



PARADOXA

PARADOXA

[*FILOSOFÍA EN LA FRONTERA*]

DIRECCIÓN

Joaquín Paredes Solís
Juan B. Verde Asorey

CONSEJO DE REDACCIÓN

Lourdes Cardenal Mogollón
Manuel Curiel Arroyo
José María Egido Fondón
Jesús González Javier
María Granado Belvís
Faustino Lobato Delgado
Javier Ramiro Vázquez

SECRETARIA

Raquel Rodríguez Niño

CORRESPONDENCIA Y COLABORACIONES

jpavedes@hotmail.com
paredessolis@gmail.com

OBRA GRÁFICA ORIGINAL

Andrés Talavero

DISEÑO

Luis Costillo

DEPÓSITO LEGAL

CC-028-1997

ISSN

84-95239-88-4

COLABORA

DIPUTACIÓN DE CÁCERES

POR QUÉ
PARADOXA

[FILOSOFÍA EN LA FRONTERA]

Sin duda no tuvimos la suerte de sentirnos llevados de la mano por la Diosa de Parménides hacia la 'episteme' (ciencia), y nos tuvimos que conformar con devanarnos los sesos en el campo de la '*doxa*' (opinión).

Claro que muchas opiniones han sido bien fijadas a lo largo de la historia; y en relación con ellas nacieron la ortodoxia, la heterodoxia, la pandoxia, la protodoxia, la escatodoxia, la miadoxia, la antidoxia y la '*paradoxa*'.

Nosotros estamos seguros de que nuestra opinión no es la más importante. No esperamos que merezca ser *fijada* nunca. Por eso los discrepantes jamás serán anatemas.

Sólo pretendemos facilitar la ocasión de expresar libremente el pensamiento, un pensamiento riguroso, sereno, consciente, divertido y *móvil*. Nos situamos deliberadamente un poco al *margin* ('para'); circulamos por los límites; no nos instalamos en ninguna parte. Nos asomamos amistosamente a la **frontera**, con la intención de poder cruzarla sin visado para estrechar la mano del otro y contarle nuestros cuentos.

S U M A R I O

————— Ν ό η μ α —————

LAS FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA

Yosep Palacios Espinosa

Página 15

¿VOCACIÓN FILOSÓFICA O VOCACIÓN LITERARIA?

Tirso Bañeza Domínguez

Página 73

**MARXISMO FILOSÓFICO, RUSIA SOVIÉTICA Y ESTUDIOS
LITERARIOS: ENCLAVES TENSOS DEL FORMALISMO RUSO**

Javier Guijarro Ceballos

Página 151

**FILOSOFÍA Y CRÍTICA DEL LENGUAJE EN LA POESÍA DE LA
SEGUNDA MITAD DEL XX**

Ramón Pérez Parejo

Página 209

ASPECTOS FILOSÓFICOS EN LA OBRA DE DON DELILLO

Eugenio Sánchez Bravo

Página 241

————— Δ ό ξ α —————

**DIÁLECTICA SOBRE LA SITUACIÓN ECONÓMICA DEL
PRESENTE HISTÓRICO**

Alejandro Recio Sastre

Página 305

LA I OLIMPIADA DE FILOSOFÍA EN EXTREMADURA

Página 357

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Ana Isabel Avilés

Página 363

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Sergio Costa Fajardo

Página 371

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Ángel Mateos Sánchez Escobero

Página 379

UN VERDADERO SABER DESCONOCIDO

Olga Ramos Barriga

Página 387

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Jorge Ollero Castela

Página 393

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

María Cerezo Ríos

Página 399

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Sara Bartolomé Anselmo

Página 407

LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA

Aurora Bueno Vinagre

Página 415

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Álvaro Jiménez Carrillo

Página 423

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

José Jacinto Hurtado González

Página 429

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Pedro José Díaz García

Página 437

NADIE LLEGA A SER NADA SI OLVIDA SUS RAÍCES

Jesús Flores Godoy

Página 443

REFLEXIONES SOBRE GORGIAS DE PLATÓN

Guadalupe Jiménez Blasco

Página 453

————— Μ ε ῖ γ μ α —————

POEMAS

Irene Sánchez Carrón

Página 461

————— Β ί β λ ο ς —————

HISTORIA DE LA BELLEZA A CARGO DE UMBERTO ECO

Isabel Rodríguez González

Página 475

PRESENTACIÓN Nº 16 DE PARADOXA

Por primera vez, después de muchos años, estamos empezando a recibir con fluidez trabajos y artículos para publicar en *Paradoxa*. La labor publicitaria del boca a boca de personas que han conocido nuestro trabajo en estos años posiblemente haya contribuido de manera decisiva a animar a unos y otros a querer participar en nuestro proyecto y *Paradoxa*, por primera vez, tiene que dejar para próximos números la publicación de algunos trabajos interesantes.

Estamos, además, en momentos complicados y frágiles para la filosofía y, por ello, entendemos que debemos sumar esfuerzos para que ésta no pierda su carácter crítico con lo que no es razonable ni se puede asumir y su capacidad de analizar la realidad para poder sacar de ella los elementos más interesantes y positivos que puedan mejorarla, así como para desvelar aquellos otros que no son sino rémoras, falacias o factores negativos para la racionalidad y la construcción de un porvenir habitable para todos.

Hemos incorporado también en este número las 12 disertaciones finalistas de la I Olimpiada Filosófica en Extremadura, como un premio a esos alumnos que con sus interesantes reflexiones sobre la filosofía ponen de manifiesto la importancia de la misma en la formación de la personalidad y el criterio de los jóvenes. La pregunta *¿para qué sirve la filosofía?*, que era el título de la disertación que tenían que elaborar los participantes en dicha Olimpiada fue el eje alrededor del cual giraron las mismas con resultados realmente interesantes, como se podrá comprobar en este número y cuya publicación esperamos que sirva de acicate para que estos jóvenes continúen con sus interesantes reflexiones.

Seguimos, además, con la publicación de otros autores no específicamente filosóficos, y a la nómina de poetas de Paradoxa incorporamos en este número a Irene Sánchez Carrón. En el apartado artístico, presente desde el principio en la revista, Andrés Talavero se encarga de las ilustraciones.

Las Jornadas de Filosofía “Paradoxa”, cuya VIII edición con el lema *“Filosofía y Literatura”*, se han desarrollado desde febrero a mayo de 2015, contribuyen a proporcionar contenido variado e interesante a la revista, siempre que los ponentes de las Jornadas accedan a la publicación de sus conferencias en la misma, lo que agradecemos desde la AFEx. En este número se publican las conferencias de Ramón Pérez Parejo, Javier Guijarro Ceballos, Tirso Bañeza Domínguez y Eugenio Sánchez Bravo.

También se publica la conferencia impartida en las VII Jornadas por Yosep Palacios Espinosa, que no estuvo a tiempo para el anterior número. A todos ellos les agradecemos sus colaboraciones.

En el apartado Neos, aparte de los trabajos de los alumnos que han participado en la I Olimpiada, también publicamos el trabajo de Guadalupe Jiménez Blasco, alumna del IES Valle del Jerte de Plasencia, con el propósito de estimular a los jóvenes a participar en nuestro proyecto y alimentar sus posibilidades filosóficas. También contamos en este número con la reseña de Isabel Rodríguez González, estudiante de Historia del Arte en la Universidad de Extremadura.

Joaquín Paredes Solís
Junio de 2014

• Ν ό η μ α •

LAS FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA

Yosep Palacios Espinosa

Conferencia pronunciada por Yosep Palacios Espinosa en las VII Jornadas de Filosofía "Paradoxa", celebradas en el Colegio "Francisco de Sande" de Cáceres en la primavera de 2013.

LA FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA.

La presente ponencia toca variados temas por lo que el título es cuando menos engañoso o por lo menos no se ajusta del todo a la realidad de lo que aquí se expone, si bien es cierto que se hace un repaso general de las principales funciones de la filosofía desde Hegel hasta la actualidad y se presenta una posible nueva función para esta disciplina. Con todo lo que se expone a continuación espero que al menos resulte ameno e interesante y genere algún asombro (aunque sea mínimo) tal como a mi me ha sucedido

cuando empecé a indagar en los temas que esta ponencia trata.

INTRODUCCIÓN: ¿CÓMO LLEGÉ A METERME EN ESTE LÍO?

La verdad es que todavía me lo pregunto, en principio sólo esperaba realizar una exposición sobre las diferentes creencias que se han desarrollado en los últimos años referentes a la “mitología alienígena” que empiezan después de la II G.M. y que en nuestros días cuentan con una gran profusión y variedad, fenómeno sub-cultural pero que debido al desarrollo de las tecnologías de la información se ha visto extendido, multiplicado y mutado de diversas formas. Sin embargo lo que empezó siendo una pretensión divulgativa de un fetichismo personal me ha llevado a descubrir y tratar temas a los que en principio no me había planteado en ningún momento abordar, pero después del periplo realizado creo que pueden resultar interesantes para esta ponencia, quedando esta divulgación de curiosidades alienígenas como un pretexto, un punto de partida para tratar otros temas de mayor calado y relevancia que creo, en mi modesta opinión, se expanden hoy día en la sociedad y que pueden tener más alcance del esperado.

De igual modo, el periplo realizado, me ha llevado de lo que en principio no tenía absolutamente nada que ver con el título de la ponencia a que este se convierta en el punto de partida pertinente, así pues,

¿Cuál es la función de la filosofía?

Otros más preparados y más inteligentes que yo han tratado de responder a esta pregunta y han tratado el tema con gran profundidad y rigor, sin embargo sospecho que esta pregunta toma especial relevancia en la época contemporánea, en relación a un hecho significativo, la filosofía que en principio era la única fuente de conocimiento (racional) ha ido paulatinamente perdiendo terreno ante la independencia y el desarrollo del saber científico durante por lo menos los dos últimos siglos, de manera que tal vez por envidia o por complejo de inferioridad, se ha planteado la necesidad de una tarea específica, con el fin de obtener al menos un puesto propio en el edificio del saber.

Baste un breve repaso a las principales líneas que han tratado de establecer una tarea clara y definida a esta disciplina: la función de la filosofía es levantar acta de la época histórica (Hegel), la filosofía debe tener una función práctica que esté encaminada a hacer patente las formas de alienación e injusticia humana con vistas a establecer una futura sociedad libre y justa (Marx), la filosofía debe resolver las confusiones producto del lenguaje (Wittgenstein).

Seguro que pueden plantearse más funciones, pero probablemente sea esta obsesión por la unifuncionalidad definida, una de las razones también del aparente fracaso de la filosofía, pues para levantar acta ¿Quién mejor que los historiadores? Para la práctica revolucionaria ¿Quién mejor que los

políticos ideologizados? Para resolver los problemas del lenguaje ¿Quién mejor que los filólogos?. ¿Puede esto tener algo que ver con que la filosofía esté cada vez menos presente en los planes de estudio? No lo se ¿tal vez? Sin embargo, lo que si experimento en mi vida es que la gente que me rodea si tiene intereses filosóficos y temas que trata la filosofía son importantes para ellos.

Así pues empezaré ya a introducirme en los temas de esta ponencia y para ello primero habrá que establecer en que realidad vivimos, cuales son las características, aunque sea de modo general, de la sociedad en que vivimos.

Parto de la idea de que vivimos en una sociedad post-moderna por lo que habrá que indicar cuales son las características generales de esta sociedad.

LA POSTMODERNIDAD

Se considera que la época postmoderna surge tras el fin de la Guerra Fría como consecuencia de las revoluciones que se dan en 1989, teniendo como máximo símbolo la caída del muro de Berlín (1989), se hace evidente el fin de la era de un mundo bi-polar. Esto produce como consecuencia la cristalización de un nuevo paradigma global, cuyo máximo exponente social, político y económico es la Globalización. El mundo posmoderno se puede diferenciar y dividir en dos grandes realidades: La realidad histórico-social, y la realidad socio-psicológica. A continuación daremos sus características.

Características históricosociales

1. En contraposición con la Modernidad, la postmodernidad es la época del desencanto. Se renuncia a las utopías y a la idea de progreso de conjunto. **Se apuesta a la carrera por el progreso individual.**
2. Se reconocen los límites de las ciencias modernas en cuanto a la generación de conocimiento verdadero, acumulativo y de validez universal.
3. Se produce un cambio en el orden económico capitalista, pasando de una economía de producción hacia una economía del consumo.
4. Desaparecen las grandes figuras carismáticas y surgen infinidad de pequeños ídolos que duran hasta que surge algo más novedoso y atractivo.
5. La revalorización de la naturaleza y la defensa del medio ambiente se mezclan con la compulsión al consumo.
6. Los medios masivos y la industria del consumo masivo se convierten en centros de poder.
7. Deja de importar el contenido del mensaje, para revalorizar la forma en que es transmitido y el grado de convicción que pueda producir.
8. Desaparece la ideología como forma de elección de los líderes siendo reemplazada por la imagen.
9. Hay una excesiva emisión de información (frecuentemente contradictoria), a través de todos los medios de comunicación.
10. Los medios masivos se convierten en transmisores de la verdad, lo que se expresa en el hecho de que

lo que no aparece por un medio de comunicación masiva simplemente no existe para la sociedad.

11. El receptor se aleja de la información recibida quitándole realidad y pertinencia, convirtiéndola en mero entretenimiento.
12. Se pierde la intimidad y la vida de los demás se convierte en un show, especialmente en el contexto de las redes sociales.
13. Desacralización de la política.
14. Desmitificación de los líderes.
15. Cuestionamiento de las grandes religiones.

Características sociopsicológicas

1. Los individuos sólo quieren vivir el presente; el futuro y el pasado pierden importancia.
2. Hay una búsqueda de lo inmediato.
3. Proceso de pérdida de la personalidad individual.
4. La única revolución que el individuo está dispuesto a llevar a cabo es la interior.
5. Se rinde culto al cuerpo y la liberación personal.
6. Se vuelve a lo místico como justificación de sucesos.
7. Hay una constante preocupación respecto a los grandes desastres y al fin del mundo.
- 8. Pérdidas de fe en la razón y la ciencia,** pero en contrapartida se rinde culto a la tecnología.
9. El hombre basa su existencia en el relativismo y la pluralidad de opciones, al igual que el subjetivismo impregna la mirada de la realidad.
10. Pérdida de fe en el poder público.
11. Despreocupación ante la injusticia.

12. Desaparición de idealismos.
13. Pérdida de la ambición personal de autosuperación.
14. Desaparición de la valoración del esfuerzo.
15. Existen divulgaciones diversas sobre la Iglesia y la creencia de un Dios.
16. Aparecen grandes cambios en torno a las diversas religiones.
17. La gente se acerca cada vez más a la inspiración ‘vía satelital’.
18. Las personas aprenden a compartir la diversión vía Internet.
19. Se crean teorías de la conspiración permanentemente para explicar los grandes problemas económicos, políticos, sociales, religiosos y medioambientales.

Estas son las principales características de la sociedad post-moderna (las resaltadas en negrita son las que más importancia tienen en la presente ponencia) y las que me explicaron la deriva de ciertas mitologías alienígenas a teorías conspirativas de gobiernos en la sombra de las que se sale por una recuperación de una “sabiduría ancestral” encarnada en una nueva espiritualidad.

La explicación de todo este proceso ni que decir tiene que no es unívoco, toda esta mentalidad, este modo de pensar no es unitario, aunque pueda parecerlo aquí al presentarse en un discurso continuado, no por creer en una de estas mitologías alienígenas se pasa a creer en teorías conspiranoicas y de ahí a propuestas espirituales, aunque en

algunos casos he constatado que se da y autores como **David Icke** son prueba de ello. Sin embargo esta mentalidad postmoderna hace imposible que se pueda afirmar que se produce una mentalidad tal, la diversidad de planteamientos es muy diversa, los hay que solo sostienen estas mitologías alien, los que se centran exclusivamente en teorías conspiranoicas y los que (en la mayoría de los casos, creo, no poseo una estadística es solo una apreciación personal) solo tienen un interés estrictamente espiritual.

Si el relato que ofrezco a continuación da la sensación de ser unitario es porque es fruto del desarrollo de mi observación de estos temas y refleja como fui pasando de unas cuestiones a otras, no porque así lo sea en la realidad.

LAS MITOLOGÍAS ALIEN

La diversidad de mitologías alien encontradas es cuando menos apabullante, tanto por el numero, las intenciones y papeles que se atribuyen a estos seres, como por las contradicciones en las que incurren las diversas versiones, con todo se puede establecer una suerte de catálogo de ellas:

- A) Teorías de los astronautas ancestrales.**- estos relatos establecen en líneas generales que seres venidos de las estrellas tienen un papel primordial en la creación del ser humano, el cual consideran que es el producto de una manipulación genética sobre nues-

tro antepasado el homo erectus. En este punto, estas teorías difieren en 2 grandes grupos: **por un lado** los que consideran que estos seres alienígenas son **positivos** y que tienen por misión la propagación de seres autoconscientes por el universo, y que de algún modo intervienen en la historia humana originando las primeras civilizaciones humanas y difundiendo un mensaje de paz, amor y desarrollo espiritual y de la conciencia, que sin embargo los humanos han malinterpretado por intereses egoístas y han dado lugar a las diferentes religiones históricas con todos los excesos que estas han cometido, pero sin embargo en el devenir histórico el resultado es positivo, pues la civilización humana, de manera lenta pero continua, va progresando hasta la próxima manifestación “oficial” de estos seres cuando la humanidad este lo suficientemente desarrollada para pasar a formar parte de la “hermandad galáctica” (ejemplo de esto serían la hermandad galáctica blanca, la confederación estelar de los “nórdicos” llamados así por su aspecto germánico o últimamente la religión raeliana). **Por otro lado** los que consideran que estos grupos son **negativos**, pues aunque crean a los humanos en el origen por manipulación genética, su objetivo es el de usarlos como mano de obra esclava para sus intereses (normalmente extraer oro), lo que ocurre es que en el pasado estos seres se autodestruyen entre ellos en guerras o simplemente abandonan el planeta para volver a su mundo (otro planeta u otra dimensión aquí, las versiones varían). Estas

versiones son interesantes pues son las que más profusión han tenido, y se establecerá a partir de ellas una relación con las teorías conspiranoicas del mundo actual: el gobierno mundial en la sombra en última instancia estaría compuesto por los descendientes híbridos de humanos y alienígenas que desde entonces gobiernan el mundo en secreto para sus intereses, estableciéndose una supuesta continuidad de sangre (genealogías) desde los primeros reyes-sacerdotes y faraones de las primeras civilizaciones hasta los actuales representantes del poder político, financiero, mediático y religioso del mundo actual, que lo que buscan es controlar el mundo y preparar un estado totalitario fascista global donde la humanidad quede controlada, esclavizada y convertida en una especie de robots sirvientes. El objetivo final de esto sería sumir a la humanidad en un estado permanente de ansiedad, miedo y violencia controlada, ya que las emociones que esto genera, alimentan de alguna manera a estos seres extraterrestres a los que las grandes oligarquías que manejan el “gobierno en la sombra” sirven.

Estas teorías como vemos presentan una serie de elementos comunes: A) el traslado de los mitos de creación, castigos divinos, sentido y orden de la realidad desde el ámbito de lo trascendente y divino al ámbito de lo alienígena. B) la reinterpretación de las guerras mitológicas de los diferentes dioses, ángeles y demonios a un contexto de guerra galáctica entre diferentes imperios estelares que según las versiones

se extienden hasta la actualidad de manera oculta para los humanos que son valiosos para estas razas. C) La desvalorización del conocimiento arqueológico conocido, pues se basan para su elaboración en la reinterpretación de “anomalías” arqueológicas para las que la ciencia oficial no ofrece una adecuada y completa explicación satisfactoria. D) son teorías que se insertan en los huecos no rellenos del conocimiento establecido y a partir de ahí elaboran su discurso, el cual cuando menos en esta época postmoderna, cuenta con gran profusión sobre todo por su difusión en los nuevos medios de comunicación masiva fruto del desarrollo de las telecomunicaciones (la red), además E) se presentan como un conocimiento privilegiado sólo accesible a mentes abiertas, superiores al resto de las conciencias vulgares, las cuales de algún modo estarían “dormidas” por la ciencia oficial, bien por pura estupidez humana, bien por la existencia de una conspiración para ocultar la verdad de manera intencionada.

B) Teorías de los aliens contemporáneos.- estas teorías alienígenas presentan la misma subdivisión que el grupo anterior, la principal diferencia es que no se retrotraen hasta el origen de la humanidad para explicar la existencia de estos seres, aunque no descartan la presencia de estos en diferentes épocas históricas de la humanidad,

para justificar la no presencia abierta de estos aliens en la humanidad se desarrollan o relatos conspiranoicos donde los alienígenas tendrían acuerdos secretos

con gobiernos de grandes potencias (E.E.U.U. primordialmente aunque no se excluyen otros), donde a cambio de desarrollos tecnológicos avanzados de armas y tecnologías diversas para permitir el control global de la nación en cuestión, los alienígenas tendrían asistencia humana para llevar a cabo su **agenda oculta** (desde proyectos de hibridación humana para esclavizar a la población, cambiar el clima para hacer el planeta tierra lo más habitable a esta especie, la creación de legiones de guerreros galácticos para las guerras estelares de sus imperios o la última tendencia: la suposición de que estos aliens son en realidad viajeros temporales del futuro de la humanidad que vienen al pasado para recolectar reservas genéticas para preservar la especie humana en un lejano futuro pues algo ha pasado con la reproducción humana). Y frente a estas nos encontramos las llamadas **hipótesis ZOO** e **hipótesis JUNGLA** donde los aliens positivos o neutrales, cuando menos, lo que realizarían sería una supervisión del desarrollo humano pero sin interferir, algo así como los estudios de limitado impacto que en la antropología se intenta realizar con las tribus primitivas de pueblos no contactados de la amazonía, para no alterar su desarrollo cultural o hacerlo lo más mínimo, a la espera de realizarlo en el futuro cuando el contacto con los aliens no ponga en peligro la civilización humana.

Como se puede observar la variedad de hipótesis o relatos alienígenas es terriblemente variada, sin embargo hay uno de ellos que ha tenido más

extensión que otros y que “engancha” con otras de las ideologías más extendidas en la mentalidad postmoderna, me refiero a los relatos sobre la conspiración del gobierno mundial en la sombra que busca instaurar un “nuevo orden mundial” de carácter global totalitario y fascista.

LA CONSPIRACIÓN: EL NUEVO ORDEN MUNDIAL.

Sobre esta ideología hay que señalar que al menos se dan dos formas de entenderla. **Por un lado**, aquellos que sostienen la existencia de esta conspiración, pero se limitan a considerar que es simplemente fruto de los intereses de los representantes del gran capitalismo internacional (Roschill, Rockefeller, las principales familias reales europeas, etc), desde el surgimiento del capitalismo avanzado con el desarrollo de la revolución industrial en el siglo XVIII hasta la actualidad.

Por otro, los que sostienen esta conspiración, pero la remontan mucho más en el tiempo, hasta los orígenes de la civilización humana, estableciendo líneas genealógicas que retrotraen desde los representantes del capitalismo internacional actual hasta los primeros reyes sacerdotes de las primeras civilizaciones conocidas de la humanidad, y de ahí a mitológicas figuras originarias de estas civilizaciones (los reyes serpiente de oriente medio, o los hijos de Horus de la mítica 1ª dinastía egipcia), a los que consideran los primeros híbridos de humanos y

alienígenas (los nephelin de la mitología judeo-cristiana) y que estarían al servicio de una raza reptiliana extraterrestre para asegurar que esta domine a la humanidad. Según esta versión de la conspiración (de la que David Icke sería su principal divulgador) hay una fuerza oculta que controla a la humanidad, los llamados *Illuminati*, aunque reconoce que es una sociedad secreta sin nombre. Esta sociedad secreta u “hombres en las sombras” tienen una agenda que tiene como principal objetivo la instauración de un **gobierno mundial** de corte fascista; una dictadura controlada por las élites mundiales, muy en la forma de lo descrito por George Orwell en su novela 1984 y Aldous Huxley en su novela *Un mundo feliz pero que se presentan mezcladas*.

Esta elite mundial está conformada por varias familias poderosas, dentro de las cuales Icke posiciona a los Bush, los Rockefeller, los Rothschild y la familia Real de Inglaterra entre otros. Además argumenta que todos tienen la misma línea sanguínea, que viene esparciéndose por las aristocracias mundiales desde los reyes de Sumeria hasta los actuales ya nombrados.

¿Pero en qué consiste esta conspiración?

Se parte de la percepción de que nos consideramos nosotros mismos en el mundo tal como percibimos éste, y para esta ideología esta es la **gran mascarada**. Nuestra percepción del mundo depende de la edu-

cación recibida mediante el proceso de socialización y esta nos ofrece un sentido del mundo, unas formas de pensar aceptadas por la comunidad y unas respuestas emocionales acordes a las mismas, todo esto conjuntamente es lo que determinará la respuesta conductual de los individuos.

Lo que plantean es la existencia de un plan de acción, una **agenda oculta** de reducción de la libertad humana a través de una **interferencia silenciosa**, consistente en una serie de pasos progresivos aparentemente desconectados entre sí, pero que llevarían de A a Z de manera inevitable, si no se toma conciencia de la situación actual y se actúa para evitarlo.

Esta interferencia silenciosa consistiría en un plan de control de los estados de salud, la generación de estados emocionales en la masa (miedo, ansiedad, stress, etc) de manera controlada y en el control de los procesos mentales cognitivos mediante la gestión de la información ofrecida a los ciudadanos, todo esto afecta al comportamiento factual de la gente y de este modo se conseguirían estados de obediencia implícita en la población.

La principal estrategia de actuación de estos grupos en la sombra que intentarían regir el destino de la humanidad sería la llamada estrategia de **PROBLEMA—REACCIÓN—SOLUCIÓN**, esta estrategia consistiría en la generación o focalización de la atención en un “problema” que no existiría o no tendría tanta relevancia social (delincuencia, terrorismo, crisis crediticia económica financiera, etc), esta sería

la fase de creación del problema de manera inducida. A partir de aquí se exacerbarían las reacciones del público que más interesa potenciar en cuanto a búsqueda de culpables del problema y demandas de solución del problema, esta es la fase de reacción. A partir de aquí los propios grupos de poder que han generado el problema ofrecerían las soluciones que más les interesa que la población esté dispuesta a adoptar, nos encontraríamos en la fase de solución.

Para los teóricos de las diversas teorías conspirativas este es el mecanismo principal por el que estos grupos de poder intentan establecer (y en su opinión lo están logrando) un gobierno totalitario global.

Para defender sus posturas se hace siempre referencia a casos históricos o de la actualidad reciente que son familiares a todos aquellos que se acercan a ver estas teorías conspirativas, por ejemplo para activar la economía y conseguir un mayor control de los estados sobre sus poblaciones las elites financieras financiarían tanto a los representantes del capitalismo burgués (E.E.U.U.) como del totalitarismo fascista o el bolchevismo; haciéndoseles luego entrar en conflicto, para luego redefinir las nuevas relaciones internacionales al término del conflicto con unos estados que mantienen un mayor control sobre sus ciudadanos (incluso los aparentemente democráticos), otro ejemplo recurrente de estas teorías es por ejemplo: al término de la II G.M. se crea la O.N.U., en este momento las corporaciones farmacéuticas, (que forman parte de corporaciones globales dirigidas en

última instancia por una elite global de unas 13 familias), crea la O.M.S. dentro de la O.N.U. ; la O.M.S. posee el comité C.O.D.E.X que crea regulaciones que hacen más difícil la existencia de medicinas o terapias alternativas que no dependan de las grandes farmacéuticas. Las regulaciones del C.O.D.E.X. son introducidas por los gobiernos en sus respectivos países siguiendo las indicaciones de la O.M.S. , y por medio de regulaciones legales jurídicas difundidas entre la profesión médica, que luego las impondrá a la población intentando realizar su labor lo mejor posible; se producen situaciones entonces del tipo la O.M.S. anuncia una futura pandemia de plaga de sarampión, los gobiernos gastan dinero en campañas de concienciación ciudadana donde alertan sobre la posible aparición de una epidemia de sarampión (**gestión del miedo**) se produce una reacción social de demanda de seguridad ante la posible plaga y por tanto los gobiernos realizan una compra masiva de vacunas para toda la población infantil, las trasnacionales farmacéuticas proporcionan la vacuna que a través de la O.M.S. previamente habían difundido. Y punto importante de las teorías conspiranoicas, el sistema inmunitario humano de las nuevas generaciones queda así debilitado por los planes de vacunación, consiguiendo generaciones más dóciles para el futuro.

Para las teorías de la conspiración la agenda oculta no tiene un plan único, sino que serían distintos planes de control que se mueven en distintas escalas

de tiempo (esto es importante para una aclaración posterior) y no todos los que se encuentran en posiciones de poder son conscientes de los planes de control global.

Se considera que los auténticos responsables (las famosas 13 familias) trabajan desde el ámbito de la compartimentación social. Para estas teorías el individuo que trabaja en un sistema social: bancos, transnacionales, agencias internacionales, aun a niveles altos no sabe del todo que forma parte de un plan maestro.

Los políticos no toman las grandes decisiones del mundo, son manipulados por quienes están sobre ellos que controlan el sistema bancario y los medios de comunicación que son necesarios para llegar a zonas de poder; son gestionados por gente que decide por ellos y que suele ser desconocida y no elegida democráticamente (**teoría del enemigo invisible**).

¿Pero quienes componen este grupo de poder en la sombra? Según las teorías de la conspiración la cúspide organizativa de la pirámide social serían una serie de instituciones: el real instituto de asuntos internacionales (creado previamente a la 1ª G.M.) el consejo de relaciones exteriores (cuya función en Estados Unidos es orientar la política exterior de los distintos presidentes estadounidenses, y del que todos los embajadores estadounidenses son miembros) el últimamente famoso club Bilderberg, la comisión trilateral, el instituto Tavitosh para el estudio de la conducta humana.

Todas estas organizaciones y otras subordinadas seguirían la misma agenda de control global en áreas aparentemente separadas, pero estarían al mando de la misma gente; los dueños últimos del poder bancario, empresarial, económico, mediático y político, una elite que incluiría a la familia Roschill, la Rockefeller y las principales familias reales europeas (inglesa, Bélgica, holandesa, española, etc.) e incluso altos cargos de la curia vaticana.

En este punto es importante volver atrás, en lo referente a de qué relato conspirativo se parte, pues sus opciones de solución son distintas y los sectores sociales en los que influyen son también distintos.

Recordemos que un gran relato conspirativo nos habla de grupos humanos de gente muy poderosa que ejerce su influencia en la sombra para establecer un gobierno mundial acorde a sus intereses.

Por otro lado ese mismo relato conspirativo nos habla de lo mismo pero atribuye a ese grupo humano poderoso que ejerce su poder en la sombra el mero carácter de mediador o encargado de realizar esta tarea en este plano de existencia, para una serie de entidades extradimensionales que se alimentarían de las emociones que la población generaría en la realidad configurada de esta manera.

Esto es determinante a la hora de la respuesta a la gran conspiración: por un lado la primera versión, aunque no de manera exclusiva, ejerce una gran influencia sobre grupos de extrema derecha política, o sobre grupos fundamentalistas cristianos (aunque

estos son más propios del mundo anglosajón), pero hay que reconocer que este discurso conspiranoico suena a familiares teorías de la conspiración judeomasónico-bolchevique de la historia reciente de nuestro país. Además deberíamos recordar que ideologías como el nacional-socialismo, afirmaban la existencia de este tipo de conspiraciones en su ideario político e incluso la existencia de entidades extraterrenas con las que intentaban ponerse en contacto o a las que decían representar (véase toda la literatura sobre el tema del ocultismo nazi, la creación de sociedades como la Thule, o toda la mitología místico-pagana que obtuvo gran profusión en la Alemania y Europa de entreguerras).

La segunda versión de las teorías conspiranoicas además de la influencia que pueda ejercer en estos grupos, conecta sin embargo con movimientos contemporáneos de la llamada “nueva espiritualidad”. Enténdaseme, no estoy diciendo que la nueva espiritualidad surge de movimientos totalitarios, lo único que digo es que se puede seguir una línea argumentativa desde determinados relatos de mitologías alienígenas que engarzan con versiones de teorías conspirativas globales y que continúan en manifestaciones de nueva espiritualidad.

En la mayor parte de los casos, las manifestaciones de esta nueva espiritualidad surgen en las personas de manera individual y relacionadas con vivencias personales y nada tienen que ver con teorías conspiranoicas ni mucho menos con alienígenas,

pero como época postmoderna en la que estamos, la mezcla de relatos es algo frecuente y puede generar confusión si se mira desde el exterior.

Para terminar este apartado sin embargo si me gustaría reflexionar sobre una cuestión, el inquietante éxito de todas estas teorías conspirativas, es que en ultima instancia hacen referencia a personajes, instituciones o hechos que existen en la realidad por lo que parecen factibles sus propuestas, máxime teniendo en cuenta que desde ámbitos como el de la política el presidente Eisennhouer ya denunciaba en los años 50 el peligro que para las democracias suponía el entramado del complejo militar-científico-político-industrial o que desde la filosofía y con un discurso totalmente racional se han criticado las condiciones de alienación que la racionalidad científico-instrumental crea en los seres humanos de las sociedades contemporáneas y el sistema de dominio e interacción que existe entre poder económico, estructuras burocráticas, poder político y desarrollo tecnológico e industrial.

El éxito de estas teorías conspirativas radica no tanto pues en lo qué denuncian sino en el **relato** en sí.

Mientras que el análisis de la racionalidad lógico-instrumental y la unidimensionalización que produce en los seres humanos de las sociedades poscapitalistas avanzadas resulta, además de difícil de entender para alguien que no este puesto en la materia, genera un sentimiento de distanciamiento de la realidad (el cual es necesario para realizar el

análisis filosófico) que no favorece la implicación y por tanto la asunción del relato.

Hay que reconocer que estos relatos conspiranoicos que vienen a exponer el mismo sistema de dominio que denuncia la filosofía, si consiguen una fuerte implicación emocional en los que los siguen, y por tanto les permiten tener un mayor impacto en la realidad que el discurso filosófico. Volveré sobre este punto al final de la ponencia, pero para ello me gustaría hacer referencia a uno, para mi, de los más acertados análisis del funcionamiento de la actual sociedad, el de Herbert Marcuse:

Pensamiento

La crítica fundamental que realiza Marcuse a la sociedad moderna, desarrollada en *El hombre unidimensional*, es que el sujeto unidimensional es víctima de su propia impotencia y de la opresión continua de un método de dominación más complicado de lo que Adorno y Horkheimer imaginaron. Este hecho se contrasta fundamentalmente con el capitalismo temprano, en que el movimiento proletario era una fuerza con el potencial efectivo de derribar al régimen. El capitalismo avanzado que describe Marcuse, en cambio, ha generado a través de los estados de bienestar una mejora en el nivel de vida de los obreros, que es insignificante a nivel real, pero contundente en sus efectos: el movimiento proletario ha desaparecido, y aún los movimientos antisistémicos

más emblemáticos han sido asimilados por la sociedad y orientados a operar para los fines que la sociedad coactiva reconoce como válidos.

El motivo de esta asimilación, según Marcuse, consiste en que el contenido mismo de la conciencia humana ha sido fetichizado (en términos marxistas) y que las necesidades mismas que el hombre inmerso en esta sociedad reconoce, son necesidades ficticias, producidas por la sociedad industrial moderna, y orientadas a los fines del modelo. En este contexto, Marcuse distingue entre las necesidades reales (las que provienen de la naturaleza misma del hombre) y las necesidades ficticias (aquellas que provienen de la conciencia alienada, y son producidas por la sociedad industrial). La distinción entre ambos tipos de necesidades sólo puede ser juzgada por el mismo hombre, puesto que sus necesidades reales sólo él las conoce en su fuero más íntimo; sin embargo, como la misma conciencia está alienada, el hombre ya no puede realizar la distinción.

La principal necesidad real que Marcuse descubre es la libertad, entendida como el instinto libidinal no sublimado (en términos freudianos). Para Marcuse, lo que la sociedad industrial moderna ha hecho con el instinto libidinal del hombre es desublimarlo, y reducirlo al exclusivo ámbito de la genitalidad, cuando en realidad el cuerpo mismo del hombre es sólo ansia de libertad. La desublimación del instinto libidinal y su encasillamiento en su genitalidad permiten a la sociedad industrial moderna disponer

del resto del cuerpo humano para la producción capitalista, así como de todas las energías de los hombres.

Lo que Marcuse quería destacar era una culturización de la teoría de la felicidad de Freud: principio de realidad y principio de placer no tienen por qué ser opuestos si se consiguen revelar las causas de la infelicidad. Marcuse se opone a lo abstracto del pensamiento racionalista cartesiano, que entiende al individuo como sujeto ideal, descartando el valor de lo corporal y de lo erótico. Y precisamente estos dos factores son imprescindibles para analizar el paso del *ser* al *deber ser* en lo cotidiano del ser humano. Esto coloca a Marcuse en una posición de vitalismo integral, entendiéndolo como una actitud de liberación tanto individual como colectiva, sacar a la luz lo más alejado de las convenciones, entendido por Freud como el “ello”.

Para Marcuse, la instancia fundamental de formación de la conciencia humana está en la niñez, tal como se vive en el interior de la familia. En esta etapa, el hombre que se está formando adquiere sus categorías normativas y todo su marco de referencia para enfrentar el mundo. Lo que la sociedad industrial moderna ha trasmutado es precisamente ese ámbito familiar, en que la sociedad misma alienante se ha introducido a través de los medios de comunicación de masas, reemplazando a la familia, y formando a los hombres con categorías que no salen de él mismo, sino del capitalismo. Las necesidades del hom-

bre, así como sus anhelos, sueños y valores, todo ha sido producido por la sociedad, y de esa manera se ha asimilado cualquier forma de oposición o movimiento antisistémico. En este punto está la principal diferencia entre la forma de alienación que describe Marx y la que describe Marcuse. Mientras en Marx la alienación está focalizada en el ámbito del trabajo, donde al hombre se le arrebatara su plusvalor (y por tanto su condición humana), en Marcuse la alienación está enfocada en la conciencia misma del hombre moderno, y por tanto no hay forma alguna de escapar a la coacción.

A pesar de identificar en el hombre una forma de sumisión mucho más desarrollada y difícil de penetrar, Marcuse remarca los valores de la vanguardia en el arte por crear un distanciamiento que haría la verdad artística comunicable otra vez” (Hebert Marcuse, “El hombre unidimensional”, pág 96). Este distanciamiento que pretende realizar Marcuse está marcado por la intencionalidad de alejar al ser humano del dominio que está impuesto en toda la sociedad. Y pretende reorientar el rumbo de la cultura hacia el arte, hacia lo estético.

Propuesta teórica y política

Marcuse muestra un análisis muy profundo y duro en cuanto a los procesos de cambio, a pesar de eso él reconoce “la posibilidad de alternativas” y los diferentes caminos y sobre todo la tarea de la filosofía

en este aspecto. Una nota al pie muy curiosa de su libro *El hombre unidimensional* dice: “Todavía existe el legendario héroe revolucionario que puede derrotar incluso a la televisión y a la prensa: su mundo es el de los países ‘subdesarrollados’” (Hebert Marcuse, *El hombre unidimensional*, pág. 101, nota 14). Pero la pretensión de hacer posible el distanciamiento a través del arte para evitar la dominación, muestra claramente un problema que impide utilizarlo como medio de evasión. Según Marcuse, el arte es capaz de sacarnos de la vida diaria, nos hace ver la realidad de otra forma porque nos coloca en otra posición. Sin embargo, el arte está distanciado, pero no separado de la realidad porque está mercantilizado, por lo tanto, no se puede utilizar como medio de evasión porque está bajo el control de la clase dominante, como el resto de los ámbitos de la sociedad.

En diferentes pasajes se evidencia su idealismo que luego se traduce a su militancia política. Esta contradicción es reconocida por Marcuse, quien vivió en una eterna disputa teórica acerca de la interrogante fundamental de si la sociedad tenía la posibilidad o no de cambiar desde adentro y por tanto de trascender el statu quo. Para ilustrar esta contradicción, en sus conclusiones sobre el “hombre unidimensional” Marcuse cita al final una frase de Walter Benjamin que dice lo siguiente: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Hebert Marcuse, “El hombre unidimensional”, pág 286)

¿por qué introduzco el análisis de Marcuse en este punto? Principalmente por 2 motivos,, aunque su análisis me parece insuperable es difícil hacer llegar al gran publico, la segunda razón es que aun comprendido y asumido, acaba generando una sensación de desesperanza, ¿de esta manera cómo se va conseguir un cambio social o una liberación del ser humano?

LA NUEVA ESPIRITUALIDAD.

A continuación paso a describir las principales ideas o tesis de la llamada nueva espiritualidad; lo que expongo a continuación no representa a ningún grupo concreto son sólo los trazos en común que he encontrado entre los distintos autores o gurús de esta mentalidad, así pues cabe aplicar esta descripción generalista desde grupos que partiendo de mitologías aliens y pasando por conjuras conspiranoicas llegan a este tipo de propuestas como la única salida posible para liberar al ser humano, a otros que sin plantearse esas cuestiones o asumiendo que quedarían muy bien como argumentos de series de ciencia ficción, pero sin tomarlas en consideración, si proponen una serie de tesis semejantes a los anteriores. Así pues, la llamada nueva espiritualidad no es un cuerpo único de creencias totalmente estructurado, aunque sí ofrece una serie de elementos comunes. Elementos que a algunos puede recordar al platonismo o al gnosticismo mezclado con influencias de las filosofías orientales.

Para esta nueva espiritualidad existe una enorme cantidad de información reprimida sobre quienes somos y el poder que tenemos en realidad para controlar nuestros destinos (esta ignorancia sobre quienes somos puede deberse simplemente a la propia ignorancia de la existencia humana que identifica su auténtico yo –su conciencia que es una manifestación de la conciencia infinita- con la personalidad que desarrollamos en nuestros cerebros a lo largo de nuestra vida mediante el proceso de socialización, las experiencias vividas, etc; o por el contrario es fruto de un plan maestro de estas inteligencias extradimensionales que propician esta identificación para así poder llevar a cabo su plan maestro de dominación mundial)

Desarrollan una visión de las religiones organizadas y de la ciencia tradicional, no como dos ámbitos enfrentados, sino como dos caras de una misma moneda que lo que intentan es constreñir y limitar al ser humano, bien presentándolo como un ser dependiente de una divinidad superior que lo ha creado y que gestiona castigos y recompensas, bien presentándolo como un fruto azaroso y un ente separado de los demás y supeditado a la existencia de unas leyes cósmicas sobre las que no tiene influencia ninguna y que a lo sumo puede simplemente conocer desde un punto de vista materialista.

Defienden la concepción de que el ser humano no es sólo un cuerpo físico, el ser humano es "todo lo que existe", se hace referencia continua a que tanto

investigadores científicos como místicos tradicionales aseveran que todo lo que existe es energía y que el “estado vibratorio” de esa energía decide lo que esa energía manifiesta, por lo que nuestro cuerpo físico no es sino una especie de traje espacial genético para que la energía pueda experimentar este mundo; se asevera que somos en realidad una conciencia multidimensional única, que da vida a nuestros cuerpos físicos y que se auto experimenta a sí misma en ellos, desde diferentes perspectivas.

Se pregunta continuamente ¿a cuánta de esa conciencia como individuos vamos a tener acceso, a poca o a mucha? Estableciendo una conexión entre la energía espiritual del Ser y nuestro cuerpo físico. Esta conexión vendría dada en última instancia por el sistema de Chakras, que serían algo así como intersecciones de los distintos niveles de realidad del ser que confluyen en nuestro cuerpo (habría pues diferentes niveles de realidad: el físico correspondiente al cuerpo físico, el mental –pensamientos racionales-, que es un campo energético de determinada frecuencia, el cuerpo emocional –emociones- que es un cuerpo energético de otra frecuencia distinta, el cuerpo espiritual que sería la frecuencia más alta de energía. Y todos estos cuerpos interconectados a través del sistema de chakras es lo que conformarían lo que conocemos como ser humano.

Establecen además que esta interconexión de niveles energéticos influye de unos en otros, pues al desequilibrarse la energía en uno de los niveles, este

desequilibrio se contagia a los siguientes niveles, por ejemplo si somos muy inestables emocionalmente esta inestabilidad (desequilibrio) no nos dejará pensar correctamente –en el plano mental-, si este proceso de desequilibrio continua el proceso de contagio, se transmitirá paulatinamente de unos cuerpos a otros y se manifestará en el nivel energético más bajo, el cuerpo físico, como enfermedad, mostrando determinadas reacciones bioquímicas que producen los síntomas de la enfermedad.

El planteamiento anterior cobra especial importancia a la hora de comprender el mecanismo de intervención de las denominadas terapias médicas alternativas, que lo que tratarían es de atender a la causa del desequilibrio energético, no solo el síntoma que afecta al nivel energético más bajo, que es lo que hace la medicina convencional, aunque no se desprecian las potencialidades de esta en su campo.

Este mirar al ser humano como un todo de manera holística, hace adquirir una visión distinta de lo que son los seres humanos tanto en áreas de la salud como en otros aspectos de la vida, donde se piensa al ser humano como únicamente un cuerpo físico.

Surge en algunas corrientes la idea de que elites (no humanas y sus servidores humanos) conocen esto y manipulan a nivel social las emociones, percepciones, sentimientos, actitudes, etc y crean estrategias para cerrar el acceso a estos vértices (chakras) de modo que los humanos sólo puedan acceder a una fracción del infinito multidimensional de la conciencia infinita de la que formamos parte.

Desarrollan la idea de que la materia es sólo energía condensada en una vibración lenta, donde toda la conciencia única se experimenta a sí misma subjetivamente, por tanto la muerte no existe como tal, la vida es solo un sueño de aprendizaje y somos la imaginación de nosotros mismos. Esta es la gran clave, lo que nos imaginamos que somos es lo que somos físicamente, si nos imaginamos como gente común, entonces crearemos vidas comunes, si nos damos cuenta de que somos extraordinarios entonces creamos vidas extraordinarias (he aquí sin embargo un posible peligro, el de crear una nueva religión basada en la autoculpabilización como autorresponsabilidad de lo imaginado-creado, una estupenda herramienta de dominio). Del mismo modo si somos manipulados para que nos creamos gente común entonces tendremos vidas comunes, pero la manipulación puede ser descubierta y truncada si nos creemos que somos seres extraordinarios, que estamos todos conectados, que formamos una unidad y que si nos amamos y somos fraternales la realidad recreada será eso.

Dependiente de la idea anterior por tanto es que el individuo que se abre a esta creencia transforma su vida y la visión que posee de la realidad.

Hace hincapié en la necesidad de romper el “miedo al que dirán” , señalan la importancia de este punto tanto a nivel personal como en referencia a la manipulación social, si los individuos temen lo que dirán otros que piensan de manera distinta y no dicen o

actúan conforme a sus convicciones, en realidad se están vigilando unos a otros como en una cárcel, entonces alguien (alguna persona o institución) pondrá las normas a todos los demás, la gran revelación que estos movimientos defienden es salir del miedo a lo que otros puedan pensar de nosotros

Se desecha de igual modo, tanto a nivel personal como colectivo la acción contra lo externo, la gran revolución es interior, ser lo que somos y no lo que otros nos dicen que somos, enfrentar el exterior sin cambiarnos nosotros mismos está condenado al fracaso, es como luchar contra un reflejo en el agua, una vez terminada la acción y calmadas las aguas, estas nos vuelven a ofrecer el reflejo del principio. Todos somos expresiones de la misma mente infinita, la pérdida de vista de este punto, que somos lo mismo por dentro (nuestra actitud odio o amor incondicional) que por fuera (la realidad que recreamos con nuestras mentes) es lo que hace a los individuos ir dando tumbos por la vida y a las sociedades mantenerse en conflicto permanente.

Nuestras actitudes y emociones emiten frecuencias vibratorias, al cambiar de actitud la frecuencia de vibración cambia con nosotros, cuando odiamos, resonamos en el exterior (que somos nosotros) odio, y eso es lo que el exterior nos devuelve, se hace hincapié de en lugar de decir que hay en mi que esta atrayendo esto, centrarse en que hay en mi que esta creando esto. No buscar el control de la propia vida en el exterior sino tomar el control de la propia

vida (esto es interesante pues aunque se desdeña en un principio la acción social externa, este tomar el control de la propia vida genera una serie de comportamientos y actitudes que repercuten en el mundo externo, se abre de esto modo una vía para la acción y el cambio social)

De igual modo se defiende que la actitud de victimización es la más enfermante posible, tanto a nivel personal como social, la actitud de víctima es fruto del miedo a algo (ser abandonado, una situación social incierta, etc), puesto que se considera que hay una resonancia entre lo que somos y la realidad, pues todo es lo mismo, el exterior solo nos ofrecerá miedo y nos sumergiremos en un ciclo recurrente de dolor y sufrimiento, la única manera de salir de esto es cambiar el miedo por el amor incondicional. Cuantos más individuos cambien mas nos devolverá el exterior este sentimiento, por lo que una realidad alienante y de sufrimiento desaparecerá por sí misma (el sistema social cambia sin necesidad de enfrentarse a él, sólo es necesario que los individuos guíen sus vidas por esta emoción de amor incondicional y sus distintas manifestaciones en lugar de por el miedo y el odio; de igual manera para aquellos grupos que defienden la gran manipulación alienígena esta es la única salida, pues impide que los seres humanos sean manipulados a nivel de conciencia, emociones y percepciones que les hace identificarse como seres aislados ante un sistema todopoderoso)

Sorprendente también, es la existencia dentro de este movimiento de una **autocrítica**, la mera

creencia en que por el simple hecho de que, por que personalmente cambiemos de actitud se producirá un cambio en la sociedad y que las estructuras de opresión desaparecerán es absurdo. El cambio social no ocurrirá solo porque muchos individuos cambien de conciencia, otros no cambiarán; y al ser todas manifestaciones de la misma unidad, la realidad resultante será una expresión de todas las mentes, el cambio pues no se entenderá y a nivel colectivo no sucederá, simplemente una estructura de opresión será sustituida por otra. Por tanto para evitar esto son necesarias dos tareas complementarias:

Por un lado abrir las mentes, denunciar las estructuras de dominación y manipulación existentes en la sociedad y animar a los individuos a que tomen el control de sus vidas y se autorresponsabilicen de ellas, y sean lo que verdaderamente quieren ser, no lo que el sistema de consumo les dice que deben ser, fomentar el flujo de conocimiento sobre quienes somos realmente, no lo que las estructuras del sistema nos dice que somos (esto supondría por tanto poner al descubierto las estrategias de control del sistema, hacer públicas las influencias de los grandes grupos económicos dentro del sistema, y para algunos mostrar la conspiración de las sociedades secretas y su conspiración para establecer el gobierno mundial).

Por otro lado y conjuntamente a la distribución de esta información en la realidad, para que la gente se de cuenta de qué son realmente y de la naturaleza de su vida, y puedan entrar en una segunda etapa

de cambio de consciencia, de sentimientos, actitud, mentalidad y vibraciones ligadas al miedo y al odio, a otras ligadas al amor incondicional, la compasión, la solidaridad, la afectividad, etc.

Para terminar, exponen la necesidad de que la mejor manera de hacer esto es potenciando las facultades del lado derecho del cerebro. Se considera que el lado izquierdo del cerebro es el que está preparado para lidiar con la realidad física, es intelectual, lógico, causo-efectual (si puedes tocarlo, saborearlo, olerlo, medirlo, etc entonces eso debe existir); de igual modo se considera el lado derecho del cerebro como aquel que posee la conexión con el cosmos, la visión a gran escala, el cerebro artístico, la inspiración, la creatividad, la emocionalidad.

Así se considera que la mayoría de las instituciones sociales educativas, científicas y de distintas áreas de transmisión de la información saturan a los individuos de información propia del lado izquierdo y se suprimen sistemáticamente las del lado derecho.

El sistema educativo clásico es considerado básicamente como una máquina de generar prisioneros del lado izquierdo del cerebro, individuos que sean esponjas replicantes de la versión oficial de la vida y su sentido, que el sistema social de dominio les ofrece (hay que reconocer que algo de razón no les falta, estamos empezando a someter a los niños de infantil a pruebas de diagnóstico en lengua, matemáticas e inglés a partir de los 3 años, cuando todos los estudios en psicología evolutiva afirman que hasta los 8

años la prioridad es que el niño desarrolle las capacidades de empatía, habilidades sociales, expresión de sentimientos, interiorización de normas morales, capacidades que el niño desarrolla mediante la actividad del juego; actividad que tal como se plantea cada vez más el sistema educativo se hace cuando menos cada vez más difícil de realizar, vamos muy bien).

El objetivo último de esto sería la reconexión con el alma universal de la que formamos parte y dejar de vernos como entes separados, para ello es necesario acabar con el miedo.

Miedo de lo que otros piensen de nosotros y reconectarnos con el alma, para ello hay que **asumir el hacer**, si no haces o dices algo por lo que piensen de ti, sigues encarcelado y manteniendo el sistema de dominio, aunque la razón diga que no es lo más conveniente –lo que sea- , pues la razón funciona en base a la emoción del miedo, la intuición funciona en base a la emoción de que haces lo acertado, lo correcto.

A la larga, razón, intuición y emoción se armonizan y este es el verdadero poder del ser humano libre.

Estas serían a grandes rasgos las principales características de los discursos de la nueva espiritualidad propios de nuestra época postmoderna.

Hasta este punto yo pensaba dejarlo aquí, una muestra más del supermercado postmoderno y que cada uno coja lo que mejor le convenga, sin embargo, durante mi indagación una cosa me sorprendía continuamente y desde el discurso de diversos representantes de estos movimientos se hacía alusión

a que, desde el ámbito de la ciencia, sus propuestas de que formamos parte de una única realidad que es una conciencia infinita estaban siendo corroboradas llamo mi atención.

Las personas que he conocido en mi entorno no mantienen estas creencias porque lo diga tal o cual científico, sino porque o bien han tenido una experiencia personal o una serie de experiencias que les hace estar firmemente convencidos de esto, o por que poseen un sentimiento religioso que se orienta en este sentido.

Ninguna de las dos situaciones era mi caso, así que me dispuse a intentar comprender a qué se refieren los divulgadores de la nueva espiritualidad cuando dicen que los desarrollos científicos les dan la razón.

Y AHORA LA CIENCIA.

Para mi sorpresa descubrí que al menos en dos ámbitos del mundo científico, el de la física teórica (donde seguí las conferencias del Dr Fred Alan Wolf) y el de la medicina (con las terapias alternativas de medicina), las ideas de esta nueva espiritualidad no sólo han calado, sino que forman parte fundamental de las conclusiones que sostienen.

LA FÍSICA CUÁNTICA

El calado de las ideas de la nueva espiritualidad en algunos de los investigadores de este campo

científico, y por otro la referencia desde ámbitos de la nueva espiritualidad a este campo de estudio en concreto se debe a las paradójicas conclusiones que se obtienen de los experimentos científicos realizados en este campo de investigación.

Todo empieza con el famoso **experimento de la rendija**; el experimento consiste en que situando un cañón de electrones y frente a él, una pared de plomo con una rendija en medio, se situaba detrás de la pared una placa de impacto radiográfica.

Realizado el experimento lo que se obtiene es una línea de impacto de los electrones en forma de partículas.

Realizando el experimento por segunda vez, pero esta vez con dos rendijas, la sorpresa se produce; pues el patrón de impacto en la placa radiográfica no responde a dos agrupamientos de partículas (las que han logrado pasar por las rendijas), sino que aparecen zonas de luz y sombra, o sea, los electrones se comportan como si fuesen ondas, no partículas.

Se pensó en un primer momento, que esto se debía a la existencia de luz durante el experimento, que podía interferir con los electrones dada la escala a la que se realiza el experimento. Sin embargo y aun con las luces apagadas, el patrón de interferencia propio de las ondas se repetía.

La conclusión de este experimento es paradójica, el electrón sale como partícula, se transforma en onda y crea patrones de interferencia (ondas); pero matemáticamente el electrón pasa por las 2 rendijas a la vez, pasa por una otra y no pasa por ninguna.

El intento experimental de intentar aclarar esta situación, no hizo sino emborronarla más. Se decidió observar el electrón cuando pasaba por la doble rendija, en ese caso el registro en la placa radiográfica fue de agrupamientos de partículas, incluso se trato de no observar que le pasa al electrón cuando atraviesa la rendija (dejando que las atravesase como ondas) para observar su estado antes del impacto en la placa radiográfica, en ese caso se comportaba como partícula (y si hacemos caso a los físicos era capaz incluso de modificar su naturaleza al pasar por la rendija influyendo en ésta hacia atrás en el tiempo).

La conclusión de todo esto para los físicos es que de alguna manera el observador determina la realidad, pues de alguna manera interactúa con lo observado, pues si se deja el sistema sin observadores humanos, el electrón se comporta como onda (a pesar de los aparatos de medición). La conclusión es apabullante: a nivel subatómico el electrón se comporta como desea el observador.

Siguiendo en esta línea, se sigue planteando la pregunta ¿cómo puede una onda comportarse como una partícula?. Schrödinger intentó buscar una explicación y acabó diseñando su famoso experimento mental de “**el gato en la caja**”, que esta vivo y muerto a la vez, hasta que el observador no determine su estado. Ni que decir tiene que todavía hoy en día los físicos siguen discutiendo el tema y no hay acuerdo generalizado.

Sin embargo, sí hay una serie de conclusiones. En el universo cuántico se dan infinitas posibilidades, pero este no interactúa con el universo real, aunque en el universo real desarrollamos aplicaciones tecnológicas que se rigen por las leyes del universo cuántico.

Las partículas subatómicas funcionan como ondas cuando se desplazan y como partículas cuando interactúan con la materia.

Las partículas subatómicas pueden estar en varias partes al mismo tiempo (fenómeno de la superposición cuántica), es decir poseen dos o más valores de una cantidad observable.

Las partículas subatómicas pueden estar conectadas a grandes distancias (fenómeno del entrelazamiento cuántico)

En base a estos datos, Schrödinger intentó explicar la existencia simultánea de su famoso gato vivo y muerto a la vez, y para ello hace referencia al **colapso de la función de onda**. En el mundo cuántico todo está superpuesto, hay múltiples posibilidades, pero en el mundo físico estas posibilidades parecen colapsar en elecciones definidas y específicas, de manera que todo pasa a estar en su lugar específico.

La función de onda no colapsa en el mundo cuántico, los efectos cuánticos desaparecen en el mundo normal por las interacciones que en este existen. No podemos hacer modificaciones en el mundo cuántico, porque para hacerlas tendríamos que interactuar con él, y en ese momento desaparecerían los efectos cuánticos. El

mundo cuántico, el de las múltiples posibilidades es por tanto indeterminado. ¿Cómo es posible que un mundo indeterminado en el fondo (a nivel cuántico) sea determinado en el todo (donde estamos, nos vemos, nos tocamos, interactuamos y existimos)? (por esto afirmará la “nueva espiritualidad” que la realidad es producto de nuestra conciencia, y que creamos el mundo que queremos o que ofrecemos “resonancia”, es nuestra conciencia la que determina las posibilidades indeterminadas).

Al hecho de que las partículas cuánticas formen cuerpos más grandes que se comportan según las leyes de la física clásica se le denomina **decoherencia cuántica**; para que el mundo cuántico exista, el sistema tiene que estar aislado, en la medida en que no esté solo, en la medida que interactúe con otros (para la nueva espiritualidad otros “yoes”, manifestaciones-encarnaciones o diferentes auto-experimentaciones desde las distintas perspectivas del yo de la infinita conciencia), el sistema deja la pureza del mundo cuántico y aparece en el mundo de la física clásica. Decoherencia cuántica significa transición entre el mundo cuántico y el mundo clásico, la decoherencia es la responsable de que todo lo que conocemos exista (los movimientos de la nueva espiritualidad interpretaran el fenómeno de la decoherencia cuántica como un hecho de interacción de conciencias; conciencias que se interpretan como las distintas manifestaciones o auto-experimentaciones de la conciencia infinita, desde sus distintas perspectivas y

que son las responsables de la existencia del mundo real)

Tan pronto como el mundo cuántico pasa a ser clásico se torna irreversible. El mundo real que nació no tiene vuelta atrás. Pero mientras estamos en fase cuántica, donde el fenómeno ondulatorio tiene infinitas posibilidades estamos al frente de un número infinito de universos posibles, estos serán los universos paralelos, cada posibilidad del fenómeno ondulatorio, representa una posibilidad de un universo creable, donde todos existen a la vez, pero ninguno puede interactuar con otro.

(Aquí, es donde arraiga la idea de que el simple cambio de conciencia provocará un cambio de realidad y el advenimiento de un nuevo mundo sin más que desearlo verdaderamente de corazón)

Vamos ahora al fenómeno del entrelazamiento o de la paradoja E.P.R. (Einstein, Podolsky, Rosen) se intentó desarrollar esta paradoja en contra de la mecánica cuántica, pero los experimentos demostraron más tarde que la paradoja era correcta.

El entrelazamiento cuántico significa que dos partículas pueden estar entrelazadas, con lo cual no pueden entenderse como partículas individuales con estados definidos, sino más bien como un sistema.

Siendo así, los estados cuánticos de dos o más objetos (fotones) se deben describir haciendo referencia a los estados cuánticos de todos los objetos del sistema, incluso si los objetos están separados espacialmente. Esto lleva a correlaciones entre las

propiedades físicas observables de las partículas, expliquemos esto.

Tenemos dos partículas juntas y entrelazadas en un solo estado cuántico. Si provocamos un espín en un cierto sentido a la partícula 1, la partícula 2 reacciona de inmediato con un espín en sentido opuesto. Sin embargo, si las separamos físicamente, y le imprimimos su espín a una de las partículas la otra sigue reaccionando con el espín contrario instantáneamente, esto es lo que Einstein llamaba **“espeluznante acción a distancia”**, esto incumple totalmente la mecánica clásica y la máxima común a las teorías cuántica y relativista de que la velocidad de la luz es la máxima velocidad posible.

Más tarde John S. Bell cuantificará matemáticamente las implicaciones teóricas de la paradoja E.P.R. y permitirá su demostración experimental, la propiedad matemática que subyace a la propiedad física del entrelazamiento es la llamada no-separabilidad.

De estos fenómenos del entrelazamiento cuántico la “nueva espiritualidad” justifica su tesis de que **“todo es uno”** (todo es conciencia), pues se considera el universo en su totalidad como un sistema de cuantos entrelazados; de manera que lo que afecta a uno afecta a todos los cuantos del sistema. De ahí afirmaciones del tipo de que estados vibracionales de miedo, angustia, odio, etc o de amor, solidaridad, compasión etc afectan no sólo a la vida que te rodea, sino que ésta te los devuelve. La energía que tu mente ofrece al cosmos, el cosmos te la devuelve;

este es además uno de los supuestos con los que se sostiene que, si se produce en los individuos un cambio de actitud mental, éste generará un cambio en la realidad.

A mi parecer (sobre todo porque no estoy puesto en mecánica cuántica, y dicho sea de paso esta es la parte que más me ha costado entender, coleccionar teorías de alienígenas es mucho más entretenido y más fácil), no importa si esto que defienden autores científicos como Fred Allan Wolf es verdad o no, o si se desprende consecuentemente de los descubrimientos de la mecánica cuántica y sus leyes. Lo importante (al menos desde un punto de vista personal) es que, no sólo los científicos que defiendan esto, sino también los individuos que profesan en alguna manera las características de los nuevos movimientos espirituales y van a sus conferencias buscando un referente científico a su sentimiento espiritual, si creen que esto se desprende.

