispuesta a reconocerse como «marxista»), sino por sospechar que podrá eclipsarse cuanto se quiera el componente ideológico de allí desprendido, pero no por ello tiene necesariamente que colapsar la filosofía original, el núcleo mitológico del marxismo originario. Como filosofía, va a

permanecer entre los productos del hombre, tal y como han permanecido otras filosofías no menos míticas, como el agustinismo o el tomismo, entre las creencias cristianas, o el budismo o el mesianismo mosaico, entre otras creencias, monoteístas o no. O como ha permanecido el platonismo en la matemática de todos los tiempos; o el irracionalismo en la psicología contemporánea.

Para concluir con una nota, entre necrológica y esperanzada, que es como suele exigir la retórica de todo funeral: constatar de una u otra manera la desaparición, así sea momentánea, del marxismo es garantizarle a éste su ascensión al cielo de las creencias filosóficas, en donde ha de brillar junto a grandes sistemas metafísicos de la humanidad. Y quién quita: quizá de pronto alguien intente otra reencarnación.

El fútbol, los toros y la muerte

El espectáculo del fútbol es bien diferente al juego: como el ajedrez, como la cocina, como el béisbol, como la etiqueta social, el fútbol responde a reglas. O constitutivas (cuántos jugadores, dónde, cuánto tiempo) u operativas (qué es permitido y cuándo) o circunstanciales (sanciones, prórrogas, resoluciones por *penalties*), pero todas con una característica: sometidas en definitiva instancia a la absoluta subjetividad del único no jugador, el árbitro. Paradoja del juego: decide quien no juega, decide el *voyeur* oficial, el espectador privilegiado.

Luego están los otros, los espectadores lejanos y alejados, cada vez más aislados, más enjaulados, sometidos incluso a obligadas cuarentenas. Son la cara lúdica externa, el espectáculo agregado, la participación indirecta, jugadores vicariales, seudodeportistas sublimados. Con el tiempo, cada vez pesa más el espectáculo sobre el juego, el público y sus exigencias sobre el deporte y sus rigores.

Lo que comenzó como una actividad privada, de colegios y clubes, hace mucho que se convirtió en empresa pública. Las multitudes, además de generar ganancias, aportan la nota operática, escandalosa, teatral, a lo que de suyo es un juego relativamente simple y un deporte particularmente exigente. Al contrario del béisbol, juego complejo en grado sumo, pero deporte escasamente atlético: lo pueden practicar obesos y con anteojos. En el fútbol, por el contrario, las exigencias del público, cada vez más masivo, fuerzan a los jugadores al máximo rigor deportivo. Antes, hace medio siglo o aun menos, no era excepcional que lo jugaran hombres de más de treinta años; ahora, impensable: los queman rápidamente. «Mueren» deportivamente al llegar a la treintena, salvo los porteros, no tan exigidos físicamente. El cambio tiene que ver con el fútbol-espectáculo, introducido por la presión de las masas. La estética comienza a privar sobre lo práctico. Cierto que lo que cuenta es el resultado, pero la gente, el que asiste al juego o el que lo ve por televisión, quiere algo más: quiere el agregado artístico de cómo se obtuvo ese resultado. Se aplaude el gol, pero también se celebran las jugadas arriesgadas, vistosas, por acrobacia o inteligencia. A la presión masiva de la asistencia directa (en los grandes estadios, promedio de cien mil espectadores) y al influjo de las pasiones enconadas (matanzas en los estadios, de Lima a Bruselas) se añade la invisible asistencia de quienes lo ven por televisión (centenares de millones). Entonces se ejerce otro tipo de influencia, ya que el jugador, además de saber que lo están viendo prácticamente en todo el mundo, se encuentra pendiente de las grabaciones de su actuación, en las que quedará para siempre constancia de sus aciertos y errores. El fútbol televisado pasa del teatro (lo que sucede una sola vez en la cancha) al cine (lo que se puede ver una y otra vez). Hace tiempo que los jugadores dejaron de ser deportistas únicamente para convertirse en «estrellas», actores favoritos de sus públicos. No es de extrañar que, con la asistencia femenina, algunos hayan recibido sobrenombres halagadores («*Il bel Antonio*») que nada tienen que ver con su habilidad futbolística o que, incluso, por culpa de una foto indiscreta (Butragueño, en *El País*), sus admiradoras (y quizá secretos admiradores) exalten otros atributos no específicamente deportivos. El espectáculo pide que se vea el fútbol (y los futbolistas) no únicamente que se aprecien las jugadas o se celebren los resultados.

Lenta, pero indetenible conversión del fútbol en algo así como una suerte de toreo *aggiornato*. El público taurino quiere a sus ídolos no por lo que hacen (todos, en definitiva, hacen lo mismo), sino por cómo lo hacen. Celebran su porte, su gallardía, su virilidad (no han faltado toreros que han suplementado discretamente a la madre naturaleza para lograr un mejor efecto) y aplauden o jalean las «jugadas» artísticas que

sepa hacer ante el ciego enemigo. No es casualidad que desde hace algún tiempo el público de fútbol se comporte como el de los toros. Quizá España no ocupe un lugar destacado en los anales del fútbol mundial, pero ya ha aportado un cierto lenguaje al espectáculo. De allí proviene el «olé» con que las multitudes corean determinadas jugadas de su equipo. Clara raigambre taurina: típico fenómeno de contaminación o transculturación de un espectáculo con otro.

Pero gritar «olé» es querer convertir el deporte en arte, querer hacer del fútbol un toreo sin toro. Atiéndase a que sólo se dice en determinados momentos, no precisamente cuando se busca y logra el objetivo máximo del juego, el gol, sino cuando se exalta el espectáculo, cuando se disfruta del juego por el juego mismo. De esa manera, gracias al multitudinario fútbol, el *olé* arábigo-andaluz (*wa-l-lah*, «por Dios»; pariente del *wa-sa-a-l-lah*, ojalá, «si Dios quiere»), ha penetrado hasta los confines boreales. Asusta ver a multitudes bárbaras, nórdicas, sajonas, germanas, corear el olé en el fútbol, absolutamente ignorantes de que en esa simple y sonora expresión se concentran siglos de un arte y una cultura a los que son por completo ajenos.

Si al menos fuera un espectáculo puro, como lo es el ballet o el toreo. Porque el fútbol, por mucho que aspire a acercarse al arte, está cargado de pasiones nocivas que lo arrastran fuera de la emoción estética y lo llevan cada vez más al torturado terreno de las guerras de religión. Tampoco es inocente que las multitudes ondeen banderas y entonen encendidos himnos de guerra. El fútbol-espectáculo deriva peligrosamente hacia una forma de religión popular, en la que los enceguecidos creyentes (no en balde se llaman «fanáticos») están dispuestos a morir y matar (más de una vez lo hacen) por sus colores. Consolarse pensando que es un desaguadero de las viejas obsesiones del hombre es practicar el más miserable de los engaños: más que tranquilizante y exutorio, el fútbol obra como acicate, yesca, aguijón de las fobias religiosas y agresivas que forman parte indisoluble de la humana naturaleza. En su haber, ya tiene una guerra entre naciones (en Centroamérica, precisamente) y por algo John Huston lo eligió como tema y fondo para una película sobre la Segunda Guerra Mundial (*El gran escape*), representando en la cancha el choque entre dos concepciones del mundo, la nazi y la democrática.

A la entrada de algunas plazas de toros, como la de México, hay estatuas de toreros famosos, para no mencionar el aporte de la poesía: aquel *Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías*. No sería de extrañar que, de seguir la tendencia del fútbol, cada vez más espectáculo y menos juego deportivo, más temprano que tarde suceda lo mismo: estatuas en los estadios y surgimiento de algún García Lorca de las patadas al balón.

Bien pensado, no sería muy estético que se diga ver la efigie del enano Maradona o soportar un soneto al Rey Pelé. Pero no hay que desesperar: todo se andará. Sin embargo, jamás el fútbol, por mucho arte que pretenda introducir en el juego, podrá acercarse ni a la sombra del toreo: además de faltarle la innegable belleza del hombre solo ante la bestia, carece del componente esencial y sagrado del toreo: el acto sacrificial contenido en el ritual del peligro que asegura, en cada corrida, la constante presencia de la muerte. Los jugadores de fútbol, por muy hábiles o fuertes que sean, sólo se juegan los millones de sus jugosos contratos. Héroes de nuestro tiempo.

El pueblo

¿Qué sería de políticos, oradores y demás charlatanes sin la recurrente palabreja «pueblo»? Es curioso que, de quien dicese que tiene nada menos que la voz de Dios, todos se permitan hablar en su nombre, como si fuera mudo.

Pueblo es recurso teratológico antiquísimo, tan útil que, de los romanos a nuestros días, sigue proporcionando beneficios a todo el que lo usa. Pero si el endriago se remonta cuando menos a Cicerón (*Salus populi suprema lex est*) fue en la atosigante Revolución Francesa donde, gracias a la nefasta combinación de Rousseau y el abate Sieyès, adoptó la forma decididamente ectopágica que aún nos abrumba. Llámese «pueblo» o «nación», es el recurso final con que se acogotan todas las cacareadas libertades individuales. Por algo la harto publicitada Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano encerraba un par de artículos insidiosos, el 3 y el 6, de efectos totalmente nugatorios. Pedía el 3 que el origen de todo el poder residiera en la nación, agregando que ningún grupo o individuo podía tener ni asomo de autoridad superior: forma inapelable de acabar para siempre con los supuestos derechos de los individuos. La que manda es la nación, es decir, el pueblo, es decir, el colectivo, es decir, algo monstruosamente informe y jamás especificado: una quimera repantigada en la sombra de toda Constitución. Mientras que, por su parte, el artículo 6 rezaba aquello, tan bonito como vacío, de que «la ley es la expresión de la voluntad general». Como se puede ver, para eso sirven las revoluciones: en lugar del poder absoluto de una persona (monarca), aparece una misteriosa entidad irracional (*volonté générale*), no menos aplastante e incontrovertible. Al menos con el Rey, sé quién me está oprimiendo; con la democracia, siempre es un algo, indefinido. A partir de ahí, Robespierre y sus amigotes pudieron dedicarse a hacer funcionar la guillotina con toda legalidad, en nombre del pueblo, de la nación y la voluntad general. Debe ser muy diferente que no le corten a uno el cuello por orden de una persona, con cara y nombre, sino por mandato de un concepto.

Más tarde, Disraeli, Lincoln y todos los Próceres americanos de todas las independencias habidas y por haber, no hicieron sino repetir el invento: de, por y para el pueblo, que suena tan bien, aunque en verdad jamás se sepa a qué o a quién se están refiriendo. Prueba de su vigorosa vitalidad es que en sucesos recientes ha vuelto a reaparecer, agresivo y triunfante: se habla del despertar de los pueblos en 1989, tal y como hacia 1830, con dieciocho años de adelanto profético, Ludwig Boerne hablara de una *Voelkerfruehling*, una romántica «primavera de los pueblos», es decir, otra escabechina más de la que de vez en cuando es incapaz de privarse la humanidad. La verdad es que, en tanto expediente social resulta de lo más socorrido: todo se hace en su nombre, nadie se atrevería a ir en contra suya, entre otras cosas, porque orgullosamente se proclama de labios para afuera que todos somos pueblo, aunque cada uno en su interior confíe en realidad en que pueblo, pueblo, lo que se dice pueblo, municipal y espeso, sólo lo son los otros. Los angloparlantes aún lo tienen peor, o será que de veras son más democráticos, pues para ellos toda la gente es *people*, mientras que en otras lenguas, un poco más sutiles, menos bárbaras y simplificadas, suelen hacerse distinciones. Al punto de darnos el lujo, en español, de emplear además un sabroso despectivo, el «populacho», y de llamar «populistas» a ciertos profesionales de las promesas hechas en representación de tan monstruosa entidad.

Sería injusto olvidar que, por encima de todos, está el pueblo elegido, cuya sola mención pone a dudar de la eficacia igualadora del método simplista que inventara Juan Jacobo a orillas del Lemán, mientras se desnudaba para escándalo de las damiselas

ginebrinas. Schopenhauer, como buen alemán, lo veía de otra manera: «como los gustos difieren, decididamente no son mi pueblo elegido. Son el pueblo elegido de su Dios y éste queda que ni pintiparado para semejante pueblo». Parece un poco exagerado porque más bien entran ganas de pensar al ver cómo les ha ido en la historia que con un Dios así no necesitan más enemigos. Por aquello de que a veces los extremos se tocan, tampoco a los nazis se les caía de la boca lo de «pueblo» (*Volk*) para todo, desde un periódico hasta un repugnante automóvil.

Habría que pedir menos pueblo y más respetos individuales, que en definitiva, como casi siempre, quien tenía razón era Oscar Wilde: «La única posible sociedad es uno mismo».

El sexo de las cosas

El de los ángeles, tan disputado por siglos, quedó finalmente establecido por Lord Byron cuando descubrió que todos son *tories*, conservadores; cosa que confirma la gramática: son masculinos. Eso es precisamente lo que irrita a las insufribles feministas. Qué plaga. Señor: debe ser que se acumulan en los finales de siglo. Ahora arremeten contra el lenguaje, confundiendo, entre muchas otras cosas, género con sexo. Ocurre lo inevitable: hacen el más grande de los ridículos. Sólo imitan a sus predecesoras anglosajonas, a las que hace ya veinte años les dio por decir tonterías tales como hablar de She-God y querer reformar la Biblia a fin de eliminar el sexismo que contiene. Sin darse cuenta de que antes tendrían que acabar con la religión judía y con esa «enfermedad del judaísmo» (Borges *dixit*) que es el cristianismo, auténticos bastiones de la más acendrada ideología machista. No existen sacerdotisas en el cristianismo, aunque hay que reconocer que hubo una Papisa, aquella Juana que parió en plena procesión, y por su parte, lo primero que hacen en la mañana los buenos judíos es agradecer a Jehová que no los haya hecho mujer. Pero, claro, todavía en la lengua inglesa esos jueguitos con los pronombres personales tienen cierto sentido, pues distinguen entre la cabra hembra y el macho (propiamente, cabrón) anteponiendo el «she» o el «he». ¿Habrá que decir entonces «Esperando a HeGodot» o, más bien, «Esperando a Godota»?

Las feministas en lengua española también han enloquecido. Lo primero que ignoran es que género es una categoría gramatical que funciona como clasificador de sustantivos, adjetivos o pronombres, pero sin poseer valor semántico alguno. Simplemente arbitrario. Dos palabras con idéntica terminación (frente, diente) tienen distinto género sin que haya en ello ninguna intención sexista. También ignoran que, en vista de que el género masculino no está marcado en la oposición masculino/femenino, es el que se elige a la hora de atribuir género porque compromete menos. Pero si se escucha a las excitadas feministas, habrá que decir «la cantar» y «la correr» en vez de «el cantar» y «el correr». En su suma ignorancia, también desconocen que en las lenguas indoeuropeas el origen de la distinción genérica no es el par masculino/femenino, sino la oposición animado/inanimado, de donde en la mayoría de esas lenguas surgen tres géneros, agregando el neutro. Lo que explica que, de lo más anti-freudianamente, «niño» sea neutro en alemán (*Kind*). Además las locuras feministas aplicadas al lenguaje sólo tendrían un alcance limitado, desde el momento en que hay muchas lenguas que no distinguen géneros, otro punto ignorado por las proponentes de la reforma sexista de la lengua. Así, por ejemplo, en las lenguas africanas bantúes (swahili y demás) no existen sino clases, y un poco más cerca, el euskera o vascuence no admite morfemas genéricos. De modo que, en vasco, «niño» y «niña» es lo mismo (haur) o «perro» y «perra» (zakur). Lo de menos es que las feministas desconozcan las complejidades lingüísticas; lo grave es que no se percaten de la insensatez de sus propuestas. ¿Quiere decir que sólo podrán expresar su rabia feminista las que hablen lenguas que distinguen géneros? ¿Qué sucede con las mujeres vascas? ¿No se quejan del sexismo? ¿Es que acaso eso tan vago y metafísico del sexismo está en la gramática o en las costumbres y en las personas?