Esto puede ser interesante desde el punto de vista de las creencias, pues estas nuevas formas de espiritualidad si generan una actitud más solidaria hacia el resto de sus congéneres en los individuos que las profesan lo cual puede ser interesante a nivel de cambio social.

LA SINTERGÉTICA

La sintergética es un planteamiento -médico- y -terapéutico-, creado por el Doctor Jorge Carvajal, en

el que los conceptos y principios que rigen la medicina clásica se mezclan con las de medicinas ancestrales y tradicionales, junto con otras líneas médicas más contemporáneas como la -medicina bioenergética- y donde la física y la espiritualidad confluyen en un concepto de salud integral.

Planteadas como una propuesta terapéutica de síntesis que debería integrar en un sistema coherente de salud, donde el equilibrio físico, emocional, mental y espiritual o transpersonal del paciente constituiría un todo.

La Sintergética va más allá de una propuesta terapéutica, se plantea como una filosofía de vida aplicable a todos los campos de interacción humana: salud, educación, economía, política; proponiendo relaciones a través de un crecimiento personal, que permita evolucionar de manera armónica con la cambiante cadena de acontecimientos cada vez más rápidos e imprevisibles que nos está tocando vivir, pudiendo convertir a los pacientes en: “co-creadores de su realidad, en vez de ser víctimas de los acontecimientos”.

La Sintergética es el término que ha elegido el Dr. Jorge Carvajal para denominar su propuesta. Deriva de la “bioenergética” y engloba todos los sistemas terapéuticos que trabajan con la energía, por tanto, esta propuesta incluye las medicinas y filosofías de oriente y occidente.

Se ha desarrollado en Medellín, Colombia, donde este médico con médicos tradicionales, llevaría practicándola más de treinta años.

La Sintergética dice integrar los opuestos, haciendo de la unión de la medicina occidental y de las sabidurías milenarias de oriente una síntesis de salud, supuestamente científica y humana a la vez.

Para la sintergética el paradigma reduccionista que ha marcado la pauta durante los últimos años, nos ha llevado al separatismo en su obsesión por analizar de tal forma, que las personas hemos sido tratadas como órganos y síntomas, en vez de cómo seres integrales que somos. La Sintergética propone recuperar la visión integral.

Actualmente, desde la biología y la física sabemos que somos patrones de información, en el universo todo es información y la información es conciencia. Desde esta nueva perspectiva el Dr. Jorge Carvajal ha recurrido a la Medicina china de la cual toma los conocimientos de los cinco elementos, los meridianos y puntos de acupuntura (sin que sea necesario el uso de agujas), al Ayurveda con las doshas (vata, pita y kapha) de donde extrae la relación con el paciente a través de los pulsos, además de los nadis y los chakras. También integra conceptos de la Medicina antroposófica y, sobre todo, tiene en cuenta toda la sabiduría de la Teoría de biocircuitos y biorresonadores, además de la Auriculoterapia del Dr. Paul Nogier.

También recoge la teoría propuesta por Jacobo Grinber (la teoría de la sintergia), que considera que interactuamos con una matriz o campo informacional que todo lo abarca y envuelve y que contiene en

cada una de sus porciones toda la información (es una matriz de tipo holográfico). Nuestro cerebro interactúa con ese campo informacional, que algunos llaman campo cuántico u orden implicado, Grinnberg lo denomina campo sintérgico

Aplicación

Se valora al paciente con exámenes clínicos, los mismos que se utilizan en medicina clásica y luego de tener un diagnóstico clínico claro, se procede a manejar filtros que portan información de moléculas como: enzimas, neuroepéptidos, neurotransmisores, oligoelementos, agrupados en la misma forma que enseña la medicina clásica, se utilizan como paquetes de información; para regular el organismo; también se emplea el vía láser con sus respectivas frecuencias sobre el organismo teniendo en cuenta conceptos y fundamentos de la medicina clásica; y combinando conceptos de medicina tradicional china, ayurveda, y tibetana.

La Sintergética trabaja con las leyes de la conciencia tratando de facilitar la correcta distribución de la información, ha de utilizar para ello modernas herramientas, como son los sistemas RAM (amplificadores de resonancia mórfica), el softlaser, que es un láser blando de baja frecuencia, el autonosode, campos electromagnéticos, el color, el sonido y el desarrollo de la neurosintergia. Una herramienta más que utiliza la Sintergética, quizá una de las más importantes,

es la **sanación**. En la sanación se reúnen terapeutas y personas de **buena voluntad** para, en un acto de servicio, intentar restaurar la energía del paciente con amor y ciencia.

¿Para qué tipo de patologías sirve?

La visión Sintergética permite “desespecializar” y personalizar la atención en salud, al ser una propuesta sistémica y holística. Intenta comprender al ser humano de forma global. De esta forma, lo importante no es la enfermedad sino la persona que hay detrás.

Es útil en cualquier tipo de patologías pero especialmente en las de tipo crónico, sin negar en absoluto la opción de la medicina convencional (especialmente en las patologías agudas). Finalmente, lo que la sintergética pretende es despertar la conciencia del paciente y su potencial sanador, a través de la comprensión de la enfermedad.

¿Cómo funciona la Sintergética?

Sin abstraerse en absoluto de lo que es la materia -del cuerpo físico-, el trabajo de la Sintergética tiene su principal hilo conductor en el cuerpo energético o biocampo. Es el biocampo, a través de las pautas que nos sugiere el pulso del paciente, el que marca el enfoque terapéutico. A través del pulso, utilizando técnicas de resonancia, obtenemos una comunicación

directa con los sistemas de conducción de señales, lo que nos permite entrar en contacto con biocircuitos que utilizamos para el manejo del sistema energético vital. Para ello, este acercamiento se complementa mediante el uso de los campos magnéticos, el color, el sonido, el uso de la luz coherente (el láser), los sistemas de filtros e incluso el sonido, las manos... y las técnicas de imaginería –que son igualmente importantes- intentando “elevar los ojos del paciente al Alma,” lo que le permite asumir la posición del aprendiz y cambiar la óptica de su enfermedad.

La sintergética considera que la vida es aprendizaje, de ahí que defina la vida no sólo en términos de información, energía y materia, sino también en términos de conciencia. Consideran que la conciencia es un elemento terapéutico. La conciencia no es sólo un concepto psicológico o fisiológico, sino parte activa del campo cuántico y puede por tanto modularse a través del color, láseres, luz pulsada, sonido, imanes o las manos.

La enfermedad es considerada un proceso de aprendizaje del ser humano (aunque también asume que enfermamos como parte del proceso natural, por accidentes, degeneración celular, malos hábitos tanto naturales como emocionales) la enfermedad nos ayuda a crecer. Para esta corriente la enfermedad es la posibilidad de experimentación del alma en este medio físico, y la enfermedad refleja en última instancia la calidad de nuestra relación con nosotros mismos, con el planeta y con todos los seres que en él habitan.

Para la sintérgica existe un nivel de conciencia que no enferma y desde donde el paciente puede sanar. Además este nivel de conciencia que es considerado eterno hace desarrollar una distinta interpretación de la muerte, la muerte es considerada una transición de fase, algo que permite al verdadero yo, (un yo no identificado ni con el cuerpo físico, ni con los pensamientos del cerebro, sino el yo al que hacen referencia los practicantes de la meditación y filosofías orientales) volver a su origen (el campo cuántico pre-existente de pura posibilidad de lo que todo emerge). Por tanto entienden que la preparación para la muerte, pues la vida es considerada como una autoexperimentación de la conciencia, consiste sobre todo en vivir el momento, **completar lo que se hace**, disfrutar del **momento presente** (sorprendente curiosamente su parecido al pensamiento nietzscheano).

¿CAMBIO DE PARADIGMA?

Este descubrimiento de cómo en estos campos científicos esta nueva mentalidad está presente, me hace plantearme si no estamos asistiendo al nacimiento sino ya al desarrollo de una nueva mentalidad diferente de la mentalidad característica, propia del mundo moderno, si nos encontramos ante un nuevo cambio de paradigma en el ámbito de la ciencia.

El cambio de paradigma en el mundo científico tuvo lugar durante la época del renacimiento, donde

frente a las anteriores teorías científicas heredadas del mundo clásico se desarrollaron nuevas teorías que originarían la ciencia moderna.

Los principales ámbitos donde se desarrollaron estas nuevas teorías científicas que responden a los paradigmas de la máquina (la realidad es como una máquina de la cual el sujeto se puede distanciar y descubrir cuales son sus reglas de funcionamiento) y el progreso fueron esencialmente la astronomía y la medicina.

No deja de ser sorprendente que esta nueva espiritualidad busque sus anclajes científicos en los mismos ámbitos de la ciencia que fueron los primeros donde el cambio de paradigma sobre la realidad surgió; la física cuántica es hoy el equivalente a lo que fue la astronomía en el siglo XVI, la principal rama de la ciencia que intenta explicar la estructura de la realidad y como esta funciona. Y por otro lado, los nuevos planteamientos terapéuticos.

Habría pues que preguntarse si esta nueva espiritualidad no es tan solo un producto cultural postmoderno, sino si es una nueva estructura ontológica de la realidad que se esta forjando y a la que veremos generar nuevas cosmovisiones, planteamientos éticos, maneras de ser y estar en el mundo incluso nuevos modelos de filosofar.

¿Y EN LO QUE CONCIERNE A LA FILOSOFÍA QUÉ?

Durante el desarrollo de la ponencia expresé el fuerte componente emocional que genera en aquellos

que los siguen los distintos relatos presentados, tanto el relato de la existencia de una conspiración en la sombra, como las diferentes propuestas de la llamada nueva espiritualidad que pretenden cambiar la realidad cambiando la vivencia personal.

También hemos visto una ligera exposición de Marcuse y como pese a lo incisivo y acertado de su análisis parece que la posibilidad para el ser humano de generar un cambio en una sociedad que lo aliena y unidimensionaliza se vuelve prácticamente imposible, pues el ser humano se vuelve simplemente un producto de las fuerzas sociales que lo conforman, a pesar de lo acertado del análisis racional, el sentimiento que queda al final es de casi desesperación, pues el sistema es lo bastante hábil e inteligente para asumir dentro de sí toda disidencia. Mantener en esta tesitura una actitud de crítica racional, puede estar muy bien, pero emocionalmente deja arrasado y agota al que la ejecuta, todo esto si no lo empuja a episodios esporádicos de nihilismo destructivo ante la falta de esperanza en la posibilidad de un cambio en un sistema alienante y animalizante.

Durante toda la tradición filosófica la mayor parte de los relatos filosóficos hacen hincapié en el ámbito de la razón, pero dejan de lado el de la emoción. Hoy, sin embargo, sabemos que son las emociones que generan sentimientos en base a las estructuras de creencias y las experiencias sufridas por el sujeto, las que deciden los comportamientos a seguir por los individuos. Y que posteriormente

estos comportamientos serán racionalizados para poder justificarlos y perpetuarlos.

Nos encontramos pues ante el poder de las creencias y las emociones y sentimientos que estas generan y como nos afectan en el tratamiento de la realidad.

Ejemplos de esto se encuentran ya estudiados en disciplinas como la psicología social, por ejemplo: el poder de las creencias y las emociones que generan a la hora no solo de juzgar la realidad, sino como afectan a la propia realidad.

Por ejemplo, el experimento de Millgran sobre percepciones de diferentes grupos-clase de alumnos: el experimento en cuestión diseñaba tres grupos clase de alumnos donde se habían establecido los pertinentes mecanismos para controlar la influencia de variables no medidas en el experimento, procedencia social y cultural de los estudiantes, coeficientes de inteligencia, edad, sexo, raza, etc.

Establecidos los grupos y controladas las variables se les pasa un informe sobre los diferentes grupos-clase al equipo de profesores encargados de educarles; dichos informes están retocados de manera que el grupo A de estudiantes es catalogado como muy bueno cognitivamente y con una estupenda disposición hacia el aprendizaje, el grupo B como un grupo estándar dentro de la media nacional y el grupo C como un grupo con una mala disposición al aprendizaje y unas capacidades cognitivas inferiores a la media.

Pasado un trimestre bajo el mismo grupo de profesores, las puntuaciones que el equipo de profesores asignan a los componentes de los grupos en el caso del grupo A están por encima de las originales obtenidas por este grupo en las pruebas preliminares, las concedidas al grupo B son semejantes a las preliminares y las asignadas al grupo C se encuentran por debajo de las obtenidas en las pruebas preliminares.

Sin embargo, el experimento y lo curioso de él, es que los alumnos de los distintos grupos fueron reevaluados después, por pruebas externas y al margen de su grupo de profesores, y el rendimiento de los pertenecientes al grupo A fue superior a las pruebas iniciales, los del grupo B se mantuvieron estables y los del grupo C fueron inferiores.

La estructura de creencias y las emociones que se generaron en base a estas, en la experiencia del día a día, no solo afectaron el juicio del equipo de profesores a la hora de asignar calificaciones a los alumnos de los distintos grupos, sino que incluso las capacidades y actitudes reales de los alumnos se vieron afectadas tanto positiva como negativamente durante el experimento.

El discurso filosófico se ha centrado siempre exclusivamente en la razón, olvidándose del corazón, si no elaboramos discursos que contemplen tanto el ámbito racional como el de la emoción de manera conjunta, la capacidad de ofrecer discursos alternativos orientados a la emancipación y libera-

ción humanas quedaran cuanto menos condenados al fracaso de antemano.

Para terminar pues solo una posible propuesta; la edad contemporánea se inicia con el postulado de tres principios. Libertad, igualdad, fraternidad. La apuesta en exclusiva de los últimos doscientos años por cualquiera de los dos primeros se ha mostrado en la práctica histórica cuanto menos inhumana y su armonización conceptual parece estar abocada sino al fracaso, sí a la problematización. Sólo siendo capaces de elaborar discursos que tengan en cuenta el principio de la fraternidad parece posible que se puedan hacer compatibles los otros dos, y en este sentido alguna de las premisas de la llamada nueva espiritualidad pueden servir como herramienta para conseguir esto.

Y si lo que dicen no os gusta pues inventaros otra cosa, ¡jala ya tenéis tarea!

Biografía

Yosep Palacios Espinosa

José Antonio Palacios Espinosa licenciado en Filosofía y letras por la Universidad de Granada, en la especialidad de filosofía. Durante los últimos 16 años (17 cursos escolares) ejerce de profesor de filosofía en diferentes centros educativos de educación secundaria de la Comunidad Autónoma de Extremadura. Co-autor junto con D. Alfonso Domínguez Vinagre y D. Agustín García Díaz (también profesores de secundaria en Extremadura, de filosofía y matemáticas respectivamente) del libro "**Análisis del modelo informático de implantación en el aula en Extremadura**", Único análisis realizado hasta el momento, de los resultados obtenidos en la comunidad autónoma extremeña tras el proceso de informatización de la escuela por el que apostaron nuestras autoridades educativas.

Elabora distintos artículos para las diferentes revistas de centro en los I.E.S. de la comunidad en los que ha estado destinado. Participa en distintos proyectos educativos de centro, premiado junto con el resto del equipo docente del I.E.S. Gonzalo Torrente Ballester de Miajadas, por la elaboración y desarrollo del "proyecto de convivencia del centro" con el premio Joaquín Sama.



JOSÉ MARÍA VALVERDE ¿VOCACIÓN FILOSÓFICA O VOCACIÓN LITERARIA?

Tirso Bañeza Domínguez

1. INTRODUCCIÓN

Nos parece que lo filosófico y lo literario rondan por la cabeza de José María Valverde (1926-1996) desde muy joven. Desde adolescente lo literario y lo creativo se encaman en su talante, como expresan sus primerísimos versos, hilvanados con unos pocos años. Podemos afirmar por tanto que la vocación literaria es tempranera en nuestro autor, en nuestro poeta, que lo es con apenas diecisiete años, estando aún como estudiante en el Ramiro de Maeztu. Pero por entonces encontramos no sólo la creación poética, nos sorprende igualmente la precocidad de algunos textos en los que tenemos ya una reflexión sobre lo poético desde ámbitos muy próximos a la crítica literaria, tarea más cercana a lo intelectual que a lo puramente creativo. Efectivamente, el adolescente

Valverde que aún no ha abandonado casi las aulas del Maeztu publica artículos en los que reflexiona sobre lo poético, como veremos más adelante.

Venimos hablando sobre el joven Valverde literato, poeta o creador al alimón con el crítico, el pensador, “el filosófico” tal vez ... ¡pero hemos olvidado al también joven traductor! Así es, pues ya desde muy pronto puede considerarse que en él la traducción es un aspecto más de su poliédrico acercamiento a lo literario, traduce a los poetas que le interesan, y le interesan quienes mejor encajan en sus gustos como poeta.

Crear, pensar, traducir ... tareas todas en las que el joven Valverde se inicia y de las que ya no se apeará durante el resto de su vida. Y en sus años mozos, de cuando seguía todavía entre los pupitres del instituto, se planteó cuál era su vocación más genuina, aunque los tres verbos que inician este párrafo le pudieran resultar atractivos, aunque parece que algo le llevó a tener que elegir entre ellos. Durante sus años de bachiller había venido escribiendo los poemas que aparecerían en 1945 bajo el título de *Hombre de Dios*; salmos, elegías y oraciones, que publicaría inicialmente bajo el patrocinio del Ramiro y dedicado en su primera edición a Cela, prologado por Dámaso Alonso. Entonces Valverde ya es poeta, lo será siempre, pero también pensador, lo será siempre. Y nos parece que no necesitamos esperar a terminar estas páginas para responder a la pregunta con la que se anuncian: ¿vocación filosófica o vocación literaria?:

ambas. Así ocurre, las dos lo definen y lo constituyen, sin ellas no podemos entender a nuestro autor, como si fuesen la tierra nutricia donde enraízan y desde donde se alzan otros aspectos también angulares del ser y del sentir valverdiano que se cobijan y adquieren realidad bajo dichas vocaciones: como la emoción creativa del poeta, lo religioso, el lenguaje, el hombre, lo iberoamericano, lo político... Pero sobre esto trataremos más adelante, ahora estamos con un adolescente que ha escrito unos poemas y un libro sobresalientes, un creador que promete, una voz y un verso apenas nacidos y que sin embargo parecen ya cuajados; Dámaso Alonso también se pregunta / augura hasta dónde podrá llegar: ¿Adónde, hasta dónde subirá esta voz tuya, Valverde, ya tan clara, tan alta? Sigue, sigue cumpliendo esa tierna ley que te obliga a cantar...¹

Y Valverde seguirá, pero también echará algo en falta. Es como si no le bastase con el recorrido del sentimiento emocionado que se hace palabras y lenguaje en la creación poética, por mucha altura que tal recorrido pudiera tener; ansía igualmente llevar luz a esa especie de arcano humus desde el que nace y donde radica la poesía. Por eso no seguirá los consejos de su profesor de Filosofía en el bachillerato cuando le dice que estudie Literatura, que se dedique al cercano seguimiento de lo literario y del lenguaje dada su vocación creativa y la pronta calidad de sus

1 D. Alonso recogerá esto en su prólogo al libro de Valverde, cuyo título es "En busca de Dios", recogido en *Poetas españoles contemporáneos*, Gredos, Madrid, 1978.

versos, y Valverde desoirá a su profesor, el padre Mindán². El muchacho le respondió que estudiaría Filosofía porque a los poetas modernos les faltaba contenido, aspecto que él esperaba encontrar en la disciplina filosófica; también Dámaso Alonso lamentaría dicha vocación universitaria.

En “Letras y filosofía: un recuerdo especial”³, rememora Valverde algunos aspectos de sus años de estudiante y también los motivos que le llevaron a inclinarse por los estudios filosóficos frente a los literarios. Nos dice, entre otras cosas, que cuando empezó la carrera en 1943 en la entonces Facultad de Filosofía y Letras las materias que allí se impartían estaban separadas *por abismos de incomunicación intelectual y cultural, lo que hacía que la filosofía no tenía nada que ver con la literatura, y recíprocamente ...* Al terminar sus dos años de “comunes” salió publicado su *Hombre de Dios ...*, con el laudatorio prólogo de Dámaso Alonso, por lo que era de esperar que para su tercer año se matriculase en Letras, pero lo hizo en Filosofía, *no sin recibir una regañina del propio Dámaso*. Fue así no porque los estudios filosóficos que allí se daban tuvieran una calidad notable⁴, más bien

2 Quien sería luego también profesor suyo de Teoría del Conocimiento en la Universidad y estaría en el tribunal de su tesis sobre Humboldt. Le dedicaría el poema “Elegía en mayo”, publicado en la revista del Maeztu Alba, marzo, MCMXLV.

3 Este artículo aparece sin referencia bibliográfica clara entre los papeles que su viuda donó a la Universidad de Barcelona y que se hallan en el Fondo Personal Valverde.

4 Indica al respecto: lo único que podía sacar uno, entonces y allí, eran vagos ecos de Platón y Aristóteles a través de una mala escolástica oficial, -personalmente, yo disponía del lujo de asistir a los cursos privados de Zubiri y de leer apuntes de cursos suyos antes de la guerra-

lo contrario; además, nunca se hacía o sugería en aquellas aulas que hubiera alguna conexión entre lo filosófico y lo literario, cosa que a nuestro estudiante le parecía absolutamente inverosímil, *y menos que nada... en la asignatura llamada de "Estética", asumida por un catedrático de cuyo nombre no quiero acordarme.*

Y es que en la inquietud intelectual y creativa del universitario Valverde rondaba ya la idea de que el pensar filosófico y el crear literario no debían andar muy lejos, que sus demarcaciones seguro que se invadían complacientemente; más aún, que buscaban traspasar los linderos que artificialmente se le había marcado a una y a la otra. Él estuvo privado durante su paso por las aulas como estudiante de que dicha intuición era cierta, por eso quedó gratamente sorprendido cuando descubrió que *"lo filosófico" y "lo literario" estuvieran ya en un proceso de aproximación, especialmente en Alemania y Francia.* Esto también supuso para él toparse de bruces con el que sería su tema predilecto en cuando al trabajo intelectual: *el lenguaje como forma de la mente, incluso de la mente filosófica,* a lo que contribuyó de manera decisiva la *Antropología filosófica* de Cassirer⁵, aquí no sólo vislumbró su tema de interés general, igualmente el nombre propio desde quien comenzaría sus pesquisas filosófico-lingüísticas: *W. v. Humboldt, como padre romántico de la moderna conciencia lingüística.*

Podríamos decir que ya tenemos una hipotética respuesta a la pregunta (un tanto retórica, como

⁵ Menciona Valverde que la obra de Cassirer le llegó desde México como bajando del cielo por mano angélica.

para introducir algo de incertidumbre a la cosa) que casi da título a nuestro trabajo: nos parece que ambas vocaciones están presentes en Valverde, ya desde muy joven, y será fiel a las mismas a lo largo de toda su obra y vida. Filosofará y creará, y se moverá igualmente bien (si no mejor) en esa especie de encuentro intermedio entre lo uno y lo otro que pudiera ser la crítica literaria, el ensayo que tiene por objeto lo literario, especialmente cuando se hace por alguien que lo contempla desde ambos terrenos, por alguien que sabía y tenía experiencia como pensador y creador, sin olvidar el traducir. Sigamos ahora los senderos que él ya recorrió, acaso descansando de cuando en cuando en los mojones que son sus textos, como indicadores de su heredad, para ver si se confirma o no la hipótesis que hemos formulado. Tengamos también presentes algunos documentos que pueden ayudar a ilustrar ciertas ideas y periplos aquí recorridos, tal es la intención del Anexo incluido al final.

II. VOCACIÓN LITERARIA

La primera manifestación del alma poética de Valverde no fue *Hombre de Dios ...*, pero sí la más tempranamente notable, sobresaliente en cuanto a su calidad y alcance. Y no fue la primera porque tenemos poemas que datan incluso de antes, no siendo pocos, de cuando el poeta casi niño aún recorría las aulas del Ramiro con sus devaneos juveniles. Algunos

de dichos versos son “Crepúsculo en casa” (1943), “Elegía” (1943) o “Dos sonetos” (1943), todos publicados en *Garcilaso*; “Salmo de las rosas” (1944) o “Salmo de las estrellas” (1944), éstos aparecen en *Espadaña*; “Poesía” (*Escorial*, 1944), “Salmo de la raíz del amor” (*La estafeta literaria*, 1944), etc.

Ya vemos, parece que Valverde llega antes a la vocación literaria que a la filosófica, razón por la que nosotros comenzaremos a tratar sobre la primera, aunque en el título de nuestro trabajo venga después. Y que lo literario sea algo tan importante ya en años tan juveniles, era completamente normal y casi esperable si tenemos en cuenta que en su casa había una inclinación hacia ello, como sucedía con su padre. Porque el padre de nuestro vocacional literato hizo también sus pinitos creativos, poéticos, escribiendo y publicando en 1928 un libro de poemas titulado *Calendario sentimental. Versos de juventud y de ilusión*. Son unos poemas con cierto aire melancólico, tocados principalmente por una temática que recoge la vida y el transcurrir cotidianos, pero en una vivencia entre triste y esperanzada por querer que los versos no sólo expresen el sentir de la emoción más sincera, sino que también sirvan como espacio reposado de una existencia que parece tener algo como de fantasmagórica realidad que va y va y va pasando. Cuál sea la naturaleza del padre poeta en el que se van enhebrando lo vital y lo sentimental es algo que podemos vislumbrar ya en el primero de sus poemas, titulado, precisamente, “Autorretrato”.

Si bien nos parece que donde mejor expresa el padre la génesis, naturaleza y recorrido de su vocación sea quizás en otro poema titulado “La tristeza del empleado”, donde nos dice: *Yo era un niño melancólico y poeta / Que soñaba con la Gloria y el Amor; / Y de mis versos y de mi dolor / Se burlaba una niña muy coqueta. / Yo acariciaba la ilusión secreta, / Que me encendía en místico fervor; / De llegar a ser santo, y en mi ardor / Gustaba los deliquios del asceta. / Yo soñaba con una vida errante / Que fuera un torbellino, toda acción ... / Pero yo no era más que estudiante; / Hube de presentarme a oposición, / Gané una plaza por salir adelante, / Y hoy ¡sólo sueño en el escalafón!*

No vamos a detenemos aquí en el alcance preciso que la poesía del padre pudo tener en el hijo, pero parece evidente que la vocación poética de aquél, aduanero de profesión, se transmite también de alguna manera al hijo en cuanto a la forma y temática de sus poemas juveniles. Como cuando en el paterno “Oración del joven enfermo” encontramos un tono muy parecido a algunos de los que el hijo escribirá luego en *Hombre de Dios ...*, aquél rogará a Dios que le deje vivir, que aún no ha cumplido su tiempo; el hijo se recrea en idéntico sentir con sus versos de “Elegía para mi muerte” u “Oración a la muerte”. El poeta funcionario de aduanas canta *¡En Ti, piadoso, confío! / Soy muy joven todavía, / Aún tiene el mundo poesía. / ¡No me llesves ya, Dios mío!*; el hijo dice *No estoy maduro, no, Muerte; lo noto / en un brusco temblor que me deshace / cuando pienso tu nombre de repente ... /*

Cuando sea lo que soy, entonces llámame; / única solución de la victoria ... Y diríamos que el tono de los poemas que el padre dedica al amor parece como que tiñen también algunos de la misma temática ya en el hijo; cosa parecida sucedería con el sentimiento materno que el padre expresa en “Con el hijo en brazos” y Valverde en “Palabras para el hijo” (*Versos del domingo*) o en “A mi hija, en su primer cumpleaños” (*Voces y acompañamientos para San Mateo*).

La semilla de la inclinación hacia lo poético-literario que el padre dejó en el hijo se entreteje también en el sentimiento que el último expresa hacia aquél, siendo así que la poesía será seguramente terreno de encuentro paterno filial, como recogen los poemas “Lejano padre”⁶ (*Versos del domingo*) o “El otro lado”⁷. Y no podía dejar de ocurrir también que el jovencísimo lector Valverde se viera influido por los títulos de la biblioteca paterna, como ocurrió con autores como Azorín o Goethe.

Resulta fácil indicar que tenemos en el joven adolescente Valverde un dato muy significativo sobre su vocación literaria en la confección de unas ediciones caseras que él confeccionó muy pronto (seguramente la mayoría son del primer lustro de los

6 Puede que sea en los versos que siguen donde mejor expresa la semblanza de su padre, dice así: En estos rostros es, en un momento, / en algunos amigos fraternales / y mayores, ya padres; en iguales / reflejos de nariz, ojo y acento, / aquí, padre, de súbito te siento / volver, remoto; extraño y joven, sales / de atrás de mis recuerdos habituales, / tu tímida bondad, tu apartamiento. / Padre de antes de mí, con la mirada / distinta, sumergida en la riada / de ayer, sin conocerme, aunque a tu lado, / padre enorme y borroso, ya sin nombre, / un adiós a través del mar del hombre: / nuestro viejo silencio se ha cerrado.

7 Es uno de sus poemas dispersos, posiblemente de los años 80.

años cuarenta), como si de un laborioso amanuense se tratase. Son una serie de textos que elabora a mano o a máquina, cuyas cuartillas cose y que van muchas veces acompañados de bellas filigranas e incluso dibujos a plumilla. En sus ediciones caseras “A torso desnudo” (así tituladas) tenemos en ocasiones textos parciales de autores ya consagrados que sin duda eran de la elección y gusto del editor, como Miguel Hernández, Lorca, Rilke, Rosalía ...⁸

Tenemos también clara muestra de su madrugadora vocación poético-literaria en otras obras que crea desde joven, de más o menos cuando aparece su exitoso *Hombre de Dios ...*, pero que, a diferencia de éste, permanecen inéditas. Hemos identificado los siguientes títulos: Oda a la creación del mundo, Fábula de Narciso y Llegada a la tierra.

El primero de ellos presenta como título completo *José María Valverde. Oda a la creación del mundo precedida de un poema de Vicente Aleixandre*⁹, se trata del poema “Voz primigenia”, dedicado a Valverde. A su vez, el libro cuenta con una dedicatoria: “A Julián Ayesta”¹⁰.

8 Su catálogo completo es el que sigue: *El rayo que no cesa* (Miguel Hernández); *Romancero Gitano*, “Seis poemas gallegos” y “Llanto por la muerte de Ignacio Sánchez Mejías” (Lorca); *Elegías de Duino* (Rilke), *Bosque sin horas* (Jules Supervielle); algunos poemas de Rimbaud; de Rosalía algunos poemas de *En las orillas del Sar*; *Residencia en la tierra* (Neruda); *Últimas lamentaciones de Abel Martín* (Machado) y *Las nubes* (Cemuda). En la lista están también sus obras *Hombre de Dios ...* y *Fábula de Narciso*. Véase su lista original en nuestro anexo.

9 El poemario está dividido en siete partes, cada una de las cuales presenta un poema extenso, sin título. Está datado *el día veintisiete de junio de mil novecientos cuarenta y cinco, fiesta de nuestra Señora del Perpetuo Socorro. Gloria in excelsis Deo: amen*. Ver en el anexo la portada y la dedicatoria de Aleixandre.

10 Fue diplomático y escritor, participó en las principales revistas literarias de la posguerra, como *Garcilaso*, *Fantasia* o *Juventud*, donde también publicó Valverde.

La temática versa sobre un Dios creador que recuerda a algunos poemas de Hombre de Dios ... , véase si no: Pero la voz de Dios resonó sin palabras / en el fondo del hombre, / mezclada a la canción de sirga de la sangre. / Cantó a la eternidad.

Fábula de Narciso es un extenso poema fechado en octubre de 1944 (dedicado a Gerardo Diego), donde presenta una recreación del mito clásico y el autor parece insinuar que cuando nuestra imagen es lo que vemos, de inmediato también acecha el olvido de sí mismo¹¹.

El tercero de los citados como inéditos, lo es parcialmente y está dedicado a Alfredo Carballo (quien fue compañero suyo en el Maeztu), escrito entre 1942 y 1944, constando de cuatro partes con varios poemas en cada una. Pero cada parte de *Llegada a la tierra* no presenta el título al uso, más o menos directo y escueto, no, hay aquí también dedicatorias y brevísimas citas de algunos autores, veamos cómo. Titula y presenta su primera parte así: "ASOMBRO DE SER. / Asombro de ser: cantar. / GUILLÉN. / Lo bello es el comienzo de lo terrible. / RILKE / A José García Nieto." Tras el título le siguen trece poemas, alguno inédito, otros no, la mayoría dedicados, como a Jesús Juan Garcés, Antonio Magariños, A. Carballo o Alfredo Cerrolaza. Su segunda parte se presenta como sigue: "SER Y PASAR. / Ser y pasar; ser cierto y fugitivo. / J.M.V. / A mis muertos, para cuando vaya

11 Dice en un fragmento: *Se reflejó su imagen en la fuente, / se reflejó en su piel todo el instante. / Allí se puso todo lo existente / concéntrico, redondo y expectante. / Yen el centro, Narciso se olvidaba / de sí mismo, y por sí mismo lloraba.*

con ellos." Son menos poemas, seis, alguno también dedicado, a Eliseo Viejo y a Manuel Boch. La tercera parte es "VIGILIA DEL CORAZÓN. / Alegrarás la sombra de mis cejas. / MIGUEL HERNÁNDEZ / Por ti, por si existes." Tenemos ahora cinco poemas, uno dedicado a M. Mindán. Y, por último, "POEMAS GIMNÁSTICOS", veinticinco poemas, algunos ilustrados con pequeños dibujos, como si hubiera también un Valverde dibujante que pugnase por salir.

Como hemos indicado más arriba, todo lo que venimos contando hasta el momento sobre lo literario se inscribe en los años de juventud, y no muy lejos cronológicamente está también la que será su primera tarea remunerada, su primer trabajo. Entre 1950-1955 ejerció como lector de español en la Universidad de Roma y dio clases de lengua y literatura de la misma materia en el Instituto Español. Podría decirse, entonces, que también en su faceta como docente, que será nuclear en su vida y en su obra, se estrenó desde la ribera de lo literario, fructificando igualmente en otros aspectos como de conferenciante en la Universidad de Urbino o en sus contratos con la RAI¹² para impartir en ella una *Storia della letteratura spagnola* y también unos comentarios literarios sobre *Il Don Chisciotte di Cervantes*. Claro que lo último, si no puramente creativo, sí puede inscribirse perfectamente en una vocación intelectual que está a medio camino entre lo literario y lo filosófico, tal como podría serlo a veces la crítica literaria. En dicho

¹² El primero en enero de 1955, el otro en septiembre de 1957. Su *Storia della letteratura spagnola* se publicará también por Edizione Radio Italiana, Torino, 1955.

ámbito podemos inscribir también su actividad durante el exilio, cuando ejercerá como profesor de literatura española en alguna universidad de Estados Unidos y de Canadá, entre 1967 y 1977.

Tengamos presente todo lo anterior, aunque sin duda donde mejor hallaremos la médula de la vocación literaria de Valverde será en sus creaciones, en sus obras, transitemos por ese sendero ya iniciado con sus primeros poemas y con sus inéditos. Y en las procelosas aguas de lo creativo navegamos también someramente cuando se trató más arriba sobre *Hombre de Dios ...*, si bien hay también otro libro de poesías que Valverde escribe siendo muy joven, se trata de *La Espera* (1949), cuando todavía ni está en Roma, y tiene bastante éxito pues se le concede el Premio Nacional de Poesía¹³. En sus páginas sigue estando presente Dios como tema principal, lo que podría llevamos a decir que la suya sigue siendo una poesía bien teñida de los religioso, aunque ya encontramos que se entreabren otras dimensiones, y así junto al amor a Dios aparece el camal, y junto a éste se acercan las cosas, de su mano va como presentándose lo mundano: la nieve, la lluvia, la ciudad ... , aunque en todo ello seguirá el hálito divino, a veces un soplo divino que recuerda al hosco del Antiguo Testamento.

Versos del domingo (1954) nos deja otro buen puñado de versos, ahora ya desde Roma, pero también jóvenes versos de un poeta que aún no tiene ni treinta años.

13 En 1989 recibió el Premio Intemazionale Cittadella por "Il giorno del perdono", poema que aparece publicado en su antología poética de 1990.

Dedicado a Aranguren, parece que hay como una dosificación en la presencia de lo divino, esto sigue ahí, pero diríamos que ya lo está más como entre las cosas en lugar de hacerlo frente o delante de ellas. Incluso apreciamos que la rotundidad y sequedad existencial que se mostraba en los breves versos de *Hombre de Dios ...* (y en alguna medida también en *La Espera*), ahora como que se diluyen en unos versos más largos que, cual si de hilos se tratara, nos llevan lo divino hasta las cosas. Ciertamente que lo poético se teje todavía con la hebra de lo trascendente, pero nos parece que es como un Dios infiltrado y en ocasiones incluso como sin ser notado, aunque esté. Porque está entre el amor (“Más allá del umbral”), entre la amistad (“Carta romana a Pablo Antonio Cuadra”), en el propio mundo (“Donde Dios se complace”). Y es que siempre lo creado que el poeta canta es *roca viva / donde se posa el pie de Cristo, el peso consolador de Dios, como una mano ...* (“Más allá del umbral”).

También Jorge Guillén se percata de la presencia de lo divino en los versos que comentamos, como le manifiesta en una carta desde EE.UU. con fecha del nueve de noviembre de 1954. Le dice que le ha conmovido *Versos del domingo* y que lo relee continuamente (particularmente conmovedor le parece el poema “La mañana”), enjuiciando que en Valverde *es muy superior el poeta cristiano al intelectual católico, el primero es la garantía del segundo*. Y es que el del 27 ve en nuestro poeta una altura creativa de la que no duda, *no hay otra fortuna de poeta joven que me*

inspire más fe, más confianza que la de usted. Ninguna hay más verdadera. Ahora los versos valverdianos se han vuelto menos ariscos y amargamente existenciales que los de sus dos libros anteriores, es un Dios presente pero que no se asoma a su escritura ya desde la angustia existencial que parecía ser el tono esencial anterior. El adolescente ha ido entrando en la madurez, y ésta ha venido acompañada de nuevas realidades que le han dulcificado su naturaleza, su estar en el mundo, a la postre su timbre creativo. Podría decirse que las cosas no le han ido mal, todo lo contrario: tiene trabajo, se ha casado, espera un hijo, se ha introducido en el mundo cultural e intelectual de forma muy satisfactoria; en Italia no sólo se dedica a sus clases, entabla también relación con algunos de los intelectuales italianos más importantes, como Oreste Macri o Benedetto Croce, y recibe y acompaña a otros españoles que pasan por Roma, como el citado Guillén, Ramón Menéndez Pidal o Eugenio D'Ors¹⁴.

En 1958 publicará *Voces y acompañamientos para San Mateo*. No hay novedad en cuanto a la temática: otra vez lo divino como centro, pero sí la hay en cuanto a la presentación o estructura que muestra la obra. Los poemas van apareciendo intercalados a

¹⁴ La relación con el maestro catalán fue importante. Y es que el interés por D'Ors lo vemos ya en el poema manuscrito que le dedica, escrito en Ávila en 1941, Y que creemos inédito, dice así: *Un amor que conversa y que razona, / sabio y antiguo -diálogo y presencia-/ nos trajo de su ilustre Barcelona; / y otro, distancia y horizonte: ausencia, / que es alma a nuestro modo, le ofrecimos. / Y él aceptó la oferta, porque sabe / cuánto de lejos cerca le tuvimos, / y cuánto exilio en la presencia cabe. / Hoy, Xenius, hacia ti, viejo milano / las anchas alas en el aire ha abierto, / y una ala de espliego castellano / lleva en el pico a tu jardín [desierto] / -mirlo y laureles-desde el alto llano / en donde el viento cimbra el chopo yerto.*

dos voces¹⁵, una evoca algunos pasajes del Evangelio de San Mateo, la otra vivencias del poeta¹⁶. ¿Pero por qué San Mateo? Tal vez porque su Evangelio, además de ser el primero del Nuevo Testamento, destaca mejor que otros la creencia de que Jesús es el Mesías prometido. Además, relata de forma bastante detallada la relación que Jesús tuvo con sus discípulos, su elección y formación, también el perdón de todos ellos tras su resurrección, a pesar del sentimiento de abandono que experimentó en su pasión y muerte. El de San Mateo es pues un texto fundamental, testimonio que parece querer mostrar también en alguna medida el propio Valverde, un libro de poesía que busca testimoniar a favor de lo divino, aunque lo haga en la voz más personal, trasunto de la fe del poeta.

En *La conquista de este mundo* (1961) volvemos a encontramos con una presentación poética a dos voces, ahora los poemas en cursiva aluden a lo personal, en cambio los otros nos presentan o tratan sobre hechos o personajes históricos. En cualquier caso, son unos versos en los que parece haber una acuciante manifestación de apego a este mundo, ya no está presente lo divino en un primer plano,

15 Esta presentación a dos voces ya la había ensayado en algunos poemas de *Versos del domingo*. Aunque la presentación "polifónica" de algunos de sus poemas es algo tan temprano como su *Hombre de Dios ...*, donde "Elegía para mi muerte", "Tres oraciones por la belleza" o "Elegía y oración del arroyo" aparecen así. La estructura del texto a dos voces hace que podamos considerar que el libro no es un conjunto de poemas, sino uno extenso así ordenado.

16 Algunos de sus poemas habían aparecido ya en mayo de 1956 en *Papeles de Son Armadans*, se trata de "Tibi Dabo o la tentación del monte", "Por qué habla Jesús así" y "El crucificado y su madre". El libro está dedicado a su hijo.

tampoco como fondo sobre el que todo se alza. Y lo mundano cristaliza en lo cotidiano e íntimamente hogareño como *la siesta dominguera / tras de ganado el pan de la semana ...*, el mosquito otoñal quien en su breve existir le acecha la nada o el gato doméstico que *Furtivo... da un salto y se mete / tras los libros; desaparece...* ¿Y qué puede haber más necesariamente rutinario y mundano que el trabajo al que acudimos día tras día?, pues ahí tenemos su “Historia de la Filosofía” donde con él entramos en el aula y le empezamos a hablar a *caras mal despiertas... / ... cumpliendo mi deber... / del Ser y de la Nada, de la Idea / y la Cosa ...*

Valverde apenas tiene treinta y cinco años pero ya aparece su primera antología, se trata de *Poesías reunidas: hasta 1960* (1961)¹⁷. Dice su autor al inicio que el volumen consta de cinco libros de poesía de los que los tres primeros ya habían sido publicados (*Hombre de Dios, La espera y Versos del domingo*), mientras los otros dos, inéditos aún, son *Voces y acompañamientos para San Mateo* (1958) y *La conquista de este mundo* (1960). Sin duda, Valverde no recuerda que el primero de los supuestos inéditos apareció en *Cuadernos Hispanoamericanos* en 1958¹⁸, incluso algún poema lo hizo antes (como quedó dicho más arriba) en *Papeles de Son Armadans*. En cuanto al segundo, en

17 Se publica en Ediciones Giner, en una colección titulada Orfeo donde habían aparecido antes antologías de Vicente Gaos y de Carlos Bousoño, la de Valverde será la tercera. Habrá una segunda edición de este libro en el que las fechas de los poemas que incluye están entre 1945-1990 (publicada por Lumen, Barcelona, 1990). Otra obra antológica fue *Enseñanzas de la edad. Poesía 1945-1970* (Barral, Barcelona, 1971).

18 N° 98, pág. 159 ss.

el volumen de sus *Poesías reunidas*: hasta 1960, cuando presenta *La conquista de este mundo*¹⁹ lo fecha en 1960, seguramente porque fue entonces cuando lo escribió, pero ocurre también que aparece por primera vez en *Papeles de Son Armadans* en febrero de 1961 (nº LIX), mientras que su antología reuniéndolo se imprimió el día 12 de mayo de 1961, como reza en el mismo. En definitiva, tampoco es inédito, aunque sea por tres meses. No es que lo anterior sea algo determinante, al fin y al cabo en los libros antológicos de sus poesías es frecuente que falten poemas o se modifiquen respecto a sus ediciones iniciales, como también que varíen las dedicatorias. Lo interesante de *Años inciertos* no está en que se trate de un poemario al que termina de dar su estructura definitiva durante su estancia en Peterborough, Canadá (época incierta en verdad, donde aparece la vivencia del exilio), sino en que son poemas en los que se plasma con claridad su conciencia crítica y su activismo político y crítica al capitalismo. Nos anuncia que desea dar ya por cerrada su etapa de creación poética, pero al mismo tiempo éstos penúltimos poemas (aún faltará *Ser de palabra*, 1976) nos muestran al Valverde más comprometido, como si decididamente hubiera elegido ya lo poético para mostrar su compromiso y activismo de izquierda. Aunque a decir verdad todo había comenzado antes de que *Años inciertos*

19 En una carta del 5 de marzo de 1962 le transmite Ridruejo a Valverde el significado que le merece *La conquista de este mundo*, libro que prefiere a *Voces y acompañamientos para San Mateo* porque considera que en aquél *has llegado al límite en esa dirección tuya que dura desde el primer libro ... ganando justeza: la dirección de lo cotidiano trascendente ...*

viera la luz (1970), pues casi todos sus versos habían aparecido previamente, algunos ya en 1966²⁰. Como decíamos, en este poemario hay versos en los que el compromiso político es más evidente que nunca, como ocurre en “Toma de conciencia” o en “Sobre mi imposibilidad de escribir una *Elegía madrileña*”, será ya la traza de su concepción política izquierdista²¹, aunque sin separarlo de lo religioso, amor por los pobres, por los desheredados, por los explotados ... pero desde la fe también, desde el Dios misericordioso que ama al débil, al que sufre, al desvalido. Esto, que será un elemento clave en su actitud política, aparece también en “El Dios robado” (poema del libro que nos ocupa), porque *En vano se hizo Dios un hombre, un pobre, / y dejó que los grandes le mataran: / en seguida, entre incienso, los de arriba, / repitieron: “Nosotros somos grandes / por la gracia de Dios, por su designio, / y Dios echa al infierno al que digamos”... / Y Dios sufre aguantando por el pobre, / y prepara su triunfo y su venganza: / y al*

20 De las cuatro partes de que consta el libro, la primera de ellas, “Preámbulos de la fe”, aparece en *Questions de vida cristiana*, n° 39 (1967), págs. 37-41; la segunda, “Estampas de costumbres”, la publicó en *Revista de Occidente*, n° 37, abril-mayo-junio (1966), págs. 96 a 99; la tercera, “El profesor de español”, sería la novedosa; pues la cuarta y última, “Finales”, presenta también una parte (“Sobre mi imposibilidad de escribir una *Elegía madrileña*”) publicada con anterioridad en *Ínsula*, n° 284-285, julio-agosto (1970).

21 Así podemos verlo, por ejemplo, en “Toma de conciencia”: *Pero en medio de todo, dejando el apocalipsis, / otra cosa apremiaba: el dolor silenciado / de la gente con hambre, del pisoteado en mugre, / del injuriado oscuro, del invisible...! Seré traidor para unos, blando para otros... ;* también en “Sobre mi imposibilidad de escribir una *Elegía madrileña*”, donde nos dice que no puede cantar al Madrid de su niñez porque ya no lo ve con los ojos de la inocente infancia, ahora dichos lejanos años se le han vuelto *una piedra en la conciencia, / una vergüenza; aquel poder antiguo / gobernando la vida ante mis pasos... / cuanto reverencé, en mi clase media, / girando bajo el soplo imperativo del poder y el dinero, entre espesuras / de palabras sublimes y ancestrales... / No fui nunca inocente. Lo fingía, / sospechando, allá al fondo, algo muy sucio ..*

que creía odiarle, su cariño, / su banquete, su cama, su canción.

Ser de palabra (1976) es el último de sus libros de poesía²², verdadera muestra en la que aparece en primer plano un tema que ya ha cuajado hace tiempo en su vida y en su obra: su interés por el lenguaje. Y a partir del lenguaje, que lo inunda todo, van apareciendo hechos, tramas y preocupaciones de su vida y obra: lo cotidiano (por ejemplo, en la extraña sonoridad del lenguaje ajeno durante sus años del exilio, sus recuerdos ...), su activismo izquierdista y revolucionario (a favor de Cuba -"Agradecimiento a Cuba"-, de Allende ...), su fe cristiana ("La palabra hecha carne"), su preocupación por el medio ambiente ... Y, como decimos, en el fondo de todo ello el lenguaje, casi desde la creencia en el mismo como si de un tónico espiritual y camal se tratase, aunque dicha iluminación le llegase, dice el poeta, ya algo maduro ... *cuando lo comprendí / era mayor, hombre de libros, / y acaso fue porque en alguno / leí la gran perogrullada: / que no hay más mente que el lenguaje, / y pensamos sólo al hablar, / y no queda más mundo vivo / tras las tierras de la palabra.*

Vamos viendo cómo a la luz de sus versos van desgranándose inquietudes, contenidos, creencias ... En fin, que lo político, lo religioso, su pensamiento, su propia vida se van mostrando en su creativa galería poética, siendo ésta diáfana muestra de su innegable vocación literaria. E igualmente nos encontramos

²² Si descontamos los recopilatorios *Antología de sus versos* (1978) y *Poesías reunidas* ... (1990).

con unos nombres propios que delimitan el mapa de sus amistades, de los afines: Aranguren, Ridruejo, Aleixandre, Jorge Guillén, Gerardo Diego o Dámaso Alonso son algunos de ellos; aunque también los hay de fuera, como hemos visto con Macri o B. Croce. Aunque después de su etapa romana las relaciones que Valverde mantendrá cada vez más profusa e intensamente será con poetas hispanoamericanos, con el tiempo revolucionarios e izquierdistas buena parte de ellos, como Cintio Vitier o Ernesto Cardenal, también todos católicos. Aunque los hispanoamericanos de Valverde son particular y principalmente nicaragüenses: el precitado Cardenal, Pablo Antonio Cuadra, Coronel Urtecho o Carlos Martínez Rivas.

Valverde conoció a los nicaragüenses durante la estancia más o menos prolongada que aquéllos tuvieron en Madrid durante los años en los que aquél era estudiante, y su influencia sobre nuestro poeta fue importante²³. Con ellos comparte amistad, afinidad poética, ideario revolucionario (sandinista) y fe cristiana; la implicación con los centroamericanos será tan intensa que Macri le dirá a Valverde (ya en fecha tan temprana como 1951 ó 1952): *A usted lo que le pasa es que es un poeta nicaragüense, cosa que*

23 Esto es algo que Valverde nos aclara en *Antología de sus versos* cuando dice que si durante unos años estuvo como hermano menor de la tríada Rosales-Panero-Vivanco, más decisivo y definitivo resultaría el influjo de la voz poética hispanoamericana, que, además de las lecturas (Vallejo y Neruda sobre todo), se encamaba, principalmente, en varios amigos nicaragüenses ..., citando a los ya referidos. Para conocer más sobre esto puede consultarse nuestro artículo "Lo iberoamericano en el Valverde juvenil: 1943-1955", en *El pensamiento hispánico en América: Siglos XVI-XX*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007.

recordaba con orgullo²⁴. Y así su vocación de poeta se fue irguiendo, echando raíces entre los amigos nicaragüenses y sus visitas a Aleixandre y a Dámaso Alonso, con otros muchachos que también en sus días de Universidad tenían en la cosa poética puesta su mirada y su alma, en unas vocacionales *sesiones mágicas, reservadas por telefonazo previo, o las nutridas tardes domingueras del "Club Vicente"; Maruri, con su lamparón de aceite ... ; Hidalgo, con su chiste rápido ... ; Bousoño, iluminado de lírica, transido de despiste ...*²⁵

A estas alturas está ya claro que lo literario se expresa principalmente en Valverde a través de lo poético, poesía que grosso modo hemos recorrido al hilo de su vocación literaria, y aunque ya sabemos que lo poético es también un terreno en el que hay inéditos (como se vio más arriba), puede que ignoremos que incluso existieron proyectos que se malograron y que nunca vieron la luz. Así ocurre desde muy pronto, como cuando al hilo de unos poemas que aparecen en la revista *Haz*, en 1945²⁶, nos anuncia que pertenecen a un libro que está escribiendo y que se titulará *Versos del séptimo día*, sin que nos conste que ni siquiera lo llegase a escribir.

Está también claro que su vocación literaria no se agota en sus versos, extendiéndose a otros géneros, como vemos que le anuncia a Aranguren en una

24 Así lo dejó escrito en su comunicación al XXV Congreso del Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, celebrado en la Universidad de Bonn en agosto de 1986

25 "Dos visitas", Papeles de Son Armadans, n.º. XXXII-III (1958), págs. 328-331

26 N.º 11, mayo. El primero de ellos aparece sin título, los otros dos son "Un caballo" e "Invocación a España"

carta que le manda desde Roma en el último lustro de los años cincuenta, declarándole *Tengo deseos de trabajar en algo "de bulto"; teatro, novela ...* No sabemos si lo anterior se refiere a *Un alma en la provincia*, novela con la que se presentó (bajo el seudónimo de Mariano Pacheco) en 1955 al Premio Menorca de Novela (del que fue finalista y que ganó Carmen Laforet con *La mujer nueva*), o si se trata de la misma obra que también le anuncia a Aranguren en otra carta desde Roma el 13 de marzo de 1953, diciéndole: *tengo empezada una novela eclesiástica, por no ser menos; la llevo muy despacio, y sudando tinta, pero conjio en acabarla dentro del año. Se titulará "San Fernández", y no será nada tremendista, sino más bien en tomadura de pelo. El tema es la desgracia que puede significar para un pobre hombre el que ocurra un milagro inmerecido ...* Nada sabemos del tal Fernández, aunque parece que siguió adelante con ella ya que en otra carta posterior le confiesa también a Aranguren que *sigue adelante lentísimamente. Estoy en el tercer capítulo, de los trece previstos. Saldrá más bien corta. Esto de la cosa narrativa me cuesta más que nada ...* y es que la narrativa no era lo suyo, así nos lo reconoció epistolarmente su viuda en cierta ocasión: *Si, tuvo aquel premio de Menorca 1955. Era flojita, con algunas cosas poéticas, pero él mismo vio que no era "su campo" ...*

Parece que así fue, aunque otros tuvieran en alta estima su punto de vista sobre lo novelístico, como se ve por una carta que Mario Vargas Llosa le envía el 22 de abril de 1965 en la que le recuerda que se

comprometió con él, cuando estuvo en Barcelona el año anterior, a aconsejarle sobre *La casa verde* (1966), novela que estaba escribiendo por entonces. Le indica que le pida el manuscrito al editor (seguramente Carlos Barral) y lo lea para darle su opinión, recordándole igualmente lo mucho que contó para él su punto de vista sobre *La ciudad y los perros* (1963). y parece que el consejo crítico por parte de Valverde se produjo, pues en otra con fecha del 22 de junio del mismo año le dice el peruano que ha recibido sus notas y que retocará la novela en relación con lo que aquél le ha indicado.

Ya hemos visto que Valverde es un poeta que también hace incursiones, aunque más bien fracasadas, por el terreno de la novela, aunque su afán literario alcanza incluso allende lo novelístico internándose en lo dramático y en lo musical de la mano de un oratorio escénico. Hay una carta dirigida a Joaquín Rodrigo (Roma, 12 de octubre de 1953) en la que además de insistirle para que componga la música del oratorio que está escribiendo (se trata de *Azucena de Quito*), le manifiesta cuál es el bullir de su vocación creativa, veamos:

... Porque como la vida no permite ser sólo poeta, y además yo tengo bastante inclinación a meter la cuchara en todos los caldos, y mi carrera universitaria me obliga a hacer un poco el sabio, resulta que además de los versos yo hasta ahora he publicado un tomo de crítica literaria²⁷ -más pedante de lo justo [sic.] -y tengo en prensa un libro sobre filosofía del lenguaje alemana, más técnico de lo que yo quisiera, pero no tengo más remedio porque quiero presentarme a cátedra

27 Se refiere a Estudios sobre la palabra poética (1952).

de Estética en Barcelona, y tengo que acreditarme como científico.

Por otro lado también he escrito otras cosas más artísticas, una novela y una tragedia en prosa, de tamaño natural y titulada nada menos que “Numancia”. Yo no estoy seguro de que vaya a ser un gran dramaturgo ni un gran novelista, pero mucho menos un gran pensador filosófico y un sabio a la manera germánica, y por tanto, me interesaría que no se me cortara ese lado de creación como posibilidad, como puede muy bien ocurrir si me limito, aparte de la poesía, a las cosas universitarias.

Tú comprenderás ya adónde voy a parar: si yo soy conocido como autor del libro de “La Azucena” me resultará más fácil defender, incluso ante mi mismo, ese lado artístico y creador, además de la poesía misma, que de otra manera podría ser sofocado por la vida profesoral.

Azucena no llegó a estrenarse completa, aunque sí parte de la misma, el aria²⁸; será en noviembre de 1962 con motivo de un homenaje que se le tributa al músico. La letra que Valverde escribió narra lo más significativo religiosamente de la vida de Santa Mariana de Jesús (1618-1645) (*Azucena de Quito*). Joaquín Rodrigo llegó a componer la música de un texto que consta de cuatro partes, todo ello a lo largo de setenta y nueve páginas. Lo último no deja de tener importancia, máxime porque el músico le había comunicado al poeta su dificultad para “visualizar” el poema completo, aunque para superar dicho inconveniente llegó a reunirse con Valverde en alguna

28 Curiosamente la parte que Valverde veía como menos elaborada de su obra, señalándole a Joaquín Rodrigo que *Azucena* era una obra sin posibilidades ningunas para el aria o la romanza.

ocasión en Roma²⁹, y es que el proyecto tenía viso de poder llegar a ser algo grande, habiendo pensado el músico involucrar en el mismo incluso a Dalí para que se encargara del decorado³⁰.

Con la obra anterior tanto el poeta como el músico sitúan en primer plano la dimensión religiosa del personaje, la grandeza del mismo viene alumbrada, iluminada por la fe que la inspira, el texto del oratorio, tanto la parte que vio la luz como el que permanece inédito, así lo muestra. Pero por la fecha en la que escribe Azucena Valverde está también embarcado en una tragedia titulada *Numancia*³¹, de la que, como hemos visto, le habla a Joaquín Rodrigo en la citada carta de octubre de 1952, si bien ya se refería a ella en otra anterior al mismo destinatario en febrero del mismo año. La tragedia está ambientada en el conocido asedio romano a la ciudad celtíbera, y si lo religioso supuraba en Azucena, ahora el hombre parece estar sólo ante su propio destino, más despojado de lo trascendente que lo que suele suceder en la obra del joven Valverde. Es no sólo un

29 En 1954 declara el músico en una entrevista en el periódico *Ya*: *Estoy empeñado en el intento más ambicioso de mi vida: escribir una ópera. Ópera que tiene bastante oratorio por su tema, basado en la vida de Santa Mariana de Jesús, La Azucena de Quito. El libro es un gran libro, de español joven y poeta: José María Valverde. Ya tengo un acto terminado y en ese ambiente, tan propicio, de la romana primavera espero darle un buen tirón, como vulgarmente se dice. ¡Qué asunto tan tentador! Tan tentador como dramático, pero vale la pena intentarlo, por su altura poética y dramática.*

30 Hay una carta de Valverde en la que desde Roma (25 de febrero de 1954) le dice al músico: ... *La idea de asociarse a Dalí me parece genial; aunque en un plano puramente pictórico yo tenga mis reservas, en cambio como decorador y como genio publicitario me parece el mejor del mundo ...* Valverde había escrito ya "Dalí: su pintura", Índice, abril (1955).

31 Publicada en la revista *Teatro*, Madrid (1953).

drama que se construye fundamentalmente desde el existir humano, sino que, enfrentado a lo que fueron las circunstancias históricas reales de la resistencia numantina, emerge el sinsentido de “las razones” que desencadenan una tragedia en la que, junto al valor, la entrega o la fidelidad a lo propio, nos pone igualmente frente al absurdo y la estupidez humanas que parecen ser como el motor desde el que todo se inicia. Es asimismo el valor de lo cotidiano frente a las descerebradas y alocadas ansias de conquista y poder donde se hace más claramente transparente lo estúpido del actuar “romano-humano”, en fin, como se pregunta uno de sus personajes: ... *¿Por qué tendrán que venir aquí [los romanos], que no hay nada que ganar, a echar a la gente de sus casas y quemarlo todo?*

Hemos insinuado en alguna ocasión que la vocación creativa de Valverde es polifónica: poesía, novela, teatro, el libreto para un oratorio ... ¡hasta un guión cinematográfico!, “La misa cruenta” es su título. Ahora ya no nos hallamos solo ante lo humano y su devenir existencial (como en *Numancia*), lo divino vuelve a aparecer, tanto que el hecho central del guión es, ni más ni menos, que la aparición del Señor en un contexto bélico con milicianos que recuerdan a los que intervinieron en nuestra Guerra Civil. Dicho contenido hace del texto algo extraño (ya nos parece que lo era debido a su naturaleza de “guión”), pues por la fecha en que aparece publicado (*Cuadernos Hispanoamericanos*, 1964) suponemos ya que Valverde se ha distanciado del régimen franquista como para

romper definitivamente con el mismo poco después, recordemos que su renuncia a la cátedra es de agosto de 1965. ¿Cómo entender entonces un texto en el que Jesús encamado en un pobre que restaña paraguas es fusilado por unos milicianos sin duda rojos, texto también en el que aparece como personaje destacado un misacanto que sufre igualmente la ira de aquéllos? Podría responderse que tal vez más que tratarse de adoptar una especie de posición intermedia entre unos y otros (entre los dos bandos “guerracivilistas”), lo que buscarse fuese resaltar lo religioso y su importancia siempre decisiva para él, ¿y cómo destacarlo mejor que frente a unos milicianos tradicionalmente poco sensibles al sentir religioso? Nos parece, sin embargo, que lo anterior sería un aspecto coadyuvante de otra circunstancia que tendría más peso: Valverde seguro que estaba ya al tanto de los movimientos políticos que llevan a una cierta convergencia o encuentro entre una parte de la derecha que no asume los postulados del régimen y otros que desde el exilio aspiran también a que el franquismo sea sustituido por un régimen democrático. La reunión de Munich de 1962 sería el mejor ejemplo de lo anterior, y lo suponemos informado de ello porque sus lazos con Ridruejo y Aranguren (dos de los más reputados en tal sentido, el primero partícipe incluso en la reunión de la capital bávara) siguen siendo muy intensos. Además, sabemos que Valverde (precisamente en la relación epistolar que mantiene con Ridruejo) manifiesta a

mediados de la década de mil novecientos cincuenta encontrarse políticamente cercano a Adenauer, De Gasperi o Bidault, es decir, a posiciones demócrata cristianas. Y aunque por la fecha en que aparece su guión cinematográfico él esté casi totalmente volcado en cuestiones que tienen que ver con su tarea como docente, traductor, creador o director de proyectos editoriales que lo dejaban un tanto al margen de ciertos *afanes sociales*³², no deja de ser menos cierto que comparte los ideales de democratización a que aspiran de forma cada vez más rupturista sus más cercanos y allegados, como también vemos que ocurre con Luis Felipe Vivanco al coincidir con Valverde en la inquietud de los sectores demócratas católicos de que tras la muerte de Juan XXIII (1881-1963) pueda llegar un papa que termine con el carácter aperturista y progresista que el Concilio Vaticano II había iniciado³³.

En definitiva, podemos afirmar que si cuando aparece “La misa cruenta” Valverde aún no es al activista de izquierda-izquierda que llegará a ser, sí es alguien que ya ha roto hace tiempo ideológica y políticamente con los postulados franquistas³⁴, moviéndose en una ideología que podríamos calificar como de demócrata cristiana.

El poeta Valverde, el que aspiró también a dramaturgo y novelista, el que redactó un libreto

32 Como le confesará a Ridruejo en una carta del 11 de marzo de 1962.

33 Su amigo y cuñado Vivanco le manifiesta lo anterior en una carta fechada en junio de 1963.

34 Para mayor detalle puede consultarse nuestro artículo “José María Valverde y Dionisio Ridruejo: Disidencia y amistad”, Revista de Estudios Extremeños, 1 (enero-abril 2008).

para “musicarlo”, quien buscó incluso que lo cinematográfico plasmara su propuesta de guión ... el Valverde pintor, éste también alguna cosa dejó (dibujos a lápiz, autorretratos ...). El casi renacentista Valverde, de amplia vocación creativa en tomo a una profunda vocación literaria, quien entendía, además, que no se deben poner puertas ni condicionantes ni requisitos que encorseten lo creativo. No, no creo demasiado en especialismos; *la diferencia residirá siempre en la organización técnica del tema -no en el tema-y en ciertas categorías formales de expresión... Que cada cual invente su fábula, que ya se la clasificarán. Las formas puras deben servir, en la mente, de acicate, no de barreras ...* , dirá el joven creador vocacional (que toca todos los palos) en una entrevista, allá por 1952, en Santander, mientras degusta unas sardinas en una taberna cerca de la Magdalena³⁵.

Y desde muy jovencito nos encontramos con otra faceta de su poliédrica creatividad, vocación que toma forma en su gran interés y dedicación a la traducción. Cuando está escribiendo sus primeros versos está al mismo tiempo traduciendo sus primeros textos. Ya en 1944 traduce “Once poemas de Rilke” para *Espadaña* y poco después aparecerá en *Garcilaso* (1945) “Versión de poemas de Rilke³⁶. ¿Vocación filosófica, vocación literaria, vocación traductora?, posiblemente hemos errado al no incluir lo último en el título propuesto.

El alemán será uno de los idiomas en los que se inicia como traductor, también el catalán debido a su

³⁵ La entrevista se publicó en *Alcalá*, n° 15, agosto (1952).

³⁶ Se trata de los poemas “La muerte de la amada”, “En la vida de un santo” y “Autorretrato en el año 1906”.

interés por la poesía de Maragall. De los alemanes tradujo pronto a Rilke, como hemos visto, sigue con Hölderlin: “El poeta” (*Alférez*, 1949) y “Doce poemas” (Rialp, 1949). Pero no sólo poetas alemanes, decimos, se interesa por la poesía catalana y en catalán, por la de Joan Maragall concretamente, ya por los años en los que todavía se encuentra en el Maeztu, en los días de la juventud cuando permanecía convaleciente en casa sin ir al colegio porque siempre estaba con décimas, aprovechando para darle un repaso a la biblioteca familiar; por los días en los que pasa confeccionando unas ediciones caseras (de las que ya hemos hablado) de algunos de sus poetas preferidos, entre ellos, obviamente, Maragall. De éste mecanografía en cuartillas que cose a mano su *Poesies*, veintisiete poemas en catalán que terminó de editar el 21 de junio de 1945. Aunque su interés por el catalán de cuando su época de estudiante (diccionario en mano) no se ciñe exclusivamente a lo poético, también le interesa dicha lengua para poder acceder a través de ella a *alguna otra versión de Platón, la Bernat Metge, que no fuera de las retraducidas del francés, entonces disponibles, como rememora en su artículo “Traducir del catalán”*³⁷.

La traducción será tan importante que recibirá en dos ocasiones el Premio Nacional de Traducción, primero por *Cincuenta* poesías de Rilke, en 1957³⁸,

37 *El Correo Catalán*, febrero (1980).

38 En una carta del 9 de mayo de 1957 le dirá Aleixandre que dicha traducción le parece magnífica, aunque la que anteriormente había hecho Vivanco también era buena.

luego por sus traducciones del *Ulises* de Joyce y por las *Canciones* de la horca de Morgenstern, en 1976. Aquí está de nuevo su interés por lo literario, ahora bajo la tarea de traductor, así lo encontramos también en el importante papel que jugó en la creación de la Sección de Filología Angloamericana de su Universidad de Barcelona, colaboración que se extendió a toda la Facultad de Filología (incluida la sección de catalán). Su dedicación a la traducción queda bien recogida y valorada en “Homenaje a José María Valverde”, publicado en *Cuadernos de Traducción e interpretación / Quaderns de traducció i interpretació*³⁹. Él mismo dirá que de sus traducciones *querría destacar éstas*⁴⁰: Goethe: *Obras* (Planeta, 1963); Hölderlin: *Veinte poemas* (Icaria, 1983); Rilke: *Cincuenta poemas* (Ágora, 1957) y *Obras* (Plaza y Janés, 1967); sobre Heidegger (Ariel, 1983); H. Urs von Balthasar (diversas obras); Shakespeare (teatro completo); de Melville (Planeta, 1968); sobre Faulkner (Seix Barral, 1980-81); *Antología de poetas románticos ingleses* (Planeta, 1990) y la traducción del Nuevo Testamento del griego (Ed. Cristiandad, 1966).

Páginas atrás dijimos que el padre Mindán y Dámaso Alonso lamentaron que el joven Valverde se inclinase en sus años universitarios hacia la Filosofía y no hacia la Literatura, cosa que, como sabemos ya, no mermó su actividad como poeta, ni tampoco, no lo olvidemos, su vocación. Respecto a lo último,

39 Publicación de la Escuela Universitaria de Traducción e Interpretación de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1983.

40 Tal como manifiesta en sus papeles personales.

baste con añadir a todo lo dicho ya más arriba que aquél participa incluso en algunos de los Congresos de Poesía que se celebran cuando él está en Roma, organizados por su amigo Ridruejo. En el primero de ellos no nos consta que Valverde participara, tiene lugar en Segovia en 1952, sí lo hizo en los dos siguientes, en Salamanca (1953) y en Santiago de Compostela (1954). De este modo la vocación literaria y creativa queda también expresada en unas reuniones poéticas en las que entra en contacto y entabla amistad con otros que como él son, ejercen y se sienten poetas, como Pedro Laín, Ridruejo, Rosales, Coronel Urtecho, Macri, Carles Riba o Joan Perucho⁴¹.

Pero ya va siendo hora de que nos internemos por la otra vocación que guía este acercamiento a la obra y la figura de Valverde, la filosófica. No se trata de dos inclinaciones que se den la espalda, sino de dos pulsiones casi que constituyen el ser más propio valverdiano. Aunque es también cierto que hay una cierta sospecha, duda o inquietud hacia lo intelectual en Valverde, donde la razón y lo conceptual son vistos como algo que cerca, como si de un vallado que al catalogar y analizar, delimitara y cercenara. Percibimos por ello como más decidida la vocación literaria, poética y creativa de Valverde que la otra, como si lo que hay en él de creador se pudiera sentir constreñido, mediatizado, esclerosado por la tarea

41 Éstos últimos como exponentes de la poesía catalana, Ridruejo expresó su intención de poner de manifiesto dicho quehacer poético catalán para que se tomara como un respaldo a dicha poesía.

racionalizadora. Y él se da cuenta de lo último y quiere zafarse de ello:

Hace tiempo que he abandonado el talante de ensayista, para concentrarme en el de poeta y el de profesor, en el sentido en que éste puede compaginarse con aquél, o sea, no como “universitario”, sino más bien como maestro de escuela (no como el que traduce e interpreta, sino como el que anuncia y presenta realidades; que existe América, que hay elefantes ...). Empecé a ser ensayista para aprender -si es que se llega-a escribir en prosa, y para tener publicaciones “de opositor”: ahora creo que es más importante para mí hacer modestos y decentes manuales históricos en vez de ensayos semi-literarios. Con su posible máscara de pedantería -por lo demás, elemental y nada especializada-, mi labor de enseñanza es exactamente lo contrario de lo que un catedrático de Estética “is supposed do”: en vez de evitar y aniquilar el arte, convirtiéndolo en esquemas histórico sociológicos, procuro partir de éstos para destruirlos y dejar a los alumnos solos -pero con apetito delante del arte

Insisto en mi reniego: el ensayo me parece el caballo de Troya con que, bajo aspecto de literatura, muchos “imperialistas de la cultura” aniquilan la literatura desde dentro ... Sé que es inútil y que los Castellet & Co tienen ganada la partida y reducirán -si algo queda todavía-el mundo a historia, a cultura, a sociología (y al final, a burocracia y tecnolatría), pero mientras dura ...

En fin, José Luis, perdona el exabrupto, pero te digo esto porque sé que eres “de los míos”: cada día el Levitán intelectual se come más terreno, y ya no queda dónde poner los pies. El hombre lo esclaviza todo y no tolera que quede una parcela que no le quepa en el bolsillo del intelecto⁴².

42 Se trata de una carta de Valverde a Aranguren del segundo lustro de los años cincuenta, aquél está ya de catedrático en Barcelona.

Cabe preguntarse si, a pesar de lo anterior, Valverde no termina en las fauces del monstruo escamoso al que tanto teme. Y es que resulta difícil catalogar fuera del ensayo buena parte de sus reflexiones sobre la literatura, siendo también difícil dejar fuera de la reflexión filosófica buena parte de sus opiniones sobre el lenguaje, la ética o el arte en general. ¿Se libra Valverde del “Levitán intelectual” al que conjura, queda él finalmente recluido en “el bolsillo del intelecto”? Juzgue el lector a partir de lo que le presentamos.

III. VOCACIÓN FILOSÓFICA

Entenderemos por “vocación filosófica” algo muy general, pues al referimos a lo filosófico incluiremos también lo que se expresa y expone bajo la forma del ensayo (que se concreta la mayoría de las veces en su crítica literaria). Respecto al artículo, creemos que ocupa en esta dicotomía vocacional que le hemos abierto a Valverde un lugar muy especial. Primero, porque si el ensayo parece que le resulta sospechoso cuando se acerca o confunde con lo literario, pues quienes se mueven en tal confusión “aniquilan la literatura desde dentro” (como vimos que opinaba en la carta citada más arriba), no ve dicho peligro en los artículos. Segundo, porque los considera como una forma que encaja aún dentro de los límites de lo literario (aunque no sea él alguien que defienda en cuanto a los géneros unas formas puras).

El papel especial del artículo, a medio camino entre lo literario-creativo y lo ensayístico-filosófico (racional y conceptualizador) queda bien expuesto y manifiesto en las líneas que introducen *El arte del artículo, 1949-1993* (1994), donde nos presenta los que él considera de mayor interés entre los publicados en las fechas que indica. Aquí tenemos una consideración como bifrente de la naturaleza y alcance de lo articulístico para Valverde: por una parte son un quehacer analítico-estético (construidos más desde lo racional que desde lo imaginativo); por otra, en ellos hay también literatura, entendidos así dentro de la última. Incluso, en el caso concreto del citado libro, nos lo ofrece Valverde como exposición de lo que ha sido su experiencia vital e intelectual a través de unos textos en los que están presentes todos los temas que le interesaron, textos que reflejan los cambios que tuvieron lugar en las temáticas abordadas. Nosotros creemos que Valverde ve los artículos como el terreno fronterizo en el que lo literario-creativo y lo racional-ensayístico (filosófico incluso) confluyen, sin linderos precisos, internándose e influyéndose mutuamente en una falta de pureza formal que es enriquecedora y fructífera. Veamos un texto al respecto:

El arte del artículo ... es una selección de artículos desde mi juventud estudiantil hasta hoy; por otro lado, es una aportación al análisis de una cuestión de estética, mi disciplina universitaria ... Es decir, en un sentido es un repaso de mi vida, aunque desde un punto de vista un tanto oblicuo y discontinuo; en otro sentido, es un planteamiento, personal y empírico, de un tema de estética literaria.

Yo nunca he pretendido ser primariamente un articulista: el centro, o la raíz, de todo lo que he escrito está, desde mi adolescencia, en la poesía: aparte de ésta, mis otros numerosos libros han tenido siempre una intención “instructiva”, funcional más que personal...

¿Conclusiones estéticas? Quizá que también al género del artículo -uno por uno o en cada una de sus posibles series homogéneas-se le aplique la exigencia que, según Walter Benjamin, a partir de este siglo ha de cumplir toda obra literaria que pretenda ser tal: inventar un nuevo género -o “sub-género”, o “mini-género”-y dejarlo agotado y abolido ... en todo caso en ellos [en los artículos], como en pequeños tubos de ensayo, se experimenta con la tensión, esencial en la literatura, entre libertad y necesidad de forma; entre arte y funcionalidad comunicativa, si se quiere, educativa; si se quiere, sectaria.

Antes de entrar propiamente en la cuestión que da título a este epígrafe nos parece conveniente seguir en esa especie de prevención que Valverde tiene frente a lo intelectual, sobre cómo la racionalización parece que resta frescura, espontaneidad, naturalidad, viveza, originalidad, veracidad ... , llevándonos hacia lo limitado y restringido, hacia lo inerte y sin tensión, y encima pedante. Por eso él siempre quiso huir de la tiranía del concepto, tal vez porque siempre fue un poeta que se sentía incómodo y limitado por el fichero filosófico donde cada cosa está en su sitio y la razón lo dispone todo, como una advertencia de que lo literario puede quedar disuelto en los excesos del intelectualismo.

Es curioso dónde ve encamada esa oposición a lo especulativo, a lo alambicado y artificioso que halla

en todo intelectualismo, en el reduccionismo que lleva en su seno; en el lenguaje del peruano César Vallejo. Éste, su poesía, es para Valverde el arquetipo de un lenguaje sencillo, directo, concreto, ligado a las cosas, lo que hace de aquél la mejor encarnación del lenguaje propio de la América hispana. Más aún incluso: Europa manifiesta su decadencia en la simplicidad del reduccionismo intelectualista con el que se asoma a lo real, intoxicándola y alejándose de la realidad que pretende conocer. El español de América es, en cambio, un lenguaje más verdadero, despojado del formalismo que al acercarse a la vida la mata, como el taxidermista hace con el animal que, para ser conservado, tiene que ser vaciado de la vida que contuvo ... y Vallejo es el mejor ejemplo del español de América. Todo esto lo comienza a dar a conocer un Valverde muy joven, ya en 1949 publica "Notas de entrada a la poesía de César Vallejo" y "César Vallejo y la palabra inocente"; y es que en Vallejo la palabra, el lenguaje, no se pierden en la vaga excentricidad que termina en nada, en él se da siempre *la sugestión de la palabra por sí misma, por su fisonomía material concreta. Cada palabra en Vallejo está siempre personificada, viva, andando por ahí con sus piernecitas y su albedrío, con su cuerpo y su muerte*⁴³.

Ese impulso hacia lo que Vallejo encarna se muestra como algo de largo alcance en Valverde, tanto que parece que no se trata sólo de una actitud, también es una aptitud, algo constitutivo de su propia manera o

43 "César Vallejo y la palabra inocente", *Escorial*, octubre (1949).

forma de ser. En cualquier caso, su forma de entender la crítica está imbuida de ello, porque la crítica tiene que inclinarse hacia lo sencillo y lo práctico, haciendo en su cercanía que haya una continuidad entre la vida y el arte, frente al especulativo pensar que ejerce su análisis desde su apartada torre de marfil. Se rechaza el formalismo, pero esto no significa que haya que vararse en la materialidad más obtusa, porque el crítico se acompañará también de un cierto escepticismo que le lleva a sospechar que allende lo material del objeto artístico sobre el que trata flota un cierto misterio que él busca manifestar. Esto no quiere decir que sea imprescindible, todo lo contrario, él buscará, precisamente, ser prescindible, meta que alcanza cuando su tarea de acercar la obra al lector se cumple. Lograr lo anterior no es fácil, pues se debería huir tanto del análisis positivista (interesado sólo en los elementos formales y cuantitativos presentes en la obra), como del puro acercamiento subjetivista.

Los ensayos de Valverde versan principalmente sobre literatura, acabamos de ver que él prefiere recorrer el sendero que conecta vida y arte, pero siempre reconociendo que hay en la obra una cierta autonomía, una especie de dignidad soberana, incluso frente al propio autor. De ese modo la obra está más conectada y ligada al humus de lo concreto, sin caer en las redes asfixiantes de lo conceptual. Ahí radica su sencillez, su personalidad casi, como vimos más arriba que ocurría en el lenguaje vallejiano; como debe ocurrir también en la tarea del crítico cuando

ejerza no sólo ante la literatura, sino ante cualquier otra faceta artística. Y así lo cumple nuestro crítico cuando actúa como tal en otra de las artes que le interesó siempre: la arquitectura.

Efectivamente, cuando trata sobre la arquitectura busca también detectar lo que hay de sencillo y cercano, otra vez buscando aproximar arte y vida, siendo el funcionalismo el movimiento que mejor refleja lo anterior. La sofisticación y la abstracción que se da en otros estilos arquitectónicos se evapora en el funcionalismo cuando pone en el frontispicio de su ideario la afirmación de que lo arquitectónico se organiza en función de lo humano, todo lo demás sobra. Dice Valverde que hay por ello en el funcionalismo un cierto “franciscanismo”, idea que le resulta grata también por el significado religioso que el santo de Asís tuvo. Lo estético, la belleza incluso, es entendida como algo que se incardina en la vida misma, casi como una expresión más de lo natural, y siempre con la premisa de la servicialidad que aparta toda opulencia, boato o apariencia. No son pocos los textos en los que el crítico Valverde vierte lo anterior, aunque tal vez destaquen *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno* (1959) y *Viena, fin del imperio* (1990).

Ya hemos apreciado que en la “vocación filosófica” de Valverde el engrheimiento presente en el tuétano mismo del racionalismo, su intelectualismo reduccionista, constituye un peligro que hay que denunciar y en el que no hay que caer. No vamos

a desoír la advertencia, él tampoco lo hace, por eso lo que en su obra está más cercano a lo anterior, como sus ensayos, su producción más filosófica, su faceta como estudioso del pensamiento en general, sus artículos hasta cierto punto; todo ello viene como expuesto bajo el halo de que su intención es la de presentárnoslo desde la sencillez, pugnando por dárnoslo como envuelto en una atmósfera divulgativa. En “su más pura vocación de filósofo” (calificación que, sin duda, él rechazaría) está con claridad lo anterior, juzgue si no el lector a raíz de lo que sigue, tomado de una carta que le envía a Aranguren y en la que, entre otros temas, le expresa la opinión que le merecen dos libros recientes de éste (*Ética de Ortega y Ética*). Dice Valverde:

... el “talante” orteguiano, en lo estilístico y en lo esencial, no deja de reventarme, en lo divino y en lo humano. Nunca he podido con los chulos ... Eso sí, lo intolerable es que todo se tome pro o contra, como si la historia de la filosofía fuera un partido de fútbol entre ángeles y diablos ...

Creo que la filosofía moderna -desde la baja escolástica y el humanismo, pero sobre todo en el idealismo alemán- no es más que ética disfrazada de ontología -y en general de pensamiento puro [sic]. Sin eso no se entiende a Hegel (ni a Marx, claro). Sería la misma “Ética”, pero “contada históricamente. (El Maestro tal vez me fulminaría, pero a mí el idealismo alemán me pareció literalmente increíble [sic]” hasta que no caí en la cuenta de que donde se habla de Sein [sic] hay que leer Würde [sic]. Pero de esto ya te escribiré más.

Por cierto, Valverde termina su carta (con fecha 28-6-1958) diciéndole a Aranguren que pronto le enviará

el libro sobre literatura universal que está escribiendo con Riquer⁴⁴; ya vemos, una obra escrita con una intención divulgativa (en ediciones posteriores se recalcará dicha intención al añadir incluso en el título que cuenta *con textos antológicos y resúmenes argumentales*), registro en el que ya sabemos que él se hallaba muy cómodo.

Hay una idea que vamos a considerar como directriz en nuestra exposición a partir de ahora: en Valverde la vocación literaria y la filosófica se dan a la par temática, creativa y casi temporalmente también. Esto quiere decir que cuando tenemos tratado un tema como Dios o el lenguaje o lo político en su aspecto literario, también dicho tema está más o menos presente en lo filosófico-ensayístico y, además, lo hace en unas mismas fechas. Mostrar lo que afirmamos no es algo que pueda hacerse punto por punto y al detalle, pero sí nos parece que puede verse en la generalidad de la obra valverdiana.

Cabría comenzar diciendo, para procurar mostrar lo anterior, que ya ambas vocaciones afloran a un mismo tiempo, cuando el joven poeta se cuestiona cómo acercarse más y mejor a lo poético sobrepasando las limitaciones que por entonces ve si se queda sólo en sus versos. Y acude a lo reflexivo como ayuda para superar dicha limitación, haciéndolo como ya vimos líneas arriba, en un tiempo en el que el adolescente tendrá que elegir presurosamente qué camino desea tomar al terminar el bachillerato.

44 Se trata de *Historia de la literatura universal*, Noguer, Barcelona, 1959.

Encontramos que muy pronto en sus versos está Dios, lo religioso, lo trascendente; todo ello también aparece tratado a lo largo de toda su obra más teórica e igualmente pronto. Así aparece en artículos tan juveniles como “Lo religioso en la poesía actual” (1944), “El romanticismo y la serpiente” (1947), “Introducción al pecado histórico” (1947), “Catolicismo y protestantismo como formas de existencia” (1952); también en otros más tardíos, como “Retorn a les fonts i opbertura de la catolicitat” (1966), “Preámbulos de la fe” (1967), “Vuelta a la religión” (1980)⁴⁵ ...

Supimos que una muestra clara de su vocación como literato y poeta la encontramos en los congresos de poesía en los que participó; pues bien, al mismo tiempo que asiste a aquéllos lo hace a otras reuniones que abordan lo literario ahora ya desde el estudio científico, desde el análisis filosófico, desde el ensayo, desde la teoría literaria. Su vocación al respecto la muestra, por ejemplo, ya en el verano de 1953 en las Jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericana, celebrados en Salamanca, donde entabla amistad y relación con el escritor y pensador colombiano Rafael Gutiérrez Girardot. Éste, en agosto de 1986, invitará a Valverde a participar en el: XXV Congreso del Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, celebrado en la Universidad de

45 Aparecen respectivamente en: *La estafeta literaria*, n.º. 13, septiembre; *Alférez*, n.º 1, 28 de febrero; *lb.*, n.º 4, 31 de mayo; *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 36; *Qüestions de vida cristiana*, n.º. 33-34; *lb.*, n.º 39; *El Correo Catalán*, febrero.

Bonn, donde el colombiano ejercía como profesor de Filosofía. Y buscando alguna muestra más sobre lo que venimos tratando tenemos su ponencia “La generación de 1936: casi desde dentro”, expuesta en la Universidad de Syracuse (USA, noviembre de 1967) o “Poesía en Barcelona: un aspecto”, discurso de ingreso en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona (enero de 1983).

Pero si su creación poética se acompaña de lo reflexivo, igualmente en lo que tiene que ver con la traducción hay un complemento que proviene de lo reflexivo encamado en lo articulístico. Así tiene lugar en textos como “Para la incorporación completa de Maragall a la literatura española”, “Maragall y Unamuno” o “Profundidad y grandeza de la poesía de Maragall”, todos de 1945/46⁴⁶. Es más, buena muestra de lo último (en lo referido a lo “ensayístico articulístico”) lo tenemos también en “Forma, valor plástico, lenguaje, idioma y música”⁴⁷, de la época referida.

Seguir ahora el sentido del discurso en referencia al lenguaje es algo que puede resultar un tanto complejo. Queremos decir que en el lenguaje que Valverde utiliza en su poesía, en los términos en los que hace un uso del mismo y no otro, en la forma incluso en que lo vierte (salmos, elegías, oraciones, etc.), nos está llevando desde su vivencia del sentir y del crear poético concreto de sus versos a un

46 Todos aparecen publicados en *El Español*, los dos primeros el 22 de diciembre de 1945, el tercero el 20 de enero de 1946.

47 *El Español*, 20 de enero (1946).

modo también de entenderlo, pero ahora desde lo conceptual-teórico. Todo esto se ve con claridad en la polémica que las revistas *España y Garcilaso* mantienen a finales de los años cuarenta, disputa que va más allá de la diferencia en cómo se entiende en una o en la otra lo poético, disputa que se plasma en su radical oposición cuando la poesía concreta, verso a verso, que se hace según un primado o el otro, es distinta, diferente. Simplificando, la poesía de la primera aspira a mostrar y recoger al hombre en su humana existencia, la segunda insiste en lo formal. Tal vez el texto que sigue exprese bien dicha polémica en una visión demasiado simplificada, aunque nos sirve para captar los trazos más gruesos de tal disputa (y a pesar de que el texto muestre la visión de un destacado espadañista, García de Lama):

¿Es que estamos en un nuevo academicismo sin Academia?
 .. Por eso, es apetecible hallar en la poesía moderna un poco menos de forma y un poco más de vida. Menos metáforas y más gritos. Menos perfección estilística y más vibración anímica. Vida, vida, vida. Que, sin vida, todo está muerto. (Axioma de Perogrullo) ... Puede volver Garcilaso. Pero me parece que, hoy por hoy, no tiene nada que hacer. En el siglo XVI era necesario dar a la poesía tono y norma, pulcritud y lima. Hoy esto es lo que sobra. Y lo que falta es la espuela que aligere corceles poéticos que irrumpen, piafantes y briosos, en el campo excesivamente florido de nuestra poesía. Si Garcilaso volviera, yo no sería su escudero, aunque buen caballero era⁴⁸.

Valverde entra de lleno en dicha polémica con lo que se conoce como “La operación totalizadora”,

48 “Si Garcilaso volviera”, *Cisneros*, n° 6 (1943)..

consistente en la disputa que se dio entre un grupo de poetas y escritores madrileños (D. Alonso, Aranguren, Vivanco, Panero, Luis Rosales y Valverde) y los leoneses de Espadaña. Era una disputa en tomo a la forma en que unos y otros entendían el lenguaje y lo poético en general y donde los madrileños hicieron una propuesta para hacerse con la revista leonesa, cosa que no llegó a fructificar. Uno de los textos que marcan el sentido de lo anterior es el que Valverde escribe en *Espadaña* titulado “Poesía total”⁴⁹, donde aboga por una poesía que no sea especialista y busque *arrancar del hombre entero, dado en una palabra entera*, una poesía en la que quepa todo debe entrar en el lenguaje y hacerse plenitud en el mismo.

Otro tema importante es el de lo político, también aquí se produce ese fenómeno de darse a la par desde lo que es su expresión más creativo-literaria y su formulación más teórica. Desde un acercamiento muy general a la cuestión diremos que el Valverde más juvenil escribe algunos versos (pocos) donde sintoniza con el régimen bajo el prisma del falangismo que Ridruejo encamaba. Luego, diríamos, recaló políticamente en lo que sería una ideología demócrata cristiana (sin que podamos ver aquí su correlato en lo literario, acaso débilmente algún artículo escrito desde Roma) y, por último, su posicionamiento izquierdista, donde sí hay claros referentes literarios y articulísticos.

Para aclarar más, y por último, la afirmación sobre el paralelismo entre ambas vocaciones en tres de lo

49 *Espadaña*, n° 40 (1949).

que son algunas de sus temáticas esenciales, puede resultar útil exponer dicha idea en un esquema que nos permita visualizarlo mejor. Proponemos tres temáticas generales, vistas a la par desde lo literario y lo filosófico.

El cuadro que proponemos podría quedar como sigue:

Temática	Expresión poético-creativa o literaria (vocación literaria)	Expresión teórico-filosófica y ensayístico-crítica (vocación filosófica)
Dios / lo religioso /lo trascendente ...	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Hombre de Dios ...</i> (1943-1945). • <i>La Espera</i> (1949). • Azucena (sin publicar, escrito hacia el primer lustro de 1950). • <i>Versos del domingo</i> (1954). • <i>Voces y acompañamientos para San Mateo</i> (1958). • <i>La misa cruenta</i> (1964). 	<ul style="list-style-type: none"> • "Lo religioso en la poesía actual" (1944). • "Tiempos de humildad" (1945). • "El romanticismo y la serpiente" (1947). • "Sobre el mito de una nueva cristiandad" (1952). • "Catolicismo y protestantismo como formas de existencia" (1952). • "Una lectura actual del <i>Libro de Jonás</i>" (1963). • "Preámbulos de la fe" (1967). • Etc.
Creador y crítico ...	<ul style="list-style-type: none"> • Se trataría de buena parte de su obra poética (véase supra). • <i>Numancia</i> (1953). • <i>Un alma en la provincia</i> (1955). • <i>Antología de sus versos</i> (1978). 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Estudios sobre la palabra poética</i> (1952). • <i>Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje</i> (1955). • <i>Azorín</i> (1971). • <i>Antonio Machado</i> (1975). • <i>Nietzsche, de filólogo a Anticristo</i> (1993). • Etc.

Temática	Expresión poético-creativa o literaria (vocación literaria)	Expresión teórico-filosófica y ensayístico-crítica (vocación filosófica)
Lo político ...	<ul style="list-style-type: none"> • "Invocación a España" (poema, 1945). • "Himno a S. Miguel" (poema, 1947). • "El tiro en la nuca" (poema incluido en <i>La conquista de este mundo</i>, 1960). • "Sobre mi imposibilidad de escribir una elegía madrileña" (1970). • "En agradecimiento a Cuba" (poema de 1974, luego aparecerá en <i>Ser de palabra</i>). 	<ul style="list-style-type: none"> • "Carta sobre el tema de Europa" (1947). • "Lección de mujer" (1947). • "Reflexiones sobre <i>Universidad y sociedad</i>" (1965). • "Universitarios: un vago olor a nihilismo" (1977). • "En este traspies de la historia" (1990). • "Nicaragua: el imperio gana una guerra" (hacia 1979). • "Sobre la palabra <i>fascismo</i>" (¿1980?).

IV. CONCRETANDO ALGUNOS CONTENIDOS DESDE SU OBRA EN GENERAL: HOMBRE Y DIOS, EL LENGUAJE, LO ESTÉTICO (O TEORÍA SOBRE EL ARTE) Y LO POLÍTICO-SOCIAL

Hemos tratado sobre lo literario y sobre lo filosófico especificado del modo que ya se ha dicho en las vocaciones que nos han servido como guía. Nos parece, sin embargo, que sigamos el sendero que sigamos de los dos propuestos encontraremos en Valverde una serie de contenidos que se esparcen

como simientes sobre toda su obra, ahora sin distinciones entre lo más creativo o lo más teórico. A eso obedece el presente apartado, a la búsqueda de dichos contenidos desde una perspectiva sincrética siguiendo los núcleos temáticos que proponemos en este epígrafe.

Lo que haremos ya, nada más comenzar, es advertir que los temas anteriores sufren en Valverde variaciones, a veces muy radicales, a lo largo de su obra y de su vida. Procuraremos señalar tales cambios, si bien quizás tampoco podrán ser tratados en toda la extensión en que se presentan en una obra que, a su vez, es muy vasta; aunque sí nos parece que entraremos en los mismos como para salir con una idea y comprensión notable del significado que todo ello tuvo en nuestro autor.

HOMBRE Y DIOS

Para Valverde en el hombre hay una necesidad ontológica de fundamentación, siendo Dios quien puede dársela, de ahí la relación entre uno y el Otro. Que el hombre reconozca su tendencia a la búsqueda de su fundamento en lo divino es la prueba de su presencia en él. A partir de aquí cabe todo lo que el poeta y el pensador dice o entiende o siente sobre Dios. Es así como llegamos a comprender que el hombre valverdiano es un hombre de Dios (como reza el título de su primer libro), religándose ambos. Y también el Dios del joven poeta aparece como

algo insondable ante el que parece que el hombre no puede sino cantarle, alabarle, rogarle desde la posición de quien reconoce su ínfima naturaleza y lamenta desde un profundo sentir elegíaco estar sometido a la muerte, al caprichoso devenir temporal, a lo mundano que también se evapora hacia la nada sin un hombre que lo sea de Dios. Dice el poeta en su "Oración a la muerte": *No, no vengas ahora; tú no puedes / a destiempo llegar, hija del Tiempo. / Tú que eres solución de plenitudes / espera que sazone con los astros ... / cuando sea al que voy, entonces llámame; / única solución de la victoria.*

Pero cuando el poeta racionaliza su sentir, concreta y adjetiva más, y es entonces creyente, creyente cristiano, católico, y es cuando afirma que dicha fe constituye el germen del verdadero ser europeo ("Carta sobre el tema de Europa"), y que cuando se alejó de dichas coordenadas se extravió su ser más genuino ("El romanticismo y la serpiente").

El Dios que se busca y anda entre los versos se hace como más humano en *Versos del domingo*, será porque el poeta se va haciendo hombre y su vida personal aparece más llena (amigos, esposa, libros ...), será también porque encuentra ahora a Dios entre las cosas mismas. Se diría incluso que el religarse de lo humano y lo divino aparece en un plano nuevo: el de los otros, el de lo social, el de lo político en definitiva. Y es que el Valverde de los años romanos denuncia la hipocresía del cristianismo acomodaticio y aburguesado que lo único que busca es complacer a *los tan cacareados*

puestos rectores de la sociedad (“Introducción al pecado histórico”), lo que no implica que él abogue por una especie de “ideología cristiana”.

Durante la larga etapa de la vida y de la obra de Valverde que transcurre entre el exilio y luego su regreso a España y su muerte (1967-1996), lo divino sigue como tema, aunque ahora de una forma no tan presente y, desde luego, no desde lo poético y sí desde lo teórico. Sigue pensando y sintiendo a un Dios muy cercano a lo humano, frente al Dios puro de los filósofos, se trata del Dios que se hizo carne y hueso y habitó entre nosotros⁵⁰.

Y como extensión de lo anterior hay que entender que sea Kierkegaard quien mejor encarne la reivindicación de una fe en la que la vivencia ocupa un papel central, el danés como un genuino autor cristiano que sabe huir mejor que nadie del acercamiento teórico-teológico para terminar casi en un antiteologismo con el que Valverde se identifica. Aquél hizo, y éste lo procura, que fuera el sentido de la fe la que orientase su acercamiento a lo divino, desconfiando del lenguaje como antesala de la abstracción y de la conceptualización, porque hay *que respaldar la palabra con le existencia personal, lo cual si es palabra cristiana, implica la renuncia a uno mismo*⁵¹,

50 *Vida y muerte de las ideas: pequeña historia del pensamiento occidental* (1980).

51 “Soren Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”. Este texto es la aportación que Valverde hace al trabajo colectivo *Filosofía de la religión* (1994), aunque buena parte de sus contenidos estaban ya en *Vida y muerte de las ideas*

...

Se trata del cristianismo como vida y no como teoría, lo que tiene que arrancar de cada *individuo que se queda solo a la hora de tomar la decisión* [de creer o no], se trata de reconocer que se ha llegado a la fe desde la desesperación y de que, a pesar de ella, se da el salto a la fe; será el cristianismo como existencia testimonial. Y considera Valverde que las circunstancias políticas y sociales ayudan a lo anterior, a que el cristianismo sea vida y no teoría; el Concilio Vaticano II y la teología de la liberación serían expresión de ello⁵².

Se diría que Valverde sintió el hálito de lo divino en el soplo de una existencia personal que cuajaba en la angustia ante la muerte, en nuestra fugaz temporalidad que todo lo diluye ... pero su recorrido no se completó hasta llegar al amor de los hombres desde la vivencia del amor que sentía por Dios, lo cual ya le abría a lo político, a lo social, a los otros.

EL LENGUAJE

Este tema es fundamental en Valverde, le dedica numerosos artículos, tanto desde la perspectiva del crítico literario como desde otra más filosófica, acercándose también al mismo desde su alma de poeta⁵³. Lo trata igualmente en textos más extensos

52 Vida y muerte de las ideas ...

53 En una perspectiva más filosófica podemos destacar (como textos breves) "Lenguaje y Filosofía" (conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, marzo de 1991), "Pensar y hablar" (conferencia pronunciada en la Residencia de Estudiantes de Madrid durante las Terceras conferencias Aranguren de Filosofía, marzo de 1994), "Sobre el lenguaje de Martin Heidegger" (1952), "Poética y metafísica" (1952), "Notas sobre la lingüística de B. Croce" (1953), "Lenguaje y relatividad" (1965), "Sobre el lenguaje religioso" (1980), etc. Desde la perspectiva de crítico citemos "De la disyunción a la negación en la poesía de Vicente Aleixandre" (1949), "Notas sobre el misterio en la poesía de Antonio Machado" (1945), "Notas de entrada a la poesía de César Vallejo" (1949), "La poesía de Cintio Vitier, desde Cuba" (1954), "Calderón: formalismo y crisis histórica" (1981), etc.

como ocurre en Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje; Nietzsche, de filólogo a Anticristo o en Vida y muerte de las ideas ... ; también desde el punto de vista del crítico literario: Estudios sobre la palabra poética, Azorín, Antonio Machado o Conocer Joyce y su obra.

Su libro sobre Humboldt es la exposición libresca de su tesis doctoral, aquél constituye para él un auténtico descubrimiento, pues ya sabemos que le permitió entender la cercanía que había entre lo literario y lo filosófico, también descubrir la conciencia lingüística y lo que sería el tema fundamental del lenguaje como concreción de lo mental. La afirmación humboldtiana de que *el pensamiento funciona como lenguaje, mediante el lenguaje ...* [que el lenguaje] *es algo original, primario; ... es algo ínsito, inmediato*, le permite adentrarse en una serie de consideraciones que serán como las líneas directrices de su reflexión sobre el tema, así: que en el hombre se da una unión consustancial entre pensamiento y lenguaje, lo que lleva a defender que la naturaleza lingüística del hombre no se explica desde la tesis evolucionista, sino que es el don nativo y característico del hombre; que, a pesar de lo anterior, suele darse un menosprecio desde la filosofía hacia el lenguaje porque aquélla busca ir más allá de la barrera y de los límites que el lenguaje impone, por lo que tiende a valorarlo poco⁵⁴. Además, el lenguaje

54 Esta idea de que la Historia de la Filosofía ha buscado liberarse del lenguaje o ignorarlo la encontramos también en *La literatura: ¿qué era y qué es?*, donde igualmente se habla sobre cómo la conciencia lingüística se inicia con el romanticismo alemán.

es la verdadera raigambre de lo humano, del que se yergue la dignidad humana porque eclosiona como tal cuando comienza a hablar, antes incluso de que el hombre tenga uso de razón (*Es la síntesis de la dualidad animal racional: hablante*); en el lenguaje trasparece otro rasgo típico del hombre como es su temporalidad (ya que todo lenguaje necesita articulase en un intervalo temporal); en el lenguaje se aúnan los diversos flecos de lo humano porque allí está lo que somos al completo (pensar, sentir, querer ...); el lenguaje nos abre hacia nuestra libertad pues en su fluir nos sitúa siempre ante otras nuevas posibilidades. En el centro mismo del lenguaje está su dimensión metafísica, la que nos permite *organizar y estructurar la concepción del mundo*, la que nos lleva a subjetivizar lo objetivo.

Presenta también el lenguaje una dimensión que lo abre a lo social, a lo político, algo fundamental para Valverde, máxime para el activista comprometido tras su regreso a España. Porque el lenguaje no se queda en el cobijo de lo individual pues lo que objetiva es el mundo, la realidad de todos los hablantes, siendo *la suma de todos los puntos de vista individuales de los hablantes*. La *exigencia social del lenguaje* queda bien patente en lo que sigue: *El hombre encuentra que su mismo movimiento mental es diálogo, le abre, por tanto, hacia un Tú⁵⁵, y hacia un Ellos, y le instala en un ámbito de comunidad; el lenguaje le hace estar con todos*. Hay, por último, una teoría de la palabra en la que la

55 *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Aclaremos que para Valverde el Tú más auténtico con el que podemos hablar en nuestro diálogo interior, en que se convierte el pensar, es Dios.

relación entre el lenguaje y el concepto se resuelve afirmando que *en una misma palabra, nadie entiende exactamente lo mismo que su vecino. y, sin embargo, la zona de comprensión suele ser, prácticamente, más importante que la de incomprensión, sin que haya una frontera precisa entre las dos*⁵⁶.

Tal vez podría resumirse lo fundamental de lo anterior en que el lenguaje, cuando constituye al pensamiento, al mismo tiempo nos limita y nos configura. Esto se da también en un proceso en el que, mediante el lenguaje, el hombre se distancia de la situación inmediata y puede así ir más allá de lo que le ha sucedido u ocurrido de forma particular a él.

En *Viena*, fin del imperio concreta y recorre, tal vez más que en ninguna otra obra, los nombres propios de los que más aportaron a la conciencia lingüística surgida con el romanticismo alemán. Se trata del Círculo de Viena, de Karl Kraus, Hofmannsthal, Schnitzler, Wittgenstein ... *Nietzsche, de filólogo a Anticristo* tratará monográficamente sobre el tema del lenguaje, en quien, cambiando una cita de Séneca, *se hizo filosofía lo que fue filología*. Destaca Valverde las afirmaciones nietzscheanas de que nuestra voluntad se expresa en el lenguaje, que todo lenguaje es retórica, que no es algo objetivo pues lo subjetiviza y relativiza todo en función del que lo usa ya que toda palabra es un prejuicio. Las consecuencias de

56 Ib. En relación con esta idea podría verse también la reflexión que hace sobre cómo un movimiento literario puede entenderse desde la tendencia más o menos compartida a hablar de una forma diferente (cfr. *Movimientos literarios*, 1981).

lo último son tan demoledoras para Valverde, para un Valverde que, dada su conciencia moral y social, no puede quedarse cómodamente en el relativismo y nihilismo en que recala Nietzsche, e introduce en su texto sobre aquél “Un comentario personal” en el que salva dichas consecuencias haciéndonos la siguiente proposición:

... para tranquilidad de ánimo de algunos lectores, tal vez le sea lícito al autor de estas páginas sugerir una opinión propia: esa -llamémosla así-relativización o ese “perspectivismo” de todo lo mental -ideas y valores- que se impone al reconocer que el pensar consiste, modestamente, en “palabras, palabras, palabras” --como decía Hamlet-, no tiene por qué llevar necesariamente, como podría parecer que ocurre en gran parte de la obra nietzscheana, a un escepticismo en el conocimiento y a un nihilismo en la moral, así como a un rechazo de toda apertura a una fe religiosa. También podría verse, desde un sentir opuesto, como una ayuda a la liberación de lo más profundo humano, del instinto del bien y del mal en toda su plenitud, e incluso, para algunos, de la posibilidad de una fe trascendente, superando los límites de los conceptos teológicos y aun del vocabulario religioso convencional.

Valverde, católico y activista y militante de izquierda, no pudo permanecer incólume ante las consecuencias en las que lo dejaba Nietzsche. Y es que hay en él una conexión entre el lenguaje, la palabra y lo social que hacía inaceptable la tesis solipsista, nihilista y relativista⁵⁷.

57 Sobre dicha idea insiste también en su “Nota para la reimpresión de 1982” de *Vida y muerte de las ideas* ...

LO ESTÉTICO (O TEORÍA SOBRE EL ARTE)

Encontramos en el Valverde más joven artículos, textos y poemas donde hallamos ideas que tienen que ver con lo poético, tanto en lo que se refiere a la poesía en particular como en lo que trata sobre lo artístico en general. Aquí entenderemos por “lo estético o teoría sobre el arte” tanto lo uno como lo otro, por lo que aparecerán referencias a su manera de entender lo poético y también lo artístico.

De qué manera entienda Valverde lo estético y dónde lo sitúa en relación con lo filosófico, es algo a lo que responde de forma clara en la Memoria a Cátedra que preparó para acceder a la de Estética de la Universidad de Barcelona (escrita hacia 1954-55)⁵⁸. Entre las ideas que aparecen allí podemos destacar su oposición a considerar la estética independientemente de la filosofía, como busca el positivismo al no ver en el objeto estético sino algo que puede ser medido, experimentado. Tampoco acepta que lo estético pueda ser abordado desde la opinión más subjetiva o desde la perspectiva escéptica de quienes no consideran viable su estudio filosófico. Estaría más de acuerdo con abordar lo estético como lo hace la “Ciencia del arte” al considerar que los aspectos históricos, psicológicos y metafísicos pueden integrarse en su estudio, aunque a decir verdad Valverde desconfía de que

58 Para conocer con mayor detenimiento el contenido de su Memoria puede consultarse nuestro artículo “Algunas consideraciones generales sobre la estética en la Memoria a cátedra de José María Valverde”, *Alcántara* 66 (enero junio 2007).

en dicha aproximación haya todavía una inclinación hacia el positivismo pues todos los aspectos que se integran logran sentido en el contexto de las ciencias del espíritu. Podría decirse que nuestro pensador no se siente cómodo con ninguna de las posibilidades anteriores porque para él lo estético se abre a una trascendentalidad (como veremos más adelante) que está ausente en todas ellas.

En el joven Valverde hay tales ideas, pero no aparecen de forma sistemática, las va mostrando aquí o allá en artículos que suelen ser comentarios críticos a obras de autores como Machado, Vallejo, Aleixandre, Eliot o Hölderlin; también en sus versos. Aunque sea así, es posible identificar por dichos años juveniles un par de ideas desde las que se acerca a lo poético/artístico en general, una podría ser la de lo trascendente, otra defender la autonomía de la obra.

Partiendo de lo que entiende por trascendente, nos encontramos con que será en el antitético binomio trascendente-inmanente donde se delimita el perímetro de su alcance. Queremos decir que rechaza lo inmanente porque aquí la obra (sea lo poético o lo artístico en general) no sale de la reducida epidermis de su creador, queda incrustada en el subjetivismo que se expresa en la misma. Lo trascendente, en cambio, es una *alusión a lo innombrable*⁵⁹, no se queda en la posible belleza del hecho poético-artístico, nos abre a otra dimensión que lo sobrepasa pero al tiempo nos constituye y completa; y dicha apertura incluso

59 Acotaciones a una filosofía de la poesía (La esencia de la poesía, del R. P. Oswaldo Lira), *Revista de Ideas Estéticas*, 14 (1946).

*nos hace mejores, nos consuela, nos acerca a Dios*⁶⁰. Es por tanto lo trascendente algo liberador, nos libera del subjetivismo y nos abre a los demás en una poesía que se entiende como *expresión de lo genérico y elemental humano, y no de lo individual*⁶¹, también del racionalismo que nos limita cercenándonos lo infinito.

Aún podríamos ser más precisos aclarando los dos planos que distingue en lo trascendente: el primero sería típico del arte, se circunscribiría al de la sensibilidad estética; el segundo es el específico de la poesía porque iría más allá de la pura creación de belleza anterior⁶², y lo hace en el sentido antes indicado, abriéndose hasta lo divino.

Pero fijábamos más arriba dos ideas cardinales en el joven Valverde que trata sobre lo poético; una la vista sobre la trascendencia, la otra era la autonomía de la obra. Sobre ésta, considera que no debe reducirse ni valorarse como la expresión simple de los sentimientos del creador. Igualmente, en el sentido que la autonomía anterior tiene, se halla la afirmación de que lo poético no tenga que ser tutelado desde otras instancias, aunque no defiende que haya una pureza de géneros literarios que haga impracticable el diálogo y la mutua contaminación entre ellos. En lo que Valverde piensa más bien es en una especie de consideración integral de lo cultural en general

60 Ib.

61 "Evolución del sentido espiritual de la obra de A. Machado", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 10 (1949).

62 Valverde también acepta que este segundo plano pueda darse en el arte en general si se alcanzase el éxtasis.

donde encuentren sitio conjunta y cómodamente lo literario, el arte, la filosofía, la ciencia ...

Sin duda, hay dos textos en los que trata más detenida y detalladamente que en ninguna otra parte sobre la naturaleza y el carácter de lo poético; donde más radical y claramente muestra su oposición al acercamiento y amparo y mediatización del arte por parte del subjetivismo psicologista del autor o del sociologismo como vehículo de acercamiento; incluso contra la consideración conceptualista que ve en lo creado un epifenómeno del espíritu de su creador. Se trata de "La nueva objetividad del arte" y de "Hacia una poética del poema"⁶³.

En el primero toma y analiza las figuras de Rilke (en poesía), Faulkner (en novela), Picasso (en pintura), Le Corbusier (en arquitectura) y Louis Armstrong (en música) como ejemplos de creadores en los que el reduccionismo romántico a lo sentimental, a lo intencional (falacia intencional) y a la subjetividad del creador son superados, alcanzando un acercamiento a la obra sin las añagazas anteriores.

En el segundo insiste en la idea central de que hay que partir siempre del poema, o del objeto artístico que sea, y así avanzamos desde la propia objetividad y nos salvamos de lo románticoide y sentimental, tan

63 El primero aparece en *Arbor*, noviembre (1954). El segundo consta en realidad de tres partes: "Hacia una poética del poema. Introducción: la crisis del subjetivismo en la poética", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 77 (1956); "Hacia una poética del poema. Tránsito hacia nuevas bases de la poética", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 80 (1956) Y "Hacia una poética del poema. Segunda parte: nuevas perspectivas del objeto poético", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 81 (1956).

denostado en Valverde. Para mostrar la construcción de dicha objetividad parte del estudio sobre la “falacia intencional” presentada por Wimsatt y Beardsley en su libro *The Verbal Icon*⁶⁴, de donde destaca los conceptos de “locutor dramático”, “lector dramático” y “lector efectivo”. Con ellos se construye el trípode de la objetividad del modo que sigue: el “locutor dramático” es la personalidad que adopta el poeta o el creador cuando encarna o expresa en su obra el papel o personaje que quiere hacer llegar al lector; el “lector dramático” es en quien piensa el poeta o creador que va dirigida su obra; el “lector efectivo” es quien efectivamente lee o contempla la obra, que al ir verdaderamente dirigida al “lector dramático” es como si la recibiera a través de éste. Como puede apreciarse la supuesta esencia de una intención o naturaleza del creador, su arcana subjetividad, es algo que queda bastante diluido ya que con lo anterior todo presenta un cierto aspecto de artificio pues, para empezar, el “locutor dramático” no tiene por qué coincidir con la personalidad del creador. Y es que el creador construye una ficción dramática *-que puede ir de acuerdo con su “persona”, y será así muy auténtica y muy verdadera, pero que excluye ipso Jacto la “sinceridad” de “ser él mismo”-*, para dirigirse a un público más o menos imaginario, moldeado a gusto de sus preferencias, o sea pensando en quiénes le gustaría que les gustase el poema.

64 Valverde le dedicó su artículo “Wimsatt, Jr., W. K.: The verbal Icon (Studies in the Meaning of Poetry) y dos ensayos preliminares escritos en colaboración con Momoe C. Beardsley. University of Kentucky Press, 1954”, Arbor, n° 117-118, septiembre-octubre (1955).

Finalmente, volvamos brevemente a la Memoria a Cátedra de Valverde, donde aborda la cuestión de la problemática de lo estético desde el conflicto, desde la oposición; y para ello traza una serie de dilemas con los que espera ir acotando el terreno de la reflexión y la discusión sobre dicha temática. Aquí los dejamos, para que el lector, si le place, se ejercite también en el bucle de su contradicción, son los que siguen: lo estético en nuestra vida lo es todo y nada (pocas cosas nos conmueven más que el gozo estético y pocas parecen difuminarse también tan rápidamente); interioridad versus objetividad (podemos ver en el objeto artístico el alma del creador, pero también nos puede admirar el producto de su creación por sí mismo); forma versus contenido (podría bastar la forma, la estructura del objeto artístico para valorarlo en toda su medida, pero podríamos acercarnos también al objeto artístico para recalcar en los demás, en perspectiva social); universalidad versus falta de interés (¿es universal el juicio estético cuando la mayoría parece que carece del interés por su objeto?); el arte como catarsis versus ídolo (el arte purifica al hombre, pero puede llegar a ser un nuevo ídolo); lo bello versus lo sublime (lo primero es algo formal, lo segundo *recogería ese profundo hálito que nos dan a veces las cosas ... hay una íntima comunicación de grandeza que nos conmueve cuasi religiosamente*); conocimiento versus juego (lo estético como un modo del conocimiento y como algo intrascendente que se agota en su misma expresión); y por último,

unidad de lo estético versus pluralidad de las artes (lo estético como algo que ofrece unidad y al mismo tiempo muestra la diversidad de las artes).

LO POLÍTICO-SOCIAL

A lo largo de las páginas que preceden ha aparecido en más de una ocasión el tema de la política. Nos parece que resulta fácil hacer a estas alturas de nuestro texto un resumen que muestre lo más destacado al respecto, incluso se podrá seguir el rastro de sus textos más significativos en algunos de los escritos que recogimos en el cuadro expuesto páginas atrás. Recordemos, sin embargo, que en sus años juveniles, al menos hasta su época romana, Valverde se encuentra en sintonía con quienes desde dentro del régimen buscan una evolución que implique mayor aperturismo. Sin concretar ahora mucho más, podría identificarse a cierta corriente liberal del falangismo como la más activa en tal sentido, ya Dionisio Ridruejo como el más volcado en ello. Pronto la posibilidad de cambio anhelada y buscada desde tal posición se vio que era inviable, que el régimen no evolucionaría hacia un aperturismo en el que de alguna forma la meta final debería ser la democracia.

La constatación del inmovilismo político llevará a que Ridruejo y otros terminen separándose y enfrentándose al régimen, Valverde lo seguirá, sería por cuando éste está en Roma, en el lustro de 1950-55. Por entonces los anteriores están próximos a la democracia cristiana, y

parece que ahí más o menos se queda Valverde hasta que se produce la ruptura definitiva con su renuncia a la cátedra y el posterior exilio voluntario. Podría considerarse que será a partir de 1965 cuando va poco a poco el ideario político de Valverde tomando algunos de los rasgos que lo caracterizarán ya hasta el final, como podrían ser su antiimperialismo, su defensa de los más desfavorecidos, sus simpatías por las revoluciones (particularmente por las iberoamericanas), su izquierdismo en definitiva.

Será con su “Nulla aethetica sine ethica, ergo: apaga y vámonos” cuando se inicie y haga visible lo último que hemos señalado, emprendiendo un camino que le llevará no sólo a la izquierda, también a una vivencia y práctica de su fe católica cercana a la opción preferencial por los pobres que se expresará en una teología de la liberación de la que se sentirá cercano en lo de “la liberación” y no tanto en lo de “teología”.

Efectivamente, no hay estética sin ética. No la habrá porque ambas están hermanadas no sólo por las vicisitudes personales entre Aranguren y Valverde, también porque, ahora en sentido wittgensteiniano, las dos brotan en el ámbito de lo inefable, de lo translingüístico, pudiera decirse. Todo lo contrario de lo que Valverde ve en Marx, cuya filosofía considera como *emplazamiento crítico a cambiar el mundo*⁶⁵; marxismo que surge de un empuje ético, de la crítica moral de un estado de cosas ... el sentir

65 *Vida y muerte de las ideas ...*

de Marx radica en un humanismo que cree que el hombre podrá llegar a ser lo que debe ser cuando se libere de las alienaciones en que se encuentra -la más inmediata de las cuales es la económica ...⁶⁶

Y resulta curioso que la cercanía que hay para Valverde entre marxismo y cristianismo fuera anticipada ya por su admirado Machado, crítico éste con el poder de Roma y esperanzado en la posibilidad liberadora de Marx, encamada en Moscú. El siguiente texto de Machado aparece en el extenso estudio crítico que Valverde le dedicó y creemos que no sólo aúna cristianismo y marxismo, también al poeta del 98 con su ferviente comentarista:

Y si el Cristo vuelve, de un modo o de otro, ¿renegaremos de Él porque también lo esperen los sacristanes? .. Roma es un poder del Occidente pragmático, un poder contra el Cristo, que tiene del Cristo lo bastante para defenderse de él. *Similia similibus curantur*. Entre Moscú, profundamente cristiano, y Roma, profundamente pagana, es Roma la que defiende al Cristo, como quien defiende la ternera para su vacuna. Moscú, en cambio, se inyecta a Carlos Marx. Pero cuando triunfe Moscú, no lo dudéis, habrá triunfado el Cristo.

V. CONCLUSIÓN

Que Valverde se siente llamado, interesado, invitado a moverse y a tratar en lo que tiene que ver con el lenguaje es algo de lo que no cabe duda. Ya hemos visto que desde muy joven esto es así, también que lo hace en variados registros, presentándolo y presentándose en variadas facetas: como poeta,

⁶⁶ *La mente de nuestro siglo*.

como articulista, como frustrado novelista, de fructífero crítico, como divulgador, como traductor, de ocasional dramaturgo, como pensador en general, como filósofo también.

Pero en esa especie de bulliciosa y expresiva concreción de su tarea creativa (da igual ahora bajo qué forma lo haga), en la abundancia de su decir, hay un elemento que se yergue como frontispicio de todo ello: la palabra, el lenguaje, si se quiere, hablar. Palabra que se encarna en el verso poético, en el dardo agudo del análisis crítico, en el pequeño tubo de ensayo que, dijo, son los artículos, en el decir largo y argumental de la novela que se le resistía, en la sencillez y clarividencia con que nos presentaba las más importantes simas del pensar puro y filosófico. Podría decirse, por ello, que tal vez la verdadera vocación valverdiana fuera la palabra, dando igual la forma en la que se expresase.

La palabra sería así el pilar desde el que irradiase el sentido, el significado, todo lo que tuviera que ver con lo humano propiamente. Palabra que la Filosofía retuerce convirtiéndola en el retruécano que para él es la reflexión abstracta, cuando aquella olvida que también su raíz esencial es la ruta del lenguaje que encamada en la palabra la llevaría a ser filología. Pero una vez consumado el olvido, lo filosófico se alza y pavonea desde la conceptualización y racionalización que Valverde critica y que parece como que acosa y busca ahogar al decir humano que se encarna en el hablar, en el lenguaje, en la palabra ...

Comenzábamos partiendo de la hipótesis de que en Valverde se daba una vocación literaria y también filosófica, hemos recorrido suficientes contenidos como para aseverar que así fue, y concluimos también ahora en que se dio en él una vocación más primigenia: la de la palabra, la del lenguaje; porque el ser humano necesita hablar, aunque sea en soliloquio, a sí mismo. Esto nos lleva a la afirmación de que la propia autoconciencia no es otra cosa que autoconciencia lingüística, y así nos hallamos también en la genuina intuición que brilló como una inspiración en Valverde, ya cuando era muy joven, la de que es en el lenguaje donde radica la médula de lo humano.

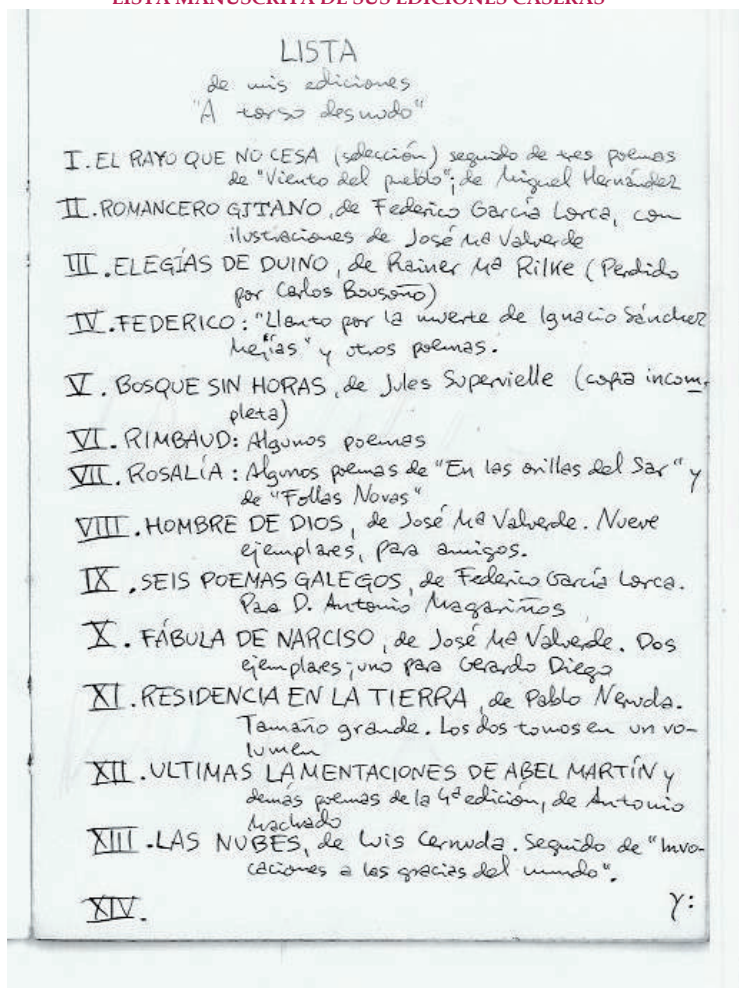
Y después de nuestro recorrido podemos identificar también como otro aspecto de nuestra conclusión la idea de que hablar, el lenguaje, nos sitúa más allá de nuestra individualidad, no nos deja enfundados en un infértil solipsismo ya que no sólo fluye en nuestra conciencia, también lo hace hacia los demás, abriéndonos así a ellos, a lo social, a los otros. Ya lo hemos visto con mayor precisión en nuestra exposición; como también hemos recalado en la afirmación de que toda palabra que se precie de serlo profunda y no simple ornato aspirará a lo trascendente, a lo divino por más señas para Valverde.

Y todo parece como muy serio y elevado y respetuoso en esta conclusión con la que terminamos: que sí hay una vocación filosófica y literaria que

brotan como dos espigas desde el tallo nutricio que es el lenguaje que nos constituye como tales y nos abre al mismo tiempo a los otros, poniéndonos igualmente en el sendero de lo trascendente. Pero hay también en Valverde un guiño fresco e ingenuo cuando sugiere que si quedara al descubierto y sin pudor esa vida mental nuestra que es fundamentalmente palabra, quizás nos ruborizaríamos de ello, pero no por el contenido de lo que pudiera mostrar, sino porque dejaría a la luz el ser parlanchín que somos y el romo automatismo casi infantil que lo impulsa. Esto, tal vez, nos podría parecer hasta algo humillante (pensemos de qué manera se lo tomaría la enrevesada palabra filosófica); pero evitaremos que nos cohiba si tenemos la capacidad para no creemos del todo lo que decimos, riéndonos también por ello algo de nosotros ... Ya se sabe, vivir es ir hablando.

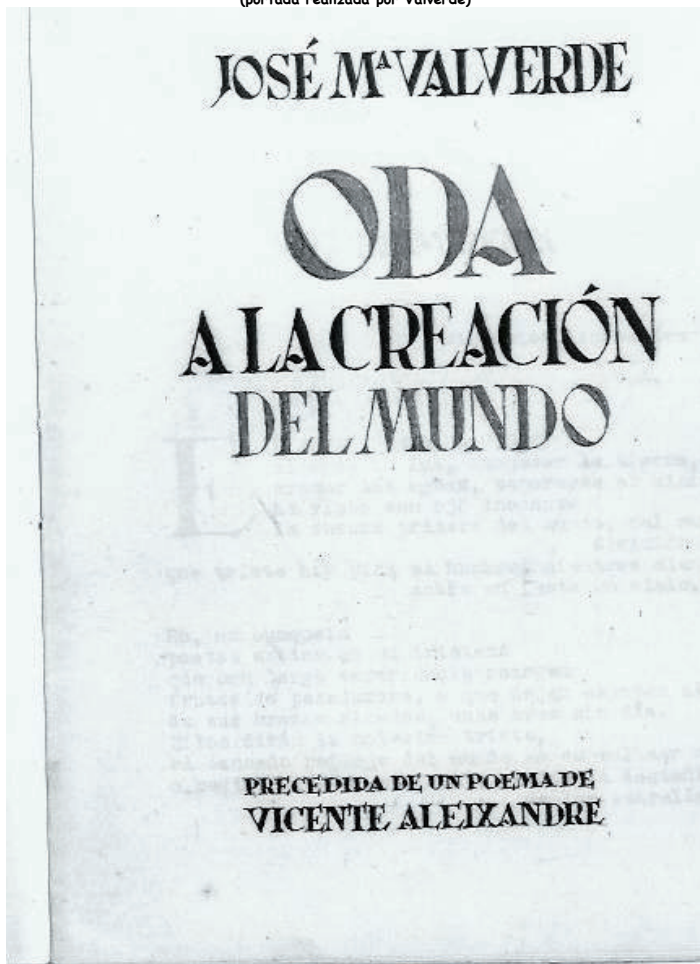
ANEXO

LISTA MANUSCRITA DE SUS EDICIONES CASERAS



ODA A LA CREACIÓN DEL MUNDO

(portada realizada por Valverde)



POEMA DE V. ALEIXANDRE (fragmento de "Voz primigenia") Y DEDICATORIA

puede ver en la luz sin edad, porque él mismo
sin edad vive intacto.