Lo divertido es que no sólo abominan del sexismo lingüístico y proponen bobadas tales como decir «humano» en lugar de «hombre». Por cierto, ¿por qué si es masculino? ¿No sería mejor «humane» (terminado en e) como sin siquiera reír quiere y propone un filósofo español? Así, el libro de Nietzsche se convertirla en Humane, demasiado humane para que las feministas no chillen.

Qué manía esa tan femenina de andar mezclando el sexo con todo. El machismo será muy poco recomendable, pero al menos tiene la ventaja de poner al sexo en su sitio, que es donde debe estar.

Fetichismo de la ley

Que las leyes son pasajeras y el crimen eterno, pruébalo la religión que cobija a los pueblos de Occidente: primero Caín y, mucho más tarde, aparece Moisés armado de las leyes. Quizá por eso la sabiduría hispana se ha defendido de los legalismos y sus adoradores: hecha la ley, hecha la trampa, advierte la mala conciencia de una tradición harto frecuente. Y aún mejor: acátese la ley, sin cumplirla, que es la forma inteligente, suareciana, de defender la soberanía popular contra el poder y la relatividad de las leyes. Allí deberían inspirarse los buenos cristianos, pues no fue cualquiera, sino Saúl, más conocido como Pablo de Tarso, quien comprobara que «donde no hay ley, no hay transgresión» (Romanos, 4:15). Mejor son las proféticas palabras del poeta Blake: «Con las piedras de la ley se construyen las prisiones y con los ladrillos de la religión, los burdeles».

Lo malo de las leyes no son ellas ni los abusos que permitan ni siquiera la fragilidad de su condición histórica en tanto productos sociales, pasajeros y reemplazables; lo malo de las leyes son los sacerdotes que viven a su sombra y medran del lucrativo oficio de hacerlas respetar. Fariseos de un inmenso templo civil, revisten la antigua majestad de los chamanes para descargar sobre las aterrorizadas cabezas de los ciudadanos lo que, sin metáfora alguna, llaman el peso de la ley. Sin leyes, el Imperio Romano no hubiera existido, pero por lo mismo es absurdo exaltarlas sin tomar en cuenta que el propósito fue ante todo político. Ojalá fuera ésa su sola limitación y estrecho relativismo. Más razón que un santo tuvo Bacon cuando se inventó que los siete sabios de Grecia comparaban las leyes con telas de araña, que sólo sirven para atrapar insectos chicos, ya que los gordos bien que escapan de ellas. Forma elegante y clásica de hablar de la conocida figura del embudo.

Aun así, cumplen las leyes momentánea función; lo malo es que precisan de intérpretes, descifradores y guardianes, que son los que complican innecesariamente las relaciones sociales. Habría aquí también que extender la verdad de Clemenceau, el primer Tigre: las leyes son algo serio como para dejarlas en manos de abogados. Palabra aterradora ésta, que por algo la peor de las maldiciones gitanas es la que promete verse enredado en sus pecadoras manos. Si al menos los rábulas se limitaran a su oficio, que es apenas el de medrar en el bosque de los Códigos y vivir de los infelices que tienen que atravesarlo; lo malo es que, a fuerza de repetir sonsonetes de leguleyos, les da a algunos por creer que también piensan. Y en lugar de razonar, declaman; en vez de usar la lógica, agotan la más barata de las retóricas. Sirven el foro y los decanatos a la demagogia, no a la inteligencia.

Recuérdese que ante la Ley está el poderoso portero que guarda la entrada y ante cada una de sus innúmeras puertas hay un portero cada vez más poderoso. El pobre hombre que acude a la Ley creía, en su ingenuidad, que «a la ley tenían todos acceso en todo momento». Lo de menos es que muera sin acceder a la Ley. Lo revelador, lo vigente, lo melancólico, como subraya Kafka, es que no haya que aceptar esas cosas en tanto verdaderas, sino en tanto necesarias.

Forma sobre fondo

Aseguraba Proust que se podía enamorar de alguien por la forma como tomara la taza del té. Los incapaces de percibir matices dirán que son cosas de afeminados: los hombres de verdad se enamoran de algo concreto: unas caderas o una dote. Seres sustantivos frente a seres modales. Vieja oposición entre el qué y el cómo. El griego tuvo razón al afirmar que el universo procede del agua; se limitó a decir el qué. Lo que vale es explicar cómo se forman las cosas a partir del agua. En principio, todos los humanos coinciden en creer que una sociedad justa es la que no contiene ni oprimidos ni opresores. Pero ¿cómo lograrlo? Hay amantes que se dan por satisfechos con querer y expresarlo ritualmente: la gracia está en la forma de hacerlo. Querer es muy fácil: basta con declararlo. Lo que cuenta, lo que queda, es el modo de querer. Lo sustantivo es siempre factual, inerte, muerto; lo modal pertenece al reino de lo imaginario, lo vivo, lo creado. Y desde Gracián, un credo: «nunca lo verdadero pudo alcanzar a lo imaginado».

Todo arte es modal: hasta la más rastrera fotografía es una forma de cambiar lo dado. ¿Qué importa que la famosa y reclinada odalisca tenga una vértebra de más o que la celeberrima sonrisa sea enigmática, dispéptica, o inexistente? No se mira el qué, se atiende al cómo. Quizá por eso aún la medicina sigue siendo, en el fondo, más arte que ciencia: no es tan sólo que haya enfermos en lugar de enfermedades, sino que por sobre todo hay médicos en vez de tratamientos. Todo depende del modo, que si estuviera reducido al qué sobrarían los galenos: bastarían máquinas y manuales. Hay una vecindad nada extraña entre médicos y cocineros: cualquiera puede quemar un trozo de carne; cualquiera puede hacer que cura. El arte está en cómo hacerlo: el buen médico es el mejor chef del cuerpo humano: un artista al servicio de la salud, como el otro le está al de la *gourmandise*.

Por lo mismo, la filosofía es la antítesis del arte: disciplina eminentemente sustantiva. Tanto, que le dio por buscar la esencia de las cosas y, en definitiva, el ser de todo. A Sócrates le irritaba que le hablaran de la virtud del militar o la del zapatero o incluso, en abstracto, la del hombre: lo que andaba buscando era la esencia de la virtud. Siempre la manía reductora del qué, la pérdida de cualidades, los modos, las maneras, la forma de presentarse, no simplemente ser. Contra el refrán, el hábito hace al monje. Y en ocasiones, lo deshace. Se han necesitado muchos siglos para que a ciertos filósofos, obsesionados con el lenguaje, les interesara el modo, lo que llaman, con la habitual pedantería del oficio, «fuerza ilocucionaria» de toda expresión. Pruébese a decir «usted cree» en distintos tonos: afirmativo, interrogativo, dubitativo, para ver cómo se obtienen diferentes resultados: siempre el modo otorga significado al verbo. Por eso triunfan los retóricos, los políticos, especialmente hábiles en el estilo o forma de decir las cosas. Por eso las mujeres ceden ante Don Juan, más por su labia que por su figura. Por eso ningún niño cree a sus padres cuando prometen algo para un mañana inexistente, modo de salir del paso. Por eso Lenin se equivocó de medio a medio: en lugar de «¿qué hacer?» tenía que haberse planteado «cómo hacerlo». Por eso, por ahora, el capitalismo gana la partida: engaña mejor, envuelve sus productos en un empaque atractivo, seductor, modal. Forma sobre fondo.

La dificultad de ser ateo

Vuelve a sentenciar el Papa polaco: «es más fácil vivir sin Dios». ¿Cómo lo sabe? ¿Acaso lo ha intentado? En fin: si lo dice Su Santidad. Pero no deja de resultar raro. Por lo general, han intentado vender el producto de la otra manera: dando facilidades. Hablaba el Cristo con sus discípulos acerca del tamaño de las agujas y del difícil ingreso de los ricos al Reino de los Cielos cuando alguno se atrevió a expresar ciertas dudas (San Mateo, 19:26). Para Dios todo es posible, le cerró la boca Jesús. Es un punto que discutieron mucho durante la Edad Media: si en efecto, todo lo puede Dios, ¿puede por ejemplo cambiar lo pasado? No importan las respuestas; lo que cuenta es la seguridad que poseen los creyentes, teniendo a Dios de su parte. Así, qué fácil. Hasta el mundo, nada menos que todo el universo, con estrellas y planetas, y la tierra toda, llena de animales, mares y plantas, fue obra de apenas seis días. Bien es verdad que de duro laborar, pues exigieron su descansito proporcional. Los creyentes tienen el camino expedito para cualquier explicación por inverosímil que parezca: les basta con remitirse a la misteriosa voluntad del Señor. Va a tener razón Voltaire: si Dios no existiera, habría que inventarlo. Entonces ¿qué habrá querido decir el polaco que se sienta en el Solio Romano con eso de que sin Dios todo es más fácil?

¿Será una confesión *in pectore* de sus dudas? Porque suena a *cri du coeur*: como si no quisiera revelar lo mucho que le cuesta, lo difícil que se le hace sostener su fe en Dios. No deja de tener algo de razón, si uno se para a considerar esa teratología impuesta en el dogma de un Dios que es a la vez tres dioses, pero sólo uno, pero tres, pero uno. Un auténtico acertijo, la religión como charada. O aquello de la transustanciación: eso de que en cada misa el sacerdote convierta simple pan y simple vino en carne, tejidos, nervios, células, y sangre, con todo y linfocitos, que además no lo son de cualquiera, sino del mismísimo Dios, es cosa verdaderamente difícil de tragar. Pero, en fin, son los pequeños sacrificios de la débil razón por contar, a cambio, con la ayuda omnimoda de tan poderoso Ser.

Si al menos hubieran sido los judíos los que se quejasen, pero que se sepa el Papa no sufre de contaminación semita. Faltaría más. Porque aquéllos sí tienen de qué quejarse y pueden hablar de dificultades: por empeñarse en mantener el pacto con la divinidad, no siempre les ha ido bien. Dios será todo lo poderoso que se desee, pero a la hora de Auschwitz miraba para otro lado. Bien es verdad que también se distrajo lo suyo a la hora de Hiroshima, aunque no se sabe a ciencia cierta si también tiene que ocuparse de los amarillos como dicen que se ocupa de los suyos, blancos y elegidos. No importa: con todo y esas pequeñas y divinas fallas, vivir con Dios al lado sigue siendo marchar por la calle de en medio: todo facilidades. Porque, en definitiva, lo que no obtenga el creyente en esta vida, consuélese pensando que se lo darán en la otra, con creces. Qué bien.

Difícil, dura y corta es la existencia del ateo. Sólo hay el *nascer* y el *perecer*, decían aquellos saduceos españoles. Quien así piense, se encuentra de entrada radicalmente solo: sin papacito que lo ampare ni nadie a quien lloriquearle cuando las cosas se pongan duras. Tan difícil es la vida del ateo que, para los mejores, es simplemente absurda: lo mismo podría ser que no ser. Porque el hombre no es una ley matemática, que tiene su razón en sí misma. Si no acepta a un Dios como causa remota, se las tiene que arreglar totalmente solo. Para eso, hace falta un poco más de valor que para refugiarse en la confortable guarida que es Dios para los comodones creyentes.

La relación habría que plantearla al revés: es a Dios a quien le es fácil convivir con el hombre. Porque, sin éste, como notara Camus, sería imposible imaginar un Dios. Lo

fácil y lo difícil está aquí abajo: tan es así que de ello depende la existencia misma de Dios.

La desintegración del imperio soviético

Hitler soñó con un «nuevo orden» en Europa, pero a veces, en lugar del predominio alemán o la superioridad de la raza aria, hablaba de la «vocación europea» en el mundo. Tras su derrota, los aliados occidentales lo siguieron pensando por él, forma suave de decir que el nazismo no murió del todo. Porque de ahí salió un «nuevo orden» que ahora también se derrumba. Y porque gracias a Hitler pudo Stalin levantar el Gran Imperio Soviético que habría de durar medio siglo largo.

Lo primero que se derrumba es la reorganización de Europa, comenzando por la división de Alemania. Es muy fácil hacerse lenguas del «milagro alemán» y compararlo, despectivamente, con la pobreza y menor desarrollo de la parte de Alemania hasta hace poco marxista. Pero se olvida que mientras los rusos se llevaron hasta el último tornillo para resarcirse de sus pérdidas, los occidentales dejaron intacta la industria alemana, la misma que, por lo demás, aun en pleno nazismo, no había dejado de estar asociada al gran capital anglosajón: la IG Farben, a la vez que fabricaba hornos crematorios y Zyklon B, era una filial de la Standard Oil neoyorquina y de la Imperial Chemical de Su Graciosa Majestad Británica. Pese a todo, los alemanes orientales se alzaron hasta el décimo puesto en la industria mundial. Justo el que tenía Checoslovaquia al principio de la guerra; por su parte, los pobres checos bajaron, gracias a un peculiar socialismo anti-primavera, al nivel del Perú, que ya es bajar.

El año 1989, el que viera el principio de la desintegración imperial soviética, sirvió para que una Comisión oficial de historiadores de la URSS denunciara los pactos secretos que en 1939 firmaron Hitler y Stalin para repartirse la Europa oriental. *Corso e ricorso* de la historia: al final de la Primera Guerra Mundial, se rompió el Imperio zarista, del que salieron Finlandia, las repúblicas bálticas y parte de Polonia. Veinte años después, gracias al pacto germano-soviético, los pedazos volvieron a juntarse otra vez en forma de Imperio. Salvo Finlandia, todo volvió al seno de la Santa Rusia, convertida en Unión Soviética. En 1945, en Yalta y Potsdam, se consagró la reconquista. Y por si fuera poco, del 45 al 48, los soviéticos extendieron su zona de influencia con un cinturón protector de estados-títeres, desde Polonia a Bulgaria. Dentro y fuera, el Imperio volvía a cobrar forma. Lo que Lenin llamara «cárcel de los pueblos», en la época zarista, volvió a convertirse en prisión stalinista de las nacionalidades. Desde la ucraniana a la tártara. Por otra parte, vieja vocación expansionista pan-rusa.

Dícese que las cúpulas acebolladas de San Basilio, en Moscú, son ocho para recordar otras tantas cabezas cortadas de caudillos musulmanes, derrotados por Iván el Terrible, primer zar expansionista. Pero los mahometanos, en sus diversas sectas, son tan sólo una de las etnias vasalladas por el imperialismo soviético. Ahora, con el inicio de la desintegración, levantan cabeza: ya han comenzado en el Cáucaso a reclamar la independencia y su ruptura total con la Unión.

Hace doce años, en 1978, la historiadora francesa, Hélène Carrière d'Enclause, comenzó a hablar de *l'Empire éclaté*: su explosión ya se ha iniciado. Y lo más grave es que los nacionalismos en la URSS no sólo son centrífugos o externos: también existe, y quizá sea el más peligroso, el nacionalismo central o gran-ruso, agrupado en torno al partido Pamiat (Memoria), chovinista, racista, antisemita y ultra-religioso. La desintegración es también interior.

Son tan diversas las corrientes desintegradoras de la federación soviética que algunos teóricos, como Guseinov, pronostican a mediano plazo tres modelos o focos nacionalistas en el territorio de la URSS: el modelo libanés, en el Cáucaso, con divisiones y querellas religiosas y raciales; el modelo centroeuropeo, en el Báltico, con

países probablemente asociados a la Comunidad Europea, y el más atrasado, el modelo latinoamericano, en Siberia, con una independencia apenas nominal, pero aun sometido económicamente al gobierno central.