Sabio soplo ligero sentiréis, largo soplo
que abre luz, abre cielo a sus voces.
Y su frente cargada de luz, abre luz a los hombres.
Su ademán toma luz, dicta luz al humano.
Y él os dice la historia sin edad, ay, presente
por virtud de su misma juventud misteriosa.

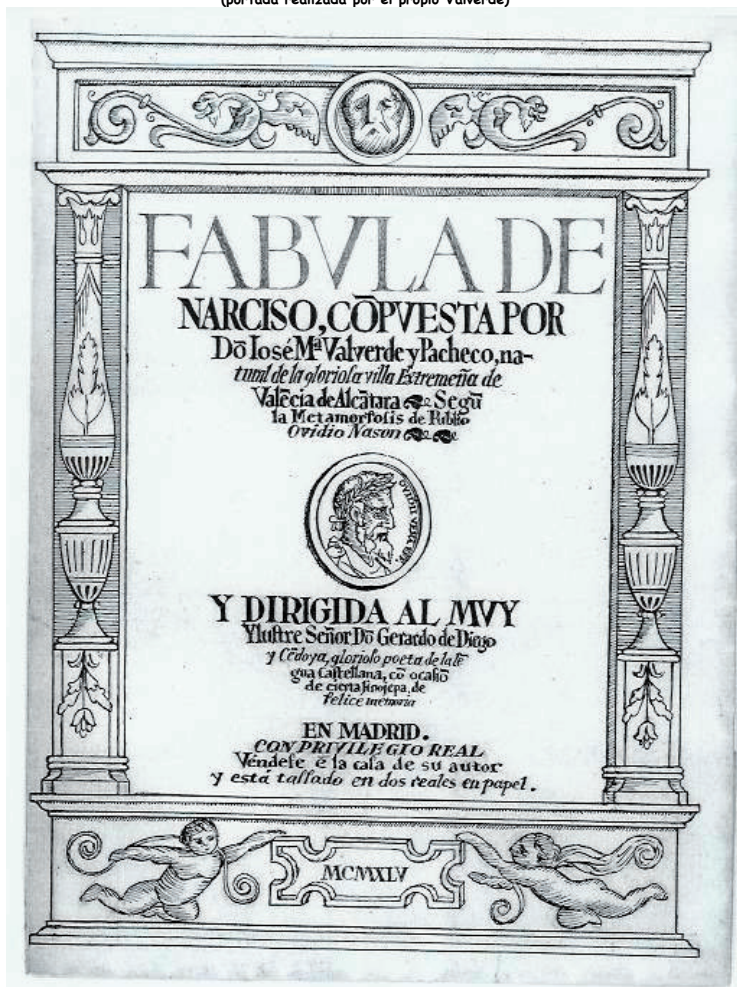
Nunca vi más cercano de la voz misteriosa al poeta.
A la sombra de Dios su ademán inefable se os tiende,
Y él revela el secreto vaticinio del mundo
desde el borde imperioso de su eterno vagido sin día.

ENVÍO:

A ti, José María, alto en tu juventud que no cesa,
saludo al borde de la voz, y callo. .
Habla, dínos, y los hombres contemplan
el mundo cómo nace, y se cumple, en tus voces.

Tirso Bañeza Domínguez

FÁBULA DE NARCISO
(portada realizada por el propio Valverde)



LLEGADA A LA TIERRA (fragmento)

Infinito

Y va de cuento: El 8, sintiéndose filósofo,
se tumbó a meditar, del 7 al buen cobijo,
y con tal metafísica reflexión sin tregua
y de tanto dar vueltas siempre sobre sí mismo
un día pudo ya anunciar a los otros
el Más Allá del número: su encontrado Infinito.



Cero

El 0 es la figura de los pozos sin fondo,
del ojo que no mira... Es trozo de vacío
equitativamente limitado por puntos
que juegan a la rueda en torno del abismo.

Circunferencias

Circunferencias, gordas burbujas de jabón,
bócas siempre pasmadas, bostezos aburridos...
Seis contratos sociales de minúsculos puntos
que acordaron quedarse en un estado mismo,
creando -piensan ellos, porque él es quien los crea-
el Centro, el invisible, pero existente Mito.

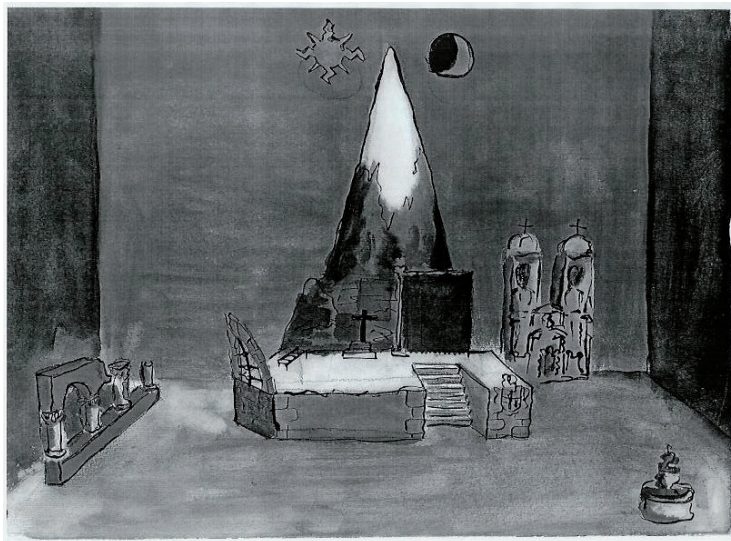


Polígonos inscritos

¡Oh qué suplicio horrible es la crucifixión
-circunfixión mejor- del polígono inscrito!



DIBUJO DEL DECORADO DE AZUCENA DE QUITO
(realizado por Valverde)



BIOGRAFÍA

Tirso Bañeza Domínguez

Tirso Bañeza Domínguez estudió filosofía de la Universidad de Salamanca, donde se doctoró en la misma materia. Ha ejercido como profesor en varias localidades de Extremadura y actualmente lo hace en Cáceres. Autor de numerosos artículos, buena parte de ellos se ocupan, de una manera u otra, sobre temas que se circunscriben entre la literatura y la filosofía. Así, algunas de las publicaciones donde han aparecido sus textos son *Cuadernos de realidades sociales*, *Revista de Extremadura*, *Alcántara*, *Revista de Estudios Extremeños*, *Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado*, *Anuario de estudios celianos*, etc.

También ha participado en publicaciones de carácter colectivo como *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI – XX*. Entre los autores sobre los que ha trabajado se encuentran A. Camus, Cela, Machado, Aranguren o Valverde, sobre el que versa su último trabajo, *Ensayo sobre Valverde*.



«MARXISMO FILOSÓFICO, RUSIA SOVIÉTICA Y ESTUDIOS LITERARIOS: ENCLAVES TENSOS DEL FORMALISMO RUSO»

Javier Guijarro Ceballos

Sentenciosamente, Friedrich Nietzsche legó a la estética un aforismo clarificador del signo artístico que las artes manifestaban en ese período finisecular que pivotaba, aproximadamente, sobre el quicial de su muerte en 1900: «Se es artista al precio de sentir como contenido, como la cosa misma, lo que todos los no artistas llaman forma» (Nietzsche, 1999, pág. 26). A finales del siglo XIX surgieron ciertas corrientes de estudio estético, en sintonía con nuevas manifestaciones artísticas coetáneas, que orientaban sus intereses hacia el análisis de los componentes formales de la obra de arte. Ambas tendencias, artísticas y estéticas, prefiguraban las novedades radicales que aparecerían en las primeras décadas del siglo XX con las Vanguardias, entre las que se incluye

el movimiento literario, rupturista y transgresor, del Futurismo ruso. Fulgurante entre los rescoldos vivos de tendencias literarias decimonónicas y chispeante entre otras corrientes creativas de su tiempo, el advenimiento del Futurismo requirió de una nueva manera de enfocar, estudiar y valorar la creación literaria, desafío que asumió la no menos refulgente tendencia, corriente o escuela teórica del denominado Formalismo ruso. El fulgor aunado de creación futurista y poética formalista no ensombreció el luminoso dinamismo de la Edad de Plata de la literatura rusa, cuando otras tendencias literarias, plurales y heterogéneas, figuraban en una panoplia dignificada por sendas propuestas de estudio literario. Futurismo, acmeísmo, imaginismo, escitismo, simbolismo, realismo decimonónico, “compañeros de viaje” literarios, partidarios de la Proletkult o “cultura proletaria”, todas esas corrientes literarias entre otras—y sus respectivos soportes teóricos— confluyen en un período histórico marcado por la Revolución Rusa de 1917 y por la construcción, real y práctica, del comunismo. En este estudio, se propone una breve aproximación al “formalismo” como tendencia artística y estética finisecular (del siglo XIX al XX) y al Futurismo entre las vanguardias artísticas rusas a comienzos del siglo XX. Así mismo, se presentarán ciertos rasgos del movimiento del Formalismo ruso, en tanto en cuanto asumió inicialmente una perspectiva teórica relacionada con las novedades del Futurismo y un

estudio estético vinculable a esa corriente artística y estética “formal” a la que se aludió anteriormente. Se propone también un panorama sintético del contexto histórico y filosófico—la Revolución Rusa y el marxismo-leninismo— en que el Formalismo ruso se desarrolló en sus primeros estadios y, finalmente, se analiza la polémica que enfrentó a Trotski con el formalista Shklovski, una tensión basada, en principio, en un concepto diferente de “forma” que, no obstante, implicaba la reconsideración de un aspecto esencial, la “Teoría del reflejo”, de los principios del materialismo histórico (Marx y Engels) y del materialismo dialéctico (la vulgata del pensamiento marxista canonizada por los principios del marxismo-leninismo).

I. El “formalismo” como tendencia artística y estética finisecular (del siglo XIX al XX).

En la introducción al volumen colectivo *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Valeriano Bozal destacaba que las propuestas pictóricas de Paul Cézanne provocaron una reconsideración de la composición pictórica en términos lingüísticos: «los problemas de la pintura empezaban a ser concebidos en términos de lenguaje y no sólo en términos de estilo» (Bozal, 2002a, pág. 20). El análisis del cuadro mediante líneas, puntos, planos, ritmos cromáticos, agregación o desagregación, etc., propició una comprensión interna del valor

figurativo de la representación pictórica y difuminó la referencialidad externa de la figura representada. La tendencia se agudiza desde el postimpresionismo hasta el cubismo. En las obras cubistas de Picasso y de Braque durante el período 1911-1913 «el espacio plano sustituye al figurado y los motivos empiezan a disponerse sobre el espacio plano, no en el figurado» (pág. 20). La dinámica interna de las formas pictóricas del cubismo y el abandono de la perspectiva privilegiada por la tradición visual occidental desde el Renacimiento presuponen tanto la «desaparición de la mirada como fundamento de la imagen pintada» como «del sujeto virtual que mira (fundamento, a su vez, de esa mirada)» (pág. 21). En los cuadros cubistas de Picasso, Braque o Gris se perciben todavía las huellas externas de cuerdas de guitarra, partituras, la hoja de un periódico o el pie de una copa, pero sometidas a la formalización derivada de un lenguaje pictórico novedoso construido internamente en el espacio figurado. La obra de 1915 del suprematista ruso Kazimir Malevich Construcción suprematista: cuadrado rojo y cuadrado negro ya «maneja signos cuyo valor semántico se configura a partir de sus relaciones en el plano. [...] La imagen creada no es trasunto del mundo que la mirada empírica capta» (pág. 23). El constructivismo ruso o la pintura de Vasili Kandinsky, en fechas cercanas, «describían la forma artística en términos similares, por ejemplo mediante su común insistencia en un vocabulario formal básico de línea, superficie, plano, espacio,

color, textura» (Fer, pág. 119). Un vocabulario novedoso que requería de un nuevo abecedario en los modelos teóricos al uso, como reclamaba en 1915 la pintora Nadezhda Udaltsova, formada en París en el cubismo, adscrita más tarde al suprematismo en sus cuadros de 1916-1917 y fundadora, junto a Kandinsky, de la Asociación de Artistas Innovadores: «Pero, por amor de Dios, ¿cuándo van a comenzar a hablar de la forma del arte moderno, del lenguaje genuino del pintor?» (Fer, pág. 120).

Desde mediados del siglo XIX, en el ámbito filosófico alemán aparece una corriente opuesta al estudio de la obra artística que derivó de la estética idealista del Romanticismo. A Hegel y la noción de la Historia del Arte como historia de la manifestación sensible del espíritu se le opone el neokantismo. Si de Hegel derivaba una orientación privilegiada por la valoración del contenido de la obra, asumida como receptáculo sensible de la Idea, las diferentes tendencias estéticas formalistas derivadas de las interpretaciones decimonónicas de Kant, sin negar la espiritualidad del arte, «tratarán de mostrar cómo el contenido específico del arte surge en relación a una forma y por ella» (Pérez Carreño, pág. 255). Amparadas en La crítica del juicio de Kant («En todas las bellas artes el elemento esencial consiste, desde luego, en la forma»), las orientaciones formalistas de estudio artístico reivindicaron la experiencia sensorial del arte mediante la apreciación de las formas, postularon una Historia del Arte autónoma,

erigida sobre criterios artísticos específicos y no sujeta ancilarmente al historicismo imperante que confería al objeto artístico el valor subsidiario de «epifenómeno de la historia política, de la ciencia o de la técnica, tanto como de la historia de las ideas» (pág. 256). Esta clave neokantiana y formal es la que explicaría por ejemplo la teoría musical de Eduard Hanslick, valedor decidido de la música de Johannes Brahms frente a la música programática que dominaba el panorama musical del siglo XIX. En su estudio *De la belleza musical* (1854) define la música como arte asemántico por excelencia, creación de formas sonoras mediante libres configuraciones y juegos de sonido que generan «una belleza que es autónoma, y no necesita un contenido exterior a sí misma, que consiste sencilla y únicamente en tonos y en su combinación artística» (pág. 259). Si para Nietzsche «Se es artista al precio de sentir como contenido, como la cosa misma, lo que todos los no artistas llaman forma», para Hanslick «la pura forma, contrapuesta al sentimiento como supuesto contenido, es precisamente el contenido de la música, es la música misma». De la forma pictórica inmanente derivaba según Bozal el significado del cuadro suprematista de Malevich; el contenido de la obra musical, para Hanslick, de la pura forma. Creación artística y teoría estética confluían pues en un formalismo finisecular inextricablemente unido al surgimiento de las Vanguardias estéticas. En el arte contemporáneo, algunos principios

formalistas como los expuestos guiaron la práctica y la crítica vanguardista. La progresión creciente en la consideración de la forma sobre el contenido marca el ritmo del paso desde la Modernidad hasta la Vanguardia. En la creación literaria, un formalismo semejante y en fechas cercanas se aprecia en las reflexiones sobre el quehacer poético de autores como Flaubert, Gautier, Leconte de Lisle o Baudelaire:

Es la praxis literaria de los simbolistas y futuristas la que pone de relieve el valor de la palabra y el interés por el aspecto formal del hecho literario. El valor primordial concedido a la forma, el interés por la palabra y por los procesos técnico-formales, el antimimetismo y la arreferencialidad son características de la creación literaria de vanguardias que entran a formar parte de los postulados teóricos de los formalistas (Rodríguez Pequeño, pág. 14).

II. El futurismo ruso y el “formalismo” como tendencia de estudio literario.

Entre 1912 y 1913 se publican algunos de los principales manifiestos del Futurismo ruso: Bofetada al gusto del público, Los tres, El vivero de los jueces. Los tres traslucen la innovación iconoclasta del arte de la Vanguardia, «en la que, sobra decirlo, Rusia se encontraba probablemente a la cabeza en aquella época» (Sanmartín, pág. 51). Entre los diferentes grupos futuristas descollaba «Hylaea», donde militaban entre otros David Burljúk, Velemír Khlébnikov, Alekséj

Kručënychy Vladímír Majakovskij. En sus apariciones públicas, textos impresos colectivos o individuales y manifiestos, actividades todas ellas orientadas a épater les bourgeois—en cumplimiento del decálogo vanguardista—, los hylaeanos proclamaron la muerte del arte del pasado y reivindicaron la representación en exclusiva del arte del futuro: en el provocativo panfleto de 1912 *Bofetada al gusto del público* afirmaban que «Hay que echar por la borda a Púškin, Dostoévskij, Tolstój, etc., del barco del presente» y que «Sólo nosotros somos el rostro de nuestro tiempo» (Majakovskij, 1974a, pág. 11). Para Khlébnikov y Kručënych, las obras literarias debían escribirse y leerse con dificultad, «menos cómodas que unas botas embetunadas o que un camión en una sala de estar»; su lenguaje «parecido, si fuera el caso, a una sierra o a la flecha envenenada de un salvaje». En sus formulaciones más radicales, Hylaea afirmaba el odio poético al lenguaje preexistente: la poesía no era un espejo del alma—con lo que se arrumbaban las perspectivas psicologistas y expresionistas de los estudios literarios previos—, sino «el despliegue de la palabra como tal» (Steiner, págs. 99-101). La obra de arte poética era el arte de la palabra, pero de una palabra nueva, virginal, que creaba su sentido intrínsecamente y no trasladaba al poema valores léxicos previos. Como exergo, es de ley la acuñación de Erlich (pág. 62): «Primacía de la forma sobre el contenido, éste fue el grito de guerra del primer futurismo ruso». La palabra ni denotaba ni

connotaba conceptos previos trasladados al poema; la palabra poética de Hylaea formalizaba un contenido subsecuente, resultante de su combinación con otras en el texto poético. Como recordaba Majakovskij en la necrológica in *memóriam* V. V. Khlébnikov, publicada en la revista *Krásnaja nov'* ('El erial rojo') en 1922, si para los simbolistas la palabra era un material con el que se escribían versos, «para Khlébnikov la palabra es una fuerza autónoma que organiza el material de los pensamientos y de los sentimientos. De aquí su profundización en las raíces, su elevación hasta los manantiales de la palabra, en la edad en que el nombre correspondía a la cosa» (Majakovskij, 1974b, pág. 28). A modo de aspiración adánica en un tiempo radicalmente nuevo en la estimación de los futuristas rusos, para recuperar el valor sensorial de la percepción de la azucena Kručënych proponía desasirse de la manoseada palabra 'azucena': «prefiere llamarla con la palabra inexistente 'heuyi', para recuperar la belleza original» (Waegemans, pág. 316). 'Heuyi' ejemplifica un caso del *zaúm nyjjazýk* ('lenguaje meta-lógico', 'lenguaje transracional') teorizado por Kručënych. Para este poeta futurista, el *zaum'* designaba una lengua especial regida (e instituida) por reglas ajenas al sentido común. Si tradicionalmente la palabra remitía a un referente externo al signo con el que era designado lingüísticamente, la innovación formal en el poema "creaba" a posteriori su referente. En términos de Kručënych, «un contenido nuevo sólo nace cuando

se consiguen nuevos mecanismos expresivos, nuevas formas. Tan pronto como hay una forma nueva, aparece un nuevo contenido. De manera que la forma determina al contenido» (Steiner, pág. 101)¹.

Mutatis mutandis, son posturas artísticas semejantes a las descritas para la pintura y la música en el primer apartado de este estudio, actitudes creativas que propiciaron también, como veremos, adecuaciones teórico-literarias similares a las comentadas en ese mismo apartado con respecto a las perspectivas de estudio pictóricas o musicales. Basta contrastar un rasgo básico del formalismo como tendencia estética y artística, el paso de la Modernidad a la Vanguardia calibrado sobre el predominio cada vez mayor de la forma frente al contenido, con el comentario de Steiner, «Si, como ocurre en el discurso estético tradicional, el término formalismo se aplica a teorías que defienden la primacía de la forma artística sobre el contenido, el *zaum'* de Kručěnych sería evidentemente formalista» (pág. 131), para filiar el Futurismo ruso en la raíz del “formalismo” como tendencia artística y estética finisecular.

Para los firmantes de la Bofetada, Burljúk, Khlébnikov, Kručěnych y Vladímir Majakovskij, la ampliación del volumen del vocabulario con palabras arbitrarias y neologismos y el odio inexorable a la lengua

1 Para el concepto, aplicación literaria e implicaciones estéticas del *zaum'* son fundamentales los capítulos «*Zaum'*» de Steiner (págs.127-154) y «La prehistoria formalista: “La resurrección de la palabra” (1914)» y «Los dos primeros *Sborniki* (1916-1917)» de Sanmartín (págs. 157-191).

anterior no son meramente licencias poéticas: son marcas identitarias con las que «mantenerse firmes sobre el escollo de la palabra “nosotros” en un mar de silbidos e indignación» (Majakovskij, 1974a, pág. 12). Y si la Revolución Rusa de 1917 generó una atmósfera cultural «de tipo adolescente, común a todos los períodos revolucionarios: la idea de que la vida está empezando, de que el futuro es ilimitado y de que la humanidad no está ya determinada por las cadenas de la historia» (Kolakowski, 1983, pág. 57), los futuristas anunciaron la erección de un nuevo lenguaje para un tiempo radicalmente otro. En este sentido, el futurismo como teoría y práctica no difería sustancialmente de otras tendencias coetáneas: revelan la riqueza de orientaciones propias del arte soviético inmediatamente posrevolucionario en la expectativa histórica de crear una sociedad nueva: «Por primera vez, al artista no le es suficiente con representar: debe crear, contribuir a la creación de una sociedad nueva, un hombre nuevo, capaz de pensar y sentir de otra manera» (Bozal, 2002b, pág. 166).

A esta propuesta novedosa de lenguaje poético, a tan radical y rupturista concepto del poema, difícilmente podían asignársele los criterios y métodos de estudio literario vigentes hasta entonces, válidos y pertinentes para la creación poética por cuya deposición clamaba el futurista David Burljúk: «La poesía es una puta malparada, y la belleza, mierda blasfematoria» (Waegemans, pág. 315). La poesía futurista anhelaba su propia poética. Recordando probable-

mente esos años de orfandad, Majakovskij evoca el mudo pasmo de los redactores ante los manuscritos futuristas: «Casi todos los redactores me han hecho advertir que no pueden devolver a los autores los manuscritos de poesía, porque no saben qué decir»; mutismo o, en otros casos, críticas explícitas: «¡Vosotros no hacéis más que destruir, sin crear nada! Los viejos manuales son pésimos, pero ¿dónde los nuevos? ¡Dadnos las reglas de vuestra poética!» (Majakovskij, 1974c, pág. 44). De la mano de las innovaciones poéticas del Futurismo ruso aparecieron una serie de estudiosos de la Literatura como Víctor Shklovski, Ósip Brik, Roman Jakobson, Iuri Tinianov o Boris Eichenbaum que proporcionaron al Futurismo el andamiaje teórico y metodológico necesario para explicar, y valorar estéticamente, sus creaciones literarias. Si «los muchachos (y también las jóvenes escuelas literarias) se han interesado siempre en saber qué cosa se esconde dentro de un caballo de cartón», como afirmaba Majakovskij «después del trabajo de los formalistas se han evidenciado los interiores de los caballos y de los elefantes de papel cartón» (1974c, pág. 43).

Los autores recogidos genéricamente bajo el marbete de “Formalismo ruso” aportaron una perspectiva novedosa al estudio de los textos literarios, a la metodología aplicada sobre ellos, a la terminología específica con que nombraron algunos de los “principios” que —según su criterio— explicaban el “funcionamiento” de lo literario y,

finalmente, al concepto mismo de “Literatura” y de “Poética” o “Teoría literaria”. Su contexto vital y personal, inmersos como estuvieron en un profundo cambio estético en las primeras décadas del siglo XX (la estética de las vanguardias) y en un período revolucionario (la Revolución Rusa de 1917), explica en parte la apariencia agresiva y extremista de sus propuestas iniciales con respecto a las prácticas de estudio literario precedentes. Si su influencia en el contexto ruso (y eslavo) coetáneo fue extraordinaria, la incidencia de sus planteamientos en los estudios literarios fue mayor si cabe en la Teoría de la Literatura occidental a partir de los años sesenta, cuando sus textos fueron traducidos, publicados, estudiados y aplicados en Francia en primer lugar, en otros países posteriormente. A partir de esa década, sus aportaciones son homogeneizadas, sistematizadas y agrupadas en un todo coherente que comparte un ideario teórico-literario común, una suerte de normalización que desdice de la pluralidad de intereses, diferencias de postura (de matiz en unos casos, en otros de mucho mayor calado), perspectivas varias y expectativas plurales que caracterizaron sus trabajos originalmente².

2 Es de todo punto imposible sintetizar en unas líneas la importancia capital del Formalismo ruso en los estudios literarios del siglo xx; sería impertinente, además, en la orientación restringida con que se pretenden abordar en este estudio sólo ciertos aspectos (básicamente, el concepto de “forma”), de determinados formalistas (específicamente Shklovski y Eichenbaum), en función, prioritariamente, de una polémica (Trotsky *versus* Shklovski) analizada fundamentalmente por su repercusión en la denominada “Teoría del reflejo” marxista. Más allá de la síntesis que ofrezco (derivada de Fokkema & Ibsch («Formalismo ruso, estructuralismo checo y semiótica soviética», págs. 27-49) y Viñas Piquer («Formalismo ruso», págs. 357-378), y para superar las restricciones autoimpuestas, el lector puede acudir a los libros fundamentales —véase «Bibliografía»— de Erlich, Steiner y Sanmartín.

El principal objetivo de los formalistas rusos fue el de encontrar aquello específico de la Literatura que era lo que hacía de ella Literatura (la 'literariedad' o literaturnost). El primer paso que dieron fue el de estudiar el lenguaje literario y el lenguaje cotidiano, con objeto de analizar la literariedad en el lenguaje, pues ni la persona del poeta, ni la vivencia reflejada en el poema, ni las categorías de una Estética especulativa podían explicar la esencia de lo literario, radicada para los formalistas en el lenguaje literario. Una de las principales metas del formalismo fue el estudio científico de la literatura, basándose en la creencia de que este estudio era posible y adecuado: los estudios literarios debían erigirse en una ciencia autónoma y concreta³. Además, en la medida en que estaban convencidos de la validez del acercamiento científico a la literatura, pensaban que de esta práctica se derivaría una forma novedosa de "lectura" que mejoraría la capacidad del lector para leer los textos literarios de una manera apropiada —esto es, con una atención especial a las propiedades "literarias" o "artísticas" del texto—. Para el grupo de los formalistas, en el primer estadio de evolución de sus intereses teóricos, el problema de la lengua literaria era un problema formal, verbal. El intento de aislar un principio explicativo general de la literariedad fue común, y todos ellos vinieron a coincidir en la primera fase de la escuela formal en que este principio se encontraba en el enorme relieve que en la lengua

3 «Lo que nos caracteriza [...] es el [...] deseo de crear una ciencia literaria autónoma a partir de las cualidades intrínsecas de los materiales literarios. Nuestra única finalidad es la conciencia teórica e histórica de los hechos que pertenecen al arte literario como tal» (Eichenbaum, 1978, pág. 22).

literaria adquiere la forma del mensaje, la palabra poética, relieve debido en gran parte al mayor volumen de artificios o procedimientos fónicos, morfológicos o sintácticos que convertían la palabra poética, como tal palabra, en el verdadero objeto del discurso.

Sometido a la presión de los recursos literarios, el lenguaje literario se intensificaba, condensaba, retorció, comprimía, extendía, invertía. El lenguaje se volvía extraño, y por esto mismo también el mundo cotidiano se convertía súbitamente en algo extraño, con lo que no está uno familiarizado. [...] La literatura, al obligarnos en forma impresionante a darnos cuenta del lenguaje, refresca esas respuestas habituales y hace más perceptibles los objetos. Al tener que luchar más arduamente con el lenguaje, al preocuparse por él más de lo que suele hacerse, el mundo contenido en ese lenguaje se renueva vívidamente (Eagleton, pág. 14).

Nadezhda Udaltsova anhelaba la teoría estética que “hablara” «de la forma del arte moderno, del lenguaje genuino del pintor»; Majakovskij trasladaba la súplica de los editores que carecían de un modelo para explicar, comprender y valorar las innovaciones del futurismo: «¡Dadnos las reglas de vuestra poética!». El Formalismo ruso puso voz al formalismo como tendencia artística y estética finisecular y dotó de una poética propia al futurismo literario⁴.

4 «Si hubiera que escoger dos términos para calificar los inicios del movimiento formalista, estos deberían ser los de “futurismo” y “lingüística”. Pero si tuviéramos que quedarnos con sólo un término, entonces deberíamos hablar de “vanguardia”: vanguardia artística y vanguardia científica [...]. Manuel Asensi ha propuesto incluso renombrar el “formalismo ruso” como “teoría de la vanguardia rusa”» (Sanmartín, págs. 49, 51). Tafuri (pág. 9) destaca que, entre los años diez y veinte, no había ningún otro ambiente europeo donde el arte vanguardista estuviera sostenido por una teoría como la de los formalistas rusos, «a tal punto resulta imposible desatar el nudo que ata el desarrollo de la experimentación artística con la investigación sobre las funciones del lenguaje».

En su estudio «La teoría del “método formal”», revisión de la trayectoria del Formalismo ruso, Eichenbaum filiaba los intereses del grupo con la “Ciencia del Arte” (Kunstwissenschaft) neokantiana de tendencia “formalista”, como evidencian las autoridades atraídas de inmediato en sus reflexiones:

A los representantes del método formal se ha reprochado a menudo, y desde distintos puntos de vista, el carácter oscuro e insuficiente de sus principios, su indiferencia con respecto a los problemas generales de la estética, de la psicología, de la sociología, etc. [...] Este desapego (sobre todo para con la estética) es un fenómeno que caracteriza en mayor o menor medida todos los estudios contemporáneos sobre el arte. Luego de haber dejado de lado un buen número de problemas generales (como el problema de lo bello, del sentido del arte, etc.), dichos estudios se han concentrado sobre los problemas concretos planteados por el análisis de la obra de arte (Kunstwissenschaft). [...] Fueron planteados numerosos problemas concretos concernientes a la historia y a la teoría del arte. Aparecieron consignas reveladoras, del tipo de la de Wölflin (Historia del arte sin nombres), y tentativas sintomáticas de análisis concretos de estudios y procedimientos, como el Ensayo de estudio comparativo de los cuadros de K. Foll (1978, págs. 22-23).

Desde ese promontorio, se atalaya de inmediato el valor propio del futurismo literario como epítome de las innovaciones artísticas de las vanguardias:

El renacimiento de la poética, que en ese momento se encontraba en completo desuso, se hizo a través de una invasión a todos los estudios sobre el arte y no limitándose a reconsiderar algunos problemas particulares. Esta situación resultó de una serie de hechos históricos, entre los que se destacan la crisis de la estética filosófica y el viraje brusco que se observa en el arte que, en Rusia, eligió

la poesía como terreno apropiado. La estética quedó al desnudo mientras el arte adoptaba voluntariamente una forma despojada y apenas observaba las convenciones más primitivas. El método formal y el futurismo se encuentran pues históricamente ligados entre sí [...]. La revolución que promovían los futuristas (Khlébnikov, Kručënych, Majakovskij) contra el sistema poético del simbolismo fue un sostén para los formalistas al dar un carácter más actual a su combate (1978, págs. 24-25).

En sintonía pues con el concepto de “forma” de las vanguardias artísticas (y el correlativo requerimiento de una estética formalista) y del futurismo literario, el Formalismo ruso teorizó un concepto novedoso de “forma”⁵. Definición perentoria ante la nueva experimentación artística y literaria, tan inasible y compleja no obstante que precisó de idas y venidas constantes. Shklovski, teórico y creador literario, se sirve de una imagen sugerente: «El teórico actual, al estudiar la obra literaria y considerar su llamada forma como si fuera un velo que tiene que ser traspasado, está montando en un caballo al tiempo que salta sobre él» (Steiner, pág. 44). En su artículo «Futurismo» de 1919, Jakobson vincula el cubismo pictórico y el futurismo literario por una pretensión antimimética compartida que privilegia la forma en

5 Solamente pues a efectos de la exposición académica puede entenderse en mi opinión la aclaración preliminar con que Erlich prologa su estudio clásico sobre el Formalismo ruso: «Por “formalismo” no se entiende aquí la variante rusa de la tendencia “formalista” supranacional que se impone periódicamente en la creación artística y en la crítica del arte. El tema de investigación concierne a una entidad histórica más específica y más fácil de identificar. Se trata de una escuela rusa de erudición literaria que se originó por allá los años 1915-1916, llegó a su apogeo a principio de los veinte y fue suprimida alrededor de 1930» (pág. 17). El desarrollo posterior del libro de Erlich atestigua hasta qué punto son inextricables “formalismo” artístico y estético y Formalismo ruso.

detrimento del contenido; el arte no “imita”, sino que recrea formas puras sin conexión con referentes externos: «Se privilegian ahora los procedimientos de la puesta al desnudo que rompen con la ilusión referencial: la forma va por delante del contenido y es autónoma» (Steiner, pág. 205). Pero, ¿qué es la “forma”? No era lo mismo para Eichenbaum que para su maestro, Zhirmunski, al que intentaba aclarar en 1921 en qué se alejaba su noción de “forma” de otros conceptos añejos (y, por ende, de métodos de estudio formal preteridos en tanto pertinentes para ese valor específico —y equivocado según Eichenbaum— de “forma”): por supuesto que ambos, Zhirmunski y él, conocían metodologías de estudio formal aprendidas en sus estudios de románicas o germanística; sin embargo «¡se trata por completo de otra cosa! Detrás de todo eso está siempre la idea de que la forma es algo exterior, tras la cual se encuentra otra cosa y de que es de esa otra cosa de lo que importa hablar» (Sanmartín, pág. 102). Eichenbaum reclamará en 1924, una nueva acepción, confrontándola con otras desajustadas:

La palabra “forma” tiene muchos significados; esto, como siempre tales casos, llevó a un número de malentendidos. Es necesario entender que nosotros utilizamos esta palabra en un significado particular, no como algo correlacionable con el concepto de ‘contenido’ (sea dicho de paso que esta correspondencia, cuando se hace, es falsa, porque el concepto de ‘contenido’ es, en realidad, correlacionable con el concepto de ‘volumen’ y no absolutamente con el de ‘forma’), sino como algo fundamental para el fenómeno artístico, como su principio organizador (1992a, págs. 48-49);

si en 1924 se describía el “uso” del vocablo en oposición a otros, pero sin definición estricta, en 1925 se amplían sus acepciones potenciales sin definir el término de marras: «La noción de forma obtiene un sentido nuevo: no es ya una envoltura sino una integridad dinámica y concreta que tiene un contenido en sí misma, fuera de toda correlación» (Eichenbaum, 1978, pág. 30).

La noción de “forma” concreta y dinámica que canaliza un contenido propio e inmanente, la idea de que la “forma informa” planteada en versiones extremas (la forma artística genera contenidos novedosos vía combinación de formas artísticas) o conciliadoras (la forma artística “formaliza” contenidos preexistentes), a despecho de una definición precisa, orienta de manera notoria las aproximaciones del formalismo ruso no sólo a la poesía, sino al estudio teórico de la narrativa o a las nuevas propuestas de la Historia de la Literatura. El interés de Shklovski por los “procedimientos de construcción” de la trama narrativa desde 1919 le permitían centrar preferentemente el análisis en aspectos puramente formales. Esta decantación no implicaba la invalidación de otras potenciales disciplinas de estudio contenidistas o temáticas aplicadas al relato literario, sólo propiciaba «una interpretación exclusivamente formal orientada a la elucidación de las leyes específicas de la literatura» (Sanmartín, pág. 195). Los diarios de trabajo de Eichenbaum muestran el modo en que el autor alteró sus expectativas de estudio de las obras

autobiográficas de Tolstói cuando recibió en 1918 el encargo de prologar *Infancia, Adolescencia y Juventud*. Partidario en primera instancia de aplicar a la trilogía los métodos de estudio biográficos e historicistas en que se había formado como investigador, en el estudio final (*El joven Tolstói*, 1922) se afirma la reorientación teórica hacia los presupuestos epistemológicos y metodológicos del Formalismo: enfocar la trilogía como “forma” en la que se plasma, refleja, expresa el “contenido” (las vivencias del sujeto biográfico Tolstói) es una perspectiva inadecuada porque la selección de los hechos biográficos susceptibles de narrarse, su ordenación en la trama y los procedimientos de construcción que afectan a esas experiencias en su proceso de formalización artística provocan que «dejan de ser “reales” y pasan a comportarse como un material deformado literariamente» (Sanmartín, págs. 78-79). Y lo mismo podría predicarse de un género narrativo tan distante en el tiempo como los *bylina* (los primitivos poemas épicos eslavos de los siglos IX al XIII): para el formalista Skaftymov, la *bylina* se define como un haz sistémico de relaciones internas que “formaliza” todos los componentes de la obra, incluidos los componentes temáticos: «Los elementos psicológicos, históricos, sociológicos y de otro tipo, contenidos fragmentariamente en la obra, no interesan en sí mismos, sino sólo por el sentido teleológico que obtienen dentro de la unidad general del todo» (Steiner, pág. 70).

III. La Edad de Plata de la literatura rusa: tendencias literarias en el contexto prerrevolucionario, durante el “comunismo de guerra” y la NEP (“Nueva Política Económica”).

«La revolución rusa de 1917 constituye un punto decisivo en la historia, y bien puede ser considerada por los futuros historiadores como el mayor acontecimiento del siglo xx», sentencia uno de los historiadores más relevantes de esta época de aceleración histórica extraordinaria, Edward Hallett Carr (1997, pág. 11). Entre la bofetada futurista al público de 1912 y la publicación del artículo «El futurismo» de Trotski, incluido en su libro de 1923 *Literatura y revolución*, Rusia y el Imperio zarista han vivido la revolución de febrero de 1917, la instauración de un gobierno provisional, las “Tesis de abril” de Lenin, el intento sofocado de golpe militar del general Kornilov, el alzamiento del soviét de Petrogrado en octubre de ese mismo año, las expectativas incumplidas de la “revolución europea” y las trágicamente cumplidas de la conflagración mundial de la Gran Guerra europea, la instauración de un régimen comunista enfrentado a una guerra civil interna y a la hostilidad generalizada del entorno soviético, desde Alemania a Japón, la supervivencia del poder soviético en las restricciones del “comunismo de guerra” y la implantación progresiva desde 1921 de una forma de economía dual, la Nueva Política Económica (NEP) o “capitalismo de Estado”. Esos años fijan la

denominada “Edad de Plata” artística, proyectada hacia el pasado ruso, o “Edad de Oro” de la cultura soviética si se contrasta con la depauperación cultural posterior durante el estalinismo. En ese período, entre 1917 y 1923, se exigía de artistas y escritores, si no lealtad estricta al régimen, al menos el compromiso de no ser beligerantes mediante la producción de obras declaradamente antisoviéticas: dentro de estos límites, puede hablarse de cierta tolerancia con respecto a la existencia de varias tendencias artísticas y literarias (Kolakowski, 1983, pág. 56)⁶. Por aquel entonces, podría definirse la actitud del Partido Comunista como tolerante con la experimentación formal literaria, pero vigilante ante los contenidos ideológicos: en ambivalente declaración a Clara Zetkin, Lenin señalaba que «todos los artistas, cualquier persona que se considere como tal, tienen el derecho de crear libremente, de acuerdo con sus ideales y sin otras consideraciones», para apostillar de inmediato: «Pero, claro, somos comunistas; no podemos cruzarnos de brazos y dejar que el caos se imponga a su antojo»; ambigua también, la postura

6 La “relativa” tolerancia de estos años se explica fundamentalmente cuando se proyecta sobre el período estalinista. La lectura de las tres obras de Vitali Shentalinski (*Esclavos de la libertad. Los archivos literarios del KGB, Denuncia contra Sócrates y Crimen sin castigo*) dedicadas a recuperar los archivos literarios del KGB (antes Cheká, antes GPU...) ofrece apabullantes testimonios de interrogatorios, persecuciones, destierros o ejecuciones de artistas e intelectuales incluso en estas fechas de “relativa” tolerancia desde el Partido Comunista. Crear, o reflexionar sobre la creación artística y literaria durante estos años de 1917 a 1923, qué no decir desde 1929, implicaba un compromiso personal cuyas claves contextuales son difícilmente comprensibles desde las nuestras actuales. Y ese compromiso se expresó con relativa frecuencia en una politización de los propios autores o tendencias literarias que dio pábulo a la pira en que arderían poco después.

de Trotski: «Por encima de todo, hemos de tener en cuenta el criterio de si se manifiestan a favor o en contra de la revolución; al margen de esto, se les puede permitir la más completa libertad» (Carr, 1974, pág. 74 y n. 122). Ni existían cánones exclusivos en arte y literatura, ni el régimen comunista los imponía en tanto advenía la cultura socialista que reflejara el nuevo mundo derivado de 1917. Como proclamaba Trotski,

Nuestra concepción marxista del condicionamiento social objetivo del arte y de su utilidad social no significa en absoluto, cuando se habla en términos políticos, un deseo de dominación del arte por medio de órdenes y decretos. [...] Por supuesto, el arte nuevo no puede por menos de conceder una atención primordial a la lucha del proletariado. Pero el arado del arte nuevo no está limitado a unos cuantos surcos numerados (1972a, pág. 89).

Tras el estallido revolucionario, y especialmente durante la Guerra Civil, el *Proletkult* (o grupo “Cultura Proletaria”) se mostró como un colectivo cultural de enorme dinamismo, logró captar el interés de numerosos trabajadores a quienes animó encendidamente en la creación poética y publicó periódicos para difundir esa creación proletaria. Aunque no era propiamente un movimiento literario, en 1920 diversos autores del *Proletkult* se agruparon en el grupo “La fragua” (o “La forja”), lanzándose al mercado literario con un mecanismo típico de las vanguardias: un manifiesto designado por el grupo de la *Proletkult* como «la bandera roja del programa del arte proletario». La *Proletkult*, al contrario que los

futuristas, no rechazaba la cultura del pasado, pero creía que el proletariado era capaz de apropiársela y asimilarla sin la ayuda de los escritores burgueses (Carr, 1974, pág. 60). La reorientación de la Rusia soviética, tras la Guerra Civil y el denominado “comunismo de guerra”, dio paso a partir de 1921 a la Nueva Política Económica (NEP). Significativamente, en febrero de ese mismo año apareció un grupo literario autodenominado “Los hermanos Serapios” o “Los hermanos de Serapión”, en recuerdo del relato de E. T. A. Hoffmann y como marca de un compromiso colectivo antes artístico que político. Profesaban un profundo respeto literario por los modelos clásicos de la literatura rusa y europea en general, y publicaron en revistas como *Krasnaya Nov'*, que aparece en mayo de 1921 y está editada por un miembro del partido, Voronski, y en *Pechat i Revoliutsiya*, «revista de literatura, arte, crítica y bibliografía», que seguía la misma línea que *Krasnaya Nov'* e iba dirigida al mismo público, aunque prestaba menos atención a la producción literaria:

El lugar que ocupaban en la sociedad soviética los colaboradores de estas nuevas revistas es fácil de definir. El propósito de la NEP no era rechazar o destruir las formas capitalistas, sino valerse de ellas para hacer progresar al socialismo; y esto tenía también su validez en el campo literario (Carr, 1974, págs. 63-64).

En este sector de la actividad literaria hallaron cabida «no los artistas de la revolución proletaria», sino, con marbete de Lunacharski y Trotski que hizo fortuna, «sus compañeros de viaje artísticos».

Autores jóvenes, sin galones prerrevolucionarios, inmersos en la revolución y que, aunque no adscritos a la doctrina comunista, asumían 1917 como uno de los acontecimientos de la historia nacional rusa.

En este sentido, representaban la continuidad de la literatura rusa y, al propio tiempo, una reacción contra los escritores proletarios, que aspiraban a crear una literatura puramente proletaria, y contra los innovadores estilísticos que, como los futuristas y formalistas, miraban como anticuados los métodos y las técnicas literarios del pasado. En una sociedad que comenzaba a hastiarse de tanta innovación, disfrutaron de un éxito inmediato (Carr, 1974, pág. 64)⁷.

Junto a los compañeros de viaje, las tendencias de la *Proletkult* o los futuristas, el grupo poético del acmeísmo (Ánna Achmátova, Ósip Mandel'štám, Nikoláj Gumilëv...) reclamaba también una mirada poética nueva, virginal, para redescubrir la vida cotidiana y recuperar una visión nítida de la vida (Waegemans, págs. 310-314). De recorrido más efímero, el movimiento literario del escitismo, cuya poesía estaba inmersa en las manifestaciones literarias de la *avant-garde* europea, identificaba el espíritu desafiante de las tribus nómadas iranófonas de los escitas con la amenaza de la revolución rusa de 1917 para una civilización europea declinante: «en su imaginación los escitas eran un símbolo de

7 Muestra de la (relativa, insistimos...) tolerancia del Partido frente a la creación literaria durante esta fase de la NEP, en 1924 Pilniak autorizó la publicación de un diario personal de 1923 en el que este "compañero de viaje" declaraba: «No soy comunista y por lo tanto no creo que tenga que serlo y escribir como tal. Reconozco que el poder comunista se ha impuesto en Rusia no por la voluntad de los comunistas, sino por el destino histórico de Rusia [...]. Confieso que el destino del Partido Comunista Ruso me interesa mucho menos que el destino de Rusia» (Carr, 1974, pág. 65).

la naturaleza salvaje y rebelde del ruso primigenio» (Figes, pág. 505), un ariete de renovación asiática que arremetería contra la cultura occidental.

A La bofetada al gusto del público de los futuristas de 1912 le replicó la bofetada de Trotski a los formalistas rusos en 1923. El líder comunista, tras la Revolución de Octubre de 1917, el crítico período de la Guerra Civil y los primeros años de la “Nueva Política Económica” (NEP), considera residuales los vestigios de formas de pensamiento propias de un mundo clausurado apenas seis años antes, y sólo detecta «débiles ecos de los sistemas ideológicos prerrevolucionarios». Sin embargo, advierte que «la única teoría que se ha opuesto al marxismo en la Rusia soviética en los últimos años es la teoría formalista del arte» (Trotski, 1972a, pág. 82). Aunque el título de su texto es «La escuela formalista de poesía y el marxismo», y, como se deduce de su lectura, la escuela formalista de poesía es, específicamente, el Formalismo ruso, no existe contradicción alguna en identificar al Formalismo con «la teoría formalista del arte» como he intentado aclarar en páginas anteriores: el Formalismo asumió la portavocía teórica del “formalismo” como tendencia artística y estética y reveló los mecanismos del caballo de cartón del futurismo literario. Trotski reparaba acto seguido en tan inextricable conexión: «El formalismo ruso estaba estrechamente ligado al futurismo ruso y, mientras éste ha capitulado políticamente ante el comunismo, el formalismo se ha opuesto al marxismo

con todas sus fuerzas» (1972a, pág. 82). Y como se corroboraría poco tiempo después, la constatación del hecho —Trotski *advierte* la oposición teórica formalista del arte al marxismo— también encierra la admonición —*advierte de que* el formalismo se opone al marxismo con todas sus fuerzas—. ¿Qué motiva la bofetada de Trotski al futurismo y al formalismo rusos entre 1912 y 1923? Los cambios históricos, sintetizados en páginas anteriores, muestran a las claras que los tiempos de 1912 no eran los de 1923. Además, los presupuestos teóricos del formalismo ruso colisionaban con principios filosóficos básicos del marxismo-leninismo.

Para Trotski, las bofetadas del futurismo eran la pose iconoclasta del decadentismo burgués; los gritos de los futuristas, la marca estentórea de su pertenencia a la “intelectualidad” burguesa camuflada de bohemia transgresora⁸. Las pretensas revoluciones estéticas de un futurista como Kručënych y su *zaum'* se sitúan «a mitad de camino entre la poética filológica y, con perdón, la grosería de mal gusto» (1972b, pág. 57). A quienes postulen como él que la forma determina el contenido, Trotski les recuerda que el sonido es el acompañante acústico del sentido

8 «La revolución proletaria en Rusia estalló antes de que el futurismo hubiese tenido tiempo de liberarse de sus infantilismos, de sus blusas amarillas, de su excitación superflua, es decir, transformado en escuela artística políticamente inofensiva y con un estilo aceptado. La conquista del poder por el proletariado sorprendió al futurismo cuando todavía era perseguido. Y esta circunstancia le lanzó en brazos de los nuevos señores de la vida, tanto más cuanto que el acercamiento y el contacto con la revolución le fueron facilitados por su filosofía, es decir, por su falta de respeto hacia los valores antiguos, y por su dinamismo» (1972b, pág. 54).

de las palabras: «Si los futuristas han pecado y pecan aún por su preferencia casi monstruosa por el sonido contra el sentido, se trata sólo de un entusiasmo, de una “enfermedad infantil de izquierdismo”» (pág. 66), endilgándoles el calificativo incómodo con que Lenin criticó ciertas corrientes contrarias a su ideario (y por ende a la ortodoxia del partido comunista bolchevique) en su obra *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, escrito entre abril y mayo de 1920 con vistas al II Congreso de la Internacional Comunista. En virtud de ese tropo, los futuristas eran comparados con los «*revolucionarios à outrance*» que criticaron la firma del Tratado de Brest-Litovsk con Alemania (Carr, 1974, pág. 36).

En una suerte de inquisitoriales estatutos de limpieza de sangre, articulados ahora sobre principios de clase de base marxista-leninista, «el futurismo llevó consigo, en la nueva etapa de su evolución, los rasgos de su origen social, es decir, la bohemia burguesa» (1972b, pág. 54). Demarcando territorios, comenta Trotski que «nosotros [los marxistas] entramos por nosotros mismos en la revolución, mientras que el futurismo cayó en ella» (pág. 56). Siendo el suyo un revolucionarismo impostado por las circunstancias históricas, los futuristas se arrojan indebidamente la portavocía de la política literaria revolucionaria⁹.

9 «El hecho de que los futuristas rechacen exageradamente el pasado, no tiene nada de revolucionarismo proletario, sino de nihilismo bohemio. Nosotros, marxistas, vivimos con tradiciones y no dejamos por eso de ser revolucionarios» (pág. 55); declaraciones como las de Ósip Brik («El punto de vista del futurismo es el punto de vista del proletariado») o de Majakovskij («Lo nuevo lo creará únicamente el proletariado, y sólo nosotros, los futuristas, seguimos el mismo camino que él»), ambas citas en Sanmartín, pág. 65, n. 12) evidencian la aspiración futurista de monopolizar la voz de la naciente cultura proletaria.

El rechazo de Trotski a identificar la política literaria del Partido con una tendencia literaria concreta, en detrimento de otras con las que competía en el mismo lapso temporal, refleja *grosso modo* la actitud del gobierno revolucionario entre 1917 a 1929, período en el que el primer Comisario de Educación, Lunacharski, «mostró moderación y tolerancia, especialmente en comparación a la doctrinaria actitud de la *avant-garde* revolucionaria» (Kolakowski, 1980b, pág. 436)¹⁰. Los revolucionarios manifiestos artísticos del futurismo se morigeraban políticamente: el radicalismo estético del poeta futurista y crítico formalista Ósip Brik, que condenaba «la exhalación mefítica» del arte burgués, o el ajusticiamiento por pelotones de fusilamiento que reclamaba Majakovskij para «generales clásicos» como Rafael, Rastrelli o Púškin, recibían la respuesta de Lunacharski en diciembre de 1918 y en enero de 1919 en el periódico semioficial *Iskusstvo Kommuny*: el máximo representante del Comisariado del Pueblo para la Educación (*Narkompros*) protestaba contra «las tendencias destructivas con respecto al pasado y contra la presunción, mientras se hablaba en nombre de determinada escuela, de querer hablar, al mismo tiempo, en nombre de la autoridad» (Carr, 1974, pág.

10 La elección del hito final, 1929, coincide con el inicio de una célebre polémica en las letras rusas: «En los manuales de historia se menciona ese año como el de la gran ruptura, pues marca el principio del absolutismo estalinista, cuando se instaló el telón de acero que aisló el país del resto del mundo y tuvo lugar la definitiva esclavización del individuo. En el ámbito literario la gran ruptura se manifestó con una campaña política, de una envergadura y una furia sin precedentes, que recibió el nombre de “caso Pilniak y Zamiatin”. La publicación en el extranjero de las obras de estos dos escritores —la novela de Zamiatin *Mi* [Nosotros] y la narración de Pilniak *Krásnoe dérevo* [El árbol rojo]— sirvió de pretexto para emprender esta campaña» (Senthalinski, pág. 271).

57). Es la misma actitud que trasluce la postura reacia de Trotski a legitimar políticamente los anhelos futuristas de la revista del movimiento, *Lef* (siglas de 'Frente de Izquierda de las Artes'):

Lef sigue empeñado en un proceso de búsqueda continua. [...] Pero ésta no es razón suficiente para que el partido haga lo que recomienda Chuyak con insistencia: canonizar a *Lef* o un ala determinada de ésta como «arte comunista». Es tan imposible canonizar lo que aún no son [sino] búsquedas como armar a un regimiento con un invento aún no realizado. ¿Quiere decir esto que *Lef* se encuentra mal encaminado y que no tenemos nada en absoluto que hacer con ellos? [...] El partido no tiene y no puede tener ideas definitivas sobre la versificación, la evolución del teatro, la renovación del lenguaje literario, el estilo arquitectónico, etc.[...] En cuanto a la explotación política del arte o a la prohibición de esta explotación por parte de nuestros enemigos, el partido tiene la suficiente experiencia, perspicacia, decisión y recursos para definirse. Pero el desarrollo real del arte y la lucha por formas nuevas no forman parte de las áreas y preocupaciones del partido (1972b, págs. 63-64).

Y lo sentenciado para las aspiraciones futuristas, se aplica del mismo modo al resto de tendencias literarias: *Kuznitsa* (revista ligada al Proletkult) se arroga la voz del arte revolucionario, «exactamente en los mismos términos que lo hacen los futuristas, los imaginistas, los Hermanos Serapión y otros». En torno a 1923, «con toda honestidad, no sabemos cuál de estas contribuciones resultará ser la más importante» (Trotski, 1972c, pág. 122). Paradójicamente, una denuncia idéntica a la de Trotski la había formulado en 1919 Shklovski en su texto «¡Ea, ea, marcianos!». Desde el extremo "débil" de la cuerda (las tendencias

literarias), el poeta futurista y teórico formalista afea la tentación de vincular vanguardias estéticas y vanguardia proletaria revolucionaria:

El error más grave de quienes escriben actualmente sobre el arte es, a mi modo de ver, hacer una ecuación entre la revolución social y la revolución de las formas del arte [...]. “Escitas”, “futuristas-comunistas”, “proletkultistas”, todos ellos proclaman y machacan sobre lo mismo: al nuevo mundo, a la nueva ideología de clase, les debe corresponder un nuevo arte. La segunda premisa es sencilla: el nuevo arte, que expresa la revolución, la voluntad de la nueva clase y la nueva concepción del mundo, es precisamente “el nuestro” (1992a, pág. 37).

Trotsky, desde el extremo fuerte, desvinculaba al Partido de las tendencias literarias; Shklovski, en el lado débil, a las tendencias literarias de las directrices políticas y de las indebidas aspiraciones desde su estimativa a convertirse monopolizadamente en la voz del Partido. Indebidas, por contrarias a la naturaleza específica del arte según Shklovski:

Todos sus autores suponen que las nuevas formas del ambiente social (byt) crean nuevas formas de arte. Es decir, consideran que el arte es una de las funciones de la vida. [...] Mas nosotros, los futuristas, hemos empezado nuestra marcha bajo una nueva consigna: La forma nueva engendra un contenido nuevo. Nosotros hemos liberado el arte del ambiente social, el cual no desempeña en la creación otro papel que llenar las formas, y puede incluso ser eliminado por completo, tal como lo hicieron Khlébnikov y Kručěnych cuando les vino en gana. [...] El arte siempre fue independiente de la vida y en su color no se reflejaba nunca el color de la bandera izada sobre la fortaleza de la ciudad (pág. 38).

Y la cuerda de la que tiran con fuerzas desiguales Trotski y Shklovski, aunque los identifique en los fines —separación del Partido y la creación artística—, los aleja inexorablemente en los principios: el formalista, como se verá, niega la teoría del reflejo marxista; el líder soviético, le enmienda la plana al formalismo desde la misma base teórica marxista-leninista. Para Shklovski, la forma crea nuevos contenidos; para el marxista, las nuevas formas artísticas son el reflejo de contenidos preexistentes. Y esta tensa cuerda será la soga que estrangule los estudios del formalismo ruso a comienzos de los años treinta en la Unión Soviética.

IV. Las tensiones entre el marxismo-leninismo y la tendencia de estudio “formalista”: Trotski versus Shklovski desde la “Teoría del reflejo”.

En *El capital*, Marx planteaba la relación existente entre el progreso de la tecnología y el ilimitado expansionismo del capital; precisaba también que este tipo de relaciones eran un caso histórico especial dentro de un sistema de relaciones que había gobernado y gobernaba todas las formas de vida social, pasadas y presentes. «La descripción de Marx de este sistema se conoce con el nombre de materialismo histórico o interpretación materialista de la historia» (Kolakowski, 1980a, pág. 335). Esta interpretación materialista de la historia se exponía detalladamente en *La ideología alemana*; escrita en

1846, no llegó sin embargo a publicarse en su tiempo (partes del manuscrito se perdieron, el resto fue publicado sin completar por Bernstein en 1903, e íntegramente sólo en 1932). Por ello, en el legado marxista inmediatamente posterior a la muerte de Marx en 1883, el pasaje más citado frecuentemente, por entenderse como formulación general simplificada, es el siguiente, recogido de *Una contribución a la Crítica de la economía política* de 1859:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas particulares de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo seno se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura¹¹.

11 Kolakowski, 1980a, págs. 335-336; en la edición española, se retoma la cita del texto de Marx de la traducción de J. Merino, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Alberto Corazón Editor, 1970, págs. 37-38.

Pese a la aparente claridad y precisión con que Engels definió sucintamente el materialismo histórico en el prefacio a la edición inglesa de 1892 de *El socialismo utópico y el socialismo científico* (una noción del curso de la historia que ubica la causa final y fuerza motriz de todos los sucesos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en los cambios en los modos de producción e intercambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en la lucha de estas clases entre sí), el celeberrimo pasaje de Marx ha suscitado inacabables controversias, desacuerdos y conflictos de interpretación. Una de esas vías exegéticas del concepto de “materialismo histórico” derivó en los denominados “economicismo”, “sociologismo vulgar”, “materialismo mecánico” o “materialismo vulgar”. Durante las últimas décadas del siglo XIX, la vida intelectual europea entronizó una visión unitaria del universo procedente del pensamiento científico y de los nuevos desarrollos de la ciencia experimental: «El culto de la ciencia era universal; la especulación metafísica parecía condenada a perecer. Los métodos de los físicos se consideraban aplicables a todas las ramas del saber, incluidas las ciencias sociales» (Kolakowski, 1980a, pág. 374). Engels siguió muy de cerca estos avances científicos, y en algunos textos filosóficos se interesó por una suerte de *mathesis universalis* que, desde una base científica, refrendara los principios básicos de la dialéctica hegeliana y permitiera la aplicación

universal de un método unitario y homogéneo a las ciencias físicas y a las ciencias sociales. Se trataba en cierto modo de descubrir «leyes dialécticas igualmente apropiadas a todos los campos de investigación». Según Kolakowski, a quien sigo de cerca en estos comentarios, esa pretensión filosófica de una *mathesis universalis* se aprecia claramente en tres obras: el denominado *Anti-Dühring* de 1878, que contiene una exposición del materialismo y del socialismo científico en oposición al socialismo utópico, «una especie de manual marxista después de haberse olvidado casi al propio Dühring»; el artículo «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», publicado originalmente en 1886 en la revista *Die Neue Zeit* y que se reimprimió en 1888 en forma de libro como capítulo integrante de la obra de Marx Tesis sobre Feuerbach, inédito hasta esa fecha, «también una de las exposiciones más populares del marxismo»; finalmente, la recopilación de una serie de notas y fragmentos que Engels escribió entre 1875 y 1882, base preparatoria para un libro donde se «aplicase el método dialéctico a la observación científica», un material fragmentario con el que póstumamente se compiló el libro *Dialéctica de la Naturaleza* publicado en Moscú en 1925. En las tres obras citadas de Engels, se estableció el trasvase desde la categoría del materialismo histórico al materialismo dialéctico. Engels equipara en ocasiones el término ‘dialéctica’ con una suerte de “leyes del pensamiento”; sin embargo, otros usos parecen

equiparar el concepto con la noción de un sistema global de conocimiento de las leyes de la naturaleza, donde quedarían insertas las propias leyes del pensamiento. Estas tres obras, junto con *El capital*, son el corpus básico del que extrajeron su conocimiento del socialismo científico y de su fundamento filosófico tres o cuatro generaciones de lectores, los principios básicos que «fueron adoptados por los marxistas posteriores y considerados, especialmente por los rusos (Plekhanov, Lenin), como la filosofía marxista *par excellence*» (Kolakowski, 1980a, pág. 398). Desde planteamientos sumamente críticos, el filósofo polaco categoriza el materialismo dialéctico como un pensamiento simplista, alejado de la empiria más evidente y palmaria, enemigo declarado de la lógica (sobre todo de la lógica formal) y con ínfulas de “llave explicativa” de todo posible fenómeno (histórico, social, político, artístico, pero también físico, químico, etc.)¹². «La filosofía marxista expuesta por

12 La acuñación del término ‘materialismo dialéctico’ para designar la categoría resultante de la extrapolación del materialismo histórico marxista, desde el plano del estudio de los fenómenos sociales, al funcionamiento íntegro de toda realidad dada, se la atribuye Kolakowski a Plekhanov (1980b, pág. 335). En estos comentarios sobre el marxismo codificado por Plekhanov me apoyo tanto en la lectura del capítulo «Plekhanov y la codificación del marxismo», de Kolakowski (1980b, págs. 325-348) como en «Base y superestructura» del libro *Marxismo y literatura* de Raymond Williams (págs. 93-101). Entre ambos autores, Williams y Kolakowski, que publicaron sus obras en la misma fecha, 1977, existe una diferencia básica que, si bien no empece la fusión que propongo para comentar la incidencia de Plekhanov en el marxismo-leninismo, sí debe mencionarse para aclarar sus respectivos presupuestos: Williams estima que el legado de la obra de Marx ha sido traicionado, tergiversado, modificado y malinterpretado por el denominado “materialismo vulgar” (se trataría pues de “salvar” a Marx del marxismo); Kolakowski analiza esas mismas tergiversaciones pero discrimina cuáles de ellas, en su opinión, están fundadas en los propios planteamientos de la obra de Marx (se plantea pues, en ocasiones, criticar el marxismo desde Marx).

Plekhanov fue una repetición, sin intento de nuevos análisis, de las fórmulas de Engels, generalmente en versión exagerada» (pág. 335). A diferencia de otras interpretaciones coetáneas, Plekhanov sostuvo que el marxismo era un cuerpo de teoría completo e íntegro que abarcaba todas las cuestiones principales de la filosofía. En cuanto al materialismo histórico more materialismo dialéctico, en Plekhanov se estabilizó la idea de que “Base” (las «relaciones de producción» y las «fuerzas productivas materiales» que constituyen «la estructura económica de la sociedad, la base real» en la cita previa de *Una contribución a la Crítica de la economía política*) y “Superestructura” («una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas particulares de conciencia social») eran o bien categorías relativamente cerradas, o bien áreas de actividad relativamente cerradas, pero en ambos casos correlativas temporalmente (en primer lugar la producción material, después la conciencia, luego la superestructura política y cultural) y de sentido y causalidad únicos (la Base determina la Superestructura). Plekhanov ofrecía una gradación globalizante más sutil y matizada que la polarizada jerarquía unidireccional entre Base y Superestructura, postulando la existencia de cinco elementos consecutivos: 1) el estado de las fuerzas productivas; 2) las condiciones económicas; 3) el régimen socio-político; 4) la psicología del hombre social; 5) las numerosas ideologías que reflejan las propiedades de esta psique». Pese a ello,

el marxista ruso perpetuó y asentó una concepción estática, compartimentada y estanca que describía esos estadios como elementos consecutivos, cuando realmente son indisolubles: «no en el sentido de que no puedan ser distinguidos a los fines del análisis, sino en el sentido decisivo de que no son “áreas” o “elementos” separados, sino actividades y productos totales y específicos del hombre real» (Williams, págs. 99-100).

En la tradición marxista rusa, Kolakowski atribuye a Plekhanov la traslación del materialismo histórico, como método de análisis histórico, a la idea de un “materialismo dialéctico” omnicomprensivo, y posteriormente omnímodo al convertirse en la piedra de toque de toda realidad. Por lo que se refiere a la incidencia de los planteamientos del marxista ruso en los estudios artísticos y literarios, Bozal (1972, pág. 23) atribuye a Plekhanov «la interpretación un tanto simplista sobre la determinación mecánica de esa estructura por una infraestructura económica [que] dio paso al sociologismo, al reducir la esencia a un nivel perfectamente delimitado y delimitable». En 1921, Bujarin intentó exponer de modo sistemático la filosofía del Partido Comunista en *La teoría del materialismo histórico: un manual popular de sociología marxista*. En este manual, se proponen afirmaciones (formuladas axiomáticamente) que demuestran la constancia de la figura de Plekhanov en estas fechas: el marxismo es una teoría científica de los fenómenos sociales, la única estrictamente científica y general;

el materialismo histórico se basa en la premisa de que no existe diferencia entre las ciencias sociales y naturales, ni en los métodos de investigación, ni en el enfoque causal de su objeto; del mismo modo que el hombre forma parte de la naturaleza y su pensamiento procede del cerebro, los fenómenos materiales determinan los fenómenos espirituales, tanto sectores de la Superestructura como la religión y el derecho, como el propio arte:

El arte es igualmente un producto del desarrollo técnico y de las condiciones sociales. [...] El decadente arte moderno —impresionismo, futurismo, expresionismo— expresa el ocaso de la burguesía. A pesar de todo esto la superestructura no carece de importancia: el Estado burgués, después de todo, es una condición de la producción capitalista. La superestructura afecta a la base, pero en cualquier momento dado está condicionada en última instancia por las fuerzas productivas (Kolakowski, 1983, pág. 70).

Es tiempo de recuperar los comentarios de Trotski sobre el formalismo ruso. Como se indicó anteriormente, en su opinión los planteamientos teóricos y estéticos de la escuela formalista constituían la principal oposición al marxismo en la Rusia soviética. No obstante, su dictamen precisaría de ciertas matizaciones, pues el grado y calidad de la divergencia obedecen a causas aparentemente diferentes. La crítica de Eichenbaum en su texto de 1922 «5=100» desestabiliza uno de los puntales básicos sobre los que asentaron Plekhanov, Lenin o Bujarin la interpretación del arte en función de la base filosófica derivada del materialismo dialéctico.

Para el teórico formalista, el monismo de Marx ha envenenado el pensamiento ruso:

La intelectualidad rusa, y junto con ella también la ciencia, fue envenenada con la idea del monismo. Marx, como un buen alemán, redujo toda la vida a la “economía”. Y así entronizó entre nosotros. Así que la “perspectiva monista” se convirtió en el rey en nuestro país y lo demás vino del “punto de vista monista”; y de él han surgido otras muchas consecuencias. Se encontró el factor fundamental y se empezaron a construir esquemas. El arte no se volvió loco: lo botaron. Que exista como “reflejo”. De vez en cuando es útil para la educación. ¡Basta de monismo! [...] La vida es multifacética; no se deja reducir a un solo principio (1992a, pág. 41).

Eichenbaum critica el monismo marxista (la reducción omnímoda de cualquier manifestación a un solo principio), sobre todo por su aplicación indiscriminada entre los marxistas tanto al pensamiento humanístico como a las ciencias (rasgo que orienta su crítica hacia las versiones del materialismo dialéctico ruso) y denuncia la estimación del arte (y no sólo la literatura) como mero reflejo pasivo superestructural de la Base. Shkloski, en carta al formalista Iuri Tinianov de 1926, sin denunciar en principio el fundamento del materialismo dialéctico, sí relativiza la incidencia del “reflejo” en la construcción del texto literario, puesto que las relaciones entre la realidad extratextual y el contenido derivado de la obra literaria están mediadas por procesos de formalización inherentes al orden inmanente literario, con lo que al unísono se está legitimando una metodología de estudio literario

autónoma, propia de ese orden, y no supeditada a la teoría del reflejo en sus formulaciones marxistas-leninistas más reductoras:

Nosotros sostenemos, parece, que la obra literaria puede ser analizada y evaluada sin salirse del orden literario. En nuestras obras tempranas hemos dado muchos ejemplos de cómo algo considerado como “reflejo” es, en realidad, un procedimiento estilístico. Hemos demostrado que la obra literaria está construida íntegramente (1992b, págs. 59-60).

Por tanto, no faltan testimonios de los formalistas que explicitan su disconformidad, pero proyectada contra el marxismo no tanto como sistema filosófico, ni siquiera como doctrina del Partido y el Estado soviéticos, sino contra las aplicaciones del marxismo filosófico a las áreas específicas de los estudios artísticos y literarios. En cierto sentido, esas aplicaciones se desestiman por impertinentes, “no pertinentes” para los objetivos de estudio reclamados para sí por el formalismo ruso. El marxismo es epistemológica, terminológica y metodológicamente irrelevante en las investigaciones de los formalistas, circunscritas a un ámbito de intereses específicos y a un corpus literario de aplicación restrictos. Marxismo y formalistas no deberían pues entrar en colisión ideológica, en polémica intelectual, pues son planteamientos incomparables, carecen de base de comparación. Como aclaraba Eichenbaum en su artículo «En torno a la cuestión de los “formalistas”» de 1924, réplica al texto de Trotski «La escuela formalista de poesía y el marxismo» de 1923:

según Trotski, el formalismo se opone con todas sus fuerzas al marxismo. Esto no es del todo así: el asunto es más sencillo y es más complicado. Más sencillo, porque no se pueden “oponer” formalismo y marxismo; el marxismo es una doctrina filosófico-histórica. [...] Más complicado, porque entre el marxismo y el formalismo existen puntos de contacto, en la medida en que ambos sistemas tienen que ver con el problema de la evolución. La escuela formal estudia la literatura como un orden de fenómenos específicos y construye la historia de la literatura como la evolución concreta, específica de las formas y las tradiciones literarias. La cuestión acerca de la génesis de los fenómenos literarios (su conexión con los hechos del ambiente social y de la economía, con la psicología o fisiología individual del autor, etc., sin fin) se pone aparte deliberadamente no porque sea vana en general, sino como algo que no aclara nada dentro de los límites del propio orden (1992a, pág. 51)¹³.

Formalismo y marxismo no son conmensurables... siempre y cuando el marxismo no se conceptuara como un sistema omnicomprendivo de explicación de cualquier realidad dada, y por ende aplicable omnímodamente a cualquiera de sus manifestaciones. Tan pronto como el materialismo dialéctico se afirmara como la doctrina ortodoxa del Partido Comunista, la crítica a la teoría del reflejo se estimaría también como una denuncia de las directrices del Partido.

13 Según Sanmartín (pág. 197), Shklovski no negaba la absoluta inviabilidad de los tradicionales estudios “contenidistas” aplicados al estudio de los “motivos” recurrentes que aparecen en diferentes relatos populares o folclóricos: «Simplemente está llamando la atención sobre el hecho de que, tras estas razones, se encuentran otras más profundas y determinantes desde el punto de vista artístico porque tienen que ver con una motivación estrictamente literaria: la consecución de un efecto estético: [...] *Razones ambientales aparte, la influencia más importante de una obra literaria son las propias obras literarias anteriores contra las que la nueva obra reacciona.* [...] *No se debe multiplicar inútilmente las causas ni, bajo el pretexto de que la literatura es la expresión de la sociedad, confundir la historia de la literatura como la de las costumbres.*».

Uno de los objetivos básicos del artículo de Trotski «La escuela formalista de poesía y el marxismo» es la respuesta a las invalidaciones de la teoría del reflejo que propuso Shklovski, en 1919, en su texto «¡Ea, ea, marcianos!». La categoría *ad personam* de la refutación, la conexión establecida entre formalismo y futurismo, la identificación de la escuela formalista con los nuevos rumbos estéticos del formalismo y no sólo con el orden literario y, finalmente, el debate filosófico que enfrenta al teórico formalista y al líder comunista se explicita desde el principio:

Víctor Shklovski es a la vez el teórico del futurismo y el jefe de la escuela formalista. Según su teoría, el arte ha sido siempre la plasmación de formas puras autosuficientes, hecho reconocido por el futurismo por primera vez. El futurismo es, pues, el primer arte consciente de la historia, y la escuela formalista la primera escuela de arte científica. Gracias a los esfuerzos de Shklovski —¡lo que no es poco mérito!—, la teoría del arte y, en parte, el arte mismo, se han elevado al fin del estadio de la alquimia al de la química. El heraldo de la escuela formalista, el primer químico del arte, da, de pasada, algunos golpecitos amistosos a los futuristas «conciliadores», que tratan de tender un puente hacia la revolución y que creen encontrarlo en la concepción materialista de la historia (1972a, pág. 82).

O más adelante (pág. 92), en un pasaje donde se advierten orientaciones semejantes:

Shklovski, que oscila fácilmente desde el formalismo verbal a las valoraciones más subjetivas, adopta sin embargo una actitud totalmente intransigente hacia la aplicación de la teoría del materialismo histórico al arte. En un opúsculo que publicó en Berlín con el título *La marcha del caballo* formula en tres páginas pequeñas [...] cinco argumentos exhaustivos (no

cuatro ni seis, sino cinco) contra la concepción materialista del arte. Vamos a examinar estos argumentos, porque no será inútil ver y mostrar qué tonterías se nos presentan como la última palabra del pensamiento científico¹⁴.

Trotsky propone responder a la cuestión «¿Qué es la escuela formalista?». Partiendo de una nómima de sus integrantes y de la descripción, somera y restrictiva, de sus métodos e intereses de estudio y de su presupuesto de partida, «la esencia de la poesía era la forma», les adjudica exclusivamente una utilidad propedéutica, un valor semejante al de ars versificatoria para la creación literaria y su mérito como método de esclarecimiento de «las peculiaridades artísticas y psicológicas de la forma (su economía, su movimiento, sus contrastes, su hiperbolismo, etc.)» (págs. 82-83). El lastre fundamental de la escuela de estudios formal radica en el valor hipostasiado que concede al elemento verbal de la composición poética, el «fetichismo de la palabra» (pág. 90). Citando entre otros algunos de los ejemplos que se han ofrecido a lo largo de este estudio, y mezclando (no indiscriminadamente, como he argüido aquí) afirmaciones radicales de futuristas y formalistas que desconectaban la forma artística del contenido, Trotsky comenta que

para ellos, el arte literario culmina y se agota en la palabra, como el arte pictórico en el color. Un poema es una combinación de sonidos, una pintura es una combinación de manchas de color, y las leyes del arte son las leyes de las combinaciones de palabras y colores. [...] Para el

¹⁴ Alude al mismo texto de Shklovski, «¡Ea, ea, marcianos!», recopilado en su obra *El movimiento del caballo* (Berlín, 1923).

futurismo ruso, la forma determina el contenido. Jakobson se ve obligado sin duda a admitir que «una serie de nuevos métodos poéticos encuentra su aplicación en el urbanismo (en la cultura de la ciudad)». Pero su conclusión es ésta: «De ahí los poemas urbanos de Majakovskij y Khlébnikov». En otras palabras, no es la cultura de la ciudad la que ha impresionado el ojo y el oído del poeta y los ha reeducado, la que le ha inspirado nuevas formas, nuevas imágenes, nuevos adjetivos, nuevo ritmo, sino al contrario, es la forma nueva la que, surgida espontáneamente —«autónomamente»—, ha obligado al poeta a buscar un material adecuado y le ha empujado hacia la ciudad (págs. 84-85).

Estos planteamientos invierten la teoría del reflejo planteada por las versiones del materialismo dialéctico de Engels, Plekhanov o Lenin. Peor aun, los formalistas atentan metodológicamente no sólo contra el punto de vista de un método diferente, el marxista, sino contra la Verdad, puesto que Trotski presupone tanto la veracidad de los principios filosóficos del marxismo-leninismo como la infalibilidad del método derivado de ellos. El texto polémico de Trotski se articula en la polaridad “Nosotros” (marxistas) frente a “Vosotros” (formalistas). Y para enmendarlos, los corrige: «De este modo, no sólo el lector sino la escuela misma podrá orientarse, es decir, conocerse, depurarse y dirigirse a sí misma» (pág. 84). Al trasluz de los fundamentos del materialismo dialéctico, el planteamiento formal proyecta una sombra de error que puede resolverse. Se trata de seguir el rastro desde la Base a la Superestructura para arraigar en la primera la presunta independencia superestructural de la forma artística. Sostener la independencia de

la forma frente al contenido, afirmar que el arte crea realidades propias, implica, en último término, convertir el materialismo dialéctico en idealismo, evoca «el tema conocido de una viejísima melodía filosófica»:

La afirmación de la independencia total del «factor» estético respecto de la influencia de las condiciones sociales al modo de Shklovski, es un ejemplo de una extravagancia especial cuyas raíces, dicho sea de paso, están también en condiciones sociales; es la megalomanía de la estética, que vuelve del revés nuestra dura realidad. Aparte de esta particularidad, las construcciones de los formalistas tienen el mismo tipo de metodología defectuosa que cualquier otro idealismo. Para un materialista, la religión, el derecho, la moral y el arte representan aspectos diferentes de un solo proceso de desarrollo social. Aunque se diferencien e independicen de su base de producción, y se compliquen, se refuercen y desarrollen detalladamente sus características especiales, la política, la religión, el derecho, la ética y la estética siguen siendo funciones del hombre social y se someten a las leyes de su organismo social (pág. 98).

Aclarado el componente idealista del formalismo ruso, Trotski lo filia en la historia de la filosofía con su origen: su «representante más genial ha sido Kant» (pág. 100). La polémica que enfrentó a Trotski con el formalista Shklovski sólo en principio afectaba a dos nociones diferentes del concepto de “forma”; en el “fondo”, implicaba la reconsideración de un aspecto esencial de los principios del materialismo dialéctico (la *vulgata* del pensamiento marxista canonizada por los principios del marxismo-leninismo). El texto de Trotski descalificaba los planteamientos metodológicos de la escuela de estudio formal, pero

al mismo tiempo trasladaba el núcleo del debate desde la teoría literaria al cuestionamiento de la estética formalista. Un paso más en sus reflexiones reconduce el tratamiento del problema hacia una cuestión filosófica relevante: el enfrentamiento entre el idealismo y el materialismo dialéctico, comprometido uno de sus soportes básicos (la denominada “Teoría del reflejo”) por la creación artística vanguardista (literaria incluida) y la reflexión que sostenía esta intensa experimentación formal. La elucidación de las causas que explican la triple paradoja de que, muy poco tiempo después, Trotski fuera acusado de formalista desde la nueva ortodoxia del Partido Comunista de la Unión Soviética, de que algún tiempo después los planteamientos del formalismo fueran reivindicados por el revisionismo marxista desde los años sesenta o de que, colmo de *paradoxa*, la relectura de los textos originales de Marx y Engels obligaran a matizar — con precisiones similares a las argüidas por formalistas como Shklovski y Eichenbaum — algunas de las versiones canonizadas del “materialismo vulgar” con las que fue desacreditada y silenciada a partir de los años treinta en la Unión Soviética la escuela de estudio formal, requeriría de otro estudio diferente.

BIBLIOGRAFÍA:

BOZAL (1972), Valeriano, «Introducción», en Marx, Karl, & Engels, Friedrich, *Textos sobre la producción artística*, selección, prólogo y notas Valeriano Bozal, Madrid: Alberto Corazón (Comunicación, serie B, 20), págs. 9-40.

BOZAL (2002a), Valeriano, «Arte contemporáneo y lenguaje», en VV.AA., *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas. Volumen II*, ed. Valeriano Bozal, Madrid: Antonio Machado Libros (La balsa de la Medusa, 81), págs. 15-25.

BOZAL (2002b), Valeriano, «Estética y marxismo», en VV.AA., *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas. Volumen II*, op. cit., págs. 161-184.

CARR (1974), E. H., *Historia de la Rusia soviética. III. El socialismo en un solo país (1924-1926), 1. El escenario. El renacimiento económico*, versión española de Fernando de Diego de la Rosa, Madrid: Alianza Editorial (Alianza Universidad, AU 85).

CARR (1997), E. H., *La revolución rusa. De Lenin a Stalin, 1917-1929*, traducción Ludolfo Paramio, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo, 830).

- EAGLETON (1988), Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, traducción José Esteban Calderón, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- EICHENBAUM (1992a), Boris, «5=100», en *Antología del formalismo ruso y del grupo de Bajtin. Polémica, historia y teoría literaria*, traducción, introducción, edición y notas Emil Volek, 2 vols., Madrid: Editorial Fundamentos (colección Arte, serie Crítica, 110), vol. I, págs. 41-42.
- EICHENBAUM (1992b), Boris, «En torno a la cuestión de los “formalistas”», en *Antología del formalismo ruso y del grupo de Bajtin. Polémica, historia y teoría literaria*, op. cit., vol. I, págs. 47-55.
- EICHENBAUM (1978), Boris, «La teoría del “método formal”», en *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, antología preparada y presentada por Tzvetan Todorov, traducción Ana María Nethol, México: Siglo Veintiuno editores, págs. 21-54.
- ERLICH (1974), Víctor, *El formalismo ruso. Historia-Doctrina*, traducción Jem Cabanes, Barcelona: Editorial Seix Barral (Biblioteca breve, Ciencias humanas, 374).
- FER (1999), Briony, «El lenguaje constructivo», en Fer, Briony, Batchelor, David, & Wood, Paul, *Realismo, racionalismo, surrealismo. El arte de entreguerras*

- (1914-1945), traducción María Luz Rodríguez, Madrid: Akal (Arte contemporáneo, 3), págs. 91-174.
- FIGES (2006), Orlando, *El baile de Natacha. Una historia cultural rusa*, traducción Eduardo Hojman, Barcelona: Edhasa.
- FOKKEMA (1988), D. W., & Ibsch, Elrud, *Teorías de la literatura del siglo xx*, traducción y notas Gustavo Domínguez, Madrid: Cátedra.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1980a), *Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores*, versión española Jorge Vigil Rubio, Madrid: Alianza Editorial (Alianza Universidad, 276).
- KOLAKOWSKI (1980b), Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. La edad de oro*, versión española Jorge Vigil Rubio, Madrid: Alianza Editorial (Alianza Universidad, 314).
- KOLAKOWSKI (1983), Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. La crisis*, versión española Jorge Vigil Rubio, Madrid: Alianza Editorial (Alianza Universidad, 361).
- MAJAKOVSKIJ (1974a), Vladimir, «Bofetón al gusto del público», en V. Majakovskij, *Poesía y revolución*, traducción Jaume Fuster & Maria Antonia Oliver, Barcelona: Ediciones Península, págs. 11-12.

- MAJAKOVSKIJ (1974b), Vladimir, «V. V. Jlebnikov», en V. Majakovskij, *Poesía y revolución*, op. cit., págs. 27-35.
- MAJAKOVSKIJ (1974c), Vladimir, «Cómo hacer versos», en V. Majakovskij, *Poesía y revolución*, op. cit., págs. 43-90.
- NIETZSCHE (1999), Friedrich, *Estética y teoría de las artes*, prólogo, selección y traducción Agustín Izquierdo, Madrid: Tecnos.
- PÉREZ CARREÑO (2002), Francisca, «El Formalismo y el desarrollo de la historia del arte», en VV.AA., *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas. Volumen II*, op. cit., págs. 255-273.
- RODRÍGUEZ PEQUEÑO (1995), Mercedes, *Teoría de la literatura eslava*, Madrid: Editorial Síntesis (Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 13).
- SANMARTÍN ORTÍ (2008), Pau, *Otra historia del formalismo ruso*, Madrid: Ediciones Lengua de Trapo.
- SHENTALINSKI (2006), Vitali, *Esclavos de la libertad. Los archivos literarios del KGB*, traducción Ricard Altés Molina, Barcelona: Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores.
- SHKLOVSKI (1992a), V., «¡Ea, ea, marcianos!», en VV.AA., *Antología del formalismo ruso y del grupo de*

Bajtin. Polémica, historia y teoría literaria, op. cit., vol. I, págs. 37-40.

SHKLOVSKI (1992b), V., «Carta a Tynianov», en VV.AA., *Antología del formalismo ruso y del grupo de Bajtin. Polémica, historia y teoría literaria, op. cit., vol. I, págs. 59-61.*

STEINER (2001), Peter, *El formalismo ruso. Una metapoética*, traducción Vicente Carmona González, Madrid: Ediciones Akal (Teoría literaria, 4).

TAFURI (1994), Manfredo, «Formalismo y vanguardia entre la NEP y el Primer Plan Quinquenal», en VV.AA., *Constructivismo ruso. Sobre la arquitectura en las vanguardias ruso-soviéticas hacia 1917*, selección e introducción Ton Salvadó, Barcelona: Ediciones del Serval (Estudios críticos, 7), págs. 9-45.

TROTSKI (1972a), Leon, «La escuela formalista de poesía y el marxismo», en L. Trotski, *Sobre arte y cultura*, traducción S. Alonso, J. Álvarez Junco, F. Claudín, E. Escobar & N. Zayas, Madrid: Alianza Editorial (El libro de bolsillo, sección «Humanidades»), págs. 82-101.

TROTSKI (1972b), Leon, «El futurismo», en L. Trotski, *Sobre arte y cultura, op. cit., págs. 51-82.*

TROTSKI (1972c), Leon, «Cultura proletaria y arte proletario», en L. Trotski, *Sobre arte y cultura, op. cit., págs. 101-148.*

VIÑAS PIQUER (2002), David, «Formalismo ruso», en *Historia de la crítica literaria*, Barcelona, Ariel.

Waegemans (2003), Emmanuel, *Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande*, traducción Santiago Martín & Wim D'Hulster, Pamplona: Ediciones Internacionales Universitarias.

WILLIAMS (1980), Raymond, *Marxismo y literatura*, traducción Pablo di Masso, Barcelona: Ediciones Península.

Biografía

Javier Guijarro Ceballos

Javier Guijarro Ceballos es Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca y entre sus numerosas publicaciones sobre literatura caballerescas o de caballerías destacamos una "*Bibliografía selecta y tentadora de la literatura caballerescas*", publicada en la revista *Ínsula*, en 1995; «*La historia de los libros de caballerías: la "nacionalización del Libro segundo de don Clarián (1522)"*», en *Libros de caballerías (de «Amadís» al «Quijote»)*. Poética, lectura, representación e identidad. Publicado por la Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas. Salamanca, 2002; *El «Floriseo» de Fernando Bernal*, publicado por la Editora regional de Extremadura en 1999; "*La transparencia del rostro de don Quijote: una anomalía en la poética caballerescas*", publicado en *Letras*, número extraordinario 50-51, en 2005; "*El «Quijote» y los libros de caballerías. Calas en la poética caballerescas*". Publicado por el Centro de Estudios Cervantinos. Alcalá de Henares, 2007; *Reimundo de Grecia*. Centro de Estudios Cervantinos. Alcalá de Henares, 2007. "*Frodo remando hacia Orodruin. Destino y navegaciones mágicas en algunos libros de caballerías*", en *Quince caminos para seguir a Tolkien*, publicado por la Diputación de Cáceres en 2007.

Nos llaman la atención también algunos títulos como *Melancolía del hielo. Textos e imágenes sobre la Antártica*, libro publicado en la Editora regional de Extremadura, en 2010, o el artículo "*El «melólogo»: el nombre de un género sin nombre*", publicado en el Anuario de Estudios Filológicos, en 2011; "*Tropos encadenados: la metáfora de la Antártica como página en blanco*", publicado en el Anuario de estudios Filológicos, 2010; o "*Nazis en la Antártica: una leyenda urbana en la literatura de entretenimiento*", en *Trivialidades literarias. Reflexiones en torno a la literatura de entretenimiento*, publicado por Visor Libros en 2013.

Ha impartido también numerosas conferencias y comunicaciones sobre los temas de su especialidad, literatura caballerescas y don Clarián de Landanís.

Ha trabajado también sobre Lovecraft, del que presentó la conferencia "*En las montañas de la locura de H. P. Lovecraft*"

y otros relatos australes: la invención de la Antártica", en las III Jornadas de Literatura Fantástica: vida y obra de H.P. Lovecraft, Cáceres, Universidad de Extremadura, mayo de 2007, Jornadas que dirigió y coordinó.

"*Pym y Jeorling en la Terra Australis Incognita: suerte editorial de Edgar Allan Poe y Julio Verne en la literatura juvenil española*", conferencia que presentó en el IV Taller de Estudios Textuales en la Universidad de Extremadura, en 2007.

"*La escritura de la inefable Antártica*", comunicación presentada en el III Congreso EASLCE Paisajes Culturales: herencia y conservación, en la Universidad de Alcalá de Henares, Instituto Universitario de Investigación de Estudios Norteamericanos, 2008.

Actualmente Javier Guijarro es profesor de la Universidad de Extremadura.



FILOSOFÍA Y CRÍTICA DEL LENGUAJE EN LA POESÍA DE LA SEGUNDA MITAD DEL XX

Ramón Pérez Parejo

Introducción

El objetivo de este estudio es tratar de mostrar que las relaciones entre Filosofía y Literatura, además de estar presentes en épocas estéticas pasadas (especialmente perceptibles en el Renacimiento, Ilustración, Romanticismo o a mediados del siglo XX con el Existencialismo), también lo están, y de modo muy especial, en la poesía española de la segunda mitad del siglo XX, en concreto en dos generaciones de poetas, la Generación del 50 (llamada también del Medio Siglo con autores como José Ángel Valente, Francisco Brines, Ángel González, Alfonso Costafreda, Claudio Rodríguez) y en la Generación del 68 (también llamada Generación del 70 o *novísimos*, con poetas como Pere Gimferrer, Guillermo Carnero,

Félix de Azúa, Aníbal Núñez, Leopoldo M^a. Panero, etc.).

Todo parte de una constatación. Cualquier lector que se aproxime por vez primera al discurso poético posterior a la segunda mitad del XX se verá sorprendido por la carga metapoética que aparece en los textos. Este discurso metapoético, obviamente, puede referirse a las más variadas cuestiones, desde los debates generacionales al ensimismamiento en la torre de marfil pasando por el autocuestionamiento retórico. Sin embargo, como se apreciará en algunos de los textos que se mostrarán, en muchas ocasiones el discurso metaliterario se centra en cuestiones de más calado existencial, preguntándose cuestiones como qué son estas palabras, qué relación guardan con el exterior y quién es el poeta, es decir, crítica del lenguaje, crítica de la ficcionalidad y crítica de la autoría, respectivamente. Se trata, pues, de tres grandes ejes temáticos de una metaliteratura que podemos calificar de existencial. Obviamente, preguntarse por estas cuestiones no constituye un hecho baladí pues se sitúan en la misma médula de la creación poética. Veremos, por otro lado, cómo estos tres grandes temas, frecuentemente interrelacionados, van tejiendo un discurso y conformando una retórica a la que va asociado.

Este discurso de crítica del lenguaje ha desembocado finalmente en tres actitudes formales que no son más que reacciones estéticas distintas ante un mismo fenómeno: la metapoesía, la poesía

experimental y la estética del silencio. Planteado así, estas tres actitudes resultan ser diferentes formas de percibir tanto la insuficiencia expresiva de la palabra como la conciencia de sus fracasos, sus carencias y sus límites. Las tres parten de una crisis del lenguaje convencional y una desconfianza radical en su capacidad expresiva. Por último, cabe preguntarse por qué unas promociones de poetas que orientan su actividad literaria cada vez más a la elaboración del lenguaje poético son las que enfocan más radicalmente los límites y fracasos de ese mismo lenguaje. Las razones nos parecen obvias: se preocupan tanto por señalar sus fisuras por el gran valor que le atribuyen como medio para acceder al conocimiento de la poesía y, en último término, de la realidad.

Es entonces, al leer este discurso ontológico y existencial, cuando el investigador se ve abocado necesariamente a acudir a las bases filosóficas de donde emanan tales preguntas. Se trata de rastrear algunos hitos donde podamos descubrir una crítica en el lenguaje entendida como una desconfianza.

Un primer acercamiento a través de unos textos literarios

Sin embargo, vamos a realizar antes el viaje de vuelta que el de ida intentando deducir algunos caracteres temáticos de este tipo de poesía. Para ello vamos a hacer una lectura mínimamente comentada de una selección solo poemas que ponen el acento

en estas cuestiones, siguiendo en cada uno de los textos propuestos el esquema temático con que nos vamos a encontrar: crítica del lenguaje, crítica de la ficcionalidad y crítica de la autoría. [En la conferencia se expondrán muchos más textos]

El primer poema que presentamos es “Mira el breve minuto de la rosa” de *Variaciones sobre un tema de la Bruyère* (1974) de Guillermo Carnero:

Mira el breve minuto de la rosa.
 Antes de haberla visto sabías ya su nombre
 y ya los batintines de tu léxico
 aturdían tus ojos –luego, al salir al aire, fuiste inmune
 a lo que no animara en tu memoria
 la falsa herida en que las cuatro letras
 omiten esa mancha de color: la rosa tiembla, es tacto.
 Si llegaste a advertir lo que no tiene nombre
 regresas luego a dárselo, en él ver: un tallo mondo, nada;
 cuando otra se repite y nace pura
 careces de más vida, tus ojos no padecen agresión de la luz,
 sólo una vez son nuevos.

En este texto se toma la rosa, motivo tradicional de la poesía, como símbolo de la belleza humana o estética, para realmente aludir al proceso de la creación poética y para reflexionar acerca de la relación entre el lenguaje y el conocimiento por un lado, y entre el lenguaje y la realidad, por otro. Guillermo Carnero advierte que los nombres de las cosas usurpan la presencia primera del objeto impidiendo su conocimiento directo. Se conoce antes el nombre de la rosa que la rosa misma, y hasta es posible que el conocimiento de la rosa real sea ya

imposible porque el lenguaje ha envuelto al objeto en un nombre, impidiendo a nuestros ojos para siempre percibir su fulgor primero e inocente y su cabal conocimiento, que se hace mejor sin palabras (*mira el breve minuto de la rosa/tiembla, es tacto*).

El segundo texto que seleccionamos, en este caso para ilustrar la crítica de la ficcionalidad, es “Primera visión de Marzo” de *Arde el mar* (1966). El sujeto lírico subraya la incapacidad del poema para expresar la realidad, a pesar de ser esa una de las misiones para las que ha nacido. El texto, pues, se instala en una constante paradoja. La sobreabundancia de objetos y recursos literarios se convierten entonces en una escapatoria estética para ocultar el horror vacui. En el poema el autor implícito (forma narratológica que ha adoptado el sujeto) rememora una experiencia; simultáneamente introduce un segundo discurso, metaliterario, cuyo objeto es reflexionar sobre cómo la actividad poética está transmitiendo aquellas vivencias __reales o culturales__ en el texto:

¡Transmutación! El mar, como un jilguero,
vivió en las enramadas. Sangre, dime,
repetida en los pulsos,
que es verdad el color de la magnolia, el grito
del ánade a lo lejos, la espada en mi cintura
como estatua o dios muerto, bailarín de teatro.
¿No me mentís? Sabría
apenas alzar lámparas, biombos,
horcas de nieve o llama en esta vida
tan ajena y tan mía, así interpuesta
como en engaño o arte, mas por quién
o por qué misericordia?

Yo fui el que estuvo en este otro jardín
ya no cierto, y el mar hecho ceniza
fingió en mis ojos su estremecimiento
y su vibrar de aletas, súbitamente extáticas
cuando el viento cambió y otras voces venían
- ¿desde aquella terraza? - en vez de las antiguas,
color de helecho y púrpura, armadura en el agua.
Tanto poema escrito en unos meses,
tanta historia sin nombre ni color ni sonido,
tanta mano olvidada como musgo en la arena,
tantos días de invierno que perdí y reconquisté
sobre este mismo círculo y este papel morado.
No hay pantalla o visera, no hay trasluz
ni éstas son sombras de linterna mágica:
cal surca el rostro del guerrero, roen
urracas o armadillos el encaje de los claustros.
Yo estuve una mañana, casi hurtada
al presuroso viaje: tamizaban la luz
sus calados de piedra, y las estatuas
- soñadas desde niño - imponían su fulgor inanimado
como limón o esfera al visitante.
Visión, sueño yo mismo,
contemplaba la estatua en un silencio
hecho sólo de memoria, cristal o piedra tallada
pero frío en las yemas, ascendiendo
como un lento amarillo sobre el aire en tensión.
Hacia otro, hacia otra
vida, desde mi vida, en el común
artificio o rutina con que se hace un poema,
un largo poema y su gruesa artillería,
sin misterio, ni apenas
este sordo conjuro que organiza palabras o fluctúa
de una a otra, vivo en su contradicción.
Interminablemente, mar,
supe de ti: gaviotas a lo lejos
se volvían espuma, y ella misma
era una larga línea donde alcanzan los ojos: unidad. Y en el agua
van y vienen tritones y quimeras, pero es más fácil

decir que vivo en ella y que mi historia
se relata en su pálido lenguaje.
Pentagrama marino, arquitectónico,
qué lejano a este instante muerto bajo la mesa,
al sol en la pecera y el ámbar en los labios,
a la lengua de cáñamo que de pronto ayer tuve.
Interiormente llamo o ilumino
esferas del pasado y me sé tan distinto
como se puede ser siendo uno mismo y pienso
en el mejor final para este raro poema
empezado al azar una tarde de marzo.

Dentro de los mecanismos de transformación del arte poético (*transustanciación*, dice el autor en el primer verso), se señala el de ordenar los datos dispersos que trae la memoria fragmentaria. La memoria no es un mecanismo fiel al pasado, no lo reproduce tal cual, sino que ordena lo que en su día fueron datos o hechos inconexos. La memoria da sentido, crea un relato. El lector debe deducir que no está ante la verdadera realidad, sino ante una representación de la misma que el autor ha recreado a través del lenguaje, se trata de un artificio elaborado que el arte ha seleccionado, estructurado y ordenado. El poeta se pregunta por la veracidad de los elementos ficcionales, pues algunos parecen brillar más en el arte que en la realidad o no existen más allá de los confines del arte. El arte ordena la realidad caótica aunque sea a través de la pantalla ficcional que deja pasar las luces y las formas de la realidad para configurarlas a su gusto, para embellecerlas y hacerlas comprensibles y artísticas.

El tercer poema que presentamos, en este caso referido a la crítica de la autoría, es suficientemente explícito, así que no requiere demasiado comentario al margen de señalar el recurso de la ironía, que recorre transversalmente el texto. En efecto, la ironía es el rasgo más caracterizador de toda la obra de José Agustín Goytisolo. También la utiliza en el poema “Así son” de *Del tiempo y del olvido* (1977) donde, jugando con los semas comunes entre las prostitutas y los poetas (oficios antiguos, expulsados de la República de Platón, vendedores de algo íntimo, tolerados por la sociedad, etc.) se califica a los poetas como las prostitutas de la historia. En el texto, la ironía se basa formalmente en la ambigüedad semántica, lo que produce continuas antífrasis que sólo se resuelven al final:

Su profesión se sabe es muy antigua
y ha perdurado hasta ahora sin variar
a través de los siglos y civilizaciones.

No conocen vergüenza ni reposo
se empernan en su oficio a pesar de las críticas
unas veces cantando
otras sufriendo el odio y la persecución
mas casi siempre bajo tolerancia.

Platón no les dio sitio en su República.

Crean en el amor
a pesar de sus muchas corrupciones y vicios
suelen mitificar bastante la niñez
y poseen medallones y retratos
que miran en silencio cuando se ponen tristes.

Son curiosas personas que en ocasiones yacen
en lechos lujosísimos y enormes
pero que no desdennan revolcarse
en los sucios jergones de la concupiscencia
sólo por un capricho.

Le piden a la vida más de lo que ésta ofrece.
Difícilmente llegan a reunir dinero
la previsión no es su característica
y se van marchitando poco a poco
de un modo algo ridículo
sí antes no les dan muerte por quién sabe qué cosas.

Así son pues los poetas
las viejas prostitutas de la historia.

*Algunos hitos de la crítica del lenguaje: fuentes
filosóficas*

La Filosofía nace de una paradoja: depende fatalmente del lenguaje. ¿Es acaso posible una filosofía sin las palabras? ¿Qué queremos decir al decir algo? ¿Qué quiere decir que una expresión tenga significado? ¿Qué relación guarda el lenguaje con el mundo? ¿Qué significa que una expresión sea metafórica? ¿El lenguaje es un método fiable para el conocimiento? Desde que Gorgias presentara el lenguaje como el único medio para comunicar el conocimiento, la Filosofía ha tenido que abordar los problemas del lenguaje antes de emprender cuestiones de allá afuera. La relación entre pensamiento y lenguaje late en muchas épocas de la

historia de la filosofía, parece adquirir un cauce de reflexión importante con los empiristas y con Kant, si bien solo se convirtió en cuestión central mediante la Filosofía del Lenguaje a partir de Wittgenstein. No ha sido, por tanto, un tema de interés continuo, pero sí frecuente. No podemos en estas breves páginas detallar cada una de las aportaciones ni entrar en detalle, para lo que remitimos a estudios más especializados, pero sí comentaremos brevemente algunos hitos sobre la reflexión y crítica del lenguaje que parecen latir en la (meta) poesía española de la segunda mitad del siglo XX.

Tanto Steiner (1989: 128) como Bustos (1987: 9) o Muñoz Rodríguez (1989-1992: 7) afirman que desde muy antiguo, la significación de las palabras fue objeto de preocupación filosófica para los grandes pensadores, antes incluso que los filósofos clásicos griegos.

Lo que inauguran los griegos en cuanto a la reflexión sobre el lenguaje son tres cuestiones centrales en la desconfianza del lenguaje: por un lado las primeras reflexiones sobre la arbitrariedad del signo; por otro las primeras desconfianzas al calor del debate sobre la enseñanza de la retórica por parte de los sofistas y, por último, las primeras críticas a la escritura como transmisores del conocimiento.

Los sofistas son los primeros comerciantes de la palabra. Cobraban por enseñar oratoria a sus alumnos para prepararles para la vida en la polis descubriéndoles, entre otras cosas, que la verdad

dependía de las palabras utilizadas y de la estructura del discurso. No obstante, lo más granado de la crítica del lenguaje en la Grecia clásica parte de Platón y su rechazo de la escritura. Debe decirse, en primer lugar, que el *Cratilo* es el primer monográfico sobre el lenguaje. Sin embargo, para nuestros objetivos, nos interesa más *Fedro*. Como Sócrates, Platón recelaba de la escritura. Prefería la mayéutica como sistema de enseñanza. No es casualidad que sus reflexiones nos hayan llegado a través de diálogos, la forma de escritura más cercana al habla. Para ilustrarlo, nada mejor que traer aquí la leyenda de Theurt, al que Platón atribuye la invención de los caracteres de la escritura. Este pasaje está contenido en *Fedro*, diálogo que, aunque se ocupe principalmente de la belleza, deriva al final hacia el tema del arte de la escritura:

Este conocimiento, ¡oh, rey!, __dijo Theurt__ hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto. Pero el rey respondió: ¡Oh ingeniosísimo Theurt! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose de la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no de su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememorización lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos.

El rey denuncia el invento de Theurt por varias razones, entre ellas las de no cuidar la memoria. La escritura significa el abandono de la oralidad y, por ende, la pérdida de los recursos nemotécnicos. Con ella la memoria deja de ejercitarse para caer, paradójicamente, en el olvido. Los lectores dejarán de ejercer la memoria confiando en los escritos. Cuando el lector lea un texto antiguo solo se fijará en lo externo __nos dice Platón__, y lo externo es la escritura; eso es lo único que se conservará de la realidad del diálogo. Por el contrario, las palabras, en su volar, pueden retenerse, posarse en la memoria, ser su elixir. Los alumnos que fíen excesivamente de la escritura aparentarán ser sabios y serán engreídos por ello, pero en realidad serán unos completos ignorantes porque nada habrán retenido. Otra crítica que se desprende de los textos platónicos, quizá la más significativa, es la de la consideración de la escritura como algo “*externo, de caracteres ajenos*”. ¿Con respecto a qué? Sin duda, al pensamiento. Por el contrario, el habla, la oralidad, el debate dialéctico del que hacen gala los diálogos, en una palabra, la mayéutica, sería lo interno y propio con respecto al conocimiento. Platón realiza una última y perspicaz crítica a la invención de la escritura. Señala el carácter inerme y desamparado de la palabra escrita, que no puede defenderse por sí misma porque el Autor ya no está ahí para acudir en su auxilio:

Podrías pensar que (los escritos) hablan como si pensarán,
pero si los interrogan sobre algo de lo que dicen con la

intención de aprender, dan a entender una sola cosa y siempre la misma. Por otra parte, una vez que han sido escritos, los discursos circulan por todas partes, e igualmente entre los entendidos que entre aquellos a quienes nada interesan, y no saben a quiénes dirigirse y a quiénes no. Y cuando los maltratan o los insultan injustamente tienen siempre la necesidad del auxilio de su padre, porque ellos no son capaces de auxiliarse defenderse por sí mismos (1984: 659).

Y finaliza su crítica concluyendo: “[Los escritos] son discursos incapaces de prestarse ayuda a sí mismos mediante la palabra, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad” (*ibid.*, 660).

Platón, por tanto, sostiene que los textos tienen necesidad de auxilio de su padre. Ante cualquier pregunta del receptor, el mensaje calla; no es capaz de explicar su contenido. Con ello advierte que la escritura es esencialmente ambigua, connotativa, anfibológica. La escritura parece hablar con los lectores, pero, en realidad, si se le pregunta algo, se descubre que es muda, nada puede responder ni aclarar. En la oralidad, esas limitaciones pueden suplirse con un gesto, con una determinada cadencia, con un tono. En cambio, la escritura no tiene más defensa que los signos y está condenada al equívoco o al silencio.

De la Edad Media nos interesan dos aspectos fundamentalmente, la escolástica y los nominalistas. El propósito de toda la Edad Media cristiana fue fijar el sentido alegórico de las Sagradas Escrituras. El Medievo, en este sentido, desde San Agustín a Santo Tomás pasando por San Clemente de Alejandría,

constituye un fabuloso trabajo de exégesis. Se dejan de lado las cuestiones trascendentales acerca del lenguaje pero, curiosamente, se enfoca (aunque sin debate) otra cuestión trascendental, y es la de poner en juego nada menos que los mecanismos de la interpretación del lenguaje escrito. Como afirma Domínguez Caparrós (1993: 133-136), esta época es fundamental para entender la teoría de la interpretación literaria. Tan solo al judío cordobés Maimónides le asaltan las dudas, y en su *Guía de perplejos*, ante la ingenua interpretación de cualquier tipo de texto sagrado, lamenta que “el ignorante y el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno” (1190: 59). Solo la navaja de Occam, verdadera pionera de la filosofía del lenguaje, viene a poner orden al proponer conceptos fundamentales (términos de primera intención, términos de segunda intención, signos por naturaleza, signos por convención, etc.) en su propósito de saber cómo se conoce, qué se puede conocer y cómo el lenguaje se relaciona con el mundo (esto es, el problema de la intencionalidad, o sea, cómo nuestros pensamientos y enunciados se refieren a las cosas que existen fuera de nuestra mente).

Buena parte del debate entre empiristas (Locke, Hume, Berkeley) y racionalistas (Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza) reside en analizar cómo conocemos y qué es posible conocer, cuál es el origen de las ideas y dónde están los límites del conocimiento, si en la razón o en los sentidos, qué engaña o puede conducir

más fácilmente a un error, aquello que percibimos o aquellos que pensamos. Se hacía necesario limitar los ámbitos de análisis e investigar únicamente aquellos aspectos de la realidad que caen dentro del alcance de nuestro entendimiento. Estos debates cristalizan en Kant. El gran problema de la filosofía anterior, según Kant, estriba en que se ha emprendido un análisis de lo real sin saber qué es lo que se puede conocer. Por tanto, lo primero que hay que hacer es someter la razón a juicio mediante un tribunal que no es otro que la razón misma. La tremenda paradoja de la razón es que vienen a ella cuestiones que no alcanza a responder satisfactoriamente, cuando por su naturaleza está en la obligación de contestarlas, como se indica en la *Crítica de la razón pura* (1781: 5). José M^a. Valverde ha expuesto reveladoramente el punto de partida de la filosofía kantiana:

“En la introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant escribió esta frase, de insólita elegancia y claridad: “La ligera paloma, al sentir la resistencia del aire, podría imaginarse que volaría mucho mejor en un espacio vacío (...) Nuestra mente, aunque sueña una capacidad absoluta y total, solo puede pensar precisamente gracias a que se mueve en un elemento que la limita (...); las formas de sensibilidad y las categorías de entendimiento (...) Después de empezó a caer en la cuenta de que el verdadero aire de la paloma es más bien el lenguaje” (1995: 16-17)

No obstante, a los efectos de este estudio nos interesa más otro filósofo alemán, Wilhelm von Humboldt, a caballo entre la filosofía, la antropología y la lingüística. Humboldt representa uno de los hitos

más importantes de la lingüística comparada y en la reflexión general sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento. En sus *Escritos sobre el lenguaje*, que reúne artículos escritos entre 1820 y 1835, y en *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* se concentran ideas ya explícitas y revolucionarias como que el lenguaje es una condición necesaria para el desarrollo del pensamiento y del origen del hombre como tal. La estructura gramatical del lenguaje también refleja, incide, afecta y condiciona la propia estructura del conocer. El lenguaje no es por tanto solo un objeto inocente y objetivo, sino que se convierte en un agente activo para configurar nuestros hábitos de pensamiento creando “modelos de mundo”. Estas reflexiones le conducen a Humboldt a defender, como corresponde a los románticos, la lengua como la cristalización del ideario y la cultura nacionales.

Tanto Fernando Savater (1982: 60-66) como J. M^a. Valverde (1995: 19-22) han rastreado en la obra de Nietzsche algunos comentarios en los que el filósofo alemán critica la mediación que suponen las palabras para acceder al pensamiento. “Las palabras son solo símbolos para las relaciones de las cosas entre sí y con nosotros y nunca tocan la verdad absoluta” (en su obra inacabada *La filosofía en la época trágica de los griegos*); “El filósofo, prisionero en las redes del lenguaje”, afirma en “El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento”; *En Aurora*, 4,210 aparece que “Se ha

decidido finalmente que no hay nada bueno en sí, nada bello en sí, nada sublime en sí, nada malo en sí, sino situaciones anímicas en que proveemos de tales palabras a las cosas"; o, en la misma obra, en 1,47 se afirma: "Las palabras nos estorban en el camino". Por último, en *Más allá del bien y del mal*, 20, 44, leemos lo siguiente:

Sometidos a un hechizo invisible, los filósofos vuelven a recorrer una vez más la misma órbita; por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica o sistemática, algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos [...] justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática –quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercicios por funciones gramaticales idénticas- todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de sistemas filosóficos.

La obra de Heidegger nos interesa en dos sentidos. En primer lugar porque es el primer filósofo, a lo que alcanzamos, que escribe un monográfico sobre un poeta, sobre Hölderlin, y aprovecha para filosofar sobre la esencia de la poesía, del nombrar, de las relaciones entre la poesía y el silencio, especialmente en las 5 máximas por las que discurre la reflexión heideggeriana en "Hölderlin y la esencia la poesía". Por otro lado nos interesa su obra *De camino al habla* (1958), donde afirma que el Ser solo puede ser manifestado en el lenguaje porque "de todas partes nos viene el habla al encuentro".

No obstante, será Wittgenstein quien inauguraría como tal la filosofía del lenguaje. Aunque ha habido muchos momentos de crítica del lenguaje, nuestro tema cobra una conciencia plena en la Viena de *fin-de-siècle* (Hofmannsthal, Musil, Adrian, Rilke, Wittgenstein, Freud, etc.) cuando “los escritores austriacos denuncian la insuficiencia de la palabra, incapaz ya de expresar el fluir indistinto de la vida y el naufragio de un sujeto, impotente para poner entre sí y el caos vital la red del lenguaje, disolviéndose así en una especie de río de sensaciones y representaciones” (Jarauta, 1998: 30).

En el *Tractatus*, Wittgenstein pretende delimitar lo que puede ser expresado y lo que no puede ser expresado (Wittgenstein, 1922: 11) a fin de trazar los límites de lo que debe ser objeto de análisis filosófico. Tal como hizo Kant en su *Crítica de la razón*, Wittgenstein intenta delimitar el ámbito de lo que puede conocerse. Ese límite de lo que puede conocerse estaría totalmente asociado a lo que puede pensarse y, por tanto, a lo que puede expresarse mediante el lenguaje. Parte de varios argumentos: de un lado, si debe haber algo en común entre las palabras y los hechos que ocurren en el mundo, y si el mundo es todo lo que pasa en él, se deduce que el mundo es el conjunto de todo lo que puede decirse; de otro, lo que no puede decirse es porque no puede suceder y, por tanto, no existe. Para Wittgenstein *todo lo que es pensable puede ser posible* (*Tract.* 3.02) y, por tanto, puede decirse. Una de sus afirmaciones

más radicales, consecuencia de las anteriores, es la siguiente: “*Los límites de mi lenguaje señalan los límites de mi mundo*” (Tract. 5.6). Las fronteras del lenguaje marcan los límites de lo que el hombre puede pensar. El hombre está dentro de las redes de su lógica y de su lenguaje, hasta tal punto que no puede pensarse algo extralingüístico. Wittgenstein nos muestra un ejemplo esclarecedor:

Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo ilógico no podríamos, en rigor, decir qué aspecto tendría. Representar en el lenguaje algo que contradiga la lógica es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe. (Tract. 3.031-3.032).

Considera el autor del Tractatus que existen distancias insalvables entre los signos y lo que designan. El significado de una cosa no siempre puede sustituirse por una palabra. El lenguaje necesita una ayuda exterior porque las palabras están cargadas de varios significados connotativos, emotivos y simbólicos que pueden conducir a la confusión. En otros casos, necesitamos de la ayuda exterior del mundo para definir el significado. Éste es precisamente el punto de partida de Wittgenstein en El cuaderno azul:

¿Qué es el significado de una palabra? Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra; ¿a qué se parece la explicación de una palabra? La forma en que

esta pregunta nos ayuda es análoga a la forma en que la pregunta ¿Cómo medimos una longitud? nos ayuda a comprender el problema de ¿qué es la longitud?. Las preguntas ¿Qué es la longitud?, ¿Qué es significado?, ¿Qué es el número uno?, etc., producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo (1934: 27).

Las palabras no dicen algo, sino dicen de algo. Siempre existe una mediatización. Por eso el principal estudio de la Filosofía (también de la Poesía) debe ser examinar su medio de expresión, su lenguaje, o no decir nada. Como señala José Ferrater Mora: “¿Se puede exhibir el cinco de Mayo?; bueno, cabe mostrar un calendario que indique ‘Mayo 5’, pero esto no es exhibir ni una entidad ni una imitación de la entidad” (1970: 178). El problema, según Wittgenstein, sería análogo al siguiente: “Si doy a alguien la orden ‘tráeme una flor roja de esta pradera’, ¿cómo sabrá él qué tipo de flor traerme, puesto que yo le he dado solamente una palabra?” (1934: 29). Para Isidoro Reguera, esta paradoja desencadena consecuencias transcendentales: “El que ciertas cosas no puedan ser sino mostradas, ¿es realmente una incapacidad del hombre, o constituye la mayor gloria de lo trascendente? Aquello de lo que no se habla, o de lo que se habla en silencio al hablar de otras cosas es, seguramente, lo más importante que el hombre quisiera decir con sentido” (1980: 25). Para Wittgenstein, el lenguaje es un “*vestido*” (4.002) que disfraza el pensamiento. Como disfraz, está

construido con un fin muy diferente del que permite reconocer la forma del cuerpo, de tal forma que el lenguaje nos da su propia versión de los hechos, y así, mediante esa mediación forzosa, el análisis es incomprensible e incierto. Por tanto, obtendremos mediante el lenguaje una relación metafórica de lo real. Sólo podemos descifrar o desenmascarar la realidad haciendo un esfuerzo terapéutico de análisis del lenguaje.

Otra de las cuestiones fundamentales que se percibe en el *Tractatus* es la necesidad del silencio, de callarse, según dice Wittgenstein (*Tract.*, prop. 7). Por primera vez en la Filosofía se aconseja una postura de silencio, totalmente alejada de la pretensión filosófica de explicarlo todo, lo decible y lo indecible.

En las *Investigaciones filosóficas* (1953), Wittgenstein da un giro notable a su filosofía y, con ello, a toda la filosofía del lenguaje de su tiempo. Aunque las dos obras sugieren la práctica de la filosofía como crítica del lenguaje, en el *Tractatus* esta crítica se concreta en la tarea de fijar sus límites, en tanto que en *Las investigaciones filosóficas* se concreta el análisis particularizado de diferentes áreas del lenguaje. El hombre no posee un lenguaje único sino que posee distintos usos lingüísticos, *juegos lingüísticos*. No es el mismo tipo de lenguaje el que utilizamos en actividades tan distintas como, por ejemplo, dar órdenes, resolver un problema de aritmética, inventar una historia, recitar en un teatro, preguntar, traducir de una lengua a otra, narrar un suceso, especular sobre una hipótesis,

incluso la misma matemática es un juego lingüístico que se ajusta a ciertas reglas (*Investigaciones*, 23). Esto es sin duda el inicio de las funciones lingüísticas y de los actos de habla que veinte años después desarrollarían Austin y Searle. La única forma de reconocer el significado de un término es gracias al uso que de él hacemos, de tal manera que el significado de cualquier término se puede definir como “su uso en el lenguaje” (*Investigaciones*, 43). Ese uso se halla en el lenguaje natural, elogiado por el filósofo. Ahora bien, la Filosofía no debe rectificar el lenguaje y llevarlo a una configuración perfecta (como se proponía en el *Tractatus*) sino que tiene como únicos fines denunciar los errores y equívocos del lenguaje natural y examinar los distintos tipos de juegos lingüísticos. De hecho, los problemas filosóficos se deben a errores lingüísticos; la fuente de algunas cuestiones filosóficas hay que buscarla en los malentendidos y usos incorrectos de la lengua; no son verdaderamente problemas, sino perplejidades, enigmas sin solución: “La filosofía es una batalla contra el embrujo de nuestra inteligencia a través del lenguaje” (*Investigaciones*, 96, 109). Una vez descubiertas las causas lingüísticas de los problemas filosóficos mediante un severo análisis del lenguaje utilizado en ellos desaparecerán tales problemas y se llevará la filosofía a la paz (*Investigaciones*, 133).

El filósofo debe liberarse del cerco al que le tiene sometido una razón afectada por la inseguridad y confusión del lenguaje. Varias alternativas parece

proponer Wittgenstein: hablar de cosas demostrables y poco importantes donde el lenguaje pueda resultar eficaz; inventar un nuevo lenguaje fuera de la razón con el que podamos hablar aunque entonces se debería inventar un tercero para hablar del segundo; o callarse. De cualquier modo, nos muestra el lenguaje como un disfraz que oculta la verdad de las cosas importantes y nos invita a ver más allá de él. El filósofo lo explica así:

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas __sobre ellas__ ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella)” (Tract. 6.53).

Y el poeta lo dice así:

Si no estuviera en una jaula
aprisionado por mis ojos
si mi reino no fuera de este mundo (...)
Si no fuera por eso y no estuviese
al pie de la escalera todavía.”

Valente, “No mirar”, de *La memoria y los signos*.

Después de Wittgenstein, tres líneas de la filosofía –según Carlos Thiebaut (1995: 82)- analizan los límites del lenguaje desde la perspectiva de la filosofía analítica: las corrientes postheideggerianas que se han nodulado alrededor del deconstruccionismo (Barthes, Derrida); las propuestas de algunas versiones del neopragmatismo (Rorty) y el programa

crítico discursivo heredero de la crítica cultural y filosófica de los años 40 (Habermas). Además de las apuntadas por Thiebaut, y desde un plano estrictamente semiótico y lingüístico, cabe destacar la aportación de los actos de habla en la línea de Sapir, Whorf, Peirce, Morris, Austin y Searle, así como la de la Escuela de Frankfurt y la escuela semiótica de Tartu-Moscú. A nosotros nos interesa más la primera línea, la que desemboca en la deconstrucción, por dos razones: la primera, porque es la línea que más profundiza en la escritura, la autoría y la disolución de las fronteras entre los distintos tipos de discurso; en segundo lugar, porque es la que obtiene una mejor recepción por parte de los poetas de los sesenta y setenta.

No podemos, por razones de espacio, entrar a detallar otras fuentes legendarias, teóricas y literarias que influyen en la poesía contemporánea, para lo que remitimos al estudio del que hemos partido para escribir este artículo (Pérez Parejo, 2001).

Todas estas fuentes filosóficas repercuten en la metapoesía de la Generación del 50 y en los novísimos, como demuestran los textos que presentamos al comienzo de este estudio y otros muchos que se expondrán en el debate presencial de la conferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BUSTOS, Eduardo,
 — (1987): *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED.
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, José,
 — (1993): *Orígenes del discurso crítico*, Madrid, Gredos.
- FERRATER MORA, José,
 — (1970): *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, Martin,
 — (1959): *De camino al habla*, Barcelona, Serval Odos, 1987.
- HUMBOLDT, Wilhelm Von,
 — (1991): *Escritos sobre el lenguaje*, (trad. de Andrés Sánchez Pascual) (prólogo de José María Valverde), Barcelona, Península. Contiene cinco artículos publicados entre 1820 y 1835.
- JARAUTA, Francisco,
 — (1998): “*Fin-de-siècle: ideas y escenarios*”, en Rocha, Teresa (ed.), *Miscelánea vienesa*, Cáceres, Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 29-36.
- JASPERS, Karl,
 — (1948-1952): *Lo trágico. El lenguaje*, (ed. de José Luis del Barco), Granada, ed. Agora, 1995.
- KANT, Immanuel,
 — (1781): *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1973.

- LEVY-STRAUSS, Claude,
 — (1958): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1980.
- MAIMÓNIDES,
 — (1190): *Guía de perplejos*, Madrid, Editora Nacional.
- MCLUHAN, M,
 — (1962): *La galaxia Gutemberg*, Madrid, Aguilar.
- MUÑIZ RODRÍGUEZ, V.,
 — (1989-1992): *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Anthropos.
- PAZ, Octavio,
 — (1974): *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral.
- OLSON, David R.,
 — (1994): *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, (trad. de Patricia Wilson), Barcelona, Gedisa, 1998.
- PÉREZ PAREJO, Ramón,
 — (2001): *Metapoesía y crítica del lenguaje (De la generación de los 50 a los novísimos)*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura.
- PLATÓN,
 — (1984): *Diálogos*, (ed. de Francisco Larroyo), México, Porrúa.
- REGUERA, Isidoro,
 — (1980): *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Madrid, Taurus.
- SAVATER, Fernando,
 — (1982): *Nietzsche*, Barcelona, Barcarola.

STEINER, George,

- (1989): *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, (trad. de Juan Gabriel López Guix), Barcelona, Destino, 1991.

THIEBAUT, Carlos,

- (1995): “Filosofía y literatura: de la retórica a la poética”, *Isegoría. Revista de Filosofía, moral y política*, 11, pp. 81-107.

VALVERDE, José M^a,

- (1991): “Prólogo” a Humboldt, W. V., *Escritos sobre el lenguaje*, (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Península, 1991, 5-24.
- (1995): “Pensar y hablar”, *Isegoría. Revista de filosofía, moral y política*, 11, pp. 5-41.

WITTGENSTEIN, L.,

- (1922): *Tractatus logico-philosophicus*, (trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Madrid, Alianza, 1987.
- (1934): *Los cuadernos azul y marrón*, (trad. de Francisco Gracia Guillén), Madrid, Tecnos, 1968.
- (1953): *Investigaciones filosóficas*, (trad. de A. García Suárez y V. Moulines), Barcelona, Crítica, 1988.

Biografía

Ramón Pérez Parejo

Ramón Pérez Parejo nació en la localidad de Santa Amalia en el año 1967 y en la actualidad vive en Cáceres y actualmente realiza su actividad investigadora y docente como profesor del departamento de Didáctica de la Lengua y de la Literatura en la Facultad de Formación del Profesorado de la Universidad de Extremadura, en la que consiguió el doctorado en Filología Hispánica.

Master en Enseñanza de Español como Lengua Extranjera por la Universidad Antonio Lebrija de Madrid.

Ha publicado *Metapoesía y crítica del lenguaje (De la generación de los 50 a los novísimos)*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2002; *Metapoesía y ficción: claves de una renovación poética (Generación del 50-novísimos)*, Madrid, Visor, 2007 y varios artículos sobre poesía contemporánea en *Ínsula*, en *Revista de Literatura* del C.S.I.C., en *Espaço/Espacio escrito*, en *Espéculo*, *Almiar*, *Anuario de Estudios Filológicos*, etc.

Ganador del X Premio de poesía "Ángel González" de Oviedo.



ASPECTOS FILOSÓFICOS EN LA OBRA DE DON DELILLO

Tiempo, arte, cibercapital, y muerte en la postmodernidad

Eugenio Sánchez Bravo

1. Introducción.

En una entrevista con objeto de la presentación de su última novela *Punto Omega* (2010) DeLillo señalaba que en los últimos diez años el tema que se infiltraba en todos sus escritos era la idea de **tiempo**. A raíz de esta sugerencia decidí repasar minuciosamente su obra en busca de sus consideraciones acerca del mismo. A medida que avanzaba me di cuenta de que las transformaciones en nuestra comprensión actual del tiempo influyen definitivamente en el modo en que han evolucionado nuestras ideas acerca del **arte**, **el capital** y **la muerte**.