La Europa vigente hasta 1989, artificialmente diseñada en Yalta, era una Europa dividida y subdividida. Lo que está desapareciendo son las divisiones. Ante todo, la gran división entre Este y Oeste, entre socialismo y capitalismo, entre Pacto de Varsovia y Nato. Pero también Europa estaba dividida en su corazón: dos Alemanias y, a su vez, dentro de esa división, otra más: dos ciudades en un Berlín cortado por la fea cicatriz del muro. Todo eso se desvanece. Los alemanes se abrazan y no piden ni salchichas ni socialismo ni betamax: piden reunificación, una *einig Deutschland*, que terminarán por tener, quizá en forma de una Confederación, según el viejo modelo bismarckiano. Los polacos, qué remedio, bajan la cabeza y aceptan, otra vez, la bota germana: Kohl no los visitó para descargar retórica, sino para comprar voluntades: tres mil millones de dólares y otro tanto en créditos compran muchas. Recordándoles, de paso, que Alemania tiene que cumplir un «destino histórico». Léase: unas fronteras que rectificar y quizá unas tierras (Silesia, Pomerania) que reclamar. Los polacos se estremecen, pero tienen que comer. Los húngaros no se han andado por las ramas: ya han pedido su incorporación al Consejo de Europa y solicitan lo que les supuso la invasión soviética en 1956: dejar el Pacto de Varsovia. Los rumanos enjuician a todo el Partido Comunista previamente declarado ilegal. El «telón de acero» que Churchill inventara en Fulton, en 1948, se está derritiendo a ojos vista.

Pasado el asombro, la primera reacción ha sido de alegría: Europa se ha reencontrado a sí misma y Gorbachov, con eso del «hogar europeo», recuerda a De Gaulle, cuando prometía una Europa del Atlántico a los Urales. Deja de hablarse de la Europa del Este y vuelve a usarse la vieja denominación de Europa Central, *Mittleuropa*. Desde los noruegos a los griegos, todos se emocionan ante la reconciliación de los hermanos alemanes. Ahora que la pesadilla parece haber llegado a su fin, se calibra la enormidad de aquel hecho monstruoso. Piense alguien por un instante que su propia ciudad (Maracaibo, Caracas) quedase cortada en dos por un muro infranqueable so pena de muerte: total aberración. Sólo que, una vez pasada la alegría inicial, comienza la hora de reflexionar sobre las consecuencias. Ante todo, el temor ancestral a una Alemania unida y poderosa. De hecho, aun en forma inconsciente todavía el 9 de Noviembre comenzó otra pesadilla en reemplazo de aquélla. No por recurrente, menos obsesiva: la pesadilla de un nuevo Reich alemán.

Lo más triste del mentado artículo de Francis Fukuyama, oscuro funcionario del Departamento de Estado, es que tiene razón aplicado a sí mismo. Su nada original tesis del «fin de la historia», además de repetir mal a Hegel, juega con el equívoco del término: sólo ha querido decir «fin de las ideologías», esto es, lo que ya dijeron antes muchos otros, entre los cuales, Aron, mucho mejor expresado que el pobre Fukuyama. Pero tiene plena razón si se entiende que en esta época no hay ninguna gran teoría histórica digna de compararse con el marxismo. El artículo del propio Fukuyama es la mejor prueba de la pobreza ideológica en que ha caído el mundo al final del siglo y el hecho de que tan ramplón trabajo haya tenido tal resonancia sólo confirma la penuria de pensamiento.

Sin embargo, *malgré* Fukuyama, más de uno se ha atrevido a teorizar cómo serán las cosas en la década de los noventa. En el británico *Sunday Times*, alguien ha sostenido que el fin de siglo estará dominado por dos acontecimientos mayúsculos: el derrumbe definitivo de la URSS y el surgimiento del Cuarto Reich como superpotencia europea. Dentro de la propia Alemania Federal, la división es notoria entre «atlantistas», partidarios de seguir uncidos a la cada vez más debilitada economía americana, y

«europeístas», donde se sitúan los socialdemócratas, con Willy Brandt al frente, decididos a crear un «nuevo orden», esto es, dispuestos a explicitar las contradicciones crecientes de la Nato y a profundizar la guerra económica ya comenzada con USA. En tal caso, toda la Europa llamada hasta hace poco del Este girarla en torno al polo de atracción germano, que pasarla a dirigir *volente notente* la política de una Comunidad Europea ampliada, mientras que Japón y los tigres asiáticos menores (Corea, Taiwán, Singapur) dominarían la escena desde Siberia a Hawai quedándole a Estados Unidos el eterno patio trasero, es decir, Latinoamérica.

Dentro del Continente americano, en esa misma década no es difícil profetizar el fin del bastión stalinista cubano. No hay sino que leer los últimos discursos de Castro para percatarse del pánico que domina a los comunistas en la isla. Tras confesar que está asombrado por los recientes acontecimientos, incurre en la pregunta retórica: «¿Dónde vamos a parar por estas vías?». Para terminar amenazando abiertamente con un final apocalíptico: «Quién sabe en qué momento las dificultades objetivas del mundo nos obliguen a un máximo de heroísmo. A lo mejor un día tenemos que aplicar la guerra a todo el pueblo para la supervivencia de la revolución». Lo mismo pensó Ceaucescu. Y antes que ambos, Hitler. Coincidirían principio y final, en la vertiginosa caída del Arturo Ui tropical. Porque conviene recordar que el primero en lanzar aquello tan operático de «la historia me absolverá» fue Hitler, en el juicio que le siguieron por el fallido Putsch de Munich. Con o sin Fidel, el mundo del nuevo siglo retornará un aspecto ligeramente orwelliano: tres grandes bloques enfrentados económicamente.

De momento, todo son fiestas y celebraciones, como esa locura colectiva que les entró a los alemanes la noche última del año, junto al muro y encima de él. Hasta Marlene Dietrich, la gran e inolvidable Lola-Lola («*Ich bin von Kopf zu Fuß zu Liebe eingestellt*») ha anunciado en París que va a regresar a buscar la maleta que, como dice en una de sus más conmovedoras tonadas, un día dejó olvidada en el viejo Berlín. Todos regresan: Rostropovich y Nureyev, a la URSS, y Ionesco y Cioran, a Rumania.

Pero tras la fiesta vendrá el despertar: ratón, cruda, resaca. Porque los problemas subsisten incluso agudizados y los personajes depuestos sólo están agazapados, en la sombra, esperando también su retorno burocrático. Recuérdese lo que contó London: los «referentes» o torturadores policíacos que lo interrogaban en el régimen comunista eran los mismos que hablan servido lealmente a la Gestapo durante la ocupación alemana.

Pasada la alegría, muchos ciudadanos del Este de Europa descubrirán otro muro, mucho más alto e impenetrable, el de la sociedad del dinero, en donde sólo vale tenerlo y en abundancia. Entonces vendrán nuevos lamentos, otras reflexiones y probablemente, otra vez algún gran pensamiento utópico, en forma de propuesta, que vuelva a poner en marcha esa historia que el señor Fukuyama ha pretendido detener con dieciséis ridículas páginas desde una oficina de Washington.

La mujer en el templo

Si, como alguien notara, la mujer es la última colonia del hombre, gracias a la Santa Iglesia todavía es posible mantener vigente el estatuto colonial. Fiel a sus orígenes, la Iglesia y sus representantes han sabido colocar a la mujer en su sitio, que es siempre el de servir a Dios y al hombre, durante casi dos mil años. Y ahora, de pronto, cediendo a las engañosas voces de una pretendida renovación, parece que nada menos que los obispos reunidos en Roma comienzan a flaquear y a dar señales de ceder ante el poder femenino. ¡Qué desgracia para la Iglesia, qué pérdida de carácter para el cristianismo! Más les valdría tener presentes las sabias enseñanzas de aquellos santos varones de los primeros siglos, con justa razón considerados Padres de la Iglesia: «La mujer es una mula traidora, es una tenia clavada en el corazón del hombre», sentenció San Juan Damasceno, muchos siglos antes de que Nietzsche y Schopenhauer se dieran cuenta de ello. Y sabido es el celo con que San Cirilo, aquel doctísimo disputador, que supo enfrentarse a la herejía nestoriana, trató a la descarada Hipatia, que en el colmo de la desvergüenza más pagana había osado enseñar matemáticas y astronomía. El pueblo cristiano, arrebatado por la palabra sagrada del santo, atacó a la infame mujer en la calle, arrancándole la carne a tiras con ayuda de las puntiagudas conchas que abundan en la bahía de Alejandría. Así que: la mujer en su sitio, que no es otro que el del silencio y recogimiento en el templo, y como Cervantes expresara en magnífica fórmula, cuando casada, la pierna quebrada y en casa.

De lejos le viene a la Iglesia tanta sabiduría. Cuando el Apóstol pide en Corintios I que la mujer se limite a guardar silencio en la iglesia, no hace sino refrescar su reciente judaísmo, pues cumple notar que el buen judío reza siempre en la mañana una oración en la que da gracias al Señor, alabado sea su santo Nombre, por no haberle hecho mujer. ¿A qué venir ahora con novelorías de diaconesas y otras pecaminosas audacias? Que midan bien sus actos los altos dignatarios, pues por ceder a la vitanda tentación de la modernidad, bien pudieran estar abriendo la puerta a la destrucción de los valores religiosos. En efecto: si las religiones suelen tener la mala costumbre de ser eternas, débese en buena medida al sostenido esfuerzo pedagógico de las mujeres. ¿Quién inculca a los hijos las doctrinas transmitidas de generación en generación? ¿Quién vigila porque no se descarríen los tiernos retoños y sucumban a la atracción de lo desconocido? ¿Quién exige que se mantengan los valores tradicionales en los que se funda y sostiene su misma condición de sumisión, sino la mujer en el hogar? Dése poder sagrado a las mujeres, sáqueselas de las casas para que entren a mandar en el templo, entrégueseles voz y voto en los asuntos trascendentes y presto se verá que no ha de transcurrir mucho tiempo antes de que comiencen a derrumbarse los sólidos cimientos de las religiones machistas que nos presiden y protegen.

Tuvo inevitablemente que ser mujer quien dijera aquello de que la virtud femenina había sido el mayor de los inventos del hombre. Gracias al cual, puede añadirse, se sostiene la religión y buena parte de la sociedad. Si un sacerdote se desvía de la recta senda es apenas un pobre pecador al que Dios aún le dará otra oportunidad de retornar al redil, pero si una monja tan sólo tiene un mal pensamiento y comienza a agitarse más de lo conveniente, se la declara al punto poseída por Satanás y será debidamente exorcizada. Como que la virtud de la mujer es la piedra sillar de esta probada civilización machista. Es tanto como tentar a la desgracia introducir a la mujer en el papel más elevado y reservado del hombre: el augusto sacerdocio. Sería algo así como rehabilitar a la serpiente, tal y como creyeron los infames ofitas, y retroceder al momento del primer pecado que, no estará de más recordarlo, fue cometido a

instigación maligna de la mujer. Quédense las cosas como hasta ahora si se quiere que el negocio ese de la religión dure otro tanto.

La pesadilla nuclear

La mayoría de los actuales moradores del planeta han nacido en plena era nuclear. La minoría, o lo que es igual, los viejos, ya éramos adultos antes del 6 de Agosto de 1945, cuando el *Enola Gay* lanzó sobre Hiroshima una bomba, de tres metros de largo y medio de ancho, llamada *Little Boy*, y pasó lo que pasó.

Pero, en realidad, la era nuclear comenzó mucho antes. Comenzó el día en que un hombre llamado Einstein escribió sobre un pizarrón de Berlín la fórmula famosa: $E=mc^2$. Si la energía no es otra cosa sino materia vertiginosamente acelerada, sólo faltaba eso: acelerarla físicamente para transmutarla en energía. Es lo que hicieron, primero Rutherford, en Cambridge, y luego Fermi, en Chicago, con aquel rudimentario ciclotrón que pone a danzar los átomos hasta romperlos y convertirlos en energía liberada.

Desde el momento en que semejante hazaña fue posible, el hombre sintió miedo. No en 1945, cuando la destrucción de Hiroshima y la de trescientos mil seres humanos en pocos minutos, sino algo más tarde, cuando dándose cuenta de lo que había desencadenado, comenzaron los experimentos para seguir adelante con el monstruo nuclear. El primero de tales experimentos se llevó a cabo en un atolón perdido de las islas Marshall, en la Micronesia, con nombre que luego se extendería a ropa femenina: Bikini. Entonces, cuando iban a explotar la bomba de prueba, hacia la mitad de 1946, corrió un rumor por el mundo centrado en tres palabras: «reacción en cadena». Ya que se temía que, de producirse el experimento, sería incontrolable la energía desatada, que iba a seguir produciendo más energía al contacto con el resto de la materia del universo. El hecho de que nada de semejante patraña fuera verdad no sirvió para que desapareciera el miedo. Y la prueba de que, en el fondo, algo habla es que, en efecto, eso es lo que sucede cuando se desencadena la radioactividad de ciertas sustancias inestables, como por ejemplo el uranio-235: no cesan de producir radiactividad, en ocasiones hasta por miles de años. Y la radiactividad, a la larga o a la corta, por destrucción del sistema nervioso, por quemaduras de tercer grado o por cánceres de toda suerte, mata. Así, desde que el hombre ha dominado el átomo, vive con la sombra de otra muerte, esta vez masiva e incontenible.

Pero no se libera la energía atómica sólo para matar. Así como la dinamita lo mismo sirve para cometer un atentado o magnicidio que para volar rocas que abran nuevas vías, la energía nuclear puede ser causa de muerte (casos de Hiroshima y Nagasaki, hasta ahora) que de vida: aplicaciones de la medicina nuclear. En forma de energía se la tiene por una fuente más confiable que las tradicionales, las fósiles, carbón y petróleo, ya que existe en cantidades ingentes, dura más y puede ser inducida por el hombre, dueño y señor de tan terrible fuerza. De ahí que surgieran hacia los años cincuenta las centrales atómicas, de las cuales ya hay más de cuatrocientas en el mundo: 93 en los Estados Unidos, 51 en la URSS, 43 en Francia, los países con mayor desarrollo de este tipo de energía. En teoría, el proceso es sencillo: al desintegrarse el uranio radiactivo, por ejemplo, produce energía, que se traduce en calor, por lo cual el agua empleada para enfriar el proceso se calienta a su vez hasta llegar a convertirse en vapor, el cual, conducido a una turbina, producirá electricidad. En vez de emplear la energía potencial del agua almacenada en una represa, en su caída hacia las turbinas, se utiliza el vapor producido por el calor que genera la desintegración de materias radiactivas. Entonces, todo el problema técnico derivado consistirá en lograr controlar la energía así liberada. Ahí empiezan las dificultades.

En 1979, se estrenó una película norteamericana, *El síndrome de China*, con Jane Fonda y Jack Lemmon en los papeles principales. Presentaba la posibilidad de

explosión de una central nuclear y el peligro consiguiente, ya que, de fundirse la masa crítica radiactiva y penetrar en la corteza terrestre, podría en teoría seguir su marcha hacia las antípodas, hasta la misma China, y por eso el título. No era una gran película, demasiado didáctica y simplista. Lo que la hizo célebre es que apenas unas semanas después de su estreno, sucedió una catástrofe importante en una de las centrales nucleares norteamericanas, la de Three Mile Island, en Harrisburg, Pennsylvania. Una vez más, la ficción se adelantaba a la realidad. No ha sido el único accidente acaecido en centrales nucleares. Pero aquel fue lo suficientemente grave y espectacular como para que se emitieran tranquilizadoras declaraciones: nunca más volvería a suceder. Hasta que volvió a pasar.

Pasó en Chernobyl, mejor dicho, en Pripjat, aldea ucraniana en la ribera del río de igual nombre. Hace unos años, un 26 de abril de 1986, no se sabe muy bien por qué, si por error humano o exceso de radiactividad acumulada, pero el caso es que se declaró un feroz incendio que hizo explotar el reactor número 4 de la central de Chernobyl. Tardaron casi un mes en controlarlo y murieron miles de personas más el número indeterminado de los que, en los próximos cuarenta años, morirán a consecuencia de la radiactividad dispersada por el accidente, no sólo en la URSS, sino en buena parte de Europa.

Porque se formó una gigantesca nube, de cerca de un kilómetro de altura, que fue llevada por los vientos, primero hacia el Norte, Finlandia y Suecia, y luego hacia el Sur, Alemania, Francia y aun Italia. Esa nube estaba cargada de sustancias radiactivas letales. Ha sido, hasta ahora, el peor de los accidentes nucleares ocurridos. Y eso que, como aseguran los expertos, se corrió con mucha suerte. En efecto: en primer lugar, por ocurrir de noche, a la una y pico, lo que trajo como consecuencia que en la central sólo trabajaran los técnicos y obreros de guardia y no los miles que de día allí laboran, así como que, en el pueblo vecino, la gente estuviera en sus casas, con lo que sólo recibieron la décima parte de radiactividad que, de haber estado al descubierto, habrían recibido. La misma terrible potencia del incendio hizo que se elevara esa columna gigantesca de entre 500 y 1000 metros, impidiendo que las sustancias radiactivas cayeran directamente en las áreas inmediatamente vecinas. Luego, el viento dominante, del Sur, arrastró esa columna hacia regiones boscosas, muy poco pobladas. Y por último, se corrió con la inmensa suerte de que, no sólo en ese momento, sino en los días y semanas subsiguientes, el tiempo se mantuviera predominantemente seco, que de haber llovido o habido humedad, la radiactividad se hubiera condensado y habría caído pronto a tierra. Aun así, fue un accidente terrible: por el número de víctimas y por las consecuencias futuras. Hay un dato que, además de probarlo, permite extrapolar hacia otras situaciones. Además de emplear el gobierno soviético todos sus grandes recursos técnicos y humanos para ayudar a las víctimas, recibieron una importante ayuda del mundo occidental. Expertos norteamericanos e israelíes, especializados en trasplantes de médula ósea, fueron a Moscú a colaborar con sus colegas soviéticos. Aun así, pese a los enormes recursos empleados, de hecho todos fueron impotentes para tratar a más de trescientos heridos graves que, en su mayoría, perecieron. No es exagerado pensar que sucedería en el caso de una conflagración nuclear a escala mundial, cuando estallaría el equivalente de miles de reactores de Chernobyl. Hay que tener en cuenta que sólo para controlar el incendio y someter el reactor al descubierto, escupiendo al espacio toneladas de materia radiactiva, necesitaron los soviéticos casi un mes. Para evitar el peligro de fusión del núcleo radiactivo y su penetración en el globo terráqueo («síndrome de China»), tuvieron que inyectar nitrógeno líquido en el suelo bajo el reactor a fin de endurecer la superficie, protegiéndola de la posible penetración. Y finalmente, encerrar al monstruo desencadenado en un inmenso y grosísimo sarcófago

de cemento y plomo, que lo mantendrá allí teóricamente por muchos siglos, tantos como dure su poder de desintegración radiactiva.

El sueño nuclear, con el que buena parte de la humanidad ha creído solucionar sus ingentes problemas de energía, nace del empleo pacífico de la potencia contenida en el seno de la materia, una vez que se logra desintegrarla atómicamente. Así, en vez de depender de la energía fósil, acumulada por milenios en el subsuelo, el hombre comenzaría a sustituirla con energía nuclear que, además de ser supuestamente más barata, es prácticamente ¡limitada. Pero son muchos los que, tras el accidente de 1986, piensan que la catástrofe de Chernobyl marca el fin del sueño nuclear. O más bien: el sueño trocado en pesadilla.

Las trampas del aborto

No deja de ser una triste ironía que los primeros partidarios del aborto sean los anti-abortistas: su sola misión es hacer abortar el aborto. Sin importarles ni las consecuencias, sociales y humanas, ni siquiera la racionalidad de su postura. De sobra saben que si se prestaran a escuchar argumentos, no es que fueran a convencerse de las ventajas del aborto, pero bien podría vacilar su intransigencia. Por lo mismo, practican a toda hora el aborto del aborto: aun antes de que nazca la posibilidad de su discusión, niéganse a razonar.

Para ello, suelen refugiarse en el parapeto de las leyes: si está prohibido es por algo; no quieren saber más. No deja de ser la más endeble de las defensas: las leyes son precederas y mudables. También estuvo prohibido que las mujeres y los analfabetas votasen. O que los curas entraran legalmente al país. Además de ser una débil postura, raya en lo irracional: es malo el aborto porque así lo creen ellos, y basta: no se discuta más. Sin embargo, con todo, aun es preferible semejante cerrazón de mente a los escasos intentos de argumentación que han ensayado los anti-abortistas. Razonar razonan, pero incorrectamente, es decir, echan mano de cuanta falacia puedan manejar porque no parten de una posición neutra, dispuestos a ver los pros y los contras, sino que de antemano ya han tomado partido y, de hacer el esfuerzo de argumentar, sólo tienen un propósito: afirmarse en lo que sostienen.

Quién duda que el aborto tiene inconvenientes: particularmente, si se practica clandestinamente, por cualquiera, en condiciones antihigiénicas, cosa que no parece preocupar lo más mínimo a los anti-abortistas. Pero, aun en condiciones normales, plenamente autorizado, siempre será un acto traumático para la mujer que lo sufra. También lo es sacarse una muela o ponerse una inyección. El punto no es ése: a lo que hay que atender no es a las consecuencias del acto mismo del aborto o interrupción de embarazo, sino a las otras: a las consecuencias síquicas, fisiológicas, económicas y morales de un embarazo y consiguiente alumbramiento no deseados por la mujer por la causa que fuere. Aspecto éste que jamás pondrán en la balanza los anti-abortistas. Se negarán a ver más allá del hecho del aborto y si acaso se logra presionarlos para que se pronuncien, lo más que se conseguirá arrancarles es una declaración despectiva y mezquina: que lo hubieran pensado antes. No deja de ser una concepción medieval de la responsabilidad de los actos humanos: quien la hizo, la paga. Pero es revelador que «razonen» así: porque prueba que en el fondo no les preocupa tanto el aborto cuanto su idea de la moral. Son furibundos anti-abortistas porque son vengativos: les molesta la libre disposición del cuerpo que pueda hacer la mujer. Y piensan, rencorosos: que pague lo que disfrutó.

Su argumento favorito es sólo uno: el respeto a la vida. La falacia subyacente al empleo de ese término es doble: en primer lugar, nunca se toman la molestia de explicar qué es eso tan vago de «vida». También las plantas tienen vida y no se deja por ello de podarlas; sólo sería seria su postura de respeto sacralizado a la vida si procedieran como ciertas religiones a no matar ni a las cucarachas y a sólo comer vegetariano. Y obsérvese que ni siquiera los budistas son consecuentes, ya que las lechugas que mastican con fruición también tienen vida. «Vida» es término confuso que necesita afinamiento científico. ¿Puede decirse de las uñas de alguien que tienen vida? ¿La tienen su pelo o su nariz o sus senos? Pero nadie protesta porque se corten uñas y pelos y se refaccionen narices y senos. ¿Cuándo tiene vida el feto? Y sobre todo, ¿qué tipo de vida tiene un feto de menos de ocho semanas? Con lo que se llega a la otra falacia encubierta: equivaler un feto a un ser racional y pensante. Un aborto, terapéutico o del tipo que

fuere, practicado en el momento aconsejable y en condiciones correctas, es un operación que no mata a nadie porque nadie existe aún, ya que sólo se puede matar, con consecuencias morales y penales, a un ser humano, es decir, a quien, además de vivir, piensa y razona. Deberían los furiosos anti-abortistas revisar la doctrina de la Iglesia, que no concede la espiritualidad a los fetos sino a partir de determinado momento, porque el alma no es algo que resida en los genes ni que se desarrolle a partir de un cromosoma. De modo que, como quiera que se ponga, es un abuso de lenguaje y de razonamiento hablar de «matar», «asesinar» y semejantes exageraciones tremebundas.

Eso para no hablar de los aspectos sociales, complejos y delicados, que encierra un embarazo peligroso o no deseado. Pero sería mucha ingenuidad exigirle a los implacables anti-abortistas comprensión y compasión hacia sus semejantes. Quizá tenía razón aquel cínico francés cuando advirtió que hacer abortar es prueba de impaciencia: que dadas nuestras civilizadas costumbres, es mejor esperar a que sean mayorcitos.

Malas palabras

No es que sean más que las buenas, sino que se usan más. De ahí que sean malas. Por su abuso. Corren como la falsa moneda, en este caso, de boca en boca. Abundan, se repiten, se hacen universales y amplias, y sólo consiguen que nadie sepa qué quieren decir. Lo que no impide, antes bien estimula, que se las siga empleando generosamente.

«Amor», por ejemplo, para no comenzar levantando ampollas. Merecería ser la reina de las malas palabras, pues se usa para todo, y, lo peor, para todos. Hasta convertirse en una obligación. Porque si menester es amar a alguien, sobre todo a nuestro prójimo, por precepto, de amor sólo queda el nombre. También los esposos se deben mutuo amor, que es la manera más segura y rápida de comenzar a no soportarse y llegar probablemente a odiarse. ¿Para qué no habrá servido el amor? Hace girar el mundo y, de creer a Dante, *move il sole e l'altre stelle*, nada menos. Es más fuerte que la muerte, exige juramentos y sobrevive al sarampión. De tan universal, los poetas lo han exaltado hasta rebajarlo. *Common as light is love*, cantaba Shelley, que de ser verdad, todo estaría inundado de amor y el mundo se pondría insoportablemente meloso. Palabra que penetra en todos los discursos; voz con la que se limpian la garganta todos los humanos. Fetiche favorito de las religiones, de los políticos y de todo tipo de predicador. Sirve igual para un roto que para un descosido. Lo mismo se aplica al comercio que a la sublime inspiración, por lo que conviven el amor con tarifa y el otro, invaluable. Amor pasajero y amor eterno. Amor loco y amor prudente y sabio. Verdaderamente, ¿qué harían los hombres sin amor, es decir, sin la palabra amor?

No es menos mala «libertad». La han proferido todos; la han disfrutado muy pocos. En su nombre, como suspirara Madame Roland, camino del patíbulo, no han dejado de cometerse crímenes. Y lo que te rondaré. La libertad es algo que se promete, se busca, se anhela. Suena a viaje, a otro mundo, a huida. Quizá es peor que amor, pues puede fingir con mayor facilidad: cada quien sueña a su modo con ella. Su definición es tan imposible y tan innecesaria como la del amor. Si éste excita, aquélla adormece. Sirve de anestesia mientras el hombre se entrega cada vez más a su destino de animal enfermo y represivo. Si con el amor trafican los vendedores de religiones, con la libertad medran los mercachifles de ilusiones sociales. Por algo Claudel, viejo católico, experto en amor y libertad, llegó a exclamar: *Délivrez-moi de la liberté!* Imposible: de las malas palabras, de las grandes palabras, nadie puede librarnos. Son nuestra moneda cotidiana, nuestras señas de identidad para salir cada mañana a la calle.

Quien lo vio con toda claridad fue Orwell: «Amor es odio», «Libertad es esclavitud». Voces intercambiables. Propositiones contradictorias. Extremos que se tocan. Igualdad de los opuestos. A todo eso también se le da otra mala, malísima palabra: «dialéctica». Nadie se libra de esta última plaga, pues al menos de cien años acá, todo es dialéctico. Hasta el subdesarrollo, una pobre palabra que, como la democracia, ni siquiera llega a la categoría de mala. Vivimos rodeados de esas y otras malas palabras. No tienen ni valor ni significado; parlotean, no comunican; gritan, nada dicen. Aptas para consignas, pobres en el discurso racional; piden más que entregan. Exigen sin dar respuesta a nada. Palabras que, como notara Valéry, han desempeñado todos los oficios. Hasta el más antiguo del mundo, como el amor; aun el más corrompido, como la libertad y el menos racional, como la dialéctica.

Muerte del ateísmo

Es una típica españolada, pero se la atribuyen nada menos que a Buñuel, quien ante la impertinente pregunta solía responder que él era ateo, gracias a Dios. Lo curioso es que hay más verdad que chiste en la *boutade*: porque solo creyendo en Dios de alguna manera se puede ser consecuentemente ateo. En efecto: el ateo pierde tiempo y esfuerzos tratando de demostrar lo indemostrable: que Dios no existe. Igual que el creyente racionalista, pues lo mismo es esforzarse en probar la existencia de Dios que intentar hacerlo con su inexistencia. No hay que escandalizarse ni pensar que se trata de ningún problema oscuro. Más sencillo no puede ser.

En principio, no se prueba la existencia de nada. Si acaso, se postula la existencia de algo, que es muy distinto, es decir, se parte del hecho mundo y lirondo de lo que existe y, si no existe, mal podrá tomarse como punto de partida. Querer demostrar su existencia es tanto como darle la vuelta: partir de cero para llegar a la existencia de lo que se quiere probar. Un absurdo. Lo que existe está ahí para ser tomado en cuenta, no es un tesoro oculto que haya que buscar con métodos especiales. Por eso pierden su tiempo los probadores de la existencia de Dios. Si así lo creen, que partan de ahí, pero sólo como creencia, ya que su prueba, además de imposible, no tiene el menor sentido. Sería como querer probar la existencia del unicornio o del caballo alado: existen en tanto seres de ficción y todo es cuestión de saber limitarse a ese tipo de existencia. Algo similar sucede con la nación de un ser supremo. Donde puede verse que aún es más absurdo por no decir ridículo, pretender probar su inexistencia, que es el empeño y manía del ateo. Ateos y deístas se dan la mano en aceptar algo para luego querer probar su existencia o su inexistencia.

Por eso, como advertía Tierno Galván, el «viejo profesor», conviene no confundir ateísmo con agnosticismo. El ateo cree, el agnóstico, no, que si los ateos no creyeran no perdieran el tiempo en impugnar a Dios. El agnosticismo es, por el contrario, en un sentido más radical y, en otro, más neutro. Es más radical porque va al fondo del asunto, al no aceptar creencias de ese tipo, pero es neutral al declarar que el Señor en cuestión lo mismo puede existir que no existir: el agnóstico ni siquiera se pronuncia sobre el punto. Simplemente, no pierde su tiempo en semejante asunto. Por eso resultan patéticos los esfuerzos de los ateos profesionales y militantes, como los comunistas, por desarraigar las creencias religiosas. Primero, porque se equivocan de objetivo: el ateísmo es una doctrina que argumenta en contra de una determinada existencia, no es una posición neutral, arreligiosa, sino todo lo contrario: profundamente religiosa en su creencia de que Dios no existe. Pero también porque supone que va a quitar con argumentos lo que sólo son irracionales creencias. Los resultados están a la vista.