En esta ponencia expondré en primer lugar una breve **biografía** del autor y, a continuación, una

reflexión pormenorizada de aquellas **novelas** y ensayos que más profundizan en los temas citados. El **orden** de exposición de su obra no es cronológico sino el que intuyo se adapta mejor para analizar el complejo laberinto del pensamiento de Delillo.

2. Biografía.

Don DeLillo nació en Nueva York el 20 de noviembre de 1936. De ascendencia italiana, se crió en el **Bronx**. Asistió a la Universidad de Fordham donde se graduó en 1958 en Communication Arts (Ciencias de la Comunicación). Tras publicar algunos relatos, su primera novela, *Americana*, apareció en 1971. En 1975 contrajo matrimonio con Barbara Bennet. Durante la década de los setenta vivió en **Grecia** donde está ambientada *Los nombres* (1982). El reconocimiento y la fama le llegaron con la publicación de *Ruido de fondo* (1985) a la que siguieron *Libra* (1988), *Mao II* (1991) y *Submundo* (1997). En general, esta primera etapa se caracteriza por una visión **crítica** de la cultura norteamericana. Sus últimas obras, *Body Art* (2001) *Cosmópolis* (2003), *El hombre del salto* (2007) y *Punto omega* (2010) son más breves y reflexivas, abundando las consideraciones filosóficas acerca del tiempo.

3. Punto Omega, 2010

La historia, en principio, parece políticamente prometedora: un joven cineasta quiere rodar un

documental sobre un asesor de alto rango del **Pentágono** involucrado en la planificación de la **invasión de Irak**. Sin embargo, DeLillo le dedica a este tema menos de una página. Se trataba de crear algo a partir de la nada, dice el asesor, una **guerra haiku**, "una guerra en tres versos". Y ahí termina el discurso sobre la política exterior estadounidense.

Eso no excluye que el autor tenga una actitud **crítica** respecto a la misma. DeLillo ha participado en varios actos públicos denunciando la legalización de la tortura que llevó a cabo la administración **Bush**. En uno de ellos lee simplemente un memorándum de la CIA en el que se exponen con **frialdad burocrática** los métodos autorizados. Creo que el horror puede resumirse bastante bien en la idea de que todo el proceso tendrá que estar supervisado por oficiales médicos.

En *Punto Omega* DeLillo imita la **estructura narrativa** del clásico *Psicosis* (Hitchcock, 1960). En esta parece que la historia va de un robo intrascendente y, sin que nadie lo espere, Anthony Perkins, ataviado con las ropas de su madre, acuchilla repetidamente a Vera Miles en la ducha. Además de imitar su estructura, *Punto Omega* se abre con la descripción de la obra viodeográfica de **Douglas Gordon** *Psicosis 24 horas* (24 Hour Psycho), expuesta en el **MOMA** en el verano de 2006. La instalación consiste en proyectar *Psicosis* sin diálogo ni música y tan lentamente que la película dure 24 horas.

Así, de la guerra de Irak, DeLillo pasa directamente a una disertación metafísica de corte escatológico. En

el desierto, en el refugio de **Elster**, el todopoderoso asesor militar ilustra al joven realizador sobre el **destino del Universo**. Es el opuesto al que había predicho **Teilhard de Chardin**. Este creía que la evolución dirigía el universo de lo más simple a lo más complejo, de la materia bruta a la conciencia sutil. El término de la evolución sería el **Punto Omega**: una colectividad armonizada de conciencias equivalente a una especie de superconciencia que consistiría en la pluralidad de las reflexiones individuales agrupándose y reforzándose en el acto de una sola reflexión unánime. Según Elster habrá de ocurrir lo contrario. Quien domina la evolución es la **pulsión de muerte**: la materia quiere perder para siempre la conciencia de sí misma. Como especie, esto es lo que queremos, este es el significado de nuestros "coqueteos" con la clonación y la energía nuclear.

En su obra *El intercambio imposible* Jean Baudrillard lleva a cabo un movimiento parecido al que describe DeLillo, es decir, pone en práctica una inversión del hegelianismo de **Teilhard**. El hombre no es el vehículo para llevar a término la culminación de la evolución sino, al contrario, el vehículo de la destrucción definitiva de la conciencia. Es el instrumento del Apocalipsis, el preludio a ese Universo de clones horribles imaginado por **H. R. Giger**.

La pulsión de muerte, según Freud, no es más que esta nostalgia del estado no sexuado y no individualizado en el que estábamos antes de ser mortales y discontinuos ... Se trata de la revancha de los seres inmortales e indiferenciados sobre los seres mortales y sexuados.

También puede tratarse de una aventura: ir lo más lejos posible en la artificialización de lo vivo, para ver lo que sobrevive a esta prueba en condiciones reales. Si resulta que no todo puede ser clonado, programado, genética y neurológicamente controlado, entonces lo que sobreviva podrá ser realmente considerado "humano", forma indestructible e inalienable de lo humano. Por supuesto, en esta aberración experimental existe el riesgo de que no quede nada, el riesgo de una desaparición pura y simple de lo humano.

Baudrillard, Jean: *El intercambio imposible*, p. 34-38.

En cualquier caso, los miedos de **DeLillo** se orientan más hacia la posibilidad siempre presente de un **apocalipsis nuclear**. El poder desatado por la fisión del átomo es algo que nos fascina y nos horroriza al mismo tiempo. Cabe recordar en este caso las declaraciones de Oppenheimer tras la detonación del primer artefacto nuclear comparando la experiencia con la poesía del *Bhagavad-Gita*. El hombre, dice Oppenheimer, ha adquirido el poder de los dioses, se ha convertido en "destructor de mundos".

Sin embargo, en una sociedad como la nuestra, instalada en el **fin de la historia**, sedienta de acontecimientos, la experiencia se ha trivializado. Los dilemas morales y las declaraciones críticas de Einstein, Oppenheimer o Robert S. McNamara han sido eclipsadas por el regocijo con que las masas reciben las imágenes del desastre nuclear en el cine: desde **Kubrick** a la saga *Terminator* es evidente que el horror se ha convertido en entretenimiento, que vivimos rodeados por un imaginario consistente en una apología estética de la bomba.

La novela se cierra de nuevo con la descripción de la obra citada de **Douglas Gordon**. Esta distorsión o casi negación del tiempo nos acerca a ese mundo sin vida, el opuesto del *Punto Omega* que DeLillo y su alter-ego Elster auguran como futuro del Universo. Este tema es una constante en la obra del autor y aparece ya en *Ruido de fondo* (1985) y *Submundo* (1997).

En la línea de Douglas Gordon se sitúa una de las primeras obras del director **Steve Mcqueen**, recientemente premiado con el Óscar a la mejor película por *12 Years a Slave* (2013). El corto *Static* (2009) hace uso de la **ralentización del tiempo** para obligarnos a afinar la percepción. *Static* ofrece durante nueve minutos repetidas panorámicas desde un helicóptero de la Estatua de la Libertad. En su tono aséptico, neutro y distante, impone al espectador la necesidad de reflexionar sobre el modo en que la palabra "libertad" se ha deteriorado en los últimos tiempos. *La lentitud forzada* es uno de los recursos fundamentales de la novela *Body Art* (2001) y, por supuesto, de *Punto Omega* (2010).

4. **Submundo, 1997.**

Una hipótesis metafísica amenazante es el hilo conductor de esta obra maestra de **Don DeLillo**.

Platón recomendaba salir de las profundidades de la caverna para contemplar la auténtica realidad en el exterior. En algún lugar del cielo, decía, existe la realidad verdadera, inextensa, inmutable

e intemporal. La tarea del filósofo es preparar su mirada para soportar la luz de las Ideas.

Nietzsche dijo que toda esa historia era una patraña, un síntoma de vida descendente, de debilidad. Quien no está capacitado para asimilar el devenir y el caos, busca consuelo y refugio en otro mundo. Sin embargo, paradójicamente, el peso de este otro mundo inmaterial es abrumador: ha cercenado la voluntad de vivir de la humanidad durante generaciones.

Creo que no hay que tomar a **Platón** tan en serio como lo hace **Nietzsche**. En el fondo el filósofo griego era un demagogo: sus mitos son siempre artimañas políticas para legitimar el gobierno del rey-filósofo. Son mitos que funcionan como estrategias para persuadir y domar a la mayoría en beneficio de un orden totalitario. Piénsese en el **mito de Er**, por ejemplo.

De todos modos, la filosofía de **Nietzsche** concluye en verdadera desesperación: ahora que ha desaparecido ese otro mundo en el cielo qué demonios, se preguntaba, hacemos con este. El eterno retorno, la voluntad de poder, el superhombre y demás enigmas que dinamitaron el siglo XX fue su respuesta.

Han pasado más de cien años desde que Nietzsche perdió la lucidez mientras abrazaba a un caballo en Turín, pero el **ansia metafísica** perdura intacta en la literatura, la filosofía y el arte. Platón estaba en lo cierto respecto a la dualidad del mundo (apariencia y realidad) pero se equivocó al orientar la mirada

hacia arriba. Arriba no hay nada. Hay que mirar hacia abajo. Este es el punto de partida de Submundo. Tal y como advertía **Ernst Jünger**, nuestra verdad y nuestra naturaleza son subterráneas y titánicas. **Prometeo** es nuestro alter-ego.

Los dioses que habíamos inventado enterraron a los titanes bajo tierra. A mediados del siglo XX el ser humano los liberó y nos están devorando como **Cronos** hiciese con sus hijos.

Es **titánica** la belleza del hongo en una explosión nuclear. La destrucción total, la **amalgama heterogénea** que deja a su paso la onda expansiva es algo fascinante y divino.

La primera detonación documentada de un artefacto nuclear en la Unión Soviética tuvo lugar el 24 de septiembre de 1951 (Segundo Relámpago, Joe 2 o RDS-2). **Plutón**, dios de los muertos y señor del mundo subterráneo, había emergido a la superficie.

A través de dos personajes históricos antagónicos relata DeLillo la reacción del público estadounidense al ensayo nuclear soviético: **J. E. Hoover** y **Lenny Bruce**.

Inventa DeLillo que **J. E. Hoover**, siniestro director del FBI en tiempos de la Guerra Fría, se enteró del test soviético el día 3 de octubre de 1951 mientras asistía a un espectáculo deportivo, la mítica e inesperada victoria de los Yankees sobre los Dodgers. Alguien en una tribuna superior arranca páginas de un ejemplar de la revista "Life" y las arroja sobre los espectadores de las primeras filas. Sobre Edgar Hoover cae por

azar la reproducción de *El triunfo de la muerte* que **Brueghel el Viejo** pintó en 1562.

Sobre la tierra rojiza y parduzca desfilan ejércitos de esqueletos. Hombres empalados en lanzas, colgados de horcas, clavados en ruedas de púas previamente aseguradas en árboles desnudos, cuerpos abiertos a los cuervos. Legiones de muertos que forman tras escudos hechos de tapas de ataúdes. La muerte en persona a lomos de un jamelgo esquelético, en busca de sangre, la guadaña presta mientras acucia a aturdiditas masas de gente en dirección a la entrada de quién sabe qué trampa mortal, una construcción extrañamente moderna que podría ser un túnel de metro o un pasillo de oficinas. Un fondo de cielos cenicientos y naves en llamas. (. . .) Estudia la carreta llena de calaveras. De pie en el pasillo, contempla al hombre desnudo perseguido por los perros. Observa el perro esquelético que mordisquea al bebé que la muerta sostiene en sus brazos. Son sabuesos flacos, alargados y muertos de hambre, perros de guerra, perros infernales, perros de cementerio infestados de ácaros, de tumores perrunos y de cánceres caninos. (. . .) S~ los muertos caen sobre los vivos. Pero comienza a darse cuenta de que los vivos son pecadores. Los jugadores de naipes, los amantes que juguetean, ve al rey envuelto por un manto de armiño y con su fortuna almacenada en los toneles. Los muertos han venido a vaciar las cantimploras de vino, a servir calaveras en bandeja a la gente de bien durante el almuerzo. Ve gula, lujuria y codicia.

A Edgar le encanta todo esto. Edqar, Jedgar. Admítelo: te encanta. Hace que se le ponga de punta el vello corporal. Esqueletos con pollas ahusadas. Muertos tocando los timbales. Muertos enfundados en sacos de arpillera rebanándole el pescuezo a un peregrino. (46 y ss.)

Hoover interpreta la caída desde el cielo de la pintura de Brueghel impresa en las páginas de "Life"

como una **señal** de las pruebas atómicas que han tenido lugar en Kazajistán. Lo que inquieta al director del FBI sobre la bomba soviética son sus consecuencias subterráneas e incontrolables. Famoso por conocer los secretos de todos los personajes influyentes de América se encuentra indefenso ante las posibilidades futuras que abre cada detonación.

DeLillo insiste más adelante en interpretar otra pintura extraña de **Brueghel**, *Juegos de niños* (1570). Considera que esos niños extraños, deformes, son premonitorios del espectáculo brutal que podemos encontrar en una **clínica de irradiados**.

Durante cuarenta años los soviéticos realizaron pruebas en Kazajistán cuya radioactividad afectó a poblaciones enteras. Se trataba, en parte, de estudiar los resultados de la misma sobre la población civil. Tampoco Estados Unidos resistió puntualmente a la tentación de tan brutal experimento. Sin embargo, la desidia soviética provocó una **orgía de mutaciones genéticas** que DeLillo describe en la visita del protagonista a una clínica para mutantes: piel donde debería haber ojos, enanos que arrastran sus camisetas por el suelo, bultos dotados de vida propia ...

En octubre de 1962, durante la **crisis de los misiles** de Cuba, el comediante **Lenny Bruce** gritaba en el escenario "Vamos a morir todos". Era mucho más que *stand up comedy*. En términos extrañamente hegelianos, en los monólogos de Lenny se manifestaba el espíritu deforme de la época, el peligro nuclear inminente. Fue arrestado en tres ocasiones por obscenidad. Sus

monólogos eran una especie de *jazz* hablado, *hard bop*, en los que todos los ídolos eran arrasados como si el propio Lenny fuese la **onda expansiva de una detonación nuclear**. Murió de sobredosis en 1966.

DeLillo inventa un **monólogo irreverente** de Lenny que terminará convirtiéndose años después en el núcleo de su novela apocalíptica *Punto Omega*. Como ya dije, en *Punto Omega* el tiempo es una corriente cuyo fin es devolver el mundo a su estado originario de perfección, sin seres humanos. Por eso *Submundo* termina con un párrafo de una sola palabra, "Paz". La influencia del pensamiento de **Baudrillard** es evidente en este y otros muchos aspectos de *Submundo*. El pensamiento se revela como un arte de la desaparición. Así discurre el discurso de Lenny.

Bien. Se trata de una virgen analfabeta y de ojos tristes que vive en un burdel de uno de los distritos más pobres de San Juan. Posee un talento especial que no tiene nada que ver con el sexo per se. Una especie de número de salón, ¿vale? Los hombres pagan la mitad de su salario semanal para entrar juntos a una habitación desnuda del sótano donde la chica, inocente y de piel suave, se levanta la falda, se baja las bragas, arrebata a la madame un cigarrillo encendido y se inserta el filtro en el chocho. Los hombres la contemplan con la boca abierta. Se trata de un Kent largo con filtro de micronita. Luego, encoge los músculos de sus labios, o lo que sea, e inhala, por así decirlo, vaginalmente; a continuación, se retira el cigarrillo y comienza a expulsar una serie de magníficos aros de humo. Los hombres dejan escapar una exclamación ahogada. Perfectos círculos redondos que se alzan de su lanoso sexo, aún fino y poco poblado.

El público de Lenny no dejó escapar una exclamación ahogada como hicieran los hombres del burdel, pero sobre la sala se aposentó una especie de inquietud subrayada por alguna que otra risa nerviosa aquí y allá.

Algunas personas interpretan el don de la muchacha desde un punto de vista religioso. Piensan que es una profecía, un signo del cielo de que el mundo está a punto de acabarse. Dios ha elegido a una pobre huérfana, analfabeta y mal alimentada, para transmitir un profundo mensaje al mundo. Porque, ¿acaso no es posible que todas aquellas oes que expulsa su útero se refieran a la letra griega que representa El Fin? Otros, periodistas, científicos, sacerdotes, dicen ... son hombres que han acudido al burdel para ser testigos del acontecimiento y dicen que los aros que está expulsando no son representaciones de la letra griega Omega. Son simples oes de sopa de letras, por muy perfectamente formadas que estén. Esa gente dice que cuando la muchacha sea capaz de expulsar omegas griegas de verdad, con su forma de herradura ¿entienden?, la rebaba a cada lado de la abertura, que entonces empezarán a creer en milagros. (pp.691-692)

Por fin es propiedad de la humanidad el **fuego originario de los dioses**, el secreto de las estrellas. Las primeras bombas de fisión dieron paso a las todopoderosas bombas de hidrógeno donde la fusión de átomos desata una energía tal que funde en una amalgama innombrable todo rastro humano con una rapidez inimaginable. Las consecuencias de las armas nucleares no son sólo las 2053 detonaciones entre 1945 y 1998 sino que la bomba se ha vuelto **viral**.

Los **fenómenos** análogos a la onda expansiva de la bomba serían la **aceleración de la historia**, la acu-

mulación incontenible de **desechos**, el totalitarismo del **capital** e **Internet**.

Desarrollo a continuación cómo explica DeLillo estos cuatro epifenómenos del robo del fuego a los dioses.

La **aceleración de la historia**, la acumulación vertiginosa de imágenes, ha provocado el triunfo del simulacro y la muerte de lo real. Es el "crimen perfecto" porque no puede encontrarse ya el cuerpo de la víctima. Para entender esto, es conveniente fijarse en un acontecimiento que desató una onda expansiva similar a la de la bomba: el asesinato de J.F.K. La **película Zapruder**, que no se hizo pública hasta 1975, tiene efectos hipnóticos, un "realismo abrasador". Es como el hongo nuclear, viene de las profundidades. Es una imagen que genera miles y miles de teorías e interpretaciones para dejarnos al final con las manos vacías, presos del simulacro. Este es uno de los temas centrales de la novela *Libra*.

Otro síntoma de la viralidad del fuego nuclear es la **omnipresencia de la basura**. La enterramos, especialmente los desechos radioactivos. Pero es inútil, emerge de las profundidades. En esta economía basada en la novedad y el consumo compulsivo, la basura, dice DeLillo, terminará por sepultarnos a todos. Además, armas y desechos son mellizos místicos, diabólicos, titánicos: desde las hachas de sílex a los contenedores de uranio. Constituyen la historia secreta, "**la infrahistoria**" de la humanidad.

La **paradoja surrealista** que expone DeLillo sobre el origen de la cultura consiste en que la civilización

no comenzó pintando cuevas, mirando las estrellas y filosofando. En realidad, primero nos rodeó la basura y luego creamos una civilización para detenerla.

A través del **arte** es como a finales del siglo XX hemos empezado a ser conscientes del problema e intentado ponerle freno. Uno de los personajes de Submundo, **Klara Sax**, alter ego de **Tracey Emms**, crea sus obras a partir de restos que recoge en los vertederos. La llaman la "Doña Basuras" y "La señora de las bolsas".

Una de las imágenes más hermosas de Submundo es el espectáculo aéreo del proyecto artístico de **Klara Sax**. Tras terminar la Guerra Fría todos los B-52 que sobrevolaban las fronteras de la Unión Soviética se convirtieron en chatarra. Así que la artista los reclama al ejército, los ordena en el desierto y los transforma en una orgía de color.

También reconvirtió la basura en arte **Simon Rodia** al edificar durante treinta años de trabajo solitario las **Torres Watt** en Los Ángeles. Otro ejemplo similar que aparece en la película *Into The Wild* (Sean Penn, 2007) es el **Monte de la Salvación** de **Leonard Knight**.

El tercer fenómeno que demuestra las consecuencias virales del poder atómico es la efectiva mundialización del **capital**. Como ya dijo Marx en el *Manifiesto Comunista*, el capital arrasa cualquier singularidad cultural. El terrorismo es la única respuesta posible. Es así como DeLillo interpreta en su ensayo *In The Ruins of The Future* (2001) los atentados del 11 de septiembre. Pero, a pesar del fundamentalismo religioso,

la onda expansiva del capital es irrefrenable. Esta temática es la semilla de su futura novela *Cosmópolis*.

Por último, la manifestación más radical de la destrucción nuclear es **Internet**, el ciberespacio. Ya no sabemos si este contiene al mundo o es el mundo el que lo contiene. Allí, en la *World Wide Web*, en el mundo virtual, no existe espacio ni tiempo. En el ciberespacio todo está hiperconectado, todo es simultáneo, todo está fusionado. Tiene el poder de la Bomba. Ese es el fantasma que recorre la red, "un fulgor, una opulenta fuerza de empuje que parece fluir de un billón de nodos distantes."

5. Ruido de fondo, 1985

Ruido de fondo obtuvo el *National Book Award* en 1985. Toda la novela gira en torno al **miedo a la muerte** y los modos tan variados y poco efectivos que el ser humano ha desarrollado para contenerlo.

La expresión "ruido de fondo" es afín a la "radiación de fondo" que descubrieron **Penzias** y **Wilson** en 1965, la onda expansiva de la explosión que dio origen al Universo, el "Big Bang". De acuerdo a la **segunda ley de la termodinámica** la energía del origen se disipa irreversiblemente en forma de calor de modo que el enfriamiento progresivo del Universo conducirá a su fin, el "**Big Crunch**". Esa radiación de fondo que nos atraviesa y no percibimos es la prueba empírica de la sentencia de muerte del Universo.

Los dos personajes principales son Jack **Gladney** y su esposa Babbet. Gladney, alias J. A. K. Gladney, es "presidente del departamento de investigaciones acerca de Hitler" en el College-on-the-Hill, un centro educativo para familias con ingresos tan altos que resulta difícil imaginar su muerte. El Departamento acerca de Hitler comparte instalaciones con el Departamento de cultura popular, también conocido como "ambientalismo norteamericano". Está compuesto en su mayoría por neoyorquinos obesos dedicados a desarrollar un "un aristotelismo de envolturas de chicle y cancioncitas de anuncio de detergente". Entre ellos destaca **Murray Jay Siskind**, un filósofo socrático de corte posmoderno cuyos análisis de la cultura popular recuerdan mucho a los de **Baudrillard** o **Foster Wallace**.

Babette, esposa de Gladney y madre abnegada, experimenta un irreprimible **miedo a la muerte**. Ella es quien idea la metáfora adecuada para describirla: es un **ruido eléctrico, eterno, omnipresente, uniforme, de fondo**.

Para controlar esta angustia primitiva la novela sugiere varias opciones: la **tecnología**, la **religión**, el **consumo**, la **inocencia infantil**, la identificación con una **figura poderosa**, el **miedo** y la **violencia**.

La perspectiva de DeLillo sobre el **progreso tecnológico** respecto a la curación del miedo a morir es bastante **pesimista**. La tecnología pone en peligro la vida del planeta y, al mismo tiempo, parece incapaz de ofrecer soluciones viables.

Tras un accidente de ferrocarril en la localidad, una nube tóxica de **Niodeno D** cubre la región. Gladney se expone a esta plaga aérea, compuesta de los restos de la fabricación de insecticidas, durante un par de minutos. El responsable de la evacuación le da un plazo de vida que oscila entre algunos días y quince años. A pesar de lo ambiguo del pronóstico no puede evitar un sentimiento de rechazo ante semejante "injusticia". Gladney se dice a sí mismo que este es el tipo de desgracia que le ocurre a la gente pobre pero no a él, que es catedrático de Universidad. Por ello se pone en manos de los últimos avances médicos. Sin embargo, la **altanería**, el **hermetismo** y la **ambigüedad** de la clase médica provocan que su fe en el descubrimiento de una cura se desvanezca pronto. Da la sensación, además, de que cuanto más espiamos los modos de la muerte (tomografías computerizadas, resonancias magnéticas, modelos 3D ...) esta se las arregla para **mutar** y mostrarse bajo nuevas e inesperadas formas.

Anteriormente **Babette** se había ofrecido voluntaria para experimentar con **Dylar**, un nuevo fármaco capaz de **inhibir las sinapsis** en el área específica del cerebro donde se gesta el **miedo a morir**. El fármaco, además de ineficaz, tampoco parece ser la solución más inteligente si se desea mantener íntegra lo que habitualmente entendemos por "condición humana".

Las creencias alrededor de una **vida posterior a la muerte** son algo común en todas las civilizaciones:

reencarnación, resurrección ... La religión ha sido siempre un excelente negocio que aprovecha un miedo eterno y universal para financiar sus gastos. Sin embargo, para nuestra cultura queda ya muy lejano en el tiempo el **crepúsculo de los ídolos**. La sociedad postmoderna se caracteriza principalmente por el cuestionamiento de todos los relatos e incluso de sí misma. El nihilismo es, por tanto, una presencia constante en nuestro modo de vida y nos inhabilita para la fe religiosa.

En realidad, para fortalecer el "yo" frente a la muerte hemos sustituido la creencia en otro mundo por el **consumo compulsivo**. La multitud que satisface su ansia en los **centros comerciales** encuentra una efímera plenitud existencial. En sus disertaciones sobre Hitler Gladney afirma que las manifestaciones fascistas atraían a las **masas** para formar un escudo frente a la muerte.

Ondas y radiación. Observa qué bien iluminado está todo. Este lugar está aislado, contenido en sí mismo. Intemporal. Aquí no morimos: compramos. (p. 57)

Este pacto mefistofélico entre el individuo y el sistema capitalista tiene algunas peculiaridades reseñables. Por un lado, la **publicidad**, a través de los *mass media*, ha invadido todos los ámbitos de nuestra vida. Es necesario, opina Murray, dejar de asimilarla a la basura por correo. Publicidad y televisión nos bombardean con **mantras tibetanos** que nos protegen de la muerte. Mientras permanecen evacuados en un recinto de la Cruz Roja una de las hijas de Gladney,

Steffie, ajena a toda sensación de peligro, susurra mientras duerme: "**Toyota Célica, Toyota Célica**".

Otro aspecto menos noble del pacto señalado es la **alienación** inevitable a que conduce la incorporación absoluta del individuo al **sistema de objetos**. Como decía Baudrillard en sus primeras obras, se consumen mercancías no por su valor de uso sino para obtener un sentimiento de pertenencia al sistema. Este sentimiento nos protege pero, al mismo tiempo, nos convierte a su vez en mercancías. Estamos constituidos por la **suma total de nuestros datos**, especialmente el de la cuenta bancaria.

Por la mañana, fui andando al banco. Me dirigí al cajero automático para verificar mi saldo. Inserté la tarjeta, tecleé mi código secreto y mecanografié la solicitud. (...) Me sentí inundado por una oleada de alivio y gratitud. El sistema había concedido su bendición a mi existencia. (p. 67)

Babette está convencida de que mientras sus **hijos** sean **pequeños** serán inmunes a la muerte. Hay **resonancias de los postulados de la razón práctica kantiana** en la argumentación de Gladney al respecto. La inocencia que se percibe en el sueño de los más pequeños debe tener su fundamento en **algo vasto y grandioso**. A esta idea le ocurre lo que a los postulados kantianos: no resisten la constatación del caos y el azar que rigen el mundo.

Otro de los modos para aislarnos de la amenaza de la muerte mencionado en la novela es la identificación con una **figura histórica poderosa e incontestable**. Cuando Gladney se dispone a enfrentarse a un

individuo sospechoso sentado en la entrada de su casa lleva pegado al vientre su pequeño volumen de *Mein Kampf*. La imagen resulta patética, lo mismo que sus fantasías con la muerte heroica de Atila.

El tema de Hitler está ya presente en una novela temprana de DeLillo, *Fascinación* (1978). Gira en torno a una cinta rodada en el búnker donde Hitler se refugió sus últimos días. Todos los personajes piensan que necesariamente ha de contener una orgía. Sexo y muerte están indiscutiblemente asociados al ritual y decorado nazi. Un clásico del cine que trata el mismo tema es *Portero de noche* (Liliana Cavani, 1974)

Una ex de Gladney le recomienda practicar **deportes de riesgo** para fortalecer el yo y dominar el miedo a morir. Cuando nos exponemos a una **situación límite** experimentamos un miedo atávico que refuerza increíblemente la autoconciencia, el yo. Sustituir el miedo a la muerte por **explosiones de adrenalina** es un comportamiento habitual. Uno de los personajes de la novela extrae toda su fuerza de un reto imposible: encerrarse durante meses con las serpientes más venenosas del mundo en una habitación minúscula. Entrena con un maestro tibetano que le explica técnicas para convertirse en serpiente y no delatarse. El resultado final es patético.

Aquí es posible conectar el discurso de DeLillo con la novela de **J. G. Ballard** *Crash* (1973). En ella las pulsiones de vida y muerte se entrelazan entre los hierros retorcidos y humeantes de los accidentes

automovilísticos. Existe una magnífica adaptación de **David Cronenberg** (1996) al cine.

En cualquier caso, en un **relato** titulado *La acróbata de marfil*, Don DeLillo insiste en la misma idea. Un amuleto minoico que muestra a un acróbata frente a un toro sirve para que la protagonista mitigue su miedo irracional a los temblores de tierra.

El libro finaliza con un diálogo socrático entre **Murray y Gladney** en el que el primero le desvela una forma inmemorial y efectiva de triunfar sobre la muerte: **el asesinato**. La vida que pierde la víctima pasa automáticamente al agresor.

— Opino, Jack, que en este mundo hay dos clases de personas. Los que matan y los que mueren. La mayoría de nosotros pertenecemos al último grupo. Carecemos de la disposición, la rabia o lo que sea que configura la condición del que mata. Dejamos que la muerte tenga lugar. Nos tendemos y morimos. Pero piensa en lo que debe de ser pertenecer al grupo de los que matan. Piensa cuan excitante resulta -en teoría- matar a una persona enfrentándose directamente a ella. Si ella muere, tú vives. Matar equivale a prolongar nuevamente tu vida. Cuantas más personas matas, más crédito vital acumulas. Ello explicaría todas las masacres, guerras y ejecuciones. (p. 381)

En *Ruido de Fondo* están presentes la semillas de lo que más tarde será *Libra*. Estas ideas apuntadas por DeLillo se corresponden con dos conceptos filosóficos de Baudrillard. En primer lugar, las **estrategias fatales**, la conspiración que necesariamente ha de terminar en muerte, y, en segundo lugar, el concepto de **hiperrealidad**, encerrados en imágenes de imágenes somos incapaces de acceder a la cosa misma.

Me gustaría terminar estas páginas dedicadas a *Ruido de fondo* con un poco de humor. Mientras están en el centro de evacuación **Babette** lee folletos para entretener a las víctimas. Uno de ellos trata sobre profecías realizadas por los principales videntes del país para el año siguiente. Son disparates inolvidables:

Bigfoot realizará una espectacular aparición en un campamento situado en las agrestes y pintorescas zonas del noroeste, junto a la costa del Pacífico. El peludo y bípedo ser de dos metros y medio de estatura, considerado como el posible eslabón perdido de la evolución invitará amablemente a los turistas a que se reúnan en torno a él, revelándose así como un apóstol de la paz.

Un grupo de miembros pertenecientes a una secta que venera las catástrofes aéreas secuestrará un Jumbo y lo estrellará contra la Casa Blanca en un acto de devoción ciega hacia su misterioso y siempre oculto líder, conocido únicamente como Tío Bob. Según amigos cercanos de la pareja, el Presidente y la Primera Dama sobrevivirán milagrosamente sufriendo apenas unos arañazos.

El desaparecido John Wayne, convertido ya en leyenda viva, se comunicará telepáticamente desde la tumba con el presidente Reagan para colaborar en la estructuración de la política exterior norteamericana. Apaciguado por la muerte, el fornido actor recomendará la aplicación de una política esperanzadora basada en la paz y el amor. (pp. 194-196)

5. Libra, 1988

Libra es el signo astrológico de **Lee Harvey Oswald**, el presunto asesino de Kennedy. Su símbolo es la

balanza, el equilibrio. Pero también la ambigüedad: Oswald quería, al mismo tiempo, ser marxista V trabajar para la CIA, quería ser "un desertor de verdad que se presentaría como un desertor falso que se presentaba como desertor de verdad".

El 22 de noviembre de 1963 **John Fitzgerald Kennedy** (JFK), presidente de Estados Unidos, fue asesinado en Dallas.

Han pasado cincuenta años y las **teorías** en torno al suceso se superponen unas a otras intoxicando al ciudadano corriente con una nube de **escepticismo**. En una escena de *Annie Hall* (Woody Allen, 1977) el protagonista utiliza las teorías de la conspiración como excusa para rechazar a su amante. Así, las ideas alternativas sobre el asesinato de Kennedy quedan rebajadas al nivel de la clásica mentira piadosa: "me duele la cabeza".

En el extremo opuesto se sitúa *JFK* (Oliver Stone, 1991). Inspirada en las investigaciones del fiscal de Nueva Orleans **Jim Garrison**, desmiente las conclusiones de la **Comisión Warren** apoyándose en la famosa **película Zapruder**. La escena final es un ejemplo paradigmático de la aceleración vertiginosa del montaje típica de Stone. Mezclando imágenes de archivo con la recreación del asesinato, el blanco y negro con el color, cualquiera que haya visto la película recuerda la conclusión inapelable del personaje interpretado por Kevin Costner: "Back and to the left ... back and to the left ... back and to the left". Por desgracia para el espectador, la película concluye con un

vergonzoso alegato del fiscal que apela al triunfo final de la verdad y la libertad de expresión.

Un año después, la fabulación patrioterica de Stone es magistralmente parodiada por el nihilismo corrosivo de *Seinfeld* en el episodio 17 de la tercera temporada de la serie, "The Boyfriend". La escena es muy conocida, *The Magic Loogie* (el escupitajo mágico).

¿Qué puede aportar la novela de DeLillo a este juego interminable de profetas, paranoia, indiferencia y parodia? La **ficción literaria** implica un salto cognitivo. El arte de la novela habita no en la simplicidad sino en la **complejidad**, no en lo superficial sino en lo profundo. Es inmune a la versión oficial y a las teorías conspiratorias que, en el fondo, se anulan entre sí.

En primer lugar, DeLillo muestra cómo los servicios de inteligencia funcionan siguiendo el dogma de la **negación creíble** o *plausible deniability*. En ningún caso, el Presidente y los altos cargos de su gabinete pueden tener conocimiento del modo en que los funcionarios de la CIA llevan a cabo la "guerra sucia". De ese modo, llegado el caso, siempre es factible recurrir a un **chivo expiatorio**. Kennedy opinaba que la Cuba comunista de Castro era una amenaza pero no podía estar informado de los estrafalarios métodos con que se intentó terminar con la vida del "barbas": alianzas con la Mafia, que había perdido sus casinos en La Habana, cigarrillos envenenados, ratones con micro explosivos adheridos, experimentos con venenos de

todo tipo ... Pero, en último término, la Casa Blanca tenía que ser "la cima de la ignorancia".

Cuando en 1961 un ejército paramilitar de anticas-
tristas apoyados por la CIA intentó invadir Cuba des-
embarcando en **Bahía de Cochinos** Kennedy rehusó
prestar apoyo aéreo. La operación fue un fracaso y
quienes la habían planeado fueron defenestrados.

A partir de aquí DeLillo juega con la hipótesis de
que estos agentes deciden completar la misión por su
cuenta. Siguen la moral del **respeto al deber** kantiana.
Necesitan un acontecimiento que estremezca al país y
les dé carta blanca para una segunda invasión. Nada
mejor que un atentado fallido contra el Presidente
que pudiera ser atribuido al "Directorio Cubano
de Información". **Lee Harvey Oswald**, el presunto
asesino, un joven marine de ideas comunistas que
había desertado a la Unión Soviética, emerge como
el perfecto chivo expiatorio. El retrato que DeLillo
hace de las tendencias marxistas y el deseo de ser
"alguien" de Oswald es creíble y certero:

Todo se basa en obligar a la gente a comprar. Y si no
puedes comprar lo que venden, para el sistema eres un
cero a la izquierda. (. . .)

Oswald padece dislexia. Sólo es capaz de leer
con muchísimo esfuerzo. Esta incapacidad no se
refiere sólo a los libros sino también a una realidad
turbulenta, enigmática y velocísima. Las dificultades
de Lee son las mismas a las que se enfrenta el agente
Nicholas Branch, al que la CIA le ha encargado
escribir una historia del asesinato de Kennedy, y

también las del narrador, el propio DeLillo y el lector. Branch no quiere dejarse llevar por las ideas conspiratorias. Si nos dejamos llevar por las coincidencias no tardamos en inventar una religión, piensa. Pero los hechos están ahí, resuenan:

- las incoherencias del informe de la **Comisión Warren** ("la novela oceánica que James Joyce habría escrito si se hubiera trasladado a Iowa y hubiese vivido hasta los cien años"): "los ojos de Oswald son grises, azules, pardos. Mide metro setenta y cinco, setenta y ocho, ochenta. Es diestro, es zurdo. Conduce, no sabe conducir. Es tirador de primera y no le acierta a tres en un burro." Para colmo, es representante de la **Aso-ciación para el Trato Justo con Cuba** y su despacho está en el mismo edificio que la agencia de detectives de **Guy Banister**, dedicada a organizar todas las actividades anticastristas de Nueva Orleans.
- las **muertes súbitas** e inexplicables de todos los relacionados con el caso: **George de Mohrenschildt**, mecenas de Oswald, se suicida en 1977; **David Ferrie**, su instructor militar, se suicida en 1967; **Carlos Prío Socarras**, expresidente de Cuba y traficante de armas, se suicida en 1978; **Eladio del Valle**, paramilitar anticastrista amigo de Ferrie, muerto a tiros en 1967; **Walter Everett Jr.**, el analista al que se le ocurrió la idea del atentado para apoyar una segunda invasión, fallece por infarto en 1965; **Wayne Wesley Elko**, exparacaidista, mercenario y probable francotirador en la tragedia, muere en enero de 1966 por sobredosis de morfina; **Brenda Jean Sensibaugh**, la stripper a la que Jack Ruby

envió dinero antes de matar a Oswald se ahorca en una celda de Oklahoma en 1965; **Bobby Renaldo Dupard**, amigo de Lee, muere de un disparo durante un atraco a mano armada en la ferretería en la que trabaja como encargado; **Jack Leon Ruby** muere de cáncer en 1967 mientras espera la revisión del juicio por el asesinato de Oswald.

A pesar de todo Branch concluye que lo sucedido en Dallas el 22 de noviembre de 1963 no fue una trama meticulosamente ordenada. Al contrario, como la vida misma, "la conspiración contra el presidente fue un **asunto tortuoso**, un asunto que, a corto plazo, triunfó sobre todo gracias al azar. Listillos e imbéciles, ambivalencia, voluntad férrea y diversas casualidades."

Los motivos para eliminar a **Kennedy** no se reducían al fracaso en Bahía de Cochinos. Sus negociaciones con Kruschchev durante la crisis de los misiles cubanos renunciando a invadir la isla para evitar una guerra nuclear fueron vistas como una claudicación. China y el sudeste asiático habían girado, además, hacia el comunismo. Algo tenía que ocurrir. "Lo fundamental es que Kennedy muera. El paso siguiente es que muera Oswald."

De todos los personajes de la novela de DeLillo destaca el retrato de **David Ferrie**. Aunque Oliver Stone no reconozca la influencia del autor de *Libra*, lo mejor de *JFK* es la interpretación que Joe Pesci hace de este extraño personaje que coloca a Oswald en el momento preciso en el lugar adecuado. Ferrie,

lampiño y con un tupé ridículo, obsesionado con encontrar una cura contra el cáncer, fanático del hipnotismo, expulsado del seminario por pederastia, excepcional piloto, anticastrista radical, místico, representa la solución literaria al enigma de muerte de Kennedy. A él le pertenecen las ideas más densas de la novela y, como es habitual en DeLillo, son reflexiones en torno a la naturaleza del **tiempo**, la **muerte** y el **destino**. Es posible ralentizar el tiempo, mediante el hachís por ejemplo. Es posible elevarse por encima de él, contemplar tu destino, la fecha y hora exactas de tu muerte. El tiempo es la línea superficial donde se conectan causas y efectos pero las conexiones reales que detonan los acontecimientos se realizan en un sustrato más profundo e intemporal, aquel donde habitan los sueños y las visiones.

[Ferrie a Lee] Eres una rareza histórica, una coincidencia. Diseñan un plan y tú encajas como anillo al dedo. Te pierden y aquí estás. Todo tiene su pauta. Hay algo en nosotros que influye en los acontecimientos. Hacemos que las cosas ocurran. La mente consciente sólo expresa una faceta, pero somos más profundos. Nos prolongamos en el tiempo. Algunos somos casi capaces de prever la hora, el lugar y la naturaleza de nuestra muerte. Lo sabemos en un plano más profundo. Es como un idilio, un coqueteo. Yo la busco, la persigo discretamente.

Ferrie recitó la historia del hachís y encendió otro canuto. Tardó una eternidad. Todo se deslizaba lentamente. Estaban en un sitio donde cada latido del corazón necesitaba tiempo.

— Piensa en dos líneas paralelas —dijo por fin—. Una es la vida de Lee H. Oswald. La otra representa la

conspiración para asesinar al presidente. ¿Qué es lo que cubre el espacio entre ambas? ¿Qué es lo que vuelve ineludible la relación? Existe una tercera línea que surge de los sueños, las visiones, las intuiciones, las oraciones, los niveles más recónditos del yo. No la generan los principios de causa y efecto como a las otras dos. Es una línea que atraviesa la causalidad, el tiempo. Carece de una historia que podamos reconocer o comprender, pero impone una conexión. Sitúa al hombre en la senda de su destino.

En cualquier caso, hay dos ideas de **Jean Baudrillard** que formarían el entramado conceptual de *Libra*. En primer lugar, la desaparición de lo real en favor del **simulacro** en el caso del asesinato de Kennedy. La superposición de teorías es un recurso neurótico para ocultar la única posibilidad viable: no existe ya lo real, se ha disuelto en un océano de información. En segundo lugar, Lee como ejemplo del funcionamiento de las **estrategias fatales**. Lee desprecia el sistema de los objetos, el sistema capitalista, porque le condena a ser un cero a la izquierda, una mercancía. Para rebelarse se convierte en espía de los rusos pero cuando viaja a la Unión Soviética se da cuenta de que es un infierno y no un paraíso. De vuelta en Estados Unidos, se deja querer por los servicios de inteligencia, el FBI, la mafia anticastrista ... Necesita ser alguien, ocupar un lugar que dé significado a su vida, pero termina de chivo expiatorio de una trama que le sobrepasa. Para evitar el triste destino de Lee, Baudrillard recomienda no combatir el sistema de los objetos mediante manifestaciones, ya sean pacíficas o violentas, sino imitando la pasividad del objeto.

Un buen ejemplo es la novela de José Saramago *La caverna*, donde el pueblo repentinamente renuncia a las urnas.

6. Mao II, 1991

Esta es, en mi opinión, la novela más acabada de Don DeLillo. El título **Mao II** hace referencia al **totalitarismo blando de la sociedad de consumo**. Son análogas las masas maoístas que desfilan con sus uniformes blancos y las masas que atiborran los centros comerciales. Warhol lo percibe bastante bien en su obra: el nuestro es un totalitarismo más colorido.

Mao II se abre con una coreografía comparable al inicio de *Submundo*: una boda multitudinaria convocada por el **Maestro Moon** en el corazón de los Estados Unidos. **La secta Moon o Iglesia de la Unificación** es idea del surcoreano **Sun Myung Moon** que empezó predicando en los cincuenta en una humilde choza y se ha expandido luego por todo el mundo. Aprovechando el auge del milenarismo, sus creencias giran en torno a la **segunda llegada de Cristo y el final de la historia** de la humanidad.

La joven **Karen Janney**, cuyos padres asisten atónitos a una ceremonia donde las parejas han sido elegidas a capricho por el Maestro Moon, se siente a gusto entremezclada entre la muchedumbre de acólitos, alegre de abandonar su individualidad. **El fanatismo de las masas** pone en jaque el modo de

vida occidental. El futuro, nos guste o no, pertenece a las masas. De ahí, la referencia a **Mao** en el título de la novela.

Nos educan para creer, pero cuando les mostramos la verdadera fe corren en busca de psiquiatras y policías. Sabemos quién es Dios. Y ello nos convierte en locos a los ojos del mundo. (p. 18)

Hasthada de vender flores en las calles para satisfacer la avaricia de la secta, Karen se une a otra corte de fanáticos. En una casa apartada asiste a **Bill**, un novelista de éxito que lleva años viviendo en un anonimato obsesivo y luchando inútilmente por terminar su último libro, su "adversario más odiado"; ya **Scott**, *groupie*, escolta, consejero y, hasta cierto punto, carcelero versión *Misery* del escritor.

El personaje de Bill es, evidentemente, la mezcla de dos figuras sobresalientes de la literatura contemporánea: **Salinger** y **Pynchon**. Su aislamiento obsesivo ha despertado incluso más interés que sus libros.

Cuando Bill decide dejarse fotografiar por **Brita**, especializada exclusivamente en retratar a escritores, se entabla entre ambos un diálogo en el que se ofrece una explicación teológica de las razones del ocultamiento del escritor: jugar al mismo juego que **Dios**, protegerse de las imágenes porque destruyen lo sagrado.

Es casi profética la alusión de Brita a la naturaleza inhumana de las torres del *World Trade Center*. El problema no es el tamaño, dice, sino que sean **dos**.

Parecen estar hablando entre ellas en una lengua desconocida para el hombre. Absorben todo el espacio de la ciudad y dejan fuera sólo desechos humanos. De algún modo, el inconsciente colectivo deseaba el colapso de las Torres Gemelas, símbolo de la alienación brutal del capitalismo, de la desaparición de cualquier tipo de diversidad cultural, de singularidad humana. Las Torres nos convertían en insectos.

A continuación el diálogo entre Brita y Bill, diez años antes de los atentados del 11 de septiembre, se orienta casi por arte de magia hacia la relación entre **literatura y terrorismo**. Hubo un tiempo, dice Bill, donde la literatura era un arma para transformar el mundo. Hoy día, ese papel lo ha ocupado el terrorismo e incluso, algo peor, las imágenes del atentado: el dolor y la sangre en tiempo real. Esas son las imágenes que dominan la conciencia de las masas, esas son las imágenes que el público desea ver. Somos adictos a la violencia, a la escenificación de la violencia. Internet es una snuff movie desenvolviéndose como una cinta de Moebius.

— Hace años, solía pensar que un novelista poseía la capacidad de alterar la vida interior de la cultura. Ahora, ese territorio está usurpado por los pistoleros y por los que construyen las bombas. Son ellos quienes someten la conciencia humana a sus ataques, es decir, lo que hacíamos los escritores antes de vernos unidos a ellos.
(p. 62)

Brita y Bill continúan dialogando sobre las imágenes. Bill se queja de que las fotografías de Brita no

son más que necrológicas anticipadas, una anticipación del cadáver. Brita le comenta que conoció a un editor al que habían encarcelado porque su revista había publicado **caricaturas** del general Pinochet. Se le acusaba de asesinar la imagen del general. Lo terrible es que, en determinados contextos, es una realidad.

A continuación, una espléndida observación de Bill acerca de la industria editorial que recuerda otras parecidas de Italo Calvino en *Si una noche de invierno un viajero ...* La cultura sufre menos cuando es atacada por la censura que cuando es disuelta por la **saturación del mercado libresco**. Del mismo modo, el oscuro deseo de la industria de la comunicación es introducir un código desde Bruselas y hacer saltar por los aires un edificio en Madrid.

Tras la sesión fotográfica con Brita, el editor de Bill propone al novelista que haga una declaración pública en favor de un poeta francés secuestrado por una milicia maoísta en Beirut. Bill, sin embargo, va mucho más allá: viaja a Beirut con la esperanza de poder ofrecer su vida a cambio de la del rehén. Bill, una "industria sedente de pedos y eructos", busca su **redención** a través de un sacrificio heroico. Es el único modo de sustraerse al tiempo maldito del novelista:

Existe el espacio-tiempo épico y flexible del físico teórico, el tiempo independiente de la experiencia humana, la curva pura de la naturaleza, y existe el tiempo maldito del novelista, íntimo, agobiante, rancio y amargo. (p. 79)

Mientras permanece secuestrado en condiciones miserables el poeta **Jean-Claude Julien** experimenta una de las variantes más desagradables del tiempo, aquella que está asociada al **dolor**. El tiempo, en su lentitud, se vuelve una malla espesa y terrorífica. Exactamente lo opuesto al tiempo del **sexo**, lo más parecido a un escudo protector frente al deterioro inexorable de los cuerpos.

El tiempo, ese elemento original que está siempre ahí, se había convertido en algo peculiar que rezumaba hasta empapar su fiebre y sus delirios, la cuestión de quién era él. Cuando escupía sangre, observaba el tiempo estremeciéndose en el líquido rosado al deslizarse por el desagadero El tiempo se escurría a través del aire y la comida. La hormiga negra que trepaba por su pierna transportaba consigo la inmensidad del tiempo; su viejo, lento y sabio ritmo ... El muchacho le obligaba a tenderse sobre su espalda doblando las piernas hacia arriba y golpeaba las plantas de los pies del prisionero con una varilla de acero. El dolor entorpecía su sueño y hacía que el tiempo se estirara y se volviera más profundo ... (p. 147-149)

Es especialmente relevante observar la evolución del pensamiento de **Bill y Karen**. Por un lado, **Bill** acierta a distanciarse de la habitual simpatía literaria hacia el terrorista. Este es el único que ha conseguido evitar ser asimilado por esta civilización consagrada al capital y al consumo. Desgraciadamente, sus acciones han devenido más influyentes que el arte: la revolución permanente, la destrucción total. Sin embargo, Bill concluye que ese diosillo autocrático de corte maoísta que ha secuestrado al poeta francés

es una farsa comparada con el despliegue de significados que ofrece la **novela**.

Karen, por el contrario, es la antítesis de Bill, está contagiada por el virus del futuro. Sueña con el control total, con la familia universal, con la humanidad convertida en criatura total. Contemplando las imágenes del funeral de Jomeini donde todos y cada uno de los miembros de la masa daría su vida por el líder, Karen se pregunta "por qué nada cambia, dónde están nuestras propias muchedumbres, por qué aún conservamos nuestros nombres y direcciones, las llaves de nuestros automóviles."

En cualquier caso, la protagonista de las páginas finales de Mao II es **Brita**, la fotógrafa. Después de la muerte de Bill, olvida a los escritores y se convierte en corresponsal de guerra. Allí, en el Beirut de los ochenta, iluminado y desangrado por la guerra, experimenta la belleza de la vida y la importancia participar con su arte fotográfico en ella.

Las páginas de Mao II contienen el **germen** de dos novelas posteriores de DeLillo: *El hombre del salto*, centrada en los atentados del 11 de septiembre, y *Body Art*, una profunda reflexión en torno a la naturaleza del tiempo.

7. **Cosmópolis, 2003.**

A continuación señalaré aquellos elementos filosóficos en *Cosmópolis* a los que creo se debe prestar especial atención.

7.1. Reminiscencias de Marx

En la novela aparece revisada la primera frase del Manifiesto Comunista de Karl Marx: "Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo." DeLillo la transforma en "Un fantasma recorre el mundo, el fantasma del capitalismo". Es el grito de lucha de quienes protestan contra el sistema arrojando **ratas** en los restaurantes.

La esperanza de que el capitalismo implusione para dar lugar a un paraíso feliz ha desaparecido. El mundo que dejará tras de sí el frenesí consumista será semejante al **paisaje desolado** de una ciudad sitiada.

Por ello, el epígrafe de Cosmópolis es "La rata deviene moneda de curso legal". Esta sentencia es parte de un verso del poema de **Zbigniew Herbert** "Informe desde la ciudad sitiada" perteneciente al libro del mismo título publicado por el poeta polaco en 1983.

*Demasiado viejo para llevar las armas y luchar como los otros
fui designado como un favor para el mediocre papel de cronista
registro -sin saber para quién-los acontecimientos del asedio*

*debo ser exacto mas no sé cuándo comenzó la invasión
hace doscientos años en diciembre septiembre quizá ayer al amanecer
todos padecen aquí del deterioro de la noción del tiempo*

*nos quedó sólo el lugar el apego al lugar
aun poseemos las ruinas de los templos los espectros de jardines y casas
si perdemos nuestras ruinas nada nos quedará*

*escribo tal como sé en el ritmo de semanas inconclusas
lunes: almacenes vacíos la rata ha devenido moneda corriente*

(. . .)

y sólo nuestros sueños no fueron humillados

*Zbigniew Herbert: Poesía completa. Xaverio Ballester (tr.)
Barcelona: Lumen, p. 473.*

7.2. La teoría postmoderna del capital

Cosmópolis (2003) comienza de un modo similar al que lo hace otra novela más temprana de Don DeLillo, *Ruido de fondo* (1985). En este caso, DeLillo lleva a la ficción las ideas que Jean **Baudrillard** expone en *El sistema de los objetos* (1968). Dentro del sistema de los objetos **ser es igual a consumir**. El resultado es que para definir a un individuo basta con recitar aquellos objetos que le rodean. Si damos un paso más allá entramos de lleno en el funcionamiento del **cibercapital**: Eric no compra un ático de lujo o un avión de combate, sino que compra el precio, los "ciento cuatro millones de dólares", por ejemplo. El número se justifica a sí mismo.

El individuo queda convertido en mercancía cuando los objetos no sólo definen su estatus sino que necesita de la bendición de los números para existir. Se refiere DeLillo a esa sensación de alivio que experimentamos al insertar la **tarjeta bancaria** en un cajero automático y observar que todo está en orden.

Al inicio de *Cosmópolis* para describir a **Eric**, el tiburón de las finanzas, DeLillo recita sus posesiones:

traje y corbata, vivienda de cuarenta y ocho habitaciones en un rascacielos de lujo equipada con piscina, salón de cartas, gimnasio, acuario con tiburón, sala de proyecciones, perrera para borzois y enormes obras de arte monocromas; palmtop de última generación, gafas de sol, limusina dotada de múltiples pantallas tililando al son de los vaivenes de la Bolsa, suelo de mármol de Carrara, microondas, cámaras en circuito cerrado operadas por una enfermera y dos guardaespaldas, mini bar y electrocardiógrafo.

Eric ha obtenido su fortuna aplicando las matemáticas más sofisticadas a la evolución caótica de los **mercados de divisas**. Su propia vida es reflejo de esta **voluntad de poder** que se manifiesta en la obsesión por la exactitud y la simetría: esa hilera de limusinas blancas que parecen réplicas de una Idea platónica.

Instalado en su limusina Eric decide atravesar Manhattan para darse un corte de pelo en la vieja barbería donde su padre solía llevarlo de niño. Es un viaje de liberación y autodestrucción, un viaje que tiene lugar en un solo día. *Cosmópolis* tiene la misma estructura narrativa que el *Ulises* de **Joyce**, uno de las lecturas tempranas que más influyó en DeLillo. Es perfecta para representar la aceleración de la historia, la acumulación vertiginosa de "acontecimientos" en que vivimos.

En el automóvil de lujo le espera **Shiner**, su experto en seguridad informática, "camisa desvaída y unos vaqueros". Eric lleva más de tres años sin mirarlo a la cara. Le pregunta por la seguridad de los servidores

de la compañía y de las comunicaciones desde el automóvil. Shiner le responde que todo está en orden y Eric le pregunta en un arranque de paranoia "dónde pasan la noche" las limusinas. Sin embargo, la paranoia de Eric está justificada. Es consciente de que la ola de cibercapital que lo ha encumbrado puede destruirlo por un simple descuido. El capital devora a sus hijos como **Cronos** o **Saturno** a los suyos.

Para romper el silencio Shiner pregunta a Eric: ¿qué sentido final tiene todo este crecimiento vertiginoso del capital? "*it's a fuckall wonder ... But, at the same time, what?*" Esta es la típica pregunta del que apenas ha vislumbrado la verdad y que Eric no se digna responder. La realidad es que el capital se justifica a sí mismo. No necesita un afuera que le dé sentido. Le ocurre lo mismo que a la sustancia de **Spinoza**, es **en sí y se concibe por sí**.

Parte primera: De Dios, Definiciones.

III. Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

Baruch Spinoza: *Ética*. Vidal Peña (tr.) Madrid: Alianza, 1987 (p. 46)

El personaje que da voz a las teorías que **Baudrillard** expone en *La transparencia del mal* (1990) acerca del cibercapital es **Vija Kinski**, *Chief of Theory* o asesora filosófica. Es el único personaje femenino al que Eric no intenta seducir. DeLillo la describe como una sonrisa irónica que podría prescindir de su cuerpo

y que desaparecería si le intentásemos atribuir un significado o una historia concreta. En este sentido, personifica a la perfección el pensamiento como un **arte de la desaparición** del que hablaba Baudrillard.

En el interior de la limusina blanca, ingrávada e inmutable, se desarrolla la conversación entre **Eric** y **Vija**. La asesora filosófica comienza reflexionando sobre el arte de hacer dinero, cuyo término griego es "crematísticos". Su primera intuición es que el dinero ha perdido sus cualidades narrativas del mismo modo que le ocurrió al arte contemporáneo. DeLillo está pensando en este caso en el **expresionismo abstracto**, otra de sus influencias reconocidas. El cibercapital ha perdido la referencia, dialoga sólo consigo mismo. Este es otro de los rasgos teológicos que pueden añadirse. Dice Vija Kinski:

Porque el dinero ha dado un vuelco. Toda la riqueza ha pasado a ser riqueza por y para sí. No existe otra clase de riqueza si de veras es inmensa. El dinero ha perdido sus cualidades narrativas, tal como le sucediera a la pintura hace ya tiempo. El dinero habla sólo para sí mismo.

Es posible encontrar ideas parecidas en *La transparencia del mal*. **Baudrillard** considera que el análisis que hizo **Marx** del capitalismo posee una lógica aplastante, es "idealmente irreprochable". El capitalismo, tal como predijo Marx, debería haber desaparecido víctima de sus **contradicciones internas**: un modo de producción cuya dinámica consiste en la acumulación de riqueza en unas pocas manos y el aumento exponencial del número de proletarios

es insostenible. Sin embargo, el capital adivinó cómo esquivar esta "amenaza inminente". Se puso en **órbita**, fuera del alcance de contradicciones políticas y relaciones de producción. Se volvió independiente, autónomo, flotante y aleatorio. Dejó de obedecer a otra finalidad que a sí mismo.

Puede ser que una referencia a la saga *Terminator* sirva para aclarar esta cuestión. El discurso de **Baudrillard** sobre el cibercapital me recuerda al día en que Skynet, la computadora encargada del sistema de defensa estadounidense, tomó conciencia de sí misma. Cuando intentaron detenerla ya no estaba en un solo ordenador, se había diseminado por todo el mundo. La guerra definitiva entre el hombre y las máquinas había comenzado: había llegado el día del Juicio.

En cualquier caso, la idea de **Baudrillard** es más profunda. A pesar de que una milésima parte del poder **nuclear** disponible hubiese sido suficiente para destruir el planeta, aquí seguimos. Del mismo modo, a pesar de que el **cibercapital** se ha apoderado de la economía mundial, las crisis periódicas no han servido para disolverlo sino para reforzarlo. A pesar del **porno** viral que monopoliza Internet, no se ha producido ningún colapso moral. El temido día del Juicio no llega.

Al contrario, parece que estamos instalados en una especie de "fin de la historia". Por ejemplo, la **corrupción** en política ha llegado a un punto que resulta extraño observar que todo continúa igual.

Es necesario entender que el capital se alimenta de la corrupción de los políticos y la democracia se nutre de la parodia del espectáculo de la exposición pública de los corruptos y su enjuiciamiento o ausencia del mismo. No queremos ser ciudadanos sino espectadores de repetidos autos de fe. La verdad es que andamos tan **escasos de acontecimientos** que cada año se juegan no sé cuántos **partidos del siglo**, ya he perdido la cuenta de las veces que he visto en el cine saltar por los aires la **Casa Blanca** y, por culpa de alguien que no supo accionar un explosivo líquido escondido en la suela del zapato, nos encontramos ante un **despliegue neurótico de falsa seguridad** en los controles de los aeropuertos.

Otro tanto ocurre con la **deuda** de los países desarrollados, subdesarrollados y en vías de expansión. La deuda pública ha adquirido tal magnitud que sería de esperar una bancarrota mundial inminente. Sin embargo, también la deuda se las ha arreglado para orbitar sobre nuestras cabezas y circula, revendiéndose una y otra vez, de un banco a otro. "Maravillosa esta deuda que gira, estos capitales ausentes que circulan, esta riqueza negativa", dice Baudrillard.

Esa es la razón de que la escena final de *El club de la lucha* de **Chuck Palahniuk**, llevada al cine por David Fincher en 1999, resulte tan inverosímil. Los devaneos esquizofrénicos del protagonista son increíbles, pero pensar que demoliendo unos rascacielos se puede poner en jaque la industria financiera es de un optimismo panglossiano.

7.3. Tiempo y capital

Continúo analizando la disertación de Vija Kinski sobre el capitalismo en el interior de la limusina de Eric Packer. Una de las modificaciones inmediatas que ejerció el capital en sus inicios fue la mutación de nuestra idea de tiempo. La crisis de 2008 nos coloca frente a este fenómeno que subyace al funcionamiento del cibercapital.

El economista **Trías de Bes** lo explica perfectamente en su libro *El hombre que cambió su casa por un tulipán*. También **John Lanchester** en *¡Huy! Por qué todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*. Durante el siglo XVII en los Países Bajos tuvo lugar la invención de los **futuros**. El objeto de especulación fue el **bulbo de tulipán**. Imaginemos, siguiendo a Trías de Bes, a un productor llamado Van Garden que tiene un bulbo enterrado en su parcela. A él se acerca Van Premier y le ofrece diez florines por él. Como el bulbo no puede extraerse de la tierra hasta que esté listo para florecer llegan a un acuerdo: Van Premier le entrega una señal de un florín y promete ante notario los nueve restantes cuando el bulbo esté preparado. Van Premier contacta con Van Secondo y le ofrece un bulbo por veinte florines. Van Secondo le paga una señal de dos florines y acuerda pagarle el resto cuando le entregue el bulbo de tulipán. Van Secondo repite la operación con Van Tercius por treinta florines y así sucesivamente hasta alcanzar los cien florines (unos mil euros) en noviembre de

1636. Además, las operaciones no se realizaban sobre un solo bulbo sino sobre diez o veinte con lo que las cantidades que manejaban los especuladores eran astronómicas. Cegados por una reventa de importe superior, los holandeses llegaron a usar como garantía del pago sus tierras, sus cosechas y sus casas. Cuando el precio alcanzó los doscientos florines en febrero de 1637 los compradores finales dejaron de pagar y el castillo de naipes se derrumbó.

Los complejos **derivados financieros** contaminados por las hipotecas subprime que hundieron la economía en 2008 no son otra cosa que **clones digitales** de los bulbos de tulipán.

La consecuencia que **Vija Kinski** extrae de este funcionamiento de los mercados es la siguiente. El ascenso del capitalismo estuvo intrínsecamente ligado a un cambio en nuestra **comprensión del tiempo**. Al principio, la gente dejó de pensar en la eternidad medieval para centrarse en el tiempo medible de las horas de trabajo y gestionarlo con la eficacia que requiere la producción en cadena. El tiempo de los relojes generaba dinero. Sin embargo, la introducción de los futuros puso en un segundo plano la producción y otorgó al **sector financiero** el dominio sobre el sistema. De la noche a la mañana fue **el dinero** el que generaba **tiempo**. El futuro ahogaba al presente. De ahí la **aceleración de la historia** que resulta insostenible para la mayoría. Las **protestas antisistema**, dice Vija, son un intento desesperado por normalizar el tiempo, por devolverlo a su estado original.