Tómense los dos extremos de Europa (no sólo geográfico): España y la Unión Soviética. España, tras cuarenta largos años de catolicismo integrista y prepotente, presenta el índice más alto de irreligiosidad de toda Europa. En la Unión Soviética, después de setenta años de ateísmo militante y agresivo, un 60% de su población se declare creyente: setenta millones de ortodoxos, diez millones de católicos, cuatro de protestantes y sesenta millones de mahometanos, sin contar a los díscolos judíos. La lección es brevísima: nada como el ateísmo para que florezca la religión, siendo la inversa no menos verdadera: nada como la religión para despegarse de ella y llegar a pensar por cuenta propia.

La pena de muerte

Debe ser otra manera de medir el atraso: plantear el viejísimo debate de la pena de muerte. Cuenta cuándo lo hacen: ¿por qué esperar siempre a cualquier vulgar asesinato? Es lo de acordarse de cierta santa cuando truena; lo que no deja de revelar parte del viejo problema: la pena de muerte en tanto venganza de la sociedad, concebida y ejecutada para calmar pasiones y desaguar humores.

Lo curioso es que con eso de la pena de muerte sucede lo que con el matrimonio: los que están dentro quieren salir y entrar los que quedaron fuera. Es tan poco original la humanidad que se balancea en tan incómodo vaivén: cuando un país disfruta de los beneficios de la pena de muerte, no faltan voces que aticen al debate y a la larga logren abolirla, al menos por un tiempo. Luego, comenzarán otras protestas a levantar el tono de la discusión hasta que de nuevo se restaure o imponga. Lo que bastaría de suyo para probar, si menester fuera hacerlo, que la pena de muerte no es solución a nada. Si acaso, ayuda a apaciguar ciertas malas conciencias, si es que no cumple otra función más primitiva: saciar la sed de sangre del animal en sociedad. Como es sabido, hasta no hace tanto las ejecuciones tenían que ser públicas: además de servir de supuesto ejemplo, refocilaban al populacho, ávido de venganza y crueldades. Ahora, de implantarse, se transmitirían en vivo y en directo. Y pasaría como con todo: al principio, gran *rating*, para, al poco, decaer su interés. Un juego no tonto es imaginar quiénes serían los anunciantes interesados en patrocinar el programa, además de la religión, claro, que no desaprovecha los últimos momentos para vender el producto. El caso límite lo proporcionó aquel capellán-jefe de las prisiones franquistas, que sostenía, de lo más seriamente, que nadie es más dichoso que el condenado a muerte, pues siendo el único que sabe con exactitud cuándo ha de morir, tiene la oportunidad, que no a todos se presenta, de preparar su alma como Dios y la Santa Iglesia mandan. No deja de ser una lógica aplastante; llevada al extremo, propiciaría la difusión de las condenas a la pena capital sólo por llenar el cielo de pecadores arrepentidos. Tiene el pequeño defecto de no poder aplicarse a los impíos, los que niegan ese sople llamado «alma».

El mejor argumento a favor de la pena de muerte lo adelantó el pasado siglo un humorista francés, Alphonse Karr; más que un argumento es un alegato contra los abolicionistas: «si se pide abolir la pena de muerte, que MM. les *assassins* comiencen». Forma más gruesa que ingeniosa de reactualizar la viejísima ley del talión. De la otra parte, el argumento que siempre podrán blandir los enemigos de la pena de muerte es el de su absoluta y harto comprobada inutilidad. El hombre no deja de matar porque sepa que lo pueden matar. Antes bien: recuérdense aquellas películas algo retóricas de André Cayatte contra la pena de muerte (*Se hizo justicia*, *Todos somos asesinos*), en las que presentaba el caso de criminales que se habían tatuado una línea de puntos en la garganta con la inscripción: «córtese por el punteado», con el fin de facilitar la ingrata, pero bien remunerada tarea del verdugo.

Si los indignados reclamadores de la pena de muerte se parecen a la enloquecida Reina de Corazones («¡Que les corten la cabeza!»), los mansos defensores de la vida humana, siempre se acuerdan de aquellos versitos de Donne, que comienzan asegurando que la muerte de cualquier hombre nos disminuye para terminar con las trajinadas campanas y por quién doblan. Debate tan inútil como falaz: todos en el fondo exaltan la vida: los abolicionistas para evitar más derrame de sangre, los amigos de la pena de muerte para vengar la ya vertida. Tienen los signos cambiados: o una vida de más o una de menos.

Pensamiento en Venezuela, de Gómez a nuestros días

Hay una constante en la producción del pensamiento venezolano: la dependencia de ideas eurocéntricas. Desde la Colonia rige esa norma: entonces, fueron los tomistas y suarecistas, de la Escuela del Tocuyo; después, con Andrés Bello, el empirismo inglés y, con Simón Rodríguez, le tocó el turno a Rousseau y los enciclopedistas. En el siglo XIX, Venezuela seguirá dependiendo de la expresión conceptual importada. Situación que no cambiará en el XX, de modo tal que continúa insatisfecha la exigencia que hace ya más de treinta años formulara Leopoldo Zea, desde México, cuando reclamaba una «emancipación mental» americana.

Desde fines del XIX, es el positivismo, en sus diversas variantes, el que impregna la vida cultural venezolana: con ello, Venezuela sigue la tendencia iberoamericana. Desde México a Argentina, sin olvidar a Brasil, donde se llegó a incorporar el lema central positivista en la propia bandera («*Ordem e Progresso*»), el Continente iberoamericano recibió de pleno el impacto de la doctrina comtiana. En Venezuela, fue así hasta la aparición de la llamada «generación del 28».

La variante científica del positivismo, el darwinismo social, que viene representado por los nombres de Ernst y de Villavicencio, sirvió para impregnar de biologismo a la generación de historiadores de los primeros años del siglo XX, es decir, sobre todo, a Gil Fortoul, Arcaya y Vallenilla Lanz. A lo que aspiraban aquellos teóricos sociales era a hacer de la historia una ciencia, dentro de la más pura exigencia positivista. Pero el positivismo de corte sociológico, dominante en la época de Gómez, pronto se transmutó en ideología encubridora del sistema dictatorial. Para ello no tuvieron sino que desarrollar al límite las tesis deterministas contenidas a la vez en el positivismo de Comte y en el evolucionismo spenceriano. En efecto, tanto geografía, clima, composición étnica (todavía se atrevían a decir «raza», aunque ya Arcaya se muestra abiertamente crítico del concepto), como condiciones sociales, psicológicas y materiales les sirvieron para levantar la noción del «caudillo» o «gendarme» necesario. De lo que se trataba, con esa figura intermedia, y obligada por las circunstancias negativas, era de asegurar el avance social que garantizara el ingreso en la idea comtiana e irrenunciable de «progreso», siempre dentro de un «orden». No es necesario insistir en el hecho de que fue el mismo Comte el encargado de subrayar la importancia del orden social hasta el punto de enfrentarse abiertamente con las ideas socialistas de la época, que para Comte eran, en tanto expresión de violencia revolucionaria, la negación de toda posibilidad de progreso. De modo que antes de apresurarse a depositar toda la carga acusatoria sobre un Gil Fortoul o un Vallenilla Lanz, convendrá tener presente que pertenece al más clásico espíritu positivista la valoración del orden en tanto condición esencial para aspirar a cualquier progreso.

Por lo mismo, en la medida en que las ideas positivistas, en su fase social y política de la dictadura, sirvieron de ideología de respaldo al régimen gomecista, no es de extrañar que, a la desaparición física del caudillo andino, comenzara la declinación del positivismo como expresión conceptual representativa del pensamiento venezolano. Habrá que tener también en cuenta que hasta los años treinta del siglo XX cualquier manifestación conceptual venezolana era exclusiva de las clases superiores en la escala social, únicas con posibilidades de acceso a la educación universitaria, en el país o en el extranjero. En dicho sentido, bien podría tildarse de «elistesco» el pensamiento positivista venezolano. El que además cobrara su expresión más representativa a través de las ciencias biológicas y de la historia puede explicarse por los orígenes académicos y las especializaciones que de ahí resultaban: los pensadores venezolanos de principios

de siglo, hasta el final del gomecismo, fueron en su mayoría médicos y abogados. Habrá que tener en cuenta que, desde la extinción del sistema universitario de la Colonia, de marcado corte teológico, no existían estudios específicos de ciencias humanas (la tradicional Filosofía y Letras, más las disciplinas sociales y psicológicas), sino que, en forma fragmentada y subordinada, se encontraban incluidos en los planes de estudio de la carrera de derecho. Ello puede explicar el cierto retraso que se registra en la expresión conceptual venezolana respecto de otros países latinoamericanos. En Argentina, por ejemplo, pudo darse un pensamiento comprensivo positivista como el de Alejandro Korn, o en México, el de José Vasconcelos, por haber continuado ambos países con la tradición de centros autónomos de formación humanística (Facultades de Filosofía, Letras e Historia). No así Venezuela, que hubo de esperar a 1946 para que, en el primer gobierno accióndemocratista, se reabriera una Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central. Ello origina una curiosa paradoja.

Y es que, con la irrupción en la escena política de los partidos revolucionarios (Acción Democrática, tras sus cambios de siglas; URD y, sobre todo, el Partido Comunista), a la desaparición del gomecismo, entran en escena las clases sociales inferiores, hasta entonces no representadas ni política ni culturalmente en la vida social venezolana. La paradoja aludida viene dada por el hecho de que mientras eran las clases mantuanas elitescas, superiores, las que tuvieron el control del pensamiento nacional, no consideraron conveniente disponer de un centro académico superior para la transmisión y enseñanza de las ideas de que se alimentaban. Mientras que fueron precisamente los representantes populares, tanto del proletariado, como de la burguesía en ascenso, quienes dieron el paso de restaurar la vieja Facultad de Filosofía y Letras, expresión tradicional del pensamiento occidental de corte europeo.

En el interregno de transición política que vivió Venezuela de 1935 a 1945 (de la muerte de Gómez a la toma del poder por una Junta Cívico-Militar encabezada por Rómulo Betancourt), declina definitivamente el positivismo como expresión de pensamiento social. No sólo sucede así por la ya registrada vinculación de dicho pensamiento con el régimen dictatorial gomecista, sino que es en parte consecuencia del empuje con que se presentaban nuevos sistemas conceptuales en el agitado horizonte político y social de aquella Venezuela. Las ideas que desplazan del primer lugar al positivismo decimonónico son el nacionalismo informe, pero combativo, de los primeros accióndemocratistas, y el marxismo, deficiente y rudimentario, de los introductores de las ideas comunistas en Venezuela. Hay que observar, no obstante, que ninguna de las nuevas ideas logra suplantar al positivismo en su papel de ideología oficiosa y dominante. Tanto las ideas nacionalistas como las marxistas se presentaron en estado de agitación y confusión, más aptas para combatir la ideología establecida (determinista, gradualista y, en el fondo, pesimista) que para reemplazarla por una nueva y potente ideología de repuesto.

El nacionalismo se alimentó al principio de las ideas indoamericanistas que estaba desarrollando en el Perú Haya de la Torre, mientras que el marxismo no penetró a través de influencias directas, sino o por textos de gran simplismo conceptual (casi todos, breviaros de materialismo dialéctico) o por adaptaciones latinoamericanas del marxismo, como la efectuada, también en tierras peruanas, por Mariátegui. De modo que, en esta nueva fase, la dependencia fue doble: no sólo se trataba de ideas tomadas en préstamo de ideologías eurocéntricas (aquellos nacionalismos tenían inspiración remota en el francés Maurras y en el fascismo italiano), sino que en esta ocasión ni siquiera se operaba el préstamo directamente, sino a través de intermediarios latinoamericanos. El ejemplo de pensamiento político más representativo de este periodo sigue siendo Rómulo Betancourt por haber coincidido en él ambas corrientes. Tributario a la vez de

las ideas nacionalistas y americanistas del APRA peruano y de las más generales categorías marxistas, el Betancourt de la primera época, esto es, el creador de Acción Democrática, viene a sintetizar la incorporación de la nueva ideología populista con ribetes de doctrina proletaria. No fue el único representante de esas tendencias. En el campo marxista, fue más profunda y sostenida la representación social comunista, con nombres en lo teórico como el de Salvador de la Plaza y, más tarde, Rodolfo Quintero. Eran marxistas militantes de la época economicista del marxismo, que ponían todo el énfasis en la lucha de clases, aplicada a lo social, y en lo político y económico, en las contradicciones que creían detectar en el sistema capitalista. De cualquier forma, a partir de entonces, el marxismo hace su aparición en el panorama de las ideas sociales en la Venezuela contemporánea, por más que conviene registrar aquí una diferencia histórica: en sus comienzos (período de 1935 a 1950, aproximadamente), el marxismo era un instrumento de lucha política manejado casi exclusivamente por militantes comunistas y afines. Pero, a partir de los años cincuenta, el marxismo pasó a ser una filosofía de raigambre universitaria, que se discute, enseña y polemiza a partir de las aulas o de escritos especializados.

Pero la generación del 28 originó también el surgimiento de nombres independientes de lo político y abiertos al campo creativo y especulativo que han cubierto con su obra y expresión conceptual prácticamente todo el periodo. Desde un Picón Salas a un Úslar Pietri, sin olvidar nombres como Gabaldón Márquez, Enrique Bernardo Núñez, Isaac Pardo o Briceño Iragorry, los hombres de aquella generación, por dispares que fueran sus posiciones y diversos sus medios de expresión, coincidieron en la obsesión de entender y recrear la historia y las costumbres venezolanas. Son pensadores más dispersos que sistemáticos en la medida en que algunos de ellos prefieren elegir géneros literarios de ficción para la exposición de sus ideas, pero todos acusan el peso de la herencia gomecista para tratar de sacudírselo mediante el análisis fragmentario y la creación artística. Si la literatura puede ser a veces vehículo de ideas progresistas y esperanzadoras para un país convulsionado, como lo fue la Venezuela que sufrió la dictadura gomecista, también la obra de Rómulo Gallegos debería inscribirse en el recuento de un pensamiento que pugna por buscarse a sí mismo.

En el plano meramente político, que al fin y al cabo fue predominante en la fase de transición de la dictadura de Gómez a la de Pérez Jiménez, también ejercieron cierta influencia las ideas totalitarias, representadas en Europa por el nacionalsocialismo y el fascismo. En Venezuela, la introducción parcial de semejantes ideologías se hizo mayormente a través de partidos políticos de la derecha, como el incipiente Copei, vagamente influido en sus orígenes por la Falange Española y la derecha de Gil Robles, también de España. En cierta medida, el golpe de Octubre de 1945, unido a la victoria aliada de ese mismo año en la Segunda Guerra Mundial, dieron al traste con cualesquiera pretensiones totalitarias de la derecha. De 1945 a 1948, la ideología que trató de penetrar en los grupos de poder político tenía más de nacionalismo populista que de otra cosa. Fue el momento en que el gobierno propició la enseñanza laica en los colegios, no sin cierta resistencia, y fomentó el tipo de enseñanza normalista inspirada en la pedagogía y experiencia chilenas. Fruto de aquella política fue la creación del Instituto Pedagógico y, más tarde, de la Facultad de Filosofía y Letras. A través de ambas instituciones, pero especialmente de la segunda, penetran en Venezuela nuevas ideas y corrientes de pensamiento.