Cuando **Eric Packer** decide ir a darse un corte de pelo en el barrio de su infancia no hace otra cosa que intentar escapar de ese mundo ficticio de los mercados para volver a la realidad. Sin embargo, su personaje está tan conectado al funcionamiento de los mercados que no deja de experimentar la sensación del *déja vu*, de correr delante de su propia sombra.

7.4. El sujeto del cambio social

Las protestas ciudadanas contra el funcionamiento del capital han sido globales: *Occupy Wall Street*, el *15-M*, la *PAH* o el *22-M*. "Los partidos políticos envejecieron de repente", dice el Roto en la viñeta que dedica a analizar el 15-M.

Tras el rescate bancario, desde la esfera política, se prometió una **reforma del capitalismo**, porque no funciona. Era necesario devolver a la producción su lugar central en el sistema, decía Obama en 2011. Y, sin embargo, nada de eso ha ocurrido.

Las **violentas protestas** que rodean la limusina de Eric representan la puesta en escena del poema de Herbert. La única moneda de curso que dejará tras de sí el capitalismo serán las ratas.

Ante las protestas, **Vija** reacciona con un escepticismo devastador. Estas multitudes, más o menos pacíficas, pero siempre bajo control, no son los **enterradores del sistema** que predijeron **Marx y Engels**. No son las hordas de proletarios desesperados por la acumulación de capital en manos del famoso 1%.

En realidad, no existen fuera del mercado porque no existe ese "afuera". Se ha consolidado el proceso de **mundialización** del sistema del que habla **Baudrillard**.

Cada crisis y cada protesta no hacen sino demostrar su extraordinaria capacidad para absorberlo todo. Ni siquiera se inmuta ante los atentados suicidas de las **Torres Gemelas**. Todo acontecimiento es rehén de los *mass-media*. Por eso, las acciones de **FEMEN** o quemarse a lo *bonzo* son, en el fondo, cómplices del desvanecimiento de una ruptura real con la cultura del mercado y la simulación.

Hay una escena fundamental en *Cosmópolis* que puede pasar desapercibida pero que tiene una gran importancia. Mientras protestas apocalípticas se desarrollan en las calles de Manhattan la gente sigue contemplando los **escaparates**, los **paneles publicitarios** y retirando dinero de los **cajeros**. Hemos creado unos nuevos dioses implacables. La influencia de estos sobrepasa con diferencia a la de cualquier idea.

7.5. Tecnología y capital

Como argumentaba Marx, y repite Eric Packer, **tecnología y capital** están indisolublemente unidos. En cualquier caso, dice Vija, el cataclismo vive agazapado entre los mimbres del progreso tecnológico. Obsérvese cómo un simple gráfico que refleja el tráfico de información en Internet puede interpretarse como el típico escenario de un "juego de guerra" nuclear.

Es más, advierte **Benno Levin** a Eric Packer en la escena final: todo el sádico arsenal matemático con el que desentrañamos desde el movimiento armónico de un pulsar a los ciclos de la cría del saltamontes o la evolución de los mercados es rehén de su propia perfección. La asimetría y el caos están necesariamente vinculados al mundo.

7.6. Muerte y capital

Para terminar de analizar el discurso de Vija Kinski queda dejar constancia de sus observaciones acerca de la interacción entre **muerte y tecnología**. En un tono profético, el alter-ego de Jean Baudrillard sugiere que la gente en el futuro dejará de morir para convertirse en "**flujos de información**".

Es inevitable asimilar el viaje de Eric Packer a través de Manhattan con la **deriva incontrolable** del cibercapital. Desde el primer minuto de la película cabe la sospecha de que es un camino de autodestrucción. Es la hipótesis de Marx pero sin final feliz.

De todos modos, una constante en la producción novelística de DeLillo es la conexión esencial entre **eros y tánatos**, vida y muerte. Los encuentros sexuales de Eric culminan cuando le pide a su guardaespaldas que le dispare con un Toser. Quiere más.

7.7. Arte y capital.

Por último, es conveniente dar algunas pistas sobre la conversación que **mantienen Didi Fancher** y

Eric Packer en la limusina. Didi, asesora artística, recomienda a Eric la compra de un Rothko "luminoso". Según **Baudrillard**, en el arte de Rothko cabe todavía la posibilidad de encontrarse ante una singularidad iniciática, un vacío capaz de abrirse en todas direcciones.

Recuérdese que Rothko abrazó la pintura abstracta como un modo seguro de expresar su oposición al capital y al arte como mercancía. Cuando en 1958 le ofrecieron **decorar los muros de un restaurante de lujo**, el *Four Seasons*, en el recién construido rascacielos *Seagram Building*, Rothko confiaba en "pintar algo que quitara el apetito a cualquier hijo de puta que comiera en esas salas. Que el restaurante se negara a exhibir mis murales sería el mejor cumplido que podrían hacerme. Pero no lo harán. **La gente lo aguanta todo**". El proyecto fracasó y sus bocetos están hoy repartidos por todo el mundo.

Para Rothko era un **imperativo moral** salvar su obra de los **críticos** y la **civilización de consumo**. Fueron, por ejemplo, durísimas las negociaciones con la *Tate Gallery* sobre el modo en que debían exhibirse sus pinturas. Exigía que sus cuadros estuvieran en la **parte antigua** de la *Tate* y cerca de **Turner**.

Cuando el matrimonio de coleccionistas **John y Dominique de Menil** le ofrecieron construir una **capilla exclusiva** para exponer sus murales se consagró al trabajo de un modo tan intenso que terminó por destruirle. (Eso, y el éxito inexplicable de **Warhol**). Rothko impuso a los arquitectos sus ideas: un edificio de planta octogonal. "Decoró" el interior con **once lienzos enormes**, tres trípticos y cinco cuadros

independientes, **momocromos** y **herméticos** como nada de lo que había creado hasta ese momento. Las obras estuvieron listas a finales de 1967 y el pintor se suicidó en 1970 antes de que la capilla fuese inaugurada y dedicada a la memoria de **Martin Luther King** el 26 de febrero de 1971.

Eric ordena a Didi iniciar las gestiones para **comprar la capilla**. La colocará intacta en su apartamento. Elegir los catorce lienzos negros de Rothko es síntoma de su obsesión con la **muerte**. Pero, además, la posibilidad real de poder comprar la capilla convierte las **esperanzas estéticas** de Rothko en humo.

¿Qué tipo de **arte** es entonces posible?, se pregunta DeLillo. Si de lo que se trata es de poner en jaque el mercado mundial, ¿por qué no considerar arte los **atentados terroristas** contra el World Trade Center?

Sin embargo, a pesar de Baudrillard, DeLillo no va tan lejos. Las formas artísticas que recoge en *Cosmópolis* incluyen arrojar las **ratas** de Herbert en un restaurante y un **buen tartazo** del maestro André Pétrescu a Eric Packer. Son variantes del arte que no deja rastros, imposible de intercambiar como mercancía.

Así, por ejemplo, la fotografía-performance de **Spencer Tunick** que DeLillo coloca al final de su novela.

8. El hombre del salto, 2007

¿De qué trata *El hombre del salto*, la novela que DeLillo dedica al 11/S?

No trata del análisis del 11/S desde la perspectiva de quienes dudan de que fuese un ataque terrorista.

DeLillo ha aprendido del caso Oswald que la **versión oficial** y las **teorías de la conspiración** se anulan entre sí. Lo real ha desaparecido y es necesario pensar de otro modo los acontecimientos, **evitando delirios estéticos y conspiranoicos**.

Como suele ocurrir en la obra de DeLillo, el argumento es banal. **Keith** consigue escapar de una de las torres con un maletín que no es suyo. En su huida atraviesa la nube de polvo y muerte que inunda las calles.

Había muertos por todas partes, en el aire, en los escombros, en los techos cercanos, en los vientos que llegaban del río. Estaban colocados en la ceniza y rociados en las ventanas de la calle entera, en su pelo y en su ropa.
(p. 33)

El tiempo de los relojes ha dejado de funcionar. En lugar de regresar a su piso de soltero se presenta por sorpresa en casa de su ex, Lianne. Esta ha presenciado la performance perturbadora de un artista callejero que reproduce en distintos puntos de la ciudad una imagen que dio la vuelta al mundo, *The Falling Man*. Un ejemplo perfecto de lo que DeLillo entiende como **arte**.

Lianne pensó en los pasajeros. El tren surgiría a toda velocidad del túnel sur y luego iría reduciendo la marcha, al acercarse a la estación de la calle 125, a eso de un kilómetro. El tren pasaría y el hombre saltaría. Habría a bordo unos que lo verían quieto y otros que lo verían saltar, todos ellos arrancados de sus ensoñaciones diurnas o de sus periódicos o cuchicheando su asombro a los teléfonos móviles. Esas personas no lo habrían visto ponerse el arnés. Solamente lo verían saltar y desaparecer.

Luego, pensó Lianne, los que ya hablaban por teléfono, los que se lanzaran al teléfono, todos tratarían de describir lo que habían visto ellos mismos o habían visto otros, cerca de ellos, y ahora les estaban contando. Era una cosa la que tenían que contar, en esencia. Una persona que salta. El hombre del salto. Lianne se preguntó si ésa sería su intención extender así la palabra, por teléfono móvil, íntimamente, como en las torres y en los aviones secuestrados. (p. 193)

Su hijo **Justin** y dos amiguitos, traumatizados por el derrumbe de las torres, espían el cielo con prismáticos en busca del malévolo Bill Lawton, un ente tan fantasmagórico como el auténtico Bin Laden.

La madre de Lianne, **Nina** y su pareja **Martin** discuten sobre las causas de los atentados. Nina ve en los Estados Unidos un país inocente, víctima del fanatismo suicida de una religión diabólica. Martin, al contrario, es consciente de que esas dos torres no eran más que una "provocación", una obscena "fantasía de riqueza" que pedía a gritos su derrumbe. **Estados Unidos, concluye, es un país irreconocible que ha dejado de ser el centro del mundo.**

Pronto llegará el día en que nadie tendrá que pensar en Estados Unidos, si no es por el peligro que supone este país. Está perdiendo el centro. Se está convirtiendo en el centro de su propia mierda. Ése es el único centro que ocupa. (. . .) A Estados Unidos ya no lo conozco. No lo reconozco -dijo-. Hay un vacío donde antes se hallaba Estados Unidos. (p. 226-228)

A través de **Hammad** DeLillo introduce el punto de vista de los terroristas suicidas. Hammad recuerda

su entrenamiento en Afganistán y las discusiones con el líder Mohamed Atta sobre las razones filosóficas de su misión. En el fondo, vivir merece la pena si se tiene una causa para morir. El problema de los infieles, con sus parques, su jogging, sus centros comerciales ... es que ya están muertos. Su misión es revelar al mundo esta agónica verdad.

"El nombre de Dios en boca de los asesinos y de las víctimas, al mismo tiempo, primero un avión luego el otro ... " (p. 158)

Pero, en realidad, El hombre del salto, trata de otra cosa, trata de las obsesiones del propio autor con el **tiempo**. Para DeLillo existen dos planos de la realidad. En el más superficial el tiempo fluye y los sucesos se diluyen como "lágrimas en la lluvia". Sin embargo, también existen instantes donde el tiempo se pliega sobre sí mismo y parece detenerse. Como si nos adentrásemos en otra dimensión donde la vida, la muerte y la verdad pierden todo significado y sólo queda el vacío, la nada. La escritura de DeLillo es una insistente búsqueda de esas anomalías del tiempo, presentes en *Punto Omega*, *Body Art* y los ensayos de *Contrapunto*.

Cabe también en este caso plantear una de las tesis políticas del **último Baudrillard**. Frente al desafío que supone el terrorismo suicida, Occidente reacciona con la mascarada, la parodia, la ironía y el vacío. Es una respuesta inapelable a la que no existe finalidad ni contrafinalidad que oponerle.

9. Body Art, 2001

El *Body Art* es una forma de arte de vanguardia que tuvo su máximo auge en los años sesenta y setenta del siglo XX. Entre sus representantes más conocidos está **Yves Klein**. En su serie *Antropometries* utilizaba el cuerpo femenino embadurnado de azul como si fuese un pincel que interactuaba con el lienzo de forma aleatoria.

Más radical es la obra de **Marina Abramovic**. En *Rythm 0* (1974) ejecutó una performance en la que el público tenía a su disposición 72 instrumentos para causarle placer o dolor: una rosa, una pluma, miel, unas tijeras, un látigo, una pistola, etc. Según declaró posteriormente la moraleja es que, si le das al público la oportunidad, no tendrá problema en humillarte, violarte e incluso matarte. Es un antecedente del éxito de la dispersión viral de las *snuff movies* en Internet.

La automutilación también forma parte del *Body Art*. **Hermann Nitsch**, representante del accionismo vienés, se cortaba y luego se daba unos puntos ante la cámara. En su *Aktion 135* simula la crucifixión de Cristo con modelos y un cerdo.

También cabe dejar constancia de la obra del fotógrafo **David Nebreda** (Madrid, 1952): la automutilación y delgadez extrema de sus autorretratos es impactante. Como la protagonista de *Body Art*, Nebreda practica el arte de la desaparición a partir del dolor.

En cualquier caso, las **religiones** de todo el mundo ya se dedicaban al *Body Art* mucho antes de que

las vanguardias empezaran a practicarlo. Son muy interesantes al respecto las imágenes espeluznantes de la serie *Exaltation* (1999) de **Desire Dolron**.

Como todas las vanguardias ha terminado absorbida por los *mass media*. El popular programa de televisión *Jackass*, en el que sus protagonistas se infligen heridas de todo tipo, es un buen ejemplo. También el plagio de **Yves Klein** en la publicidad de *Manifiesto de Yves Saint Laurent*.

DeLillo conecta todas estas formas del *Body Art* con lo que entendemos habitualmente por arte:

Está el hombre que se pone de pie en una galería de arte y deja que uno de sus colegas le dispare balas al brazo. Eso es arte. Está el hombre esplendorosamente tatuado que se ha enfundado una corona de espinas. Eso es arte. La obra de Hartke no es ni automutilante ni autodestructiva. Está actuando, siempre ocupada en convertirse en otra persona o en explorar quién sabe qué raíces de identidad. Está la mujer que pinta cuadros con la vagina. Eso es arte. Están el hombre y la mujer desnudos que se embisten repetidamente y cada vez con más fuerza. Eso es arte, sexo y agresión. Está el hombre ataviado con ropa interior femenina ensangrentada que finge el coito con una montaña de carne picada. Eso es arte, sexo, agresión, crítica cultural y certidumbre. Está el hombre que se clava clavos en el pene. Eso es simplemente certidumbre. (p. 121)

Body Art es la novela en la que DeLillo se entrega con más intensidad a la **reflexión sobre el tiempo**. La protagonista, Hartke, utiliza su cuerpo para devenir Otro, dejar atrás la ilusión del Yo, y acceder a una dimensión ajena al fluir temporal. El proceso requiere necesariamente de una especie de **desdoblamiento**. Es necesario usurpar la mirada del Otro.

La percepción se vuelve adecuada cuando es capaz de trascender el tiempo, de separar los instantes como si fuesen los hilos de una **tela de araña** y contemplar cada cosa en su "identidad propia".

Tras el suicidio de su marido, Hartke, encerrada en una casa vacía, aislada del mundo exterior, empieza a padecer alucinaciones. Cree ver a un ser **torpe y desvaído**, sin identidad e incapaz de hablar, pero capaz de percibir el tiempo desde un afuera imaginario. El ente repite frases inconexas donde se mezclan presente, pasado y futuro. El "ahora" le resulta totalmente extraño, sólo percibe la simultaneidad de todas las cosas. Es la codiciada visión filosófica *sub specie aeternitatis*. El problema de trascender el tiempo es que perdemos la capacidad para **comunicar** lo que vemos. Entramos en el reino del éxtasis o la locura.

Otro problema del desdoblamiento, del desplazamiento hacia un afuera del tiempo es la **destrucción** de quienes somos. No hay identidad fuera del tiempo. Cuando Hartke transforma sus alucinaciones en una *performance* la crítica se asombra de la soledad y desnudez del personaje que aparece en el escenario.

DeLillo, al igual que la protagonista, termina renunciando a este idilio con la muerte. Estamos **hechos de tiempo**, esa es nuestra única realidad. Simplemente, respira.

Penetró en la estancia y se dirigió a la ventana. La abrió. La abrió de golpe, sin saber por qué lo hacía. Y entonces lo supo. Quería sentir la intensidad del mar en su rostro y el paso del tiempo en su cuerpo, y que le dijeran quién era en realidad. (p. 142)

Al principio de la novela, el tiempo "parece pasar". Es lo que ocurre en la vida cotidiana. Hay que abrir la tela de araña de los instantes, dilatarla como si fuesen las rejas de una prisión, contemplarla desde afuera, para luego darse cuenta de "cómo el tiempo pasa." Ese es el movimiento de lleva a cabo DeLillo a través de la protagonista.

A pesar de su profundidad filosófica, esta es quizás una de las novelas menos logradas de Don DeLillo. Falta **verosimilitud** en el tipo de mutaciones que lleva a cabo Hartke en su performance. Cabe una crítica a lo **Wittgenstein**: "Lo que puede ser mostrado no puede ser dicho" (Tractatus, 4.1212)

10. Contrapunto, 2004

En este ensayo Don DeLillo rastrea parecidos de familia entre tres películas, una novela y una vieja foto. Las películas son *Atanarjuat, la leyenda del hombre veloz* (Kunuk, 2001), Treinta y dos cortometrajes sobre **Glenn Gould** (Girard, 1993) y **Thelonius Monk: Straight, No Chaser** (Zwerin, 1988). La novela es *El malogrado* (1983) de Thomas Bernhard. La fotografía de 1953 que cuelga de la pared de la habitación donde DeLillo trabaja incluye a **Monk** al piano, Haynes a la batería, Mingus en el bajo y Charlie Parker al saxo.

Las similitudes que DeLillo encuentra remiten siempre a la relación entre tiempo y arte. El arte se presenta como una fuga, un escape momentáneo respecto al inexorable correr del tiempo de los relojes.

Nos desembarazamos del tiempo mecánico en paisajes que parecen afectados por una especie de inmutabilidad parmenídea: el desierto o las llanuras heladas adonde se retiró Glenn Gould. Allí el tiempo se dilata, se expande. Suena como la música de **Monk**:

Su obra posee rasgos de independencia, de no necesitar nada de nadie. Compuso casi cien piezas de música, muchas de ellas se convirtieron en clásicos del jazz, y su modo de interpretar es, por momentos, sobrio y distante, oblicuo, libre de influencia híbrida: notas espaciadas, notas desentonadas, notas que faltan, notas en conflicto y, luego, tras una pausa, quizá un saltito vibrante, como un pico en el monitor del corazón. Está haciendo arte moderno, tenso y salpicado, al modo de Pollock o de Kooning.

La quietud perfecta se transforma en locura, éxtasis ...

Mucho antes de que se retirara de la vida pública hubo periodos de alteración. En un club de Bastan se quedó inmóvil ante el piano, presionando las teclas, sin sonido, durante tantísimo tiempo que, al final, sus adláteres abandonaron el escenario. Estaba oyendo algo que ellos no oían. Tras silencios largos, solía decir: "Ivtonk sabe. Monk sabe"

11. Conclusiones

En mi opinión, puede organizarse la obra novelística de DeLillo en torno a la reflexión sobre un acontecimiento originario que es la adquisición por parte de la humanidad del secreto de las estrellas, el poder de los dioses, la **energía nuclear**. Este episodio, central en *Submundo*, se torna viral y modifica el modo

en que nos relacionamos con la historia, el capital, el tiempo y el arte.

El avance del **capital** en la segunda mitad del siglo XX recuerda mucho a la onda expansiva de un explosivo nuclear. Arrasa todas las singularidades culturales y provoca, entre otras cosas, las reacciones del terrorismo fundamentalista y la muerte del arte, que deviene mera mercancía.

Frente a la **violencia suicida**, saludada por Baudrillard como el único desafío coherente a la mundialización del capital, DeLillo se decanta por la **novela** que, en su voz múltiple, simboliza una expresión de libertad y democracia. El **arte**, en cualquier caso, ha de mutar para sobrevivir al capital. Debe oscilar hacia la *performance* o el activismo social.

Es necesario asimilar, además, que la **hiperrealidad** está aquí para quedarse. No es posible ya acceder a verdades definitivas que den sentido a la historia. Versiones oficiales y teorías de la conspiración se anulan mutuamente. Es necesario aprender a pensar de otro modo, fuera del **gregarismo** y de los **delirios conspiranoicos**. Se trata de pensar desde la complejidad.

El **futuro** ha sido secuestrado por el capital y presiona para desbancar al presente. Es imperativo devolver al tiempo a su curso normal, ralentizar esta aceleración disparatada de la historia que parece llevar a la humanidad y al planeta al colapso. En este caso, el arte se muestra otra vez como un recurso esencial. A través de él es posible percibir ese tipo de instantes mágicos en los que el tiempo se detiene: **Gould, Monk ...**

Biografía

Eugenio Sánchez Bravo

Eugenio Sánchez Bravo nació en Santa Cruz de La Palma en 1969. Se licenció en Filosofía en la Universidad de Salamanca en 1991. Ha impartido clases en Institutos de Canarias desde 1992 hasta 2011. En los últimos tres años ha ejercido la docencia en el IES Valle del Jerte en Plasencia. Es autor del blog auladefilosofia.net.



• Δ ό ξ α •

DIALÉCTICA SOBRE LA SITUACIÓN ECONÓMICA DEL PRESENTE HISTÓRICO

Alejandro Recio Sastre.

Justificación*

Durante el verano del año 2012, tras haber realizado un ensayo sobre el sujeto histórico en la *Dialéctica del amo y del esclavo*, estuve reflexionando profundamente

*Las notas a pié de página que podrán apreciar los lectores a lo largo del presente trabajo vienen a colación de la conversión que ha sufrido éste: de ser un trabajo realizado para leerlo entre amigos, profesores y gente de confianza a fin de discutir y deliberar sobre los puntos que en él se tratan; a ser un trabajo de índole académica, cuyo autor pretende publicar, a fin de hacerlo llegar al mayor número de personas posible (dentro de las limitaciones de las revistas filosóficas) y poder presentarlo en el mundo académico. De esta manera, en vez de poner citas dentro del texto mismo, pues nunca las tuvo, éstas vienen insertas en forma de notas a pié de página en las que se pretende explicar la procedencia de las ideas que se suceden en los distintos pasajes del texto. Los autores citados son: Hegel, Kojève y Simmel, principalmente, y secundariamente Heidegger y Gadamer. En las mencionadas citas a pié de página el lector tendrá el placer de encontrarse con fragmentos literalmente citados de los autores recientemente nombrados con sus respectivas referencias. No a todas las citas les acompaña una explicación y tan sólo en una hay una afirmación en la que la referencia aparece antecedida por las letras "Cfr", indicando la conveniencia de confrontar la afirmación con el texto original. Por lo demás, espero que los lectores disfruten con este texto denso, pero, bajo mi punto de vista, entretenido; si desean contactar con el autor, quien les está dirigiendo estas palabras, pueden enviar sugerencias, comentarios, críticas... al siguiente correo: alejandrorecio13@gmail.com.

sobre quiénes podrían ser identificados en la situación histórica actual con las figuras del señor y el siervo que Hegel describe en su dialéctica, algo que se me presentaba como evidente si atendemos al poder actual de los intereses de los mercados sobre los pueblos, aunque no lograba dar con la clave que me permitiría elaborar un desarrollo dialéctico del presente histórico.

Tras varios textos fallidos y tras varias horas de reflexión pude encontrar el elemento clave a través del cual articulé una *Dialéctica del amo y del esclavo* adaptada al presente. Dicho elemento clave es el dinero, pilar fundamental sobre el que se constituye el sistema capitalista actual. Además logré establecer una relación entre el dinero y las cosas en virtud de las posibilidades; fue de mucha ayuda en esta investigación contar con las aportaciones de la filosofía del dinero de George Simmel, autor con el que entré en contacto durante un curso de filosofía en tercero de carrera.

También fueron de gran ayuda las interpretaciones de Kojève sobre la *Dialéctica del amo y del esclavo* de Hegel, aportaciones axiales a la hora de realizar este trabajo, no obstante, las interpretaciones de Kojève vienen influenciadas por el marxismo, algo que aleja su interpretación de la estricta y clásica hermenéutica que la academia hace de Hegel, por ejemplo el modo en que Gadamer realiza dicha interpretación; pero este hecho no tira por tierra el trabajo de Kojève pues, no obstante, hemos de agradecerle al autor ruso

haber puesto sobre la mesa una versión autónoma de una dialéctica que se caracteriza por su versatilidad y apertura interpretativa, dado que no podemos obviar que el lenguaje abstracto con el que se expresa Hegel en la *Fenomenología del espíritu* facilita la permeabilidad interpretativa y la versatilidad cuando se trata de buscar en las diferentes fases de la historia las figuras del amo y del esclavo.

Dicho esto, es preciso aludir a que el presente texto comienza con la exposición del pasaje de la *Fenomenología del espíritu* titulado *Independencia y sujeción de la conciencia; señorío y servidumbre*. Tras la exposición entrará a colación el modo en que vamos a caracterizar el dinero en miras a comprender el funcionamiento del sistema de mercado y tratando de establecer la dialéctica pertinente. Dicha dialéctica contará con una conciencia que en el dinero ve más dinero (la conciencia independiente) y con otra que en el dinero ve cosas (la conciencia dependiente). No queda manifiestamente explicado en el texto por qué cuando se expone la dialéctica del señor y el siervo en Hegel se usa el término *autoconciencia* y por qué cuando se desarrolla esta dialéctica en el presente usamos el término *conciencia*, bien acompañado del término independiente o bien acompañado del término dependiente. La razón de esto es que como entendemos que son conciencias sobre el dinero, ya han ejecutado el movimiento de la autoconciencia pues operan por mediación de un elemento tal como el dinero, por lo que actuarían para sí mismas a

través de algo que se caracteriza por la gran variedad de posibilidades que puede ofrecer, a su vez, actuar por mediación del dinero ya implica de por sí la relación con un otro que entienda su valor. Bien sea para obtener otras cosas, bien sea para ganar más, el dinero se va a revelar como una posibilidad que ofrece otras posibilidades, ya sean posibilidades remitentes a cosas, ya sea la posibilidad misma de obtener más dinero a partir de él. En todo caso, no se confunda aquí el término “dinero” con el término marxista de “valor de cambio” y a los “objetos” con el término “valor de uso”, pues la perspectiva de la que partimos refiere a las posibilidades como capacidades de las que el ser humano dispone para realizarse en cuanto que esta condición le caracteriza como ser en el mundo, como “ser para sí”; es decir que hemos de considerar el término “posibilidades” más próximo a nociones de la metafísica espiritualista que a una metafísica cuyo paradigma es materialista.

Hay un pasaje en el texto que viene marcado bajo el título de *El polo pasivo y el polo activo: espera e interés, trabajo y transfiguración*, en el que el lector podrá reconocer claramente la influencia de la versión dialéctica de Kojève en este desarrollo dialéctico. Dicho pasaje se halla inserto en el capítulo dedicado a la conciencia dependiente, donde se clasifican procesualmente los momentos en los que ésta pasa de actuar como consumidor a productor o vendedor, entendiendo que para dar buena cuenta de la realidad compleja en la que vivimos hoy en día tenemos que

profundizar en la figura de esta conciencia, la que para Hegel era la autoconciencia que se había convertido en siervo. Resulta que tuve muy en cuenta que en la actualidad la conciencia servil puede identificarse con el ente público en general, y dentro de éste habría que discriminar entre la parte de la conciencia dependiente que aún no se ha hecho sierva, por lo que permanece en estado de sujeción a las cosas, y la que ya trabaja, la cual, se subdividiría en conciencia de la producción y conciencia de la venta de productos. Cuando decimos que la conciencia dependiente se tiene que endeudar para consumir no hemos pasado por alto el hecho de que el endeudamiento puede deberse a más razones que el mero consumo, tales como la financiación de una empresa, por eso hemos de tomar el término “consumo” en un sentido mucho más abstracto de lo que se considera habitualmente. Debemos entonces hacer referencia al consumo como una actividad que constantemente requiere de cosas en general, tengan o no un uso predeterminado, el consumo sería el apoderarse de objetos o el disfrutar de servicios, es decir, el empleo de posibilidades concretas que están en las cosas. Por lo tanto, cualquier actividad podría entrar dentro de este ámbito independientemente del uso concreto que se le den a las cosas, puesto que puede tratarse tanto de un mero adorno, el uso de energía, el consumo de bienes de primera necesidad...

El último momento está referido al estadio de ruptura dialéctica, vamos a tratar de valorar cómo se

han puesto de manifiesto en estos momentos de crisis las estructuras de señorío propio de los mercados en relación a la servidumbre de los pueblos. La concepción de los estados como empresas ahonda aún más en ese servilismo de los pueblos hacia los mercados, además, profundizaremos también en la noción de contradicción a lo largo del último capítulo. Cuando Hegel concluía su dialéctica con un señorío en estado de insatisfacción nosotros encontraremos tal insatisfacción en el hecho de que los bienes que expropián los bancos realmente no favorecen a sus intereses ni suponen como tal un beneficio para ellos, esto iría en la línea de eso que los economistas llaman “Activos tóxicos”; en España hay ahora mismo muchos bancos poseyendo pisos vacíos, algo que no supone para ellos un motivo de riqueza ni de prosperidad, pero también hay varios ciudadanos que han perdido su piso al no poder afrontar su deuda, algo que sí es claro símbolo de miseria ya no solo económica sino también moral.

Una de las cosas con que esta dialéctica es concluida hace referencia a los desequilibrios que produce la prioridad de los intereses de los mercados frente a los intereses de los pueblos, precisamente se supone que los intereses de los pueblos tendrían que venir representados por sus estados, aunque esto en muy pocos casos es así en la práctica. No olvidemos que cuando decimos que la conciencia dependiente de las cosas se tiene que endeudar estamos haciendo referencia a ese ente público que en su generalidad

no tiene al alcance aquellos recursos que desea para vivir, dicho en otras palabras, nos referimos a que donde no hay financiación no hay posibilidades y donde hay financiación hay posibilidades. Los propios mecanismos de financiación vienen hoy en día determinados por los mercados y cuando se trata de cobrar intereses por el propio riesgo que asumen las fuentes de financiación se perpetúa la idea de la confianza en el trabajo de una nación determinada, o si se quiere decir así, en el trabajo de la conciencia dependiente en un lugar determinado.

Para concluir, debo aclarar que las ideas expresadas en este texto no reflejan mi ideología, puesto que en este escrito no pretendo poner de manifiesto aquello que creo que debería ser, sino que más bien trato de expresar cómo considero que funciona el sistema actual y en base a qué principios se fundamentarían las relaciones humanas inmersas en éste. Puede que el dinero no dé la felicidad pero sí puede parecer que dé la libertad, y el sistema capitalista desde sus orígenes está ligado a esta concepción. Este texto describe las relaciones humanas dentro del sistema, pero bajo ningún concepto se dice que este tipo de relaciones configuren y determinen el ser del hombre en cuanto a su esencia se refiere. Más bien estaríamos hablando de un tipo de ser humano cuyas relaciones de señorío y servidumbre, de independencia y sujeción, vienen determinadas por el modo en que el dinero irrumpe en las sociedades capitalistas para quitarle la centralidad al hombre. Si en el sistema

dialéctico de Hegel el hombre es el centro desde el que se desarrolla el espíritu en la historia, en esta dialéctica el dinero le arrebató la centralidad al ser humano. Esto como tal no debiera ser así pero de hecho lo es, y más en el mundo globalizado en el que vivimos hoy en día. Tampoco se pretende hacer ninguna reclamación política o presentar alguna receta milagrosa que recupere la centralidad del hombre en la historia, la cual fue sustituida por las estructuras de los intereses de mercado, más bien es una interpretación metafísica de la realidad que trata de poner de manifiesto esta pérdida de centralidad por parte del hombre en la historia, en la medida en que los pueblos se han visto sometidos por los mercados.

II. Introducción a la dialéctica del amo y del esclavo.

[Principio independiente y principio dependiente]

En el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, concretamente en el apartado "A" que lleva por título *Independencia y sujeción de la conciencia; señorío y servidumbre*, encontramos la que ha sido llamada como la *Dialéctica del amo y del esclavo* (a la que vamos a mentar con las siglas DAE). En la DAE Hegel enuncia el modo de relacionarse dos conciencias que se contraponen la una a la otra. Ambas conciencias aparecen polarizadas: una de ellas se sitúa como principio independiente mientras que la otra se posiciona como principio dependiente,

la primera se muestra desarraigada de la realidad dada, la segunda está sintetizada con esta realidad dada que es la naturaleza (el mundo de la coseidad, de lo material)¹.

Ontológicamente el movimiento de la conciencia independiente es el del ser para sí, esta dinámica del ser es, en cuanto que para la autoconciencia, el principio independiente. El ser propio de la coseidad presenta el movimiento contrario al del ser para sí en la medida en que es ser en sí, de ahí que la naturaleza se manifieste como algo independiente de la autoconciencia. Pero hay otra autoconciencia, la que aún no ha encontrado la esencia del ser para sí, ésta, se halla solapada a la independencia de la cosa; tal conciencia dependiente, cuya esencia está arraigada a la naturaleza, no se posiciona cierta de sí misma al ponerse como dependiente del ser en sí, por lo que todavía no ha encontrado la que es la verdadera esencia de la autoconciencia, ya que aún no es para sí sino que es para la independencia de lo en sí.

1 <<El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una cosa como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad>>. G.W.F. HEGEL. *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004. P. 117.

En un principio el ser para sí se refugia en la subjetividad del hombre, pero habrá de ser reconocido como autoconciencia de forma objetiva por mediación de otra autoconciencia; cabe mencionar que en primera instancia, la coseidad, el terreno de lo objetivo, es para el ser para sí un lugar extraño, igualmente, le resulta extraño el lugar que ocupa la otra autoconciencia que depende del ser en sí. La independencia de la autoconciencia valora negativamente el mundo objetivo de lo dado, pues su objeto es el Yo^2 , es decir, que su objeto no es nada que se pueda identificar con algún tipo de objeto dado en la naturaleza.

Para la conciencia independiente el Yo es la esencia autoconsciente donde se ejecuta el movimiento del ser para sí, luego, tiene que ser algo distinto del ser en sí. Dado que el Yo no se identifica en el mundo con ninguno de los objetos naturales no puede ser algo dado inmediatamente a la autoconciencia, más bien, es el producto del “tránsito”³ de la con-

2 <<La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo>>. Ibídem. P. 115.

3 El término “tránsito” en este contexto es utilizado en el sentido en que Heidegger lo empleó en su interpretación del capítulo cuarto de la Fenomenología del espíritu (“La verdad de la certeza de sí mismo”). En la interpretación de Heidegger podemos apreciar: <<Desde una perspectiva actual calificada de “imparcial”, podría decirse al pronto que el tránsito hegeliano a la autoconciencia es prolija a más no poder y, al mismo tiempo, artificiosa. Se trata de un discurrir de acá para allá entre objeto y conciencia, más tarde de poner en juego mutuamente un modo de la conciencia frente a otro, para finalmente llegar a la tesis de que, en el fondo, el entendimiento tiene su verdad en la autoconciencia: una tesis, que a pesar de todo lo ostentosamente puesto sobre el tapete en forma de diferenciaciones y asunciones dialécticas ni siquiera es suficientemente inteligible>>. HEIDEGGER, Martin. La fenomenología del espíritu de Hegel (trad. Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde). Alianza Editorial, Madrid, 1992. P. 226.

ciencia independiente a la autoconciencia, en otras palabras, solo el *Yo* es el objeto que habiendo partido de lo subjetivo se resuelve objetivamente cuando la autoconciencia independiente es reconocida por otra autoconciencia. Mientras tanto, la autoconciencia dependiente no tiene para sí más que el objeto de la vida, por lo que necesariamente tiene que conservarse en eso otro independiente que es la naturaleza, atándose a ella⁴.

Por otro lado, el objeto de la conciencia dependiente no es el *Yo* ni nada que no esté ya dado en la naturaleza, pues la conciencia dependiente sabe que el mantenimiento de su vida viene supeditado y condicionado únicamente por los objetos naturales, por eso la conciencia dependiente carece primeramente del objeto esencial de la autoconciencia (el *Yo*), de hecho, no adquirirá verdad de sí misma hasta que no logre superar su dependencia de la naturaleza.

[Relación entre reconocimiento y autonomía, el sentido de la libertad]

Cuando dos autoconciencias se cruzan, ambas emprenden una lucha a muerte por el reconocimiento, ninguna autoconciencia adquiere el reconocimiento

4 <<En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad>>. G.W.F. HEGEL. Fenomenología del espíritu (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004. P. 117.

en el cadáver⁵ de otro sino solo en la servidumbre del otro. En la medida en que en esta lucha a muerte por el reconocimiento la sangre no llega al río, una de las dos partes se erguirá como principio independiente y la otra como principio dependiente. El principio independiente funda la institución del señorío y el principio dependiente funda la de la servidumbre.

El siervo es la conciencia que ávida de instinto de conservación vital ha renunciado a ser reconocida, pues no ha tenido valor suficiente para enfrentarse a muerte, el siervo se corresponde entonces con la conciencia natural cuyo objeto es la cosa. La conciencia natural no tiene autonomía ya que aparece apresada bien por la naturaleza, bien por otra autoconciencia que está dispuesta a luchar hasta la muerte por tal de ser reconocida. La conciencia dependiente viene condicionada por su temor a la muerte, y por eso se hace sierva de la conciencia que amenaza su vida, reconociéndola como señor para no morir. Pero la conciencia dependiente, bajo el ejercicio de la servidumbre, descubre su autoconciencia en el trabajo con las cosas, es ahí, en la servidumbre, donde adquiere señorío sobre la naturaleza. Esto se debe a que la conciencia señora, aquella que lucha a muerte

5 En las lecciones de Kojéve encontramos la siguiente matización en relación con el modo simbólico y figurado en que ha de ser entendida la muerte en la DAE, pues no estamos hablando aquí de una muerte que llega a efectuarse de hecho: <<La lucha por la vida y la muerte no es una actitud existencial definitiva. Pues aunque el hombre deba arriesgar su vida para hacer reconocer su personalidad, no quiere ni puede ser reconocido como cadáver. Y aunque busque matar a los otros, no puede ni quiere ser reconocido por cadáveres>>. KOJÉVE, Alexandre. Introducción a la lectura de Hegel (Trad. Andrés Alonso Martos). Trotta, Madrid, 2013. P. 94.

por un valor tal como el del reconocimiento, pone a la conciencia servil entre él y la coseidad. Para el señor la conciencia servil es pura negación, a su vez, el señorío niega aquel ser que se le contrapone como ser en sí; con esta negación en doble sentido el señor se posiciona como ese principio independiente que goza de las cosas que el siervo trabaja; el siervo habrá de ejecutar una acción negatriz sobre la naturaleza dada en una primera instancia, para transformarla y presentársela al señor como un producto del espíritu, es decir, que las cosas trabajadas no son ya cosas dadas naturalmente sino que son entes artificiales con los que el señor goza. Solo por mediación del trabajo servil el señor se sentirá reconfortado, aunque siempre habrá en el seno del señorío una carencia, dado que se ha visto reconocido por un siervo cuya esencia es contraria a la esencia misma del señorío. De modo que para el señor, como la autoconciencia dependiente no posee la verdadera esencia del Yo, el siervo no representa para él esa dignidad suficiente para el reconocimiento, dignidad que por otro lado no le reporta al señor la satisfacción necesaria en cuanto a su reconocimiento se refiere. Alguien que no es capaz de arriesgar la vida por el valor del reconocimiento no es digno para el señor, en cuanto que el hecho de doblegarlo no le ha reportado motivo alguno de orgullo.

El resultado de la relación que la autoconciencia dependiente mantiene con la autoconciencia independiente es la autoconciencia como expresión de la verdad del sí mismo. Esta verdad, que en principio

solo es certeza subjetiva en el señor, y certeza objetiva en el siervo, llega a resolverse en la estructura de la institución servil, la cual ha descubierto su libertad señoreando la naturaleza, en la medida en que solo mediante su servicio logrará emanciparse con respecto de la naturaleza.

Una vez el siervo haya reconocido al amo a través de una acción negatriz⁶ sobre sí mismo, a su vez, también niega aquello que en un principio se le daba como su esencia, es decir que niega lo dado, o dicho de otro modo, niega la naturaleza. El señor ha rescatado al siervo de su dependencia con respecto a la naturaleza pero le pone a su servicio, así, el señor relega al siervo a tratar directamente con las cosas naturales⁷. Como para el señor lo dado es negativo,

6 Conviene entender, dentro del contexto en que aparece, la expresión "acción negatriz" tal como la describe Kojève: <<Al contrario que el conocimiento, que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el deseo lo vuelve inquieto y lo empuja a la acción. La acción, al surgir del deseo, aspira a satisfacerlo, y solamente puede hacerlo mediante la "negación", la destrucción o, como mínimo, la transformación del objeto deseado: para satisfacer el hambre, por ejemplo, hay que destruir o, en cualquier caso, transformar el alimento. Así, toda acción es "negadora". Lejos de dejar lo dado tal y como es, la acción lo destruye; si no en su ser, al menos en su forma dada. Y toda "negatividad-negadora" con relación a lo es necesariamente activa. Pero la acción negadora no es puramente destructiva. Pues aunque la acción que surge del deseo destruya, para satisfacerlo, una realidad objetiva, ella crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva>>. Ibídem. P. 52.

7 <<el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce (...). La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente, pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma>>. G.W.F. HEGEL. Fenomenología del espíritu (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004. P. 118.

el siervo se verá obligado a realizar sobre la coseidad aquella tarea que para el señor es negativa, el trabajo. Mientras que la institución del señorío encuentra el sentido de la libertad en la independencia de la autoconciencia y en el reconocimiento de su autonomía, valor por el que está dispuesto a dar su vida, el siervo hallará su libertad transformando la realidad dada. El siervo transfigura la materia dada y se sitúa como agente modificador de la realidad, lo que le hace autoconsciente y libre, porque ha hallado en el trabajo el modo de modificar y cambiar el mundo dado⁸.

[La *DAE* aplicada a las relaciones humanas basadas en el dinero]

Como podemos observar, el sistema creado por Hegel en la *DAE* nos sitúa en el ámbito de la historia. La historia humana solo puede desarrollarse a partir de las relaciones entre los propios humanos, dichas relaciones según Hegel vendrían representadas en la *DAE* como modelo que expresa de forma universal el modo de ser de las relaciones humanas en cualquier

8 <<Es verdad que parecía que a la Conciencia sirviente le tocaba el aspecto de la relación inesencial con la cosa [en el trabajo, es decir,] en ese elemento-constitutivo en el que a la Conciencia del Amo le corresponde el Deseo; lo parecía porque, en ese elemento, la cosa conserva su independencia. [Parecía que el Esclavo estaba sometido en y por el trabajo a la naturaleza, a la cosa, a la "materia prima", mientras que el Amo, que se contenta con consumir la cosa que le prepara el Esclavo y gozar de ella, es perfectamente libre frente a ésta. Pero, en realidad, eso no es así. Es cierto que] el Deseo [del Amo] se ha reservado el puro acto-de-negar el objeto [al consumirlo], y se ha reservado – con ello – el sentimiento-de-sí-y-de-su-dignidad sin mezcla [experimentado en el goce]. Pero por esa misma razón, esta satisfacción no es sino lo desapareciente; pues le falta el aspecto objetivo-o-cósmico, es decir, lo subsistente-estable>>. KOJÉVE, Alexandre. Introducción a la lectura de Hegel (Trad. Andrés Alonso Martos). Trotta, Madrid, 2013. P. 70.

momento histórico. Digamos pues, que para el autor alemán a lo largo del tiempo de la humanidad siempre han estado presentes las figuras del amo y del esclavo, o lo que es lo mismo, que siempre han existido dos clases cuya alteridad ha articulado los cambios en la historia, pues propiamente si en la historia no se dieran cambios ésta no sería algo propiamente humano, al no haber un dinamismo. Tal es así que la *DAE* puede valer para explicar cualquier modo de relación entre humanos en general y en cualquier situación espacio-temporal⁹.

Visto el carácter historicista de la *DAE* y vista la necesidad en la historia de los procesos dinámicos de cambio articuladores del desarrollo de la humanidad, hemos de decir que, dado que la *DAE* puede ser aplicable a cualquier momento histórico de la humanidad, podríamos dilucidar bajo qué grupo social o entidad social caen hoy en día las figuras del

9 Pese a la versatilidad y adaptabilidad con la que tratamos aquí la *DAE*, cabe decir, siguiendo las indicaciones de Gadamer en *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel* que la situación que describe Hegel se halla restringida a su contexto histórico y que, las figuras del señor y el siervo evocan la relación que acaecía entre la nobleza y las instituciones de origen feudal con respecto a campesinos, artesanos, y comerciantes; advierte además que no se debe equivocar esta dialéctica con la interpretación marxista que identifica la figura del siervo o esclavo con la clase obrera. No obstante y pese a la advertencia de Gadamer vamos a interpretar el contenido de la *DAE* desde una perspectiva actual, basándonos en las relaciones económicas entre los hombres, sin por ello dejar de reconocer las indicaciones de Gadamer a la hora de interpretar esta dialéctica dentro del pensamiento del filósofo Hegel. Pero el cometido del presente trabajo es tomar a la *DAE* con independencia de las condiciones socio-histórico-culturales en que se enunció, y traerla al presente añadiéndole un plus de nuevos elementos sin los cuales sería imposible desarrollarla en los términos que se van a emplear para ello.

Cfr. GADAMER. Hans-Georg. *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*. Revista teorema, Valencia, 1980. PP. 47-48.

amo y del esclavo. Pero para llevar a cabo la tarea de conceptualizar el presente bajo presupuestos dialécticos, que no deja de ser más que la hegeliana tarea de poner en conceptos filosóficos el actual momento histórico, es preciso analizar dicho presente histórico caracterizándolo a partir de aquello por lo que viene marcado¹⁰, que es la crisis económica, a lo que le acompañan sus respectivas turbulencias sociales y políticas.

[Análisis dialéctico de la crisis económica del presente]

Conviene entonces apropiarse de la *DAE* con el fin de elaborar una exégesis filosófica del momento presente, en vistas a poner sobre la mesa las contradicciones y las tensiones que surgen en estos momentos críticos de la historia, de hecho, si el presente se caracteriza por algo es precisamente por estar sometido fuertemente a las inclemencias que generan las crisis económicas.

Dado que la crisis económica acaecida en estos momentos está trastocando el orden de la vida de

10 Según Gadamer en la dialéctica del señor y el siervo Hegel pretendía elaborar una "genealogía ideal" de las relaciones de vasallaje y de señorío; el cometido de este texto es actualizar el modo en que se da esta relación y situar las figuras del señor y del siervo en el lugar de los agentes que actualmente realizan la historia, por eso no se ha perdido aquí el criterio genealógico que según Gadamer puede apreciarse en el desarrollo dialéctico de Hegel, sino renovarlo acudiendo, a partir de la misma dialéctica, a los orígenes desde los que se puede explicar en un tono metafísico-filosófico la situación de la historia del presente. Cabe destacar a tenor de lo dicho las palabras de Gadamer sobre lo que, bajo su consideración, es el propósito de Hegel: <<Cuando Hegel deriva la libre autoconciencia de la conexión esencial entre el carácter incondicionado de la libertad y el carácter incondicionado de la muerte, no nos está dando una historia de los orígenes de la emergencia del "señorío", ni tampoco una historia de la liberación respecto del señorío, sino una genealogía ideal de la relación entre señor y siervo>>. *Ibidem*. P. 36.

los individuos, trataremos de desarrollar una *DAE* sobre el dinero, es decir, que se abordará la concienciación humana sobre el dinero y el modo en que se dan las relaciones humanas basadas en éste. Una entidad material y artificial tal como el dinero es capaz de mover la voluntad de los hombres, porque puede mover a los seres humanos a actuar de una determinada manera y bajo unos determinados parámetros, en consecuencia, un tipo de situación económica puede marcar los acontecimientos en la interacción de los seres humanos. Bajo estos presupuestos presentaremos el dinero como un espíritu con una manifestación fenomenológica, pues no deja de ser un ente material, aunque también cuenta con una dimensión axiológica, en cuanto a que es un valor hecho por humanos y por tanto no incluido en el ámbito de lo dado naturalmente. Ningún otro ser más que el hombre puede darle un determinado valor y uso al dinero, por estas razones el dinero se presenta como un espíritu perteneciente al terreno del para sí, el cual, se manifiesta como un producto de la autoconciencia, al contener una serie de representaciones fenomenológicas capaces de tejer articulaciones en las relaciones mantenidas entre un conjunto de conciencias humanas que entienden su uso y su significado¹¹.

11 En *Filosofía del dinero* Georg Simmel caracteriza y constituye el dinero en cuanto que valor, substancia y concepto; en el capítulo uno, titulado Valor y dinero, Simmel afirma: «En este sentido, el dinero es una “acumulación abstracta de valor”; como objeto visible, el dinero es el cuerpo con el que se cubre el valor económico, abstraído de los objetos valiosos, en un proceso similar a un texto, que es un acontecimiento acústico y fisiológico y, sin embargo, toda su significación, para nosotros reside en la representación interior que transmite o simboliza». SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero* (trad. Ramón García Cotarelo). Comares, Granada, 2003. P. 100.

A continuación profundizaremos en esta visión del dinero como espíritu, a modo de secuencia preliminar e introductoria a la dialéctica que me dispongo a desarrollar siguiendo las líneas maestras de la *DAE* de Hegel y tratando de aplicar su modelo conceptual a la actualidad.

III. Sobre las posibilidades y el dinero.

[El dinero como posibilidad de posibilidades]

El dinero no es objeto de deseo porque sea un ente material capaz de satisfacer por sí mismo algún tipo de necesidad fisiológica, sino que más bien es objeto de deseo porque es la mediación que permite el acceso a determinados servicios, bienes o cosas¹². El dinero es deseado solo porque aparece como vía de acceso para la realización de otros deseos.

El ser humano desea tener posibilidades, el sentimiento de libertad está fuertemente enraizado a las posibilidades en la medida en que a más posibilidades que tenga un hombre, éste, más margen de elección tendrá a la hora de tomar una

12 Las palabras de Simmel a este respecto resultan muy ilustrativas y definitivas, además nos ayudarán a complementar la versión filosófica del dinero que estamos manejando en el texto, versión muy próxima a Simmel: <<Cuando afirmamos que el valor del dinero reside en el de su substancia, ello significa que radica en aquellos aspectos o fuerzas de esta substancia mediante las cuales, precisamente, deja de ser dinero. La contradicción que esto parece contener demuestra que el dinero no precisa manifestarse necesariamente en substancias que son valiosas "en sí", esto es, en otro tipo de relaciones, sino que es suficiente cuando esta facultad de funcionar como dinero reside en cualquier otra sustancia irrelevante>>. Ibídem. P. 150.

decisión, o lo que es lo mismo, más espacio poseerá para desplegar su acción¹³.

Como el dinero le abre posibilidades a los sujetos, podríamos decir que, entonces, este ente como tal es una posibilidad que adhiere posibilidades. Esto es así en la medida en que el dinero es una posibilidad, en cuanto que puede tenerse o no tenerse y además, puede tenerse en una menor o mayor cantidad, pero lo fundamental es que esta posibilidad aportará otras posibilidades. Cabe mencionar que el dinero es un artificio humano, es un artículo creado por los hombres cuyo valor representa posibilidades en un sentido puramente convencional, en la medida en que mediante el dinero las cosas pueden ser valoradas.

Las acciones humanas están situadas dentro de la órbita de lo mediato, puesto que el hombre se caracteriza por ser un ser cuya acción viene mediada por algo. El dinero es una de estas cosas que se ponen como mediación para alcanzar otras, por eso el dinero como ente material es algo puramente artificial, es decir, que es un artificio cuyo cometido consiste en estar dentro de la órbita de lo mediato, como cualquier otro artificio. Ahora bien, lo que viene dado naturalmente se caracteriza por la inmediatez con que aparece, al contrario que los artificios, los

13 <<En general, hay que decir que solamente cuando un objeto es algo para sí mismo, puede ser algo para nosotros; únicamente en la medida en que pone límites a nuestra libertad, puede dar a ésta un cierto margen de acción. Esta contraposición lógica, en cuya tensión se realiza, sin embargo, la unidad de nuestro comportamiento frente a las cosas, alcanza su punto máximo en el dinero: éste es más para nosotros que cualquier otro objeto, porque le falta contenido de cualquier tipo, que fuera apropiable por encima de la mera forma de la propiedad. Poseemos el dinero más que cualquier otro objeto, pero en él tenemos menos que con cualquier otro objeto>>. Ibídem. PP. 403-404.

cuales están insertos en el registro de lo mediato y por ende, de lo humano.

[El dinero y las cosas, concreción y abstracción de posibilidades]

El dinero es un ente material que a la vez representa valores abstractos, pues únicamente se pone como mediación para obtener posibilidades, estas posibilidades vienen dadas en las cosas naturalmente. Las cosas proporcionan posibilidades limitadas a su constitución, es decir, que las posibilidades dadas por las cosas están eventualmente configuradas a tenor del modo de ser de dichas cosas. Así mismo, aunque el dinero se presente a primera vista como una cosa más, en realidad, el valor que representa es abstracto, ya que podemos referir con él a una u otra cosa cualquiera. El dinero de por sí no concreta nada, más bien se utiliza para cambiarlo por las posibilidades que dan otras cosas constitutivamente diferentes a él, así entonces, las posibilidades que aporta el dinero son abstractas y solo en el momento en el que surge una transacción se intercambia dinero por una determinada cosa, hasta que no se produzca una transacción concreta, la posesión de dinero reportará variedad de posibilidades según en qué cantidad sea poseído por alguien¹⁴.

14 <<Así es, también, el carácter del dinero, libre de todo contenido específico y consistente tan sólo en pura cantidad, lo que proporciona a éste y a la persona que negocia con él el maíz de falta de carácter, esto es, el lado oscuro, casi lógicamente necesario, de aquellas ventajas del negocio pecuniario y de la específica valoración elevada del dinero frente a otros valores cualitativos. Esta preponderancia del dinero se manifiesta, en primer lugar, en la experiencia, ya mencionada, de que el vendedor es más interesado y más afanado que el comprador. Aquí aparece una forma extraordinariamente significativa para el conjunto de nuestra conducta con relación a las cosas: de entre dos clases de valores que se enfrentan y se pueden considerar como totalidad, la primera es decisivamente superior a la segunda, pero el contenido o ejemplar aislados de la segunda tiene ventaja con respecto al equivalente de la primera>>. Ibídem. P. 246.

Así pues, las posibilidades que van insertas a la cosas son limitadas a la particularidad de una cosa concreta. Mientras, las posibilidades insertas al dinero a veces parecen no tener límites, en efecto, no es que el dinero dé posibilidades infinitas pues éste no es un talismán capaz de cumplir cualquier deseo. Ciertamente puede satisfacer determinados deseos, pero estos deseos han de estar necesariamente inscritos y vinculados al conjunto de posibilidades que la humanidad puede realizar en un momento determinado de la historia. Obviamente, las posibilidades que podrían tener un hombre adinerado de la Edad Media y un hombre adinerado de la actualidad son muy distintas, ya que en ambos casos nos encontramos con una humanidad en dos momentos históricos distintos.

Visto lo visto, las cosas como tal son contrarias al dinero: las cosas aportan posibilidades concretas ya dadas en su constitución material, en la manera en que vienen dadas o fabricadas, mientras, el dinero aporta posibilidades en un sentido abstracto dado que no referimos con él a posibilidades concretas sino a una variedad de posibilidades intrínsecas a las cosas. A lo largo del tiempo el dinero ha estado presente en la historia de los seres humanos, ahora bien, las posibilidades que éste aporta están inscritas en un determinado contexto; aun así el dinero siempre ha sido un valor abstracto a pesar de tener un soporte material.

[El dinero como símbolo de prestigio: reconocimiento de la autonomía]

Tal como venimos diciendo, el dinero le aporta al sujeto que lo posee unas posibilidades aun no concretadas, pues estas posibilidades vienen dadas en un sentido abstracto y a tenor del momento histórico en que este sujeto desarrolla su existencia. Tal es así que podríamos afirmar que el individuo que sale cada día a la calle con dinero en la cartera se hallará con más posibilidades a la hora de obtener cosas o servicios que aquel otro individuo que sale sin dinero. En general las personas que se encuentran provistas de dinero pueden vivir más desahogadamente y con más seguridades que otras que apenas lo tienen, algo que lo convierte en un valioso bien, de hecho, a más dinero más posibilidades disponibles habrá para el sujeto que lo tiene. Toda posibilidad dada concretamente, entonces, tiene un valor relativamente convencional que viene representado en forma de dinero, es decir, que el dinero es la posibilidad que permite el acceso a otras posibilidades que se hallan insertas en las cosas y en los servicios.

El hombre es un ser ávido de posibilidades, de manera que los seres humanos quieren para sí posibilidades porque éstas representan para ellos el modo práctico y tangible donde pueden articular su libertad, es decir, que las posibilidades le abren al sujeto un plexo de acciones potenciales sobre las que elegir maneras de vivir, en otras palabras, las posibilidades aportan un margen para la acción. Así, el hombre que tiene un amplio margen de posibilidades puede más que otro que no las tenga, porque tiene dónde elegir y porque encuentra el modo de desplegar su

libertad de manera efectiva mediante la acción. No hablamos de una libertad meramente quimérica, sino de la libertad en el sentido de campo de acciones posibles donde un sujeto es capaz de llevar a cabo su elección y donde puede satisfacer sus deseos sin restricciones, de hecho, a más posibilidades más oportunidades hay para el cumplimiento de deseos, luego, más probabilidad habrá para el individuo a la hora de satisfacerlos.

Como el dinero es por excelencia la entidad material capaz de proporcionar posibilidades en un sentido abstracto, a través de él se puede acceder a las posibilidades insertas a cualquier cosa, siempre a tenor de una cantidad determinada de dinero, claramente. Así, el dinero se presenta como el objeto más representativo de esa avidez de posibilidades que caracteriza al ser humano. En consecuencia nos encontramos con que quien tiene dinero goza de un determinado prestigio social, ya que encuentra un lugar para ser reconocido por su sociedad¹⁵. El sujeto adinerado, al tener el poder para cumplir sus deseos libremente, se halla con más independencia que otros sujetos que carecen de dinero.

Al sujeto adinerado se le abren posibilidades, esta apertura hace que dicho sujeto se sienta más libre,

15 <<El rico disfruta de ventajas que van más allá de lo que él mismo puede procurarse por medio de su dinero. El comerciante le trata con más consideración y le cobra menos que al pobre; todo el mundo, incluso aquellos que no esperan beneficiarse de su riqueza, le tratan con mayor deferencia que al pobre; a su alrededor se extiende un halo de prominencia indiscutible>>. *Ibíd.* P. 248.

además, la persona que tiene una autonomía puede reconocerse como persona independiente, capaz de afrontar con dinero las inclemencias que se plantean en la vida o cualquier otro tipo de menesteres de la existencia humana. En la mayoría de las sociedades humanas del presente el dinero le atribuye reconocimiento a quien lo posee, el reconocimiento ligado al dinero es sinónimo de autonomía, pues el individuo propietario de dinero tiene la posibilidad de desplegar las posibilidades que éste le confiere, algo que hace que el sujeto se sienta libre. En este sentido cabe decir que la posesión de dinero va directamente en correspondencia con la autonomía, y por ende, con el deseo de libertad, si contamos con que el sujeto autónomo es libre y además desea su independencia, algo que el dinero le puede dar, pues lo que le va a dar son posibilidades y cuantas más posibilidades tenga, más libre será.

A parte de esto, el sujeto que se ve provisto de dinero queda reconocido por su sociedad como un hombre con una solvencia y capacidad a la hora de superar determinados obstáculos que la vida le pudiera presentar, o para satisfacer unas necesidades vitales, por lo que tal sujeto quedará reconocido como un hombre independiente y con una capacidad para realizar un tipo de vida autónoma. Y la autonomía como tal es un valioso deseo así como portador de reconocimiento social.

IV. La conciencia que en el dinero ve más dinero y la que en el dinero ve cosas.

[La diferencia esencial entre las dos conciencias]

Los humanos tienen dos modos de concienciarse sobre el dinero¹⁶: unos ven en el dinero más dinero, esta es la conciencia de los inversores en bolsa y de los bancos; otros ven en el dinero cosas, es la conciencia de los consumidores. La conciencia que en el dinero ve más dinero se perfila como principio independiente y la que en el dinero ve cosas es el principio dependiente.

La conciencia que en el dinero ve más dinero es independiente porque aspira a poseer diversas posibilidades y sabe que su poder es el dinero. Esta conciencia descubre en el dinero la posibilidad mediata que le abre posibilidades, en la medida en que entiende que solo incrementando su dinero podrá erigirse en la sociedad humana como un sujeto autónomo y por tanto, como verdaderamente independiente. La conciencia independiente va a buscar su verdadera independencia en el dinero.

Contrariamente a la conciencia que en el dinero ve más dinero, la conciencia que en el dinero ve

¹⁶ La comparación entre los dos modos que resultan de concienciarse sobre el dinero produce una contrariedad entre dos tipos de conciencia de dinero que guarda su analogía con la manera en que Hegel establece que para la autoconciencia existe otra autoconciencia, y ambas se contraponen: <<Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro>>. G.W.F. HEGEL. Fenomenología del espíritu (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004. P. 113.

cosas aparece como una conciencia dependiente de la coseidad, mas solo encuentra en el dinero la inmediatez de las cosas que mediante él puede obtener. Esta conciencia es dependiente de la coseidad porque está altamente arraigada a las posibilidades que prestan las cosas, posibilidades, que como anteriormente se ha dicho pertenecen a la órbita de lo concreto, mientras que las posibilidades que presta el dinero tienen un sentido abstracto.

El arraigo de la conciencia dependiente a la cosa hace que dicha conciencia le dé un uso inmediato al dinero, cambiándolo constantemente por cosas. El resultado es que esta conciencia que en el dinero ve cosas prefiera contar con las limitadas y concretas posibilidades que le vienen dadas por la constitución de cada cosa particular, en vez de con la variedad abstracta de posibilidades que le daría el dinero.

La conciencia independiente quiere incrementar su dinero dado que haciendo esto podrá adquirir más prestigio social y más autonomía, o sea que para adquirir su independencia tiene que valérselas para ganar dinero, por eso, esta conciencia es más sacrificada que la otra, porque renuncia a las cosas que puede adquirir con dinero en vistas a mantenerlo consigo, ya que lo vincula muy estrechamente al reconocimiento de su libertad. Como la libertad no es algo tangible ni un objeto dado en la inmediatez natural, la conciencia independiente habrá de ingeniárselas para hacerla realidad, y por supuesto, una manera de lograr independencia y autonomía es mediante el dinero, ya que el sujeto que tiene en

su haber dinero queda reconocido socialmente como un individuo con posibilidades y por tanto, gozará de una autonomía y de una libertad al ser capaz de costearse holgadamente sus necesidades y deseos en general. El reconocimiento de la conciencia que en el dinero ve más dinero como conciencia independiente solo es posible en cuanto que otra conciencia reconoce sus posibilidades.