El vehículo más poderoso para la propagación de teorías científicas y filosóficas fueron los refugiados españoles de la Guerra Civil. Si bien su impacto cultural en Venezuela no fue, ni con mucho, tan poderoso como el que experimentó México, no dejaron de instalarse en el país representantes de calidad que pronto dejaron sentir su

influencia. En lo científico, por ejemplo, un Augusto Pi i Sunyer significó la renovación de la biología y de la medicina en la Universidad caraqueña. En el campo de la investigación histórico-literaria, la obra de Pedro Grases ha sido de gran importancia. Pero fue en el terreno del pensamiento especulativo en donde los republicanos españoles hicieron sentir más acusadamente su influencia. Ya con anterioridad a la guerra española de 1936-39, los escritos de Ortega y Gasset habían marcado la pauta: a través de un órgano de divulgación tan prestigioso y difundido como la Revista de Occidente, los países iberoamericanos de habla española recibieron una marcada formación orteguiana a la par que europeizante. Conviene tener en cuenta que cuando Ortega hablaba de Occidente, refiriéndolo a Europa, quería significar, casi exclusivamente, Alemania y el pensamiento en lengua alemana. Podía hacer ciertas concesiones a pensadores franceses, pero en ningún momento sirvió la Revista de Occidente para presentar las ideas de países anglosajones. Conocido es el desprecio de Ortega por Inglaterra, al que etiquetó de «país sin imaginación», para no hablar de la superioridad con que se dignaba hablar de los norteamericanos, como por lo demás era la tendencia europea de la época. Todavía a fines de los cuarenta, Ortega llegó a decir que el triángulo de la ciencia contemporánea quedaba limitado al formado geográficamente por Berlín-París-Londres. Conviene señalar tales limitaciones en el enfoque orteguiano porque su influencia fue notable en Latinoamérica, aunque no tanto en Venezuela, como, por ejemplo, en Argentina. Pero la mayoría de los pensadores españoles que la guerra civil aventó al Continente americano o eran orteguianos de formación (caso de José Gaos) o comulgaban con las ideas germanocentristas de la cultura europea (caso de García Bacca).

El resultado fue que los sistemas de pensamiento especulativo que prendieron en Venezuela de fines de los cuarenta y principios de los cincuenta fueron, en su mayoría, de ascendencia y filiación alemanas. Así, la fenomenología, el existencialismo heideggeriano y la gnoseología de Hartmann. Ello explica la formación de una corriente importante de profesionales venezolanos adictos de la tradición metafísica germana. Sin embargo, fue imposible cerrarse a ciertas corrientes en boga, tales como el existencialismo de Sartre o, mucho más tarde, ya en los sesenta, el estructuralismo francés. Unas y otras influencias eran el resultado de haber creado y puesto en funcionamiento, desde 1946, un centro de estudios filosóficos superiores. La figura dominante por muchos años, en la enseñanza y difusión filosófica, y el maestro que formó a varias generaciones de nuevos investigadores fue el español Juan David García Bacca. Más tarde aquel centro de estudios, que era la Facultad de Filosofía y Letras de la Central se vio acompañado de otros cuando, ya en plena dictadura de Pérez Jiménez, se crea la Universidad Católica. En ella, así como posteriormente en la del Zulia, surgieron otras Facultades Humanísticas que vinieron a reforzar los estudios sistemáticos de filosofía en el país. Los casi diez años de la dictadura perezjimenista tuvieron una doble consecuencia en el campo de las ideas: por un lado, una creciente influencia de las órdenes religiosas en la educación media y superior. Por otro, como reacción contra la dictadura, la proliferación de las ideas marxistas y su profundización teórica. La mayoría de los intelectuales opositores al régimen sintieron la necesidad de expresar su inconformidad a través de las explicaciones generales revolucionarias que les brindaba la doctrina marxista. Hasta el punto de que, a la caída de la dictadura, en Enero de 1958, los grupos marxistas eran dominantes en el panorama intelectual del país. Agréguese a ello el prestigio que al poco tiempo alcanzó la Revolución Cubana entre los sectores nacionalistas y avanzados y se comprenderá por qué, a partir de los sesenta, el cuadro general de las ideas socio-políticas estuvo dominado por las vivas polémicas que el marxismo militante y el académico desataron sin tregua.

Mientras tanto, al socaire de la recién fundada Universidad Católica, penetraron y se difundieron en ciertos círculos, más bien reducidos, las ideas sociales y filosóficas de Maritain y las del personalismo de Mounier. Los nuevos cuadros del partido socialcristiano (igualmente en la clandestinidad durante la dictadura) se formaron al calor de tales doctrinas, sin olvidar la enorme influencia que posteriormente tuvo el *aggiornamento* que experimentó la Iglesia Católica con el Concilio Vaticano II, de 1962. Con el tiempo, tales semillas, sembradas en parte en las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, junto con los crecientes problemas de las sociedades latinoamericanas en crisis, habrían de dar paso a posiciones más radicales, signadas por el lema de la «teología de la liberación»; en particular, los jesuitas fueron atraídos por semejante radicalización.

En el orden económico, la sociedad venezolana había seguido, desde que se inició la explotación del petróleo a gran escala, una tendencia keynesiana de facto: era el Estado el dispensador de presupuestos para asegurar tanto la disponibilidad de empleos como la capacidad importadora de bienes y servicios. Semejante línea se acentuó con la dictadura, no sólo porque, durante ésta, el auge de la explotación petrolera se acrecentó al calor de nuevas concesiones a las compañías multinacionales, sino por esa curiosa tendencia hacia una política del cemento que parecen tener todos los dictadores. En la medida en que Pérez Jiménez no fue una excepción a tal regla y promovió la construcción de grandes obras, de vialidad (autopistas), suntuarias (hoteles, teleféricos) o habitacionales (bloques multifamiliares), la visión keynesiana del Estado venezolano se consolidó. Los gobiernos posteriores de la democracia no hicieron gran cosa por abandonar esa tendencia, por más que reorientaran el gasto público hacia obras de mayor interés social (salud, educación). Durante los sesenta y setenta tal tendencia se vio complementada con la no menos expansionista de la economía que aportó el auge del desarrollismo inspirado en las ideas de la CEPAL: de ahí, la industrialización forzada y la acumulación de grandes deudas, fruto de esa política económica de crecimiento a cualquier costo. Ha sido menester que sobrevenga la crisis general de los ochenta para que el pensamiento económico venezolano se diversifique y surjan expresiones críticas tanto desde los sectores planificacionistas y centralistas como desde los más agresivos neoliberales, en auge en este fin de siglo.

En el campo político-social, la nota más destacada de los últimos veinte años la proporciona el derrumbe a escala mundial de la ideología marxista y las consecuencias que ello ha tenido en los países sometidos a su influencia, bien directa (política) bien indirecta (simplemente filosófica). Primero, fueron las divisiones internas, desde el titismo y el maoísmo hasta grupos más radicales y utopistas (Sendero Luminoso, Jemer Rojo) pasando por toda la gama de movimientos de liberación nacional. Particularmente influyentes fueron en Venezuela durante los años sesenta las doctrinas indigenistas y tercermundistas de Fanon y las foquistas, de Debray y el Che Guevara. Su influencia no fue meramente académica, sino que se llevó al sangriento terreno de la práctica con una enorme pérdida de esfuerzos y vidas humanas. Todo ello contribuyó en no pequeña medida al hundimiento de las teorías revolucionarias de inspiración marxista, que comenzó a registrarse en los setenta y ha alcanzado su punto más bajo a fines de los ochenta. Desde el punto de vista político, ello ha supuesto el reforzamiento de las posiciones moderadas (tanto socialdemócrata como socialcristiana), pero desde el punto de vista teórico, conceptual, ha marcado un clima de desorientación y confusión que influye negativamente en las posiciones intelectuales contemporáneas. Hay que tener en cuenta que, en gran medida, el marxismo había sido aceptado a modo de doctrina religiosa de salvación en la mayoría de los países latinoamericanos; lo que significa que su desaparición va a traer consigo un vacío espiritual para las nuevas generaciones. Ello

podiera explicar la fácil penetración que en los últimos tiempos han logrado los credos religiosos no tradicionales, de orientación cristiana (sectas protestantes), orientales (budismo, harekrishna) o simplemente paganas (magia, hechicería).

Por su parte, la evolución del pensamiento filosófico, en su mayor parte de pertenencia y formación académicas, puede concentrarse en dos palabras: revisión y pluralismo. Desde fines de los años sesenta, las grandes corrientes del pensamiento (fenomenología, existencialismo, historicismo hegeliano) pierden la casi exclusividad temática de que gozaban en los *pensa* de estudios y tienen que dar paso a otras escuelas filosóficas, tales como el estructuralismo, tanto en su vertiente marxista (Althusser) como socio-cultural (Foucault) o simplemente lingüística; también cobran auge las diversas filosofías científicas, comenzando por el empirismo lógico y continuando con la filosofía analítica del lenguaje ordinario y la metodología de las ciencias. En parte, en el campo universitario, semejante transformación es una consecuencia de la llamada «renovación cultural» que experimentaron muchas de las universidades venezolanas por la tardía, pero violenta influencia del Mayo francés de 1968. Como puede apreciarse, siempre el factor imitativo o de reflejo en la aparición de las ideas en Venezuela.

Junto con la proliferación de nuevas formas de producción intelectual, se registraron sucesivas oleadas críticas en la revisión y balance de las doctrinas tradicionales. Esto permitió, ante todo, sacar al marxismo del terreno de la actividad política inmediata y poder estudiarlo críticamente con la objetividad debida en toda investigación académica. También sirvió para evaluar los sistemas metafísicos tradicionales a la luz de modernas pautas de análisis conceptual y terminológico.

Ha sido posible semejante abundancia de estudios y dispersión de esfuerzos investigativos gracias a la aparición de centros superiores de enseñanza humanística en el país: a los varios de Caracas, en donde al menos tres universidades cuentan con estudios de filosofía, hay que agregar los de Valencia, Mérida y Maracaibo.

Si bien hacia los sesenta se registró un intento de «nacionalización» del pensamiento abstracto, mediante la adopción de temas tales como «el ser del venezolano» y afines, tomados por lo general de la filosofía mexicana de la época (como se ve, siempre la tendencia a copiar), la expresión del pensamiento filosófico en Venezuela sigue siendo, por su misma pluralidad, de referencia modélica universal. Si acaso lo que ha sucedido en los últimos veinte años es que se desplazó la zona de referencias, de Alemania y el centro de Europa a los países de habla inglesa. Sin embargo, como por doquier se ha dado el mismo fenómeno, a saber, la pérdida de paradigmas filosóficos estables, el que en la Venezuela contemporánea se disfrute de un pluralismo de doctrinas y del consiguiente relativismo valorativo, no hace sino confirmar una vez más la dependencia cultural de las doctrinas generadas en Europa y en los Estados Unidos.

Por muchas críticas que se le puedan hacer a la actividad intelectual universitaria, enfrentándola en ocasiones a otra, más abierta y participativa, más divulgativa y general, hay que reconocer que el pensamiento filosófico venezolano existe y es creador. Con independencia de la mucha y variada obra que las sucesivas generaciones de profesionales han aportado al índice editorial en los últimos cuarenta años largos, hay una obra que se destaca y sirve de epítome de todo el intenso y fecundo trabajo de este período: la monumental traducción de las *Obras Completas de Platón*, efectuada por García Bacca y editada en Venezuela. Desde el siglo pasado no se hacía una cosa semejante: que un solo investigador acometa y lleve a feliz término la ardua empresa de verter toda la ingente obra de un pensador como Platón. Pero si el ejemplo citado es la mejor muestra del pensamiento creador filosófico en su dimensión académica, conviene no olvidar que la expresión intelectual de un país no se limita a los muros universitarios.

Los ensayistas, los politólogos, los nuevos historiadores comienzan a aportar los materiales que determinarán la continuidad del pensamiento de la Venezuela del futuro.

Apéndices

¿Qué pasa en Venezuela?

Con el título genérico de “Los cuadernos de la cordura” han aparecido en *Vuelta* una serie de artículos con referencia a los intelectuales venezolanos. Si bien contienen juicios muy severos, los más importantes de esos artículos (los dos primeros) fueron escritos en clave local. Apenas un limitado grupo de escritores y pensadores venezolanos pudo barruntar de qué y de quién se estaba hablando. Por haber sido publicados en una Revista tan prestigiosa y tan difundida como *Vuelta*, sería conveniente tratar ante todo de aclarar ciertos aspectos que faciliten su comprensión, y también ofrecer otra perspectiva del mismo asunto y saber la actual situación de los intelectuales en Venezuela.

Aunque no debería ser así, en este caso el fondo político cuenta. Lo que está sucediendo en Venezuela en los últimos tiempos no es distinto a lo que pasa en más de un país latinoamericano. Ante todo, un país agobiado por una inmensa deuda, hasta el punto de que no es exageración decir que al inicio del gobierno de Carlos Andrés Pérez (1989) la nación estaba en quiebra. Ello obligó a la adopción de un conjunto de medidas económicas muy severas e impopulares, necesarias para enfrentarse a tan calamitosa situación. El descontento generó una revuelta callejera de cierta importancia (febrero de 1989) y, a partir de ahí, una viva y tenaz oposición a las medidas económicas del gobierno. Esa oposición degeneró en dos intentos de golpe de Estado violentos, que fueron abortados (1992).

No obstante, la línea conspirativa subsistió, manifestada en escritos y declaraciones de diversos sectores. No sería aventurado sostener que el índice de corrupción administrativa no es más alto en Venezuela que en otros países, latinoamericanos o no. Lo cierto es que sirvió de acicate para que los opositores al gobierno de Pérez y a sus medidas arreciaran en sus ataques, haciendo uso de cuanto recurso se les presentaba. Así, una denuncia sobre el manejo de unos fondos de la partida secreta del gobierno fue suficiente para que, a través de los canales legales (Fiscalía General, Corte Suprema, Congreso), se lograra en mayo de 1993 la suspensión del Presidente de la República y, en septiembre, su retiro definitivo, aun antes de haber sido juzgado.

Durante los meses que precedieron a la defenestración del Presidente fueron muchos (intelectuales o no, suponiendo que el término “intelectual” sea de precisa demarcación) quienes opinaron a favor o en contra, no tanto del personaje, cuanto del sistema democrático y de la necesidad de adoptar ciertas medidas. Se supone que tal es la razón de ser del juego democrático. Algunos de los que opinaron lo hicieron con apasionamiento y aun virulencia y no es imposible que, en privado, hayan participado en reuniones quizá de carácter conspirativo, si por conspirar se entiende cambiar antes de las elecciones previstas a un gobierno democrático. Lo que lleva al meollo de la cuestión: la relación del intelectual con la política.

Para no mirar muy atrás, al menos desde Voltaire a Sartre, pasando por Gibbon, Donoso Cortes, Vasconcelos y Ortega y Gasset, el intelectual ha desempeñado algún papel en los asuntos políticos de su entorno, a veces no como tal intelectual, sino como participante activo: John Locke sufrió exilio y condena; José Vasconcelos fue desde Secretario de Educación a candidato presidencial. Los casos recientes de Vaclav Havel y Mario Vargas Llosa probarían, si fuera menester, que hay intelectuales que hacen algo más que ser puros intelectuales. Nada de qué asombrarse. Si acaso, habría que asombrarse de que algunos se asombren y levanten una tormenta a nombre del honor de la *intelligentzia*.

Venezuela no escapa a la regla del intelectual “comprometido”. Es un hecho histórico que Juan Vicente Gómez, “el Tirano de los Andes”, con muchos años de férreo y retrógrado gobierno, estuvo rodeado de un conjunto de intelectuales importante, desde Gil Fortoul a Uslar Pietri. Hay un nombre emblemático en la literatura venezolana contemporánea: Rómulo Gallegos. Fue desde militante de un partido (Acción Democrática, el mismo de Carlos Andrés Pérez) hasta Presidente de la República. Frente a Gallegos, los jóvenes escritores (José Balza, por ejemplo) han preferido siempre destacar como gran novelista a otro menos conocido, Guillermo Meneses, el cual fue representante diplomático del dictador Pérez Jiménez, en los años 50.

La dictadura de Pérez Jiménez terminó pocos días después de que un grupo de personalidades, encabezadas por Mariano Picón Salas, hiciera público un manifiesto en su contra. Con el advenimiento de la democracia plena (1958), una buena porción de los intelectuales venezolanos se alineo con las tesis del Partido Comunista primero y de la Revolución Cubana después. Casi todos han seguido el curso del fenómeno marxista, desde la exaltación a la decadencia y el desengaño, cuando no al repudio más decidido. Desde hace al menos cuatro años, la izquierda no existe en Venezuela, ni organizativamente ni ideológicamente. Si acaso, por un lado, hay movimientos más o menos populistas y, por otro, continúan en algunas Universidades focos nostálgicos del marxismo más prehistórico, cada vez con menos resonancia e importancia. Cual especímenes de museo.

No parece necesario recordar los casos de Jünger, Céline, Pound, Orwell, Mariátegui, Gentile o Aragon, sólo por dar unos cuantos nombres paradigmáticos de que una cosa es el desempeño político (conceptual o participativo) del intelectual y otra, muy distinta, su obra creadora. Tan sólo por destacar el más notorio: Céline fue un personaje cuando menos turbio: antisemita declarado y activo, colaboracionista durante la ocupación alemana, condenado a la hora de la Liberación. Pero al juzgarlo como intelectual, ¿se toma en cuenta eso o se atiende a lo que significó una obra como *Voyage au bout de la nuit*? Este es el punto a discutir.

En primer lugar, no se entiende el por qué de cierto escándalo en el reciente caso de Venezuela. Supóngase lo peor (algo que es sólo eso: una suposición): algunos intelectuales venezolanos han conspirado no sólo contra Carlos Andrés Pérez, sino contra el sistema democrático. Muy bien. O muy mal. Pero entonces júzgueseles como ciudadanos que practican una determinada política, no como intelectuales, que lo fueron y lo siguen siendo, buenos o menos buenos.

En segundo lugar, inferir de allí que toda la *intelligentzia* venezolana, además de no comportarse virilmente, está desvirtuada, si no extinguida, y que los intelectuales en Venezuela son presa del stalinismo cultural y del más fanático de los nacionalismos, además de una generalización tan abusiva como falsa, es una extrapolación valorativa. ¿Qué tiene que ver la obra del intelectual con sus opiniones o aun sus actuaciones políticas? Es posible que, en efecto, algunos intelectuales, por el hecho de tener acceso a los medios de comunicación, figuren más que otros ciudadanos en el panorama político-social del país. No sólo es su privilegio, sino su deber como intelectuales, no aislados del medio en que viven. Lo que no se puede pedir es la unanimidad de opiniones ni los alineamientos políticos inflexibles. Eso es lo que en realidad merecería el nombre de “stalinismo”. Dentro del pluralismo democrático, todo es admisible: hasta las posiciones antidemocráticas. Tal es la fuerza (y la debilidad) de la auténtica democracia.

Con o sin Carlos Andrés Pérez, con o sin medidas económicas, y aun pudiera decirse y ojalá no suceda, con o sin democracia, los intelectuales venezolanos seguirán siendo intelectuales. Sería recomendable aprender a juzgarlos sólo con criterios intelectuales. Moral y literatura siempre han mezclado mal. Consúltese a Gide.

Juan Nuño
Caracas, septiembre de 1993.

Artículo aparecido en Vuelta 203, octubre de 1993.

Nuño, las furias y las penas

Aunque nunca me encontré con Juan Nuño (venezolano nacido en España en 1927, muerto en Caracas este año), siempre tuve la impresión de conocerlo: sus crónicas y ensayos, que he leído como quien lee los informes sobre el estado del tiempo moral antes de salir a la intemperie ciudadana, me han sido imprescindibles; y en ellos he creído reconocer la voz familiar de una conciencia didáctica que nos mejoraba el paisaje. Fue, hasta su muerte reciente, cronista periódico de lo que él mismo llamó Tiempo de descreimiento, en su libro *La escuela de la sospecha* (Monte Ávila, 1990). Otros libros suyos son *Doscientas horas en la oscuridad*, *La filosofía de Borges*, *La veneración de las astucias* y, entre mis preferidos, *Compromisos y desviaciones*, en parte dedicado a la narrativa norteamericana.

Juan Nuño se me aparecía como uno de los últimos portadores de la lección estoica. Porque si la razón abunda en pruebas del escepticismo, la fe en la razón está a punto de ser irrazonable en su apuesta por la civilidad. Esa tensión interna hacía de las furias y las penas de Juan Nuño un filósofo contra la corriente, capaz de indignación crítica y de pasión por los extremos. La razón no se le aparecía como el mero camino del medio sino como la fuerza de la contradicción. Escribió en una crónica: «La razón, y de paso, la última palabra la tiene, como tantas veces, Gracián: no ser fácil ni en creer ni en querer». No se hacía ilusiones y no ocultaba el desencanto, pero como nadie dedica tanta pasión al descreer y menos al desquerer, se me ocurre que, al final, Nuño era el improbable habitante de una ciudad compartible.

La crítica como discurso de la crisis le fue connatural, era tan implacable como impecable al escribir contra las mitologías al uso, los desusos de la lógica y los abusos del poder. A veces la hipérbole le daba un aire profético, como un Jeremías ilustrado o un Wittgenstein callejero. Daba lecciones de caducidad, como si todo fuese precario y por eso dudosamente cierto. Guardo una nota suya que leí en Caracas el año pasado, como ejemplo de bravura estremecida a favor de los poetas perdedores en este mundo de gananciosos; entiendo que se permitió restituir al poeta a la Ciudad de Platón, de donde seguramente él expulsaría a otras tribus menos inciertas y más costosas.

Podría haber sido un gran satirista, en la tradición de Swift o Pope, por poca paciencia con la comedia social y por aburrimiento con el ocio impreso. Pero debe haber creído, casi secretamente, en las virtudes del hombre redimible, por intimidad emotiva con la buena literatura y la mejor poesía. Le tocó, sin embargo, tener, descarnadamente, razón; y esa soledad exagera la mirada que desnuda y agudiza la palabra que consume. Con todo y a pesar de su reputación de nihilista, Nuño siempre me pareció más alarmado que desencantado; quizá por su capacidad de asombro, de la que dan testimonio sus ensayos literarios. Están hechos con la curiosidad diligente del solitario en el ágape.

Julio Ortega

Artículo aparecido en El Peruano, Lima, 14 de octubre de 1996.

El Wittgenstein de Juan Nuño

Hemos contado a lo largo de la historia con grandes pensadores que han contribuido a la labor filosófica en los países latinoamericanos. Es necesario tomarlos en cuenta (tanto a los latinoamericanos en general como a los venezolanos en particular) no sólo por sus ideas, sino por la importancia que tiene el hecho de ejercer la filosofía o cualquier disciplina en nuestro idioma. El lenguaje de cada pueblo refleja su cultura, sus costumbres, su imaginación, su ingenio, su historia, sus raíces. Tenemos la tendencia a resaltar la importancia de autores extranjeros que se alejan de nosotros no sólo por el contexto y la época, sino (y básicamente) por el idioma y su uso. De esta manera me parece pertinente aprovechar de estas filosofías extrañas lo que nos es útil (como bien aconsejaba en uno de sus artículos Juan Nuño) para adoptarlas y adaptarlas a nuestra realidad y crear, con base a ellas y en nuestro idioma, nuevas filosofías o corrientes de pensamiento que nos reflejen mejor y que estén en la real búsqueda de identificar con nombre propio, nuestras inquietudes y conflictos; podríamos pensar para este fin en la imagen que nos ofrece Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* de lanzar la escalera después de utilizarla.

Muchos han sido los autores que se han preocupado y ocupado del tema; García Bacca, por ejemplo, ilustra esta misma idea afirmando que un lenguaje es un ámbito, un espacio de problemas en el que se ejerce vida filosófica. Un lenguaje —sostiene— es la consecuencia de un tipo de vida que permite analizar problemas teóricos con incidencia filosófica. Propone entonces que para lograr filosofar en castellano, se deben recoger las sugerencias y desarrollos de la literatura y del lenguaje ordinario. Ha de realizarse —opina— una necesaria atención al lenguaje propio, que lleva a una unidad entre el modo de vida castellano y la reflexión filosófica en castellano.

“El castellano no ha llegado a ser aún órgano vocal del filosofar; y debátase entre una pretendida función de Altavoz —de traductor de originales—, y la exigida por la perfección de una lengua materna que sabe hablar literalmente de todo —menos filosóficamente de filosofía... ¿cuándo reclamaremos lo que hemos cedido sin más, y complacientemente cedemos: la independencia de nuestro lenguaje filosófico frente a los filósofos extranjeros, sean o no latinos?”²⁰.

Álex Grijelmo, autor español algo más contemporáneo que García Bacca afirma, defiende la misma idea:

“Somos hijos de Shakespeare y de Verlaine porque pertenecemos a la raza humana, pero nunca podremos pensar exactamente como ellos si no soñamos en inglés o en francés. En cambio, nada que se diga en español, en efecto, puede resultarnos ajeno; y nada de lo que construyamos sobre lo que ya es nuestra lengua debe vulnerar sus principios”²¹.

Un poco con base en esta idea general y con esta inquietud del lenguaje, de nuestro lenguaje, intenté, a partir de un estudio comparativo realizado entre las filosofías de dos pensadores, Ludwig Wittgenstein y Juan Nuño (que a primera vista no parecen tener semejanzas evidentes, por el tipo de propuestas que presenta cada uno y por la importancia tan desigual que éstas han tenido) demostrar que Nuño estuvo influenciado

²⁰ Bacca, García, J.: “Filosofía y lenguaje” en *Ensayos*, Península, Barcelona, 1966, p. 28.

²¹ Grijelmo, A.: *Defensa apasionada del idioma español*, Taurus, D.F. México, 2004, p. 116.

por el pensamiento de Wittgenstein y que además fue más allá de un mero influjo ya que, a mi parecer, logró adaptarlo al entorno y a su trabajo de una manera propia. A partir de esta comparación, realizada bajo tres tópicos: la filosofía, el lenguaje y el sistema, que seguro podrían ampliarse, se presentan con mayor claridad y fundamento las semejanzas que me parecen esenciales entre estos autores que he propuesto.

Me pareció atractivo estudiar y presentar desde este punto de vista a un pensador venezolano tan polémico como lo es (y lo fue) Juan Nuño, ya que refleja en sus escritos lo que considero la quintaesencia del pensamiento latinoamericano y sus manifestaciones: una mezcla de todo un poco. No asumida como una mezcolanza simple de elementos, sino como una mixtura de componentes que van transformándose al pasarlos por distintas instancias, como el humor o la imaginación (características extraordinariamente relevantes del latinoamericano y del idioma español), y que da como resultado influencias en nuestro pensamiento de lugares y personas que no hubiéramos imaginado, ni en uno mismo ni en el otro; como tampoco hubiéramos imaginado la manera cómo eso se refleja en nuestro trabajo. Este confluir de influencias que parecían inimaginables fue lo que me permitió trazar los rasgos wittgensteinianos que contiene la obra de Nuño.

Nuño defendió ideas que transmitía en artículos de prensa sobre diversos temas enfocados en la crítica; esto le permitió difundir su pensamiento poniendo en práctica lo que consideraba correcto y permitiéndonos entreleer su base teórica en algunos temas específicos. Wittgenstein, por su parte, presentó sus propuestas principalmente en dos libros: el *Tractatus logico-philosophicus* y *Las Investigaciones Filosóficas* (publicación póstuma), cada uno diverso en sus planteamientos.

Filosofía

La principal inquietud de estos autores es la cuestión referente a la filosofía, qué es, para qué sirve y hacia dónde se dirige. La filosofía está estrechamente relacionada con el lenguaje (para ambos autores); es, a fin de cuentas, análisis lingüístico. La filosofía comprendida como la encargada de esclarecer el lenguaje se transforma en una disciplina de papel secundario que busca principalmente su autoliquidación; ya que al resolver los malentendidos que produce el lenguaje, deja de existir. Esto lo plantea y practica Wittgenstein en las publicaciones referidas, pero principalmente en el *Tractatus*; Nuño está de acuerdo con este enfoque, al punto que nunca presentó propuestas filosóficas propias sistemáticas, sino, como se dijo, hizo uso de sus artículos regulares de prensa, que luego fueron recopilados.

El quehacer filosófico latinoamericano fue siempre una preocupación particular en Nuño. Pensó que esta tarea tenía enormes posibilidades de ser trabajada por vía del análisis lingüístico que permitiera analizar y criticar el uso del lenguaje ampuloso y vacío de significado que nos caracteriza, antes que formar grandes sistemas de pensamiento que expliquen el mundo o tesis que nos guíen en la vida. Probablemente Wittgenstein hubiera estado de acuerdo al respecto, sobre todo si hubiera conocido nuestro idioma y la manera tan singular que tenemos de manejarlo y utilizarlo, ya que su propuesta era, principalmente, que se hiciera uso de la crítica del lenguaje a la hora de abordar el pensamiento filosófico para evitar caer en sinsentidos.

En su artículo: “Wittgenstein: silencios y traiciones”, Nuño expone que los silencios en Wittgenstein han sido importantes y determinantes; sin embargo, sean cuales fueren los silencios —personales, en la manera de escribir, en la no publicación, en el que haya cosas *Tractatus*, que no puedan ser dichas sino mostradas—, lograron transmitir para Nuño un mensaje claro.

El silencio puede considerarse una posibilidad del decir y del mostrar, como bien afirmaba Wittgenstein; al existir en ciertas oportunidades o al no poder expresar algo con palabras, el silencio nos permite reflexionar sobre el tema en cuestión y ahí, a mi parecer, es donde radica su importancia. Ambos autores se permiten silencios, dejándole al lector la posibilidad de pensar, y Nuño incluso logró reflexionar en voz alta a partir de los silencios de Wittgenstein.

Por otro lado, en el artículo “La superación de la filosofía”, Nuño sostiene que toda filosofía que se respete en algún momento tiene que emprender la tarea de liquidarse para que la nueva propuesta quede como la única posible. Wittgenstein no es la excepción: con el *Tractatus* propone la liquidación de la filosofía, solucionando las dificultades que conforman los problemas filosóficos, y una vez resueltos ya no tendría por qué seguir existiendo; pero, de esta manera (quizás sin querer), propone una nueva filosofía que trata de ser la única posible y la última, en vista de que después de ella, no podrían seguir existiendo las cuestiones filosóficas tal y como se entienden. Wittgenstein limitó la tarea de la filosofía a esclarecer las proposiciones del lenguaje y así eliminar los problemas sin sentido que son propiamente los de la metafísica; esto lo llevó a cabo trazándole límites al lenguaje, ante lo cual Nuño señala:

“Aquella corriente filosófica que acepte, por principio, un papel de subordinación metodológica para la filosofía, será necesariamente una corriente antifilosófica, es decir, negadora de la mayor parte de las pretensiones filosóficas supracientíficas o paracientíficas”²².

El tema de la liquidación de la filosofía es de suma importancia para Nuño. Afirma que toda filosofía tiene que llevar a cabo su liquidación, sosteniendo que el filósofo que llevó al máximo esta tarea fue Wittgenstein en el *Tractatus*; luego aplica esta noción al marxismo y al empirismo lógico. Ahora, sin embargo, concluye que el resultado es agregarle más capas a la filosofía cuando: “*en definitiva: la faena altamente filosófica de liquidar la filosofía sigue siendo un desideratum más que una cierta realidad. Para unos, se tratará de batallar sin tregua el encantamiento de la razón por el lenguaje*”²³.

Igual que para Wittgenstein, y aunque tengan diferencias importantes en el desarrollo del tema, convergen los autores en el mismo resultado: la filosofía sirve para esclarecer el lenguaje. Nuño propone que las metafísicas (sobre todo el marxismo) procuren analizar y aclarar su lenguaje para que no sigan produciendo tantos sinsentidos, que aunque todavía posean una cierta atracción, ya no tienen, sin embargo, la importancia que tuvieron.

Nuño defiende con Wittgenstein que “*no puede formularse en el mismo lenguaje la pregunta que cuestiona la totalidad de lo cubierto por ese lenguaje*”²⁴, ni se puede formular la pregunta o responderla en el lenguaje, ya que significaría salirse de los límites de mi mundo²⁵ y verlo desde fuera de este límite; sería —afirma—, como la mirada de Dios, “*no es cosa de aceptar con humildad ‘el puesto del hombre en el cosmos’ ante la omnisciencia divina, sino de desarmar tales bombas metafísicas*”

²² Nuño, J.: “La superación de la filosofía” en *La superación de la filosofía y otros ensayos*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972, p. 13.

²³ *Ibid.*, p. 21.

²⁴ Nuño, J.: “Compromisos y desviaciones” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982, p. 144.

²⁵ Cfr. Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Editorial Técno, Madrid, 2003.

(*realidad, mundo, Dios*) traduciéndolas a un lenguaje significativo”²⁶. Una vez más encontramos las ideas de Wittgenstein en el relato de Nuño.

El lenguaje

Mientras Wittgenstein teorizaba sobre cómo debía ser el lenguaje y su estructura, cuáles eran los sinsentidos y los juegos de lenguaje que dependen del uso y del contexto y de dónde se derivaban parecidos de familia, Nuño practicó todo esto, utilizó el lenguaje a su antojo, jugó con él, criticó con él, empleando distintos contextos, usos, parecidos de familia, sin advertir manifiestamente que lo hacía. Es decir, ambos autores teorizaron y practicaron sus tesis filosóficas, pero Wittgenstein tiene un fundamento teórico explícito, mientras que en Nuño hay que buscarlo entre sus artículos. En lo referente a la práctica, Wittgenstein enseñó mucho tiempo en escuelas y universidades distintas materias que le permitieron poner en práctica sus teorías, mientras que Nuño hizo uso de su oficio de articulista para expresar sus propuestas.

Nuño basa su propuesta en la crítica y, por lo tanto, en la desconfianza, tal y como lo propuso Wittgenstein; la diferencia es que éste se cercó en el asunto del lenguaje (criticar el lenguaje porque se desconfía de él), mientras que Nuño criticó todo lo que a su parecer admitía crítica, desde las grandes filosofías sistemáticas, pasando sin desvíos por las metafísicas, hasta llegar al lenguaje latinoamericano. Se tomó en serio el consejo y la guía de Wittgenstein y los adaptó a su interés y labor. Esta práctica, característica de los dos autores, puede ser considerada como sistemática: criticar a partir de la desconfianza para, en base a ella, construir algo sólido y claro. Entonces, aunque ninguno de los autores desarrolló propiamente un sistema como se había concebido hasta entonces, pareciera que su sistema personal fuera la crítica, que además se adapta mejor a su forma de pensamiento.

Con respecto a la búsqueda de un lenguaje perfecto o limitación del lenguaje que hacen los filósofos analíticos —en especial, el primer Wittgenstein— donde entienden que hay un lenguaje correcto que está, a su vez, correctamente formulado y que, por lo tanto, tiene sentido frente a otro lenguaje sinsentido que no designa, Nuño prefiere entenderlo a partir de Sartre y la división que éste defiende entre la prosa y la poesía, en la que la primera consta de significación y la segunda utiliza libremente palabras sin ningún tipo de referencia, lo que le permite asociarse a un lenguaje privado, encerrado en sí mismo. En relación a la prosa sostiene que es el *modelo del lenguaje* correcto frente a las desviaciones que puede proponer la poesía. Aunque aquí no aclare del todo el punto, en cuanto a las filosofías, Nuño está de acuerdo con las desviaciones a las que hacemos referencia, ya que indican la posibilidad de una amplitud de criterio, aun cuando con respecto al lenguaje no pareciera opinar lo mismo.

Por otro lado, según su parecer sobre el uso del lenguaje en Latinoamérica, este necesita escudriñar acuciosamente en el análisis lingüístico para ser reformado y reformulado. En “La importancia de tener ideas”, hace referencia al consejo de Wittgenstein en lo referente al lenguaje, lo nombra acertadamente cuando afirma que el lenguaje tiende a irse de vacaciones causando seudoproblemas: “*parece como si el manantial verbalista formara parte de la dotación genética y nadie se atuviera a aquel sano tabú de guardar silencio ante lo que no se puede hablar*”²⁷, ya que el venezolano se caracteriza por las frases retóricas y huecas y la “ampulosidad”, en vez (y obviando el

²⁶ Nuño, J.: “Compromisos y desviaciones”, *op.cit.*, p. 144.

²⁷ Nuño, J.: “La importancia de tener ideas”, en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV., Caracas, 1982, p. 15.

consejo de Wittgenstein) de guardar silencio en aquello que no puede ser dicho por no poder formularlo correctamente. De esta manera, detrás del relato de Nuño encontramos a Wittgenstein con su filosofía del *Tractatus*, entendida como crítica del lenguaje y con su famoso párrafo “*De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca*”²⁸.

La solución que propone Nuño para el latinoamericano se plantea entonces por la vía de la Filosofía del Lenguaje, la reflexiva, la que nos ayude a combatir el uso vacío e hinchado que hacemos del mismo; de esta manera apoya resueltamente la propuesta que hiciera Wittgenstein para la filosofía general, y propone aplicarla a la filosofía latinoamericana, haciéndola de ésta manera una idea suya. De lo que se trata es de aplicar una vez más el conocimiento que proviene de afuera a lo interno, utilizando lo que resulte útil y fértil al ámbito filosófico que le rodea, el latinoamericano.

Sistema

La crítica es una consecuencia de la desconfianza, que Wittgenstein considera como fundamental en el pensamiento; él desconfía del lenguaje y a partir de allí lleva a cabo su tarea de estudiarlo de distintas maneras en cada uno de sus libros. A su vez, Nuño también desconfía absolutamente del lenguaje y de la filosofía; por eso critica los grandes sistemas filosóficos con los que no comparte su confianza, en tesis que abarcan a veces la explicación total del mundo, entendidas desde puntos de vista que, a su parecer, son absurdos.

Esta aberración por el sistema, por crear uno propio y por los realizados por otros, es característica de ambos autores, quienes no pudieron (o no quisieron) realizar sistemas filosóficos por ir en contra de su propuesta y de lo que ellos pensaban debía exclusivamente ser la filosofía: crítica.

Nuño parece haber tomado al pie de la letra el asunto de la crítica y la usó en todo lo que estuvo a su alcance. Son pocas las cosas que no reprochó con sus ironías, incluyendo, como colmo de la paradoja, la propia filosofía de Wittgenstein. Este método de operar, aunque propio de Nuño incluso antes de conocer al autor vienés, es similar a la teoría aplicada en *Las Investigaciones*, sólo que éste lo realiza únicamente con respecto al lenguaje, pero era de su opinión que la filosofía debía ser crítica (del lenguaje) y no debía buscar crear sistemas, porque tenía, de alguna manera, una importancia secundaria, pues servía a otras disciplinas para el esclarecimiento del lenguaje utilizado.

Sabemos entonces que junto con la crítica viene la desconfianza, del lenguaje con el que se trabaja y de la filosofía misma. Por eso la crítica cumple en este proceso un papel tan importante, ya que a partir de ella se esclarece no sólo el lenguaje sino los pensamientos expresados por él. Nuño dice que nunca serán suficientes las recomendaciones sobre la desconfianza que hay que tener trabajando con asuntos filosóficos y que esa desconfianza es lo que alimenta cualquier crítica. Los filósofos lingüísticos parten por principio de la desconfianza hacia el lenguaje; su trabajo consiste en analizar, criticar y, con base en los resultados delimitar el lenguaje y sus usos. De esta manera, la filosofía cumple un papel secundario, y se pone al servicio de otras disciplinas (científicas principalmente); ya no busca armar sistemas, ni explicar el mundo, ni ser ella misma una ciencia; no pretende ser más que un instrumento de uso para otras actividades no filosóficas.

²⁸ Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., §7, p. 277.

Nuño basa su trabajo en la crítica y en la desconfianza, otorgándole de alguna manera a la filosofía ese papel secundario, pues no busca con ella una ciencia, ni un sistema y parece estar de acuerdo con ese papel que le ha sido otorgado a la filosofía:

“Todo ello (la falta de sistemas en la filosofía contemporánea) surgió de la conciencia de pasados errores, con la secuela a pagar por los pecados cometidos, y sobre todo, nació de una tremenda desconfianza, ese espíritu de desconfianza que alimenta toda crítica y que nunca se recomendará lo bastante para su uso filosófico y aún para todo uso”²⁹.

Nuño propuso además un pluralismo en la filosofía. Que las diferentes filosofías no se ignoren entre sí, que permitan integrar distintos recursos de otras disciplinas o tendencias que están aceptadas o aprobadas, lo que les brindaría una amplitud de criterio; más que a otros, se lo propone al marxismo, aconsejándole abiertamente que utilice la filosofía del lenguaje y la lógica para darse cuenta de sus confusiones lingüísticas y no terminar convertida en una metafísica más.

Asimismo, recomienda al empirismo lógico que aproveche del marxismo su intención socio-histórica y su aplicación como ideología para que pueda entenderse como una doctrina útil. De esta manera, la filosofía avanza y se puede desarrollar mejor si las filosofías no se ignoran entre sí. De hecho, de alguna manera esto es lo que hace Nuño: procura no ignorar las corrientes filosóficas aceptadas y con base en eso propone lo que le parece que deberían ser y él mismo las aplica en sus escritos. El mejor ejemplo de este pluralismo lo encontramos en el *Tractatus* de Wittgenstein que, basado en la lógica de Frege y Russell, propone algunas mejoras a ésta, incluyendo una metafísica: la del atomismo lógico.

Por otro lado, se encuentra en ambos autores la imagen del camino que hay que desandar para conocer al mundo. En el caso de Wittgenstein, con la imagen de la escalera propuesta en el *Tractatus*; es decir, una vez que se conoce el aparato lógico y la estructura del lenguaje hay que lanzar la escalera para poder ver con claridad, olvidar lo que se aprendió en el camino para que el mundo se pueda mostrar y comprender. Nuño, por su parte, asigna a la filosofía un doble rol; por un lado, secundaria en su labor, por lo que propone que lo mejor es “olvidar” lo que se conoce de la filosofía en su rol principal para aplicarla al conocimiento del mundo; y por otro lado, autofágica, pues de alguna manera tiene que recorrer constantemente el camino sobre sus propios pasos.

Ambos autores tienen dos maneras claves de invitar a la reflexión a través de la desconfianza (este punto más y mejor desarrollado por Wittgenstein). Estos dos elementos nos colocan en situación incómoda que nos activa el pensamiento, como se expuso en párrafos anteriores; la desconfianza de todo, incluso del propio lenguaje, produce duda y surgen preguntas que para ser contestadas necesitamos pensar; ambos autores dudan de todo, lo que deriva en crítica, para Wittgenstein teorizada y para Nuño practicada. El silencio nos lleva a la curiosidad, a tratar de entender lo que dice, que bien sabemos nos dice algo. Nuño entendió los diferentes silencios de Wittgenstein, los expuso, los criticó, los asumió de alguna manera.

Analizando los tres temas seleccionados para el estudio de estos autores y sus respectivas comparaciones, nos damos cuenta de que Nuño tiene gran influencia de Wittgenstein y de su filosofía; pero no sólo eso, sino que tiene una aplicación propia de la filosofía wittgensteiniana: tomó lo que le interesó de este autor y lo llevó a otro contexto y en otros términos, lo adaptó a Latinoamérica y especialmente a Venezuela y

²⁹ Nuño, J.: “El desconfiado y la Piara de Circe” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982, p. 100.

a sus propios intereses. Eso lo hace más interesante y conforme a sus críticas, como cuando afirma que en Venezuela siempre se importan ideas “secas”, ideas que ya no sirven, que están caducas; ahora sabemos del valor potencial de importar ideas fértiles, para pensarnos como continente como lo hizo él con Wittgenstein, a quien no sólo estudió, sino que aprovechó y utilizó a su antojo y para beneficio.

Para concluir, afirma Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus* que sólo aquél que haya pensado lo expuesto en él puede entenderlo; seguramente Nuño ya había pensado muchas de esas cosas, que le sirvieron para criticar, compartir, multiplicar y enriquecer la calidad de sus propuestas.

Vanessa Alcaíno Pizani

Bibliografía

- Bacca, García, J.: “Filosofía y lenguaje” en *Ensayos*, Península, Barcelona, 1966.
- Grijelmo, A.: *Defensa apasionada del idioma español*, Taurus, D.F. México, 2004.
- Nuño, J.: “El desconfiado y la Piara de Circe” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “Compromisos y desviaciones” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “Problema de los universales revisitado” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “La importancia de tener ideas”, en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “Tres visiones de la filosofía” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “El genial Bertie” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “Las modernas tesis filosóficas acerca del innatismo” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “Las ideas matemáticas de Wittgenstein” en *Compromisos y desviaciones*, Ediciones de la Biblioteca UCV, Caracas, 1982.
- _____: “La superación de la filosofía” en *La superación de la filosofía y otros ensayos*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972.
- _____: “Crítica de la metafísica contemporánea” en *La superación de la filosofía y otros ensayos*, Ediciones de la Biblioteca de la UCV, Caracas, 1972.
- _____: “Wittgenstein: silencios y traiciones”, *Episteme NS N°16*, Revista del Instituto de Filosofía, UCV, 1996.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Editorial Técnos, Madrid, 2003.
- _____: *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

Artículo aparecido en Concienciactiva, número 22, diciembre del 2008.

Bibliografía de Juan Nuño

- La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía.* Episteme, Caracas, 1962.
- La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas.* Episteme, Caracas, 1962.
- El pensamiento de Platón.* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963; 2ª ed.: Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Sentido de la filosofía contemporánea.* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965; 2ª ed., 1980.
- Sartre.* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1971.
- El marxismo y las nacionalidades. El planteamiento de la cuestión judía en el marxismo clásico.* Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1972.
- La superación de la filosofía y otros ensayos.* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1973.
- Elementos de lógica formal (1975).* 2ª ed.: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.
- El marxismo y la cuestión judía.* Monte Ávila, Caracas, 1977.
- Compromisos y desviaciones. Ensayos de filosofía y literatura.* 2ª ed.: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1978.
- Kafka: clave judía.* Editorial Venezolana, Mérida, 1983.
- Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía.* México, Fondo de Cultura Económica 1985; 2ª. ed.: Reverso Ediciones, Barcelona, 2006.
- 200 horas en la oscuridad. Crónicas de cine.* Ediciones de la Dirección de Cultura, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1986.
- La filosofía de Borges.* Fondo de Cultura Económica, México, 1986; 2ª ed.: *La filosofía en Borges.* Reverso Ediciones, Barcelona, 2005.
- Sionismo, marxismo, antisemitismo.* La cuestión judía revisitada. Monte Ávila, Caracas, 1987; 2ª. ed.: Reverso Ediciones, Barcelona, 2006.
- Doble verdad y la nariz de Cleopatra.* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1988.
- La veneración de las astucias. Ensayos polémicos.* Monte Ávila, Caracas, 1988.
- La escuela de la sospecha. Nuevos ensayos polémicos.* Monte Ávila, Caracas, 1990.
- Fin de siglo. Ensayos.* Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Escuchar con los ojos.* Monte Ávila, Caracas, 1993.
- Ética y cibernética.* Monte Ávila, Caracas, 1994.



1927-1995