La conciencia dependiente se supedita a las posibilidades concretas y limitadas que le dan las cosas, estas posibilidades le son dadas inmediatamente, no obstante, comprende que el dinero es la posibilidad mediata a partir de la cual podrá acceder a las posibilidades de las cosas. Así pues, la conciencia que en el dinero ve cosas se va a deleitar en el disfrute de las cosas. Las posibilidades dadas por las cosas se caracterizan por estar particularmente limitadas, por ejemplo: un mueble puede durar toda la vida pero siempre aportará las posibilidades concretas propias de un mueble, mientras que otras cosas son efímeras, como por ejemplo un alimento, el cual se agota a medida que alguien lo consume. La conciencia dependiente prefiere gastar su dinero en lo concreto y en lo efímero pues es una conciencia cuyo arraigo a la naturaleza hace que su disfrute dependa de las cosas, el dinero no es para esta conciencia verdadero disfrute, sino que más bien su disfrute va en relación a las cosas que mediante él puede adquirir directamente.

[El prestamista y el endeudado, independencia y sujeción]

La relación entre la conciencia independiente y la conciencia dependiente está mediada por el dinero, la primera conciencia arriesga su dinero para cumplir su empeño de ganar más dinero, mientras que la segunda asume una deuda con la primera en forma de dinero para disfrutar y consumir cosas.

Como la conciencia independiente ve en el dinero más dinero comprende que para llevar a cabo esta empresa tendrá que arriesgar aquello que ella tiene por esencial: el dinero. Este riesgo consiste en prestárselo a otro en vistas a ganar más de lo que en un principio prestó, esto lo hace cobrando unos intereses a su deudor, es decir, que el mencionado deudor tendrá que devolver el dinero que en un principio recibió como préstamo pagándole a su acreedor más de lo que en una primera instancia tomó prestado. La conciencia dependiente, que en el dinero ve cosas, se endeuda para posibilitarse el consumo, uso y disfrute de éstas. Su avidez de cosas hace que tenga que endeudarse solo para esenciarse con aquello que propiamente tiene de suyo: estar sintetizada a la coseidad. Este modo de sintetizarse no es otro más que estar dependiendo de aquellas posibilidades que las cosas dan.

El sujeto prestamista, no obstante, tiene que asegurarse legalmente de que el préstamo le sea devuelto, de hecho, si se diera el caso en el que el deudor por algún motivo no pudiera pagar su deuda, el prestamista tendría aseguradas las cosas del susodicho deudor. Mientras el prestamista ha arriesgado su dinero, a su vez, el sujeto que va a

recibir el préstamo tiene que arriesgar cosas, esto es, poner un aval. Cuando la conciencia dependiente pone su aval arriesga eso a lo que está sintetizada, las cosas que hay en su haber. Entonces, en la relación entre conciencia independiente y conciencia dependiente se presenta un riesgo en doble sentido, porque por un lado la conciencia independiente arriesga su dinero y por otro lado la conciencia dependiente arriesga sus cosas. Pero este riesgo es asimétrico puesto que el valor máximo es el dinero, ya que las cosas son para el prestamista algo negativo en la relación. Aquello que quiere la conciencia dependiente son cosas, pero estas cosas solo podrá obtenerlas mediante el dinero, por eso esta conciencia acude a aquella otra que está resuelta a prestar dinero, en consecuencia, el valor máximo de la relación entre conciencias viene representado por el dinero y no por las cosas, porque la conciencia independiente solo quiere dinero y es ella la que le abre a la otra conciencia la expectativa para lograr aquel préstamo con el que podrá acceder a las cosas.

En cuanto que el dinero es la razón que mueve a la conciencia independiente a prestarlo y a la conciencia dependiente a pedirlo, únicamente la conciencia que presta ese dinero a cambio de que le sea devuelto con unos intereses puede alzarse como señor, y solo esta conciencia puede ser el principio que pone las condiciones de la relación con la otra conciencia. El siervo es aquel que se ve condicionado por otro, la conciencia servil ha sucumbido a su avidez por las cosas endeudándose pese a que tiene que someterse a otro con el cual tiene una deuda. Si esta deuda no es

pagada, entonces la conciencia dependiente perderá sus cosas al no solventar su deuda con dinero, esto es lo que la condiciona.

[El trabajo]

En el momento en el que la conciencia dependiente se endeuda a causa de su enraizamiento a las cosas, esta conciencia pasa a depender de ese otro con el que ha establecido su deuda. La conciencia dependiente arriesga cosas para adquirir el préstamo de dinero que le permitirá hacerse con otras cosas, si no devuelve el dinero que le ha sido prestado incluyendo la recarga de los intereses, entonces, perderá aquellas cosas que ha puesto en riesgo, dichas cosas son, por decirlo de algún modo, como el sello que cierra el contrato del préstamo. La condición para que la conciencia dependiente pierda las cosas puestas en riesgo es que no pague su deuda en forma de dinero.

La conciencia dependiente se halla presionada por la figura del señorío, que en la dialéctica del dinero viene encarnada por los prestamistas o la banca. La angustia¹⁷ baña a la conciencia dependiente

17 Apremia tomar en consideración: a) la relación que ve Hegel entre el temor del siervo en relación al trabajo y b) la pertinente interpretación de la angustia que Kojève hace al respecto:

a) <<Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia>>. G.W.F. HEGEL. Fenomenología del espíritu (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004. P. 121.

b) <<Lo importante en el servicio es el trabajo – basado en la angustia – al servicio del amo. El esclavo aún no es consciente del valor liberador del trabajo>>. KOJÉVE, Alexandre. Introducción a la lectura de Hegel (Trad. Andrés Alonso Martos). Trotta, Madrid, 2013. P. 98.

al verse presionada por la figura del señorío, que la amenaza con quitarle las cosas mediante un proceso legal si no salda la deuda con dinero; tal angustia condiciona a la conciencia dependiente que habrá de trabajar con las cosas para transformarlas. El trabajo¹⁸ sobre las cosas es transformar la materia dada en la naturaleza, se trata de transfigurar lo dado. Esta transfiguración dispone las cosas para venderlas, de modo que el trabajo es un ejercicio cuyo rumbo sigue la senda contraria de la propia esencia de la conciencia dependiente, esencia que inicialmente es el consumo, es decir, la conciencia sintetizada a las cosas.

Con el trabajo el siervo va a ofrecer su capacidad transformadora y sus servicios en vistas a hacerse con dinero para pagar su deuda, llevando a cabo un movimiento contrario al del consumo, dado que aquí la conciencia dependiente no va a ver en el dinero cosas si no que verá en las cosas dinero; por esta razón toda su ocupación consistente en preparar las cosas para obtener dinero vendiéndolas. La producción de cosas nuevas a partir de lo dado genera dinero, toda acción productiva es realizada por el hombre para ganar dinero, no solo consiste en vender cosas por dinero, sino en percibir dinero por el hecho de producir cosas nuevas o prestar servicios,

18 <<Sólo el esclavo puede transformar el Mundo que lo forma y lo fija a él en la servidumbre, y crear un Mundo formado por él en el que será libre. Y el Esclavo sólo lo logra mediante el trabajo forzado y angustiado que efectúa al servicio del Amo. Es cierto que ese trabajo por sí sólo no lo libera. Pero al transformar el Mundo mediante ese trabajo, el esclavo se transforma a sí mismo y crea así las nuevas condiciones objetivas que le permitirán retomar la Lucha liberadora por el reconocimiento que al principio había rechazado por temor a la muerte>>. KOJÉVE, Alexandre. Introducción a la lectura de Hegel (Trad. Andrés Alonso Martos). Trotta, Madrid, 2013. P. 75.

así el trabajo se bifurca en acciones productivas y en acciones comerciales: en el primer caso se apercibe dinero por producir, lo que viene siendo el trabajo asalariado, en el segundo caso se vende lo producido a cambio de dinero, es el trabajo comercial.

V. La formación y el desdoblamiento de la conciencia dependiente.

[El polo pasivo y el polo activo: espera e interés, trabajo y transfiguración]

La posición del señorío en la *DAE* siempre se corresponde con el polo pasivo y la posición de la servidumbre siempre será el polo activo. En la dialéctica sobre el dinero ocurre exactamente lo mismo, por eso el prestamista, que es el señor, se mantiene en un estado pasivo, esperando a que el otro le pague la deuda con los respectivos intereses. El deudor, sin embargo, permanecerá en una posición plenamente activa, pues el trabajo requiere de la acción sobre lo dado y por ende, de la transformación de las cosas naturales y de su venta, por lo que el trabajador que produce o vende cosas para ganar dinero con el que hacer frente a su deuda, habrá de ser necesariamente el polo activo.

El sujeto que presta dinero a cambio de que se le devuelva al cabo de un tiempo establecido más unos intereses se mantiene en espera, su hacer consiste simplemente en prestar dinero y esperar a que le devuelvan más, pues su esencia es ver en el dinero más dinero, y así lo hace, presta dinero a otro y

espera a que este otro le devuelva más de la cantidad inicial que le fue prestada. Esta manera de realizar la conciencia independiente su esencia la relega a un estado de espera¹⁹.

Dado que la espera es mera pasividad, la conciencia independiente se mantiene inactiva en el transcurso del tiempo, pero en este transcurso de tiempo hay otra conciencia que está trabajando en el mundo, dicha conciencia realiza un trabajo servil, que solo busca liberarse de una deuda, ya que el yugo del señor la amenaza con quitarle sus cosas si no logra conseguir dinero para pagar la deuda contraída.

Al tiempo en que el polo pasivo se mantiene en estado de espera, el polo activo está trabajando la realidad, es decir, está transformando lo dado, está superando la naturaleza tal como se presenta, ejerciendo una transfiguración sobre las cosas naturales. Pero el trabajo no consiste únicamente en esto, para que el trabajo logre trascender efectivamente lo producido, desde la conciencia dependiente se ha de ejecutar el movimiento contrario a la esencia de esta conciencia que es ver en las cosas dinero. Tanto

19 El término de “espera” adquiere en el texto el cariz que tiene el sentido de “goce” [del amo] en la interpretación de Kojève, huelga destacar la siguiente afirmación del autor ruso: <<El Deseo [del Amo] se ha reservado el puro acto-de-negar el objeto [al consumirlo], y se ha reservado – con ello – el sentimiento-de-sí-y-de-su-dignidad sin mezcla [experimentando en el goce]. Pero por esa misma razón, esta satisfacción no es sino lo desaparecinete. ; pues le falta el aspecto objetivo-o-cósico, es decir, lo subsistente-estable. [El Amo, que no trabaja, no produce nada estable fuera de sí. Solamente destruye los productos del trabajo del Esclavo. Su goce y su satisfacción se quedan así en algo puramente subjetivo: éstos no le interesan más que a él y, por tanto, no pueden ser reconocidos más que por él; carecen de “verdad”, de realidad objetiva revelada a todos>>. KOJÉVE, Alexandre. Introducción a la lectura de Hegel (Trad. Andrés Alonso Martos). Trotta, Madrid, 2013. P. 70.

la nueva materia producida como la búsqueda de ventas forman parte de la actividad de la servidumbre, el cual, al final del proceso cambiará las cosas por dinero. Solo así la conciencia dependiente logra superar su esencia inicial para volverse un ser ávido de dinero. Mediante la acción del trabajo, y solo en la medida en que la conciencia dependiente es sierva de aquel con quien contrajo la deuda, puede ésta aspirar a la libertad en tanto en cuanto ha entendido que solo ganando dinero podrá librarse del peso de la deuda que la acucia, única manera que tiene para poder gozar de las cosas que tiene sin la presencia del temor a perderlas. A través de este proceso la conciencia dependiente logra descubrir el valor liberador del dinero, y solo llega descubrir esto porque está sometida a una deuda que amenaza su propia esencia enraizada a las cosas, puesto que la conciencia dependiente ha puesto en riesgo aquello que quiere como esencialmente suyo, la propiedad de sus cosas.

[El desdoblamiento de la conciencia dependiente: comercio y consumo]

La primigenia esencia de la conciencia dependiente es el estar sintetizada junto a la coseidad. Pero en la medida en que cualquier conciencia dependiente es susceptible de endeudarse, cualquiera de ellas puede caer en la servidumbre. La servidumbre desencializa a la conciencia dependiente, es a través del trabajo como dicha conciencia trasciende esa su esencia inicial, superándose a sí misma.

Entonces, podemos decir que en el seno de la conciencia dependiente se dan dos fases diferenciadas que confluirán en una tercera fase: la de la relación diferenciada entre dos partes dependientes cuyo relacionarse guarda una doble dirección de doble sentido.

Primero, para que la conciencia dependiente se endeude tiene que estar sometida a las posibilidades que le dan las cosas, dichas posibilidades apuntan, bien a necesidades que pueden resolverse con las cosas, o bien a simples apetencias, caprichos o servicios, aquí se aprecia cómo esta conciencia siempre va a depender de uno u otro modo de las posibilidades que le dan las cosas. Ahora bien, como el trabajo también consiste en crear cosas nuevas, o bien, simplemente en modificar lo dado, las cosas trabajadas se van a presentar a la conciencia dependiente como objetos de sus deseos. Solo en cuanto que hay una conciencia servil que trabaja las cosas en vistas a ganar dinero para con su producción o comercio solventar la deuda con un banco, puede haber cosas trabajadas que llamen las apetencias del conjunto de conciencias dependientes dispuestas a endeudarse. Así bien, mientras haya conciencias dispuestas a endeudarse por su avidez de cosas, especialmente de cosas nuevas y apetecibles, habrá deudas, de modo que el señorío seguirá incrementando su dinero a través de más y más intereses, por lo que en estos momentos a la conciencia independiente le interesa y satisface el trabajo ejercido sobre el mundo, al verse beneficiada

en forma de dinero por las novedades creadas y sus oscilaciones.

En el momento en el que una conciencia dependiente se endeuda, pasa a estar en deuda con una entidad bancaria, por lo que se convierte en sierva de una otredad consciente. En este momento, además, tal conciencia descubre que su actividad productiva o comercial le va a dar el dinero con el cual afrontar su deuda, sin embargo eso no significa en ningún momento que la susodicha conciencia en cuestión pierda su esencia totalmente, pues solo la pierde parcialmente mientras trabaja, ya que sigue consumiendo aunque solo sea en lo necesario. Digamos que el grupo de conciencias dependientes encuentran que para consumir hay que endeudarse, pero al mismo tiempo, saben que únicamente mediante el trabajo ejercido sobre la coseidad saldrán adelante con respecto al pago de las deudas en que se ven inmersas. Con esto, podemos subrayar el hecho de que cualquier individuo implicado en el seno de la conciencia dependiente participa del desdoblamiento de dicha conciencia pues cualquier individuo que consume se endeuda, y para superar su deuda tiene que emprender algún tipo de actividad productiva que le de dinero, de modo que se confina a dos actividades retroactivas y relacionadas intrínsecamente en el seno de la conciencia dependiente.

Dentro de la conciencia dependiente hay dos terrenos diferentes: el de la conciencia productiva

y comercial, y el de la conciencia consumidora. En general, la conciencia trabajadora produce cosas y las vende, mientras que la parte de la conciencia consumidora usa, consume y disfruta ociosamente de las concretas posibilidades abyectas a las cosas en cada una de sus manifestaciones particulares. Cada una de estas conciencias hace para sí por mediación de la otra, en estrecha relación entre ellas. Una parte de la conciencia dependiente produce y comercia, la otra consume lo que la primera parte produce y comercia. Por otro lado, la conciencia productiva y comerciante sirve a una conciencia independiente que ocupa el lugar del señorío, a parte, la conciencia señorial que ha prestado dinero para recibir más, tiene que recibir efectivamente lo que espera para continuar con sus préstamos e inversiones a fin de mantenerse con lo que esencialmente es su hacer: ganar dinero.

A todo esto, la conciencia consumidora, en su esencia dependiente de la coseidad en general, pide préstamos de dinero para agilizar y satisfacer su consumo. En el momento en que la conciencia dependiente se emancipa de la esencia junto a la que está sintetizada, renuncia a su inicial esencia para dejar de ser mera conciencia consumidora, luego, se desencializa solo parcialmente pues ha encontrado en el trabajo el modo de ganar dinero para liberarse de ese señor con el que ha adquirido su deuda.

Por un lado el trabajo, que consiste en la acción productiva y comercial, nutre a la conciencia depen-

diente cuando se sitúa en el lugar de su esencia, pues le da aquello para lo que ella es esencial, le da cosas. Por otro lado, el trabajo le vale a la conciencia dependiente que lo ejerce para ganar dinero, la conciencia dependiente que trabaja se ha desesencializado, pues ha de pagar sus deudas para erguirse como sujeto libre, y el único modo de hacerlo es ganando dinero a través del trabajo. O sea que la conciencia trabajadora hace para el señor lo contrario de lo que hace para la conciencia consumidora, que es: trabajar para pagarle la deuda al señor, solo a costa del dinero que gana bien produciendo cosas, bien vendiendo las cosas producidas a la conciencia que ve en el dinero cosas, es decir, a la conciencia dependiente básica y esencial. Versátilmente, la conciencia dependiente puede situarse en su esencia consumidora cuando consume, como puede también desesencializarse y trabajar, de manera que en vez de consumir cosas las produce y las vende, viendo en ellas dinero.

Mientras las cosas trabajadas fluyen en dirección a la conciencia consumidora, el dinero fluye en la dirección absolutamente contraria, o sea que el dinero va hacia la conciencia independiente, la que en el dinero ve más dinero. Por esta razón la conciencia que lleva a cabo el trabajo se pone como mediación pura entre el flujo del dinero y el de las cosas, esta conciencia en su hacer para sí, para liberarse de la deuda, a la vez, hace para las otras dos conciencias: para la independiente gana el dinero que le debe y para la dependiente-consumidora le fabrica el objeto de su ocio y consumo.

VI. Contradicción y crisis.

[La insatisfacción del señorío]

En este encadenamiento consciente, una parte de la conciencia busca su independencia en el dinero, otra busca su independencia ganando dinero a partir de la producción y venta de cosas, y una tercera no busca su independencia sino su satisfacción dependiente del disfrute, el uso y el consumo de las cosas y los servicios. La primera parte es puramente libre al depender de sí misma, la segunda emplea toda su industria en la empresa de realizar su libertad, y la tercera simplemente no ha entendido el sentido esencial de la libertad ya que su objeto es otro: la felicidad lograda mediante la posesión de cosas²⁰.

La conciencia trabajadora sabe que si no consigue ganar dinero para saldar su deuda perderá sus cosas, cierto que la conciencia trabajadora ha trascendido la

20 La caracterización que se viene presentando sobre el modo de ser de las conciencias en las sociedades capitalistas contemporáneas trata de resolver el reto que Gadamer propone al final de *La dialéctica de la autoconciencia* en Hegel, dado que las palabras con las que concluye su trabajo son las siguientes: <<Hegel ha diseñado, con su dialéctica del señor y el siervo, el esbozo de una verdad válida. Si es que debe haber libertad, entonces lo primero que hay que hacer es romper la cadena que nos ata a las cosas. La ruta del género humano hacia el bienestar general no es ya, en cuanto tal una ruta hacia la libertad de todos. Pues muy bien podía convertirse igualmente en una ruta hacia la falta de libertad de todos>>. GADAMER. Hans-Georg. *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*. Revista *teorema*, Valencia, 1980. PP. 49.

Precisamente el reto que nos presenta Gadamer nos advierte de los riesgos de que la ruta hacia el bienestar general pueda convertirse en una vía cargada de relaciones de dependencia en la que la libertad general brillara por su ausencia. Examinando el panorama actual en este mundo interconectado comunicacionalmente, intercapitalizado por los mercados multinacionales y, en resumidas cuentas, globalizado, nos conduzca a pensar los modos en que se producen las determinaciones y las relaciones de independencia, sujeción e interdependencia en el conjunto global de los intercambios de dinero, trabajo y cosas.

esencia original de la conciencia dependiente, pero aun así sigue viendo en las cosas el modo de desarrollar su felicidad, de hecho, si trabaja duramente es para pagar su deuda en forma de dinero y así no perder las cosas que avaló cuando aceptó el préstamo; de tal modo en la conciencia trabajadora la felicidad y la libertad se identifican mutuamente. El sacrificio del trabajo es realizado por esta conciencia solo en vistas a liberarse, pero para dicha conciencia la manera de liberarse es terminar disfrutando de las cosas que posee sin el temor a perderlas. Sin embargo, la conciencia independiente no viene condicionada por las cosas pues para ella la cosechadura es algo negativo y no un objeto de felicidad, el único sacrificio de la conciencia independiente es abstenerse parcialmente de dinero para prestárselo a otro que le devolverá al cabo de un tiempo la misma cantidad más unos intereses, ese es, simplemente, su modo de ganar dinero. Por tanto, la conciencia independiente presta su dinero porque para ella las cosas no son objeto de ocio y disfrute, sino que su objeto esencial es el dinero como verdadero fruto con que lograr su ocio en el reconocimiento social.

Cuando la conciencia sierva que depende de la deuda que ha contraído con el señor no es capaz de hacer frente a sus deudas, entonces, el señor se queda legalmente con las cosas avaladas en el contrato del préstamo. Si el trabajo de la conciencia deudora es insuficiente para pagar la deuda, se pone de manifiesto que bien la capacidad productiva, bien la capacidad

comercial, han fracasado de cara a las expectativas de la conciencia endeudada, pero también pone otra cuestión de manifiesto: que las expectativas de la conciencia independiente eran igualmente erróneas, dado que había prestado dinero por encima de las propias posibilidades y capacidades de trabajo de la conciencia que había de pagar el préstamo con sus respectivos intereses, es decir, que el dinero que la conciencia independiente esperaba sacar del préstamo concedido era una cantidad que superaba en sumo la capacidad de producción y de comercio de la conciencia trabajadora.

Si sucede que la conciencia deudora no consigue pagar en forma de dinero su deuda, la conciencia acreedora se hará poseedora de las cosas que fueron avaladas por el deudor. Lo cierto es que lo que a la conciencia independiente satisface es el dinero, pues para esta conciencia las cosas son algo negativo, y tan pronto como se ve con cosas trata de venderlas para conseguir dinero. El trabajo se revela como una negatividad para la conciencia independiente, pues no se corresponde con su esencia pasiva, consistente ésta en esperar el dinero generado por el trabajo de otro el cual es deudor. Así que para la conciencia independiente poseer cosas se presenta más bien como una carga, sobre todo cuando no logra cambiar las cosas de las que se ha apropiado, y si tiene que malvenderlas, no habrá ganado la cantidad de dinero que esperaba en un principio; por lo tanto, verá peligrar su esencia fundamentada en la tenencia de dinero.

[Los desequilibrios causantes de la crisis]

En el momento en el que la conciencia independiente se ve contrariada, debido a que en vez de recibir el dinero que espera recibe cosas, justo en este momento de insatisfacción, la conciencia independiente comienza a temer por sí misma. Este temor por sí misma es por la esencia que la mantiene: el dinero y su sistema para ganar más dinero.

Al verse insatisfecha con las cosas, la conciencia independiente deja de arriesgar dinero, por lo que deja sin crédito al conjunto de conciencias dependientes. Curiosamente, la conciencia independiente para mantenerse esencialmente a sí misma tiene que hacer justamente lo contrario de lo que es su esencia, la cual consiste en prestar dinero y esperar más de lo que ha prestado. Solo cuando esta conciencia independiente ve que las cosas que tiene no van a servir para ganar el dinero inicial de su préstamo, es decir, cuando ve que las cosas que le desposee a la conciencia dependiente no le hacen ganar más dinero del que esperaba en un principio, solo entonces, la conciencia independiente deja de prestar dinero. Este ir en contra de su esencia genera igualmente insatisfacción en el seno de la conciencia independiente, que habrá de buscar la manera de incrementarlo. Para hacerlo, la conciencia independiente tiene que recurrir a una estancia superior a la conciencia dependiente pero vinculada a ella, esta estancia viene representada por los estados. Los estados mantienen el orden en el conjunto de conciencias dependientes

y tratan de establecer métodos para mantener satisfechas a estas conciencias, bien sea con cosas directamente o con dinero para cosas. La conciencia independiente tratará de conseguir dinero a través del propio estado, el cual habrá de dejar de lado a la conciencia dependiente para proporcionarle dinero a la conciencia independiente.

Los estados encuentran que el único medio para financiar a la conciencia independiente para volverla dichosa es adquiriendo dinero a través del conjunto de conciencias dependientes. El estado dobllega legítimamente al conjunto de conciencias dependientes porque su razón de ser tiene que ver con ellas, por eso, el estado vela por mantener provista de cosas a la conciencia dependiente en su generalidad, porque su régimen consiste en darle aquello que la mantiene segura, excepto cuando la conciencia independiente pide dinero, entonces el estado utilizará sus medios legítimos para hacerse con el dinero de la conciencia dependiente. Estos medios son legítimos en la medida en que prometen a la conciencia dependiente cosas, así, el conjunto de conciencias dependientes pagan un dinero fruto de su trabajo para mantener un ente público capaz de proveerlas con cosas, a excepción de que la conciencia independiente se halle insatisfecha, entonces este dinero del conjunto de conciencias dependientes irán a parar al señorío.

A medida que el estado va pidiendo más dinero al conjunto de conciencias dependientes, éstas

consumirán menos, y a menos consumo menos comercio, por lo que la producción cae. En realidad la producción, el comercio y el consumo ya caen en el momento en que la conciencia independiente deja de conceder crédito, pero el reclamo de dinero por parte del estado al conjunto de conciencias dependientes hace que tanto el trabajo como el consumo bajen completamente. Sin haber expectativas en forma de dinero, el trabajo pierde su sentido de modo que disminuye. A la vez, al no haber crédito para consumir o incluso para la financiar proyectos relacionados con el trabajo, la conciencia dependiente cae en la desenzonamiento, pues se da cuenta de que no tiene forma de conseguir cosas para su satisfacción, de manera que tiene que ir en contra de su propia esencia ávida de cosas.

Podríamos decir entonces que la crisis entendida dialécticamente ahonda en cuestiones relativas a desequilibrios propios del sistema económico, un sistema, que como bien hemos visto, puede ser entendido perfectamente desde una visión dialéctica. Las causas más inmediatas de los desequilibrios en el sistema económico no son inherentes a él, sino que guardan su inherencia en el propio orden social, moral y político de una sociedad. Dichos desequilibrios se generan a partir de dos hechos: por un lado la conciencia independiente está segura de que no va a salir perdiendo aun arriesgando su dinero, pues siempre le quedará un lugar privilegiado en las instancias de poder que controlan a la conciencia

dependiente (- la banca siempre gana- dicen), por eso no se da cuenta de que el dinero que presta está muy por encima de la propia potencia productiva o comercial de la conciencia dependiente. Pero por otro lado, la conciencia dependiente no conoce a ciencia cierta cuánta cantidad de dinero puede llegar a ganar produciendo o comerciando. El resultado es que la producción y el comercio, o sea, el trabajo en general, queda inmerso en una situación insostenible al ser incapaz de generar el dinero que se esperaba.

Una vez se hace patente la insuficiencia del trabajo, éste se verá mitigado, pues no hay crédito para el consumo, pero como la banca nunca pierde, ésta va a actuar verdaderamente como la conciencia independiente o señorío, porque va a recurrir al propio ente público para no perder su dinero, de manera que los gobiernos de los estados quedan sometidos a este señor. Y así, nos vemos hoy implicados en la dialéctica donde pueblos y mercados aparecen como contrarios, los primeros como siervos y los segundos como señores; siendo ésta la dialéctica que dinamita a la humanidad en estos momentos de desequilibrios.

VII. Bibliografía

- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel* (trad. Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde). Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*. Revista teorema, Valencia, 1980.
- KOJÉVE, Alexander. *Introducción a la lectura de Hegel* (Trad. Andrés Alonso Martos). Trotta, Madrid, 2013.
- SIMMEL, Georg. *Filosofía del dinero* (trad. Ramón García Cotarelo). Comares, Granada, 2003.



● Ν έ ο ς ●

LA I OLIMPIADA DE FILOSOFÍA EN EXTREMADURA

Durante el curso académico 2013-2014 se han iniciado las primeras Olimpiadas Filosóficas Nacionales, las cuales llevan celebrándose 22 años a nivel Internacional. Extremadura ha querido acogerse a esta iniciativa nacional y, de forma voluntaria, un grupo de profesores de Filosofía de la comunidad extremeña con sus correspondientes alumnos han participado en esta actividad intelectual y cultural.

En diciembre del 2013, en una reunión de profesores celebrada en Mérida, esta idea de realizar una Olimpiada filosófica extremeña fue apoyada y defendida como necesaria, para mostrar a la comunidad educativa que la filosofía no sólo aporta contenidos sino que es capaz de hacer que nuestros jóvenes se expresen y redacten con madurez y con argumentos propios. Ese momento fue vital y gracias al apoyo de Arturo de Porras, con su constante difusión de esta

idea a través de las nuevas tecnologías, y al apoyo y colaboración de M^a Carmen López Alegre, intentando cohesionar y darle forma a este proyecto, y la cooperación y apoyo de AFEx y PDFex, no dejaron en solitario a su promotor, José Carlos Cubiles, que con el espíritu de los iniciadores intentaba que los diferentes centros educativos extremeños se apuntaran a la actividad.

Esta **I Olimpiada Filosofía en Extremadura** ha constado de tres fases:

Fase interna, llevada a cabo en los centros educativos participantes para seleccionar los trabajos.

Fase autonómica, relacionada con la corrección, selección y entrega de premios a los ensayos ganadores a nivel autonómico.

Fase nacional, celebrada en el entorno histórico y universitario de la ciudad de Salamanca en el mes de abril de 2014, en la que participaron los alumnos ganadores autonómicos y se eligieron los ganadores y los dos finalistas de cada modalidad a nivel nacional.

La gestión y coordinación de esta primera olimpiada extremeña no ha sido una labor fácil desde que el promotor y coordinador de la misma, José Carlos Cubiles, estuviese presente en una reunión de las CCAA, en el vicerrectorado de la Universidad Complutense, comprometiéndose a difundir esta actividad en Extremadura para conseguir que todo el profesorado interesado iniciara a su alumnado en la compleja y creativa tarea de concebir y darle forma a

un ensayo filosófico sobre el tema: “**¿Para qué sirve la filosofía?**”.

El tema no fue elegido por casualidad sino más bien por las circunstancias actuales por las que atraviesa la materia de filosofía en las enseñanzas medias en nuestro país, que como todos sabemos está siendo cuestionada y recortada, obviando la necesidad de formar a los jóvenes de hoy en el desarrollo de sus capacidades críticas y en la tarea de saber escribir y expresar sus propias convicciones sobre un determinado tema.

A comienzos del 2014 un pequeño grupo de centros educativos extremeños comenzaba su andadura inscribiendo a sus alumnos en dicha actividad: **13 centros y 63 alumnos/as** participantes. El contenido de los ensayos de los participantes, en su gran mayoría, presentó una calidad inesperada y los organizadores y correctores de esta prueba quedamos gratamente sorprendidos. En el magnífico entorno histórico y monumental de la ciudad de Cáceres fue donde los organizadores y coordinadores decidimos que, después del cómputo de todas las puntuaciones recibidas por cada corrector, los 12 ensayos con mayor puntuación obtuvieran una mención especial, siendo los tres primeros las medallas de oro, plata y bronce, y recibiendo el ganador y el segundo clasificado como finalista los premios convocados a tal efecto.

El *Acto de entrega de premios de la I Olimpiada Filosófica de Extremadura* se celebró el pasado 23 de

abril, en el Salón de Actos de la sede de la UNED en Mérida.

Asistieron: Don **F. Javier Hierro Hierro**, Director General de Formación Profesional y Universidad, en representación de la Consejería de Educación y Cultura del Gobierno de Extremadura, Doña Trinidad Nogales, quien mostró un gran interés y una especial atención a esta actividad; y los representantes de las entidades colaboradoras: Doña **Irene Mañas**, directora de la UNED de Mérida; Doña **Raquel Rodríguez Niño**, presidenta de la Asociación de Filósofos de Extremadura (AFex); Don **Víctor Bermúdez Torres**, vicepresidente de la Plataforma de Defensa de la Filosofía en Extremadura (PDFex) y D. **José Carlos Cubiles Becerra**, coordinador de la Olimpiada Filosófica Extremeña.

Los alumnos ganadores de esta I Olimpiada de Filosofía: **Ana Isabel Avilés Alía** (del IES Fco. de Orellana de Trujillo) y **Sergio Costa Fajardo** (del IES El Brocense de Cáceres), leyeron sus disertaciones y, posteriormente, se hicieron entrega de diplomas honoríficos a los diez finalistas restantes.

Enhorabuena, a todos los alumnos premiados, así como a nuestra representante de Trujillo, **Ana Isabel Avilés**, y a su profesor D. Jesús María Ayuso, que ha dejado a Extremadura con un honroso y honorífico **tercer puesto** en la Fase Nacional de esta I Olimpiada Filosófica celebrada en Salamanca. Los organizadores nos sentimos muy orgullosos con este buen resultado y este buen comienzo de la Olimpiada.

Se exponen a continuación, en este número de *Paradoxa*, los **doce ensayos ganadores** de esta primera Olimpiada Filosófica Extremeña.

José Carlos Cubiles Becerra
M^a Carmen López Alegre

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Ana Isabel Avilés

Nos estamos preguntando acerca de la utilidad de la filosofía en nuestra sociedad, qué sentido tiene estudiarla, qué nos puede aportar personalmente la reflexión filosófica, el interés que puede encerrar en la vida diaria ...

Para comenzar realizaré un análisis de la realidad en la que estamos inmersos aquí y ahora. El primer rasgo que voy a destacar, dado que vivimos en una sociedad definida por la Ciencia y la Tecnología, es el problema del reduccionismo. Consiste en simplificar la realidad, convertir su complejidad en un esquema más simple. Este modelo nos permite manejarla con la realidad, pero no debe ser confundido con ella. Así, definir el pensamiento como mera actividad cerebral es lo mismo que confundir el mapa con la ciudad por la que nos permite orientarnos. La ciencia hace que todo lo que nos rodea se pueda calcular, pero al

tratar de medir la existencia observamos que lo que no está matematizado queda fuera del alcance de la ciencia.

El científico, por lo tanto, debe ser consciente de que la realidad es mucho más rica de lo que la ciencia le permite entender. La actitud científicista piensa que por conocer parte de la realidad ya la conoce en su totalidad. En este sentido, reducir el pensamiento a actividad cerebral impide distinguir entre pensamiento verdadero y pensamiento falso, ya que uno y otro son por igual actividad cerebral. La referencia a la realidad, por la cual distinguimos entre pensamiento verdadero y falso, ha desaparecido así. Otra reducción peligrosa es la que confunde lo posible y lo permitido: ¿realmente está permitido todo lo posible? Esta segunda identificación reduce la dimensión ética del hombre a su dimensión técnica.

En efecto, si admitimos que todo lo posible está permitido estamos afirmando que la moral humana es igual a la “moral” de una máquina, donde las acciones son mero cálculo, o a la “moral” de un animal, que ante un estímulo dispara una reacción inmediata, sin introducir entre ambas o el tiempo necesario para pensar, con lo que desaparece la libertad.

Pondré otro ejemplo que al principio puede parecer que no tiene nada que ver, el de los límites del contractualismo. Se trata de un pacto social según el cual un ciudadano tiene derecho a recibir si cumple con la obligación de dar. Muchas personas quedan fuera ya que apenas tienen qué aportar, se

encuentran “desnudos”. Si tomamos como rasgo definitorio de la bondad la capacidad de hallar una solución y tener la valentía de ponerla en práctica, no estamos tomando en cuenta al otro. Hemos reducido la condición humana a mera pieza del mundo, y así no sería ilógica, partiendo de esa definición, soluciones como la llamada “solución final al problema judío”. El hombre, pues, no es una simple pieza más del engranaje que es el mundo.

¿Qué nos hace entonces diferentes? El hecho de ser conscientes de nosotros mismos, de preguntarnos si somos una simple pieza del engranaje. El pudor es esa experiencia de que algo nos distancia del resto de la naturaleza, con la que no llegamos a fundimos; que nuestro cuerpo no es como la piedra ni como el perro que desconocen la vergüenza. Podemos juzgar lo que hacemos, reflexionar sobre lo que debemos hacer y actuar en consecuencia. Al ser conscientes de nuestra mortalidad, buscamos un sentido a la vida. Esto es lo que significa definimos como animales simbólicos, dotados de lenguaje y capaces de hablar de nosotros mismos. Este no es sólo un instrumento del comunicar, sino la condición del pensar.

En relación con esto, hay que señalar otro rasgo de nuestra sociedad: la poderosa influencia de los medios de difusión de masas. Por un lado crean identidades ideológicas y, por otro, reducen la realidad a una imagen. Pertenecer a un clan genera que una persona se sienta más acogida por los demás y más segura, se deja influenciar por lo que el resto

hace y piensa, lo cual hace difícil formarse un criterio propio. La reflexión, el pensamiento, el deber de razón que lleva a juzgar, y llegado el caso, a rebelarse contra el clan genera cierta soledad, y para afrontarla hay que ser valiente.

Las personas estamos expuestas a una lluvia de imágenes, las cuales tapan la realidad ya que ofrecen solo una parte de algo mucho más grande, dando pie a la gran oportunidad de la mentira. La realidad nos queda lejos, de ella no tenemos experiencia; solo nos llega la imagen confeccionada por los medios. Tomar posición por uno mismo resulta muy difícil pues lo que se nos ofrece viene ya interpretado. A nosotros sólo nos queda ingerirlo sin masticarlo ni digerirlo. Se nos ha quitado pues la capacidad de diferenciar entre realidad y apariencia, y acabamos construyendo nuestro mundo conforme a las imágenes, de modo que la realidad pasa a ser copia de sus copias. Así adiestrados podemos vemos incapacitados para contradecir; nos hemos vuelto serviles, pero estamos satisfechos porque hemos confundido la libertad con la comodidad, ya que la servidumbre se nos ofrece como entretenimiento.

La televisión está transformando al horno sapiens, producto de la cultura escrita, en un horno videns, para el cual la palabra está destronada por la imagen. Su primacía nos lleva a ver sin entender, destruyendo más saber y entendimiento del que transmite. Internet es útil siempre que no desemboque en un modo de vivir que consista solo en matar el tiempo.

Una vez presentado este contexto, ¿qué utilidad tiene entonces la filosofía? Esta arraiga en la propia condición humana. Se cuestiona acerca de aquello que veníamos viviendo y creyendo con naturalidad, reflexiona sobre lo que haya nuestro alrededor y de lo que no nos percatamos. Aunque la ciencia tenga unos límites, el hombre se empeña en conocer aquello sobre lo que esta no responde porque necesita encajar las piezas de ese rompecabezas que es su vida: la ciencia puede explicar el proceso de la muerte, pero no puede decirnos nada del sentido que tiene para el ser humano morir.

Aunque mucho en nuestra vida nos viene dado de una forma clara, la rareza del filósofo consiste en decir que el mundo no es para él tan evidente, que siempre hay que saber más de lo que ahora sabemos y, sobre todo, que hay que reconocer que no sabemos tanto como creemos.

La conciencia que el ser humano tiene de existir introduce una novedad en el universo: la moral no es solo mero cálculo, que una máquina puede hacer. En otras palabras, lo permitido va más allá de lo posible, lo cual puede llegar a significar que mi propia vida no deba desentenderse de la del otro, llegando incluso a velar por él, a desvivirme por él. En este caso el yo gira en torno al otro, lo cuida y se siente responsable de su existencia. Levinas lo llama el “rostro” y ante su desnudez, que es la de la condición humana, no puedo pasar indiferente aunque yo no sea el culpable de su abandono: el rostro por sí mismo es súplica. Esta es la base de la solidaridad.

Pero, ¿por qué es necesario pensar para actuar? Los problemas son inevitables y empujan al hombre a actuar para solucionarlos. Es importante pensar para actuar ya que al elegir una opción desechamos otras, y no actuar tampoco es una opción. Hay que deliberar aun sabiendo que existe una desproporción desconcertante entre lo que sabemos, lo que queremos y lo que hacemos, y no solo deliberar sobre los medios convenientes para alcanzar nuestro objetivo, sino también, y quizá sobre todo, acerca de nuestros propósitos. A esto se refería Kant cuando formuló el imperativo categórico, según el cual hay que actuar siempre de manera que la máxima de mi acción pueda llegar a ser ley universal, esto es, aceptada por los demás.

Todo esto puede generar una reacción parecida a la que padeció Sócrates cuando en la calle abordaba a sus conciudadanos para preguntarles acerca de los criterios de su acción. En el pensamiento se vio un peligro, el de debilitar todos los criterios establecidos. Pensar impide aferrarse ciegamente a cualquier regla admitida en una sociedad y hace que cada vez que nos encontremos con una dificultad recomencemos desde el principio, tratando de conseguir una reflexión crítica personal, sin que nos influyeran las opiniones del resto. Lo peculiar del pensar es que una persona no es solo para los otros, sino también para sí, y su conciencia le juzgará su conducta. Quien no conozca esta relación silenciosa consigo mismo no tendrá nunca la necesidad de justificar lo que dice o hace.

¿Cómo comienza una persona a filosofar? La sabiduría humana se basa en la búsqueda del sentido, en el amor o el deseo por saber. Cuando las seguridades que teníamos se empiezan a desmoronar y no entendemos lo que nos pasa es cuando empezamos a filosofar. Entonces tenemos que dejar atrás esa comodidad y despreocupación a la que estábamos habituados y adaptamos a la inquietud que la caracteriza. Si damos la espalda a esta inquietud reflexiva y a la pasión por vivir despiertos, sin preguntamos ni reflexionar acerca de nuestra vida, estamos impidiéndonos descubrir el misterio que es vivir.

Y, para finalizar, ¿por qué estudiar filosofía en el bachillerato? Es obvio que resulta bueno obtener una formación para en un futuro llegar a ser profesionales, pero más importante aun es conocer el peligro que encierra saber hacer sin tener ni idea de por qué o para quién hacemos. Lo primordial en primaria y secundaria, cuando dejamos atrás la infancia y su cobijo, es formar personas capaces de proponerse metas y abrir horizontes. La filosofía puede servir para ello.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Sergio Costa Fajardo

La Filosofía puede parecer, en ciertas ocasiones, una materia abstracta, que se nos antoja algo lejana y difícil de comprender y asimilar. Es mucha la gente que se cuestiona la función de la Filosofía en nuestras vidas y la finalidad que pretenden las clases impartidas de esta asignatura. En efecto, la Filosofía tiene algo diferente al resto de materias: nos enseña a vivir. La mayor parte de las materias, todas ellas igual de necesarias, cultivan el conocimiento y enseñan aspectos específicos de cada ciencia y cada campo, sin embargo, la Filosofía, cuestionada por muchos, podría ser, sin problemas, la asignatura más global y necesaria de las ofrecidas hoy en día.

Lo máspreciado que tenemos los seres humanos y, posiblemente, lo único que nos diferencia de cualquier otro animal es la inteligencia, el razonamiento. Esto es, además, nuestra mejor arma. ¿Qué sería de nosotros si no hubiéramos aprendido a utilizar

a tiempo el don por excelencia del que estamos dotados? La Filosofía no sólo contribuye a aumentar nuestros conocimientos sobre la historia de la misma y sus diferentes concepciones a lo largo del tiempo, sino que nos enseña paso a paso a abrir nuestra mente, nos ayuda con preguntas que nos hemos estado formulando durante toda nuestra vida y que nunca hemos podido responder por no estar lo suficientemente formados y preparados a enfrentarnos a ellas, nos ofrece el control total y, a nuestra manera, del conocimiento mismo, dándonos las claves, no las respuestas, de esas preguntas tan complejas que sólo con su ayuda podemos acabar afrontando, y al mismo tiempo, nos prepara con el ejercicio de la razón, nos entrena mentalmente y consigue que lleguemos a ser personas totalmente independientes de pensamiento, autónomos en nuestra forma de pensar, pues existen tantas filosofías como personalidades en el mundo.

Hay quien cree que la Filosofía es una ciencia totalmente teórica y separada de nuestra vida cotidiana, algo que sólo se estudia y que es imposible de experimentar, pero si nos ponemos a pensar, todos y cada uno de nosotros somos pequeños filósofos, portadores de una filosofía propia que tenemos que aprender a defender. Vivimos sometidos a constantes dudas que por más que intentemos solucionar y descartar siempre van a estar ahí: ¿Hago lo que quiero hacer o lo que quieren que haga? Desde que nos despertamos por la mañana, la duda nos invade y

nos hace cuestionar todo lo que podemos, queremos o vamos a hacer.

Cada duda que nos surge y la forma en que nos enfrentamos a ella y la intentamos mitigar va construyendo poco a poco nuestra filosofía propia y dándonos unos pilares sobre los que, finalmente, situaremos nuestra forma de ver el mundo, que debe ser tan única y diferente como cada uno de nosotros.

En pocas palabras, desde mi punto de vista, lo que la Filosofía nos aporta es una forma de ser específica, diferenciadora de las demás, con nuestros gustos, nuestras opiniones, nuestros criterios de elección, nuestra creencia ... Utilizamos la filosofía diariamente en cualquier elección que se nos presente, sopesando que posibilidad es más correcta o con cuál podríamos ser más felices, ¿no es eso lo que siempre andamos buscando?, ¿la felicidad? Utilizamos la filosofía para encontrarla y aun así, hoy en día, hay personas que pretenden quitarnos esta materia con todo lo que ello conlleva, quitarnos lo que nos hace ser únicos y brillar a nuestra manera, la herramienta natural para encontrar la felicidad y para estructurar nuestra propia forma de pensar. La filosofía nos proporciona libertad y conocimiento para elegir a nuestro gusto, si nos lo quitan seremos ovejas de un rebaño cada vez más grande del que no podremos ni intentar salir, pues no tendremos medios ni fuerzas para hacerlo. La filosofía nos permite crear una crítica del tiempo en que vivimos para entenderlo o, por el contrario,

para poder utilizarla como herramienta que impulse un cambio en la sociedad.

La ética o la moral, como máximas fundamentales de la filosofía, están continuamente presentes en nuestras vidas y rigen las sociedades y culturas actuales. La justicia de cada país no es más que el resultado de la síntesis de los valores éticos de ese lugar, un contrato entre todo que impone lo que debemos y no debemos hacer por el bien común y la convivencia entre los vecinos sin complicaciones ni conflictos. Ahora, ¿cómo se ha elegido lo que está bien y lo que está mal? De hecho, en ciertos temas todavía hay muchas diferencias de opiniones, pues como he mencionado antes, existen tantas filosofías como personalidades en el mundo y todos intentamos defender la nuestra antes de intentar comprender la que otros defienden. Son los casos de temas como el aborto, la inseminación artificial, etc., temas prácticamente modernos que no siempre han sido bien vistos y que han recibido duras críticas de sectores dogmáticos a lo largo de la historia. En cambio, en la actualidad, cada vez está más expandida la conciencia de posesión de unos derechos innatos, nuestros por el simple hecho de ser personas, entre los que prima la libertad en sus diferentes vertientes: de expresión, pensamiento, religión, etc ... Así, la filosofía interior de muchas personas ha evolucionado con ellos, ampliando su abanico de posibilidades, hasta tal punto de poder defender con razonamientos lógicos y entendibles

por todos, cosas que antes eran impensables poder defender por simples prejuicios impuestos sin saber por qué ni por quién. Con esto, observamos que la filosofía no sólo nos guía en el ámbito personal de nuestra forma de ver y entender el mundo, sino que también nos orienta en el ámbito de lo sociopolítico, respecto a los demás.

Actualmente, en muchas de las carreras relacionadas con Ciencias de la Salud, se imparten asignaturas como Filosofía o Ética que nos ayudan a orientarnos dentro del propio campo de otras ciencias para saber qué debe ser lo éticamente correcto, lo que se ha decidido favorable para todos y lo que no debemos hacer. El alcance de la Filosofía es simplemente enorme, se encuentra en todos los rincones de nuestra vida y aun así la seguimos considerando una extraña. Por ejemplo, el concepto de Biología como ciencia en sí misma no nace hasta el siglo XIX, y antes siempre había sido considerada como una rama más de la Filosofía que se encargaba del estudio de la vida y de la tierra. La Filosofía es, por todo esto, la madre de cualquier ciencia, pues fue mediante la duda como se empezó a investigar en los diferentes terrenos del saber, y según se seguía investigando y se conseguían nuevos descubrimientos, estas materias que habían nacido como ramas de la duda, de la filosofía, adquirirían el peso y la importancia necesaria para independizarse de ésta y formar una ciencia aparte en sí misma, como ocurrió con la Biología y el resto de las ciencias que hoy en día se estudian.

La Filosofía es necesaria para el desarrollo de cualquier ciencia, pues para empezar, su objetivo primario es alcanzar un conocimiento global, es decir, no arbitrario, constante en cualquier época y lugar, para ello somete cualquier propuesta a un examen crítico, utilizando los métodos de otros saberes para analizarlo y poder afirmar su verdad, por lo que interrelaciona todos las materias entre sí. Es el nexo de unión que da sentido y facilita las relaciones entre las diferentes asignaturas. Sin embargo, siempre encontraremos problemas o dificultades que escapen del alcance de cualquier ciencia y que no sepamos muy bien en qué parcela del conocimiento situarlos. Esa es otra función de la Filosofía, encargarse de esos problemas últimos que la ciencia no alcanza a averiguar como son el sentido de la existencia, la libertad, la vida, la muerte, el universo ...

La Filosofía puede gustarnos más o menos, podemos llegar a entenderla mejor o peor, pero creo que es realmente necesaria la enseñanza de esta asignatura en todos los Centros Educativos y que la función que realiza sobre los jóvenes es considerablemente notoria y decisiva en sus vidas. Además, trata temas delicados y de muy diferentes índoles sin imponer un pensamiento o creencia, sino respetando las libertades propias de cada persona y aportando datos, formados únicamente bajo la razón y el entendimiento, y no utilizando mitos, leyendas o cuentos, creados como resultado de la ignorancia, del miedo, de la desesperación y, en última instancia,

de renegar del verdadero conocimiento, que además se intentan imponer cohibiendo la libertad de cada uno, condicionando su pensamiento y rompiendo su propia autonomía intelectual.

Me parece incluso aconsejable impartir la materia de Filosofía a más temprana edad de como actualmente se hace, cuando en verdad necesitamos de algo o de alguien que sepa guiarnos y nos enseñe a estructurarnos y a pensar por nosotros mismos, sería un gran adelanto. Vivimos rodeados de filosofía aunque no nos demos cuenta porque lo tenemos tan interiorizado que no nos fijamos, pero, ¿acaso no hay filosofía en la poesía? ¿O en la música que escuchamos? ¿O en el cine y en las películas que vemos, en los libros y novelas que leemos, en las relaciones con nuestros propios amigos y familiares, en el amor o en el odio? Nacemos para ser felices, ese es siempre nuestro objetivo, las metas que nos ponemos, los amigos que hacemos, las elecciones que tomamos, los deseos y sueños más íntimos que tenemos ... Todo forma parte de un plan en el que el propósito es encontrar la felicidad y la filosofía nos facilita el camino para hallarla, por esto la filosofía no es sólo un modo de pensar o de sentir, es mucho más, es la vida en sí misma.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

—●—
Ángel Mateos Sánchez Escobero

La ignorancia no es falta de respuestas, sino de preguntas. Quien no se cuestiona a sí mismo, quien no cuestiona su vida y su mundo, es ignorante. Vivimos, sin damos cuenta, en un mundo donde la información se nos da como un producto de consumo, de fácil asimilación y de cómodo acceso. Sufrimos una continua necesidad de conexión a la realidad a través de una pantalla, la que a su vez nos impide conectar con la realidad palpable. La mayoría de nosotros hemos desvirtuado nuestra existencia, nuestra visión de conjunto de cuanto nos rodea. Ya no podemos hablar de un mundo que nos proporcione imágenes, es decir, que posea vida propia y que, a través de captaciones, nos va siendo entregado. Ahora hablamos de imágenes inertes, que contienen nuestro mundo, quitándole a este su existencia natural. Creemos que por poseer imágenes de ciudades y

países los conocemos sin haberlos visitado. Lo que se nos impone es una visión ya cocinada. Igualmente ocurre con las redes sociales: a través de ellas creemos conocer a las personas, cuando sólo accedemos a la imagen que ellas nos dan. Expuestos a la continua entrega de imágenes, nos convertimos en receptores masivos, capaces de estar asimilando sin control durante horas, consiguiendo que desaparezca nuestro poder de filtración, de seleccionar la información, ya que ésta nos llega sin exigir ningún esfuerzo nuestro, como por vía intravenosa; no necesitamos masticar y, mucho menos, cocinar. Y esto es muy peligroso, pues, anulado nuestro pensamiento crítico, culminaría un proceso de “pasivización” que anula nuestro ser.

¿En qué consiste el proceso de pasivización?
Cuando vemos la televisión se nos convierte en seres unilaterales, receptores de una sola cara de la realidad que no podemos rebatir, únicamente tragámosla; poco a poco se va generando en nosotros un comportamiento carente de libertad y pasamos a ser serviles. Este proceso provoca un robo de nuestra libertad, tan trágico que ni lo percibimos; nos sustraen algo que no es material, cuya ausencia no notaremos al levantarnos por la mañana. Pensar que nuestra libertad está garantizada puede ser síntoma de que ha sido sustraída. Entonces es cuando el hombre es más vulnerable y puede ser ideologizado: se ha vuelto moldeable y acepta como bueno el pensamiento que se le ofrece. Pasamos pues a ser ignorantes, no por falta de conocimientos, sino por exceso de información.

La ignorancia no es falta de respuestas, sino de preguntas. Para enriquecer nuestro pensamiento, no necesitamos que nos estén bombardeando con un continuo flujo de conocimientos, de respuestas a problemas ya planteados. Nuestro pensamiento, el que rige nuestras acciones, se nutre de algo mucho más complejo.

La ciencia puede pecar de reduccionista, también respecto al ser humano, ya que no somos solo células que se agrupan para formar tejidos, que a su vez órganos, que darán lugar a aparatos, uniéndose estos en sistemas, formando seres humanos, que se moverán por impulsos que serán recibidos por nuestros sensores de captación y, a través de alguna hormona y la acción de los nervios, darán lugar a nuestros movimientos: el ser humano es mucho más complejo. El científico pues debe ser consciente de que por conocer parte de la realidad del ser humano, la palpable, no lo conoce en su totalidad.

En nosotros se ha desarrollado algo que nos distingue, la inteligencia, ese don que de alguna forma, y a través de millones de años, ha conseguido alejarnos de la unión con la naturaleza que para otros seres es tan fuerte e inevitable. Cuando digo alejarnos de la naturaleza, no quiero decir vivir sin ella, que nos sería imposible, pues dependemos de ella para nuestra supervivencia; hablo de diferenciamos de lo que es una hormiga. La hormiga vive por y para la naturaleza, su comportamiento se rige por ella, carece de autocontrol, motivo por el que no puede

actuar en sentido estricto; únicamente reacciona al estímulo, mientras que el ser humano (y aquí viene la diferencia) vive por la naturaleza, que no para ella. Ejercemos sobre nosotros un autogobierno, somos capaces de enfocar nuestro pensamiento sobre nosotros mismos, de paramos a reflexionar. De esta forma, el ser humano consigue romper el círculo estímulo-reacción para actuar deliberadamente.

¿Qué significa actuar deliberadamente? Todos los seres vivos hacen cosas, pero ¿actúan todos? Podríamos distinguir 3 casos distintos:

- 1- El de los seres como los peces: sus acciones son meramente funcionales, están regidas por su naturaleza; reaccionan al estímulo y carecen de conciencia.
- 2- El de los animales inteligentes, como el chimpancé, que puede encender la bombilla del razonamiento, por ejemplo cuando se le pone en una habitación vacía con cubos y un plátano en lo alto, inalcanzable. De pronto entiende que si apila esos cubos llegará al plátano. Ha captado una relación nueva, que no existía: esa acción es inteligente. Pero no llega a ser deliberada.
- 3- La acción deliberada queda solo al alcance del ser humano, el único que se plantea el porqué de su acción. No solo inventa los medios para lograr su objetivo, sino que además dirige esa reflexión hacia sí mismo y se pregunta si el fin que desea está justificado. Sin esto no hay moralidad en la acción.

¿Toda acción que implique una reflexión acerca de la misma es moral? Para contestar a esta pregunta,

habría que reformular el esquema de la moralidad. La moral se encuentra en aquellas acciones que emplean la inteligencia y, además, esta reflexiona sobre dichas acciones. Estoy convencido de que un ordenador podría encajar en este esquema incluso mejor que un humano, ya que su capacidad de información y procesamiento es mayor. Entonces, **¿un ordenador es capaz de llevar a cabo una acción moral?** Llegados a este punto, me gustaría echar mano de una reflexión de José Antonio Marina: “La gran creación de la inteligencia no es la ciencia [...] es la bondad. La bondad no es nada más que aquella forma de percibir con agudeza qué es la buena solución a cada problema [...] y tener el valor de ponerla en práctica”. Según esto, la conocida “Solución Final del problema judío” entre 1941 y 1945 sería correcta. Ahora bien, parece obvio que la matanza de seis millones de personas no es una buena solución. **¿Qué falla aquí para que semejante brutalidad quede justificada?** El ser humano no aparece en dicha definición de bondad; el pensamiento se desarrolla por y para sí mismo, no aparece el otro, el rostro de la persona que, en su debilidad, nos dirige, en forma de súplica, la obligación que Levinas presenta como su primera palabra: “no matarás”. Con la definición de bondad de Marina se podría afirmar que todo lo posible está permitido si soluciona nuestro problema, pero con la inclusión del otro, todo lo posible deja de estar permitido y la moral deja de ser mero cálculo. Ahora podríamos contestar la pregunta sobre la moralidad

de un ordenador con un rotundo no, negando pues la igualdad entre hombre y máquina.

Conservar el mundo y mejorarlo exige la colaboración de todos. Por eso estos pensamientos no pueden ser competencia exclusiva de un profesional de la filosofía, pues “ninguno de los logros que nos parecen tan seguros lo es en realidad; vivimos en un mundo muy precario y la historia nos dice que con demasiada frecuencia se producen colapsos culturales” (Marina).

¿Para qué me sirve a mí la filosofía? La filosofía tiene el deber de incitarnos a pensar, algo fundamental para todos, y encierra una profunda implicación política, social y ética. Pues pensar implica muchas veces romper con lo establecido en nosotros mismos, ya sea impuesto por terceros o por nosotros: al reflexionar sometemos a juicio nuestros ideales y convicciones. Es normal que una persona cambie su enfoque respecto a la vida si se esfuerza por hacerse preguntas sobre el porqué de lo que hace, el contexto en el que vive y qué hace ella por cambiarlo, o cómo consigue fundirse con él sin darse cuenta, lo contrario de lo que ahora mismo yo estoy intentando hacer.

Una persona no necesita ser un erudito o pasar su tiempo entre libros para plantearse estas cosas, pero normalmente sí necesita un empujón para ello, y como hoy día carecemos de ningún Sócrates que nos pare por la calle, creo indispensable la labor del profesor en los centros, especialmente el de filosofía. Sin embargo se la trata como una asignatura

secundaria, ya que pensar resulta aburrido, quizá porque tu cerebro solo esté preparado para fórmulas matemáticas y televisión, y no para someter a juicio tu existencia. Y no hablo desde mi idea, hablo de algo tan cercano como mi clase, en la que los trabajos impuestos se convierten en algo mecánico e incluso provocan rechazo y desinterés, cuando lo único que buscan es abrimos los ojos, detener nuestra constante actividad para hacer algo tan sencillo, y a la vez tan complicado, como pensar.

No conozco otra asignatura en la que suceda esto, en la que se demande flexionar nuestro pensamiento sobre nosotros mismos y hacia otras personas, no como un número, sino como seres, pero no solo como seres vivos, sino como humanos. Y me parece patético y una equivocación que se quiera suprimir esta asignatura de 10 de Bachillerato. Sinceramente no veo a la profesora de física dedicando sus clases a explicarnos el porqué de nuestra condición humana ni la moralidad de nuestras acciones.

Creo de vital importancia una sociedad crítica y justa, y, desde luego, aboliendo la filosofía, no solo quedamos lejos esa utopía, sino que además dificultamos su llegada, si es que llega algún día a nuestras casas, como ya hizo la televisión.

UN VERDADERO SABER DESCONOCIDO

Olga Ramos Barriga

Imitando el título del famoso opúsculo de Kant, y salvando las diferencias, voy a intentar dar una respuesta a esta difícil pregunta, porque la pregunta por la utilidad de la filosofía no puede entenderse de una única manera. “¿Para qué sirve la filosofía?” sugiere múltiples respuestas. Este interrogante puede llevar implícito muchos sentidos. Puede ser una pregunta retórica, de la que se puede esperar una respuesta negativa. Puede tratarse también de una pregunta ingenua; por ejemplo, la de un padre preocupado porque su hijo acaba de matricularse en la carrera de filosofía y le preocupa su futuro. Puede ser también una pregunta decepcionada, la de un profesor o un investigador en un momento de duda acerca de su funcionalidad. O una pregunta que tiene la expectativa de encontrar en las respuestas un nuevo sentido para afrontar la propia tarea o

profesión vital. El francés Gilles Deleuze dice que *"cuando se pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva, ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz"*. Ahora bien, cuando es la propia filosofía la que me pide que responda a esta pregunta, ¿qué sentido puede tener? Sin duda, todo depende de los ojos con que se mire dicha cuestión. Seguro que habrá gente a la que le parezca que la filosofía es una pérdida de tiempo, y aunque toda opinión pueda ser respetable, ya que a mi parecer a todos los alumnos de bachillerato se les ha pasado por la cabeza alguna vez esta cuestión; sobre todo, en esos momentos en los que intentas meterte dentro de la cabeza de algunos filósofos, introducirte en El Mito de la Caverna, como Platón, para comprenderlo, o simplemente dejarte llevar por esas deducciones tan enrevesadas de otros pensadores, todo ello hace que cargues sobre la filosofía todas las connotaciones negativas posibles; pero incluso cuando hacemos esto e intentamos explicar nuestras razones, queramos o no queramos ya estamos utilizando la filosofía.

Preguntamos para qué sirve la filosofía, intentamos responder a un interrogante que no tiene respuesta, o que tienen muchas y variadas. Es una cuestión similar a: ¿para qué sirve vivir?, ¿por qué hay que trabajar?, ¿de dónde viene mi vida?, ¿a dónde va mi vida?, ¿a dónde debe ir, para ir bien?, ¿tiene una finalidad? Pues a pesar de la diversidad de opiniones, ¿puede alguien realmente afirmar algo que sea válido para todos? El tiempo seguirá pasando y estas

series de preguntas no conseguirán una respuesta única y verdadera y definitiva, pero mientras tanto nosotros intentaremos buscarle un sentido a dichos interrogantes ya que hoy en día ni siquiera la ciencia logra convencernos del todo.

La filosofía será siempre la construcción de interrogantes a preguntas que no se contestan con una sola respuesta. ¿Debemos seguir estudiando filosofía? Esta es una cuestión que en los tiempos de ahora es conveniente preguntarse y que va relacionada con la funcionalidad e importancia que cada uno perciba de la filosofía en general. Como estudiante de filosofía, puedo decir que sí, porque a veces siento una gran desacuerdo ante lo dado, ya que no todo es tan obvio, ni tan racional como parece a simple vista, y la filosofía puede ayudarme a detectar la obviedad de lo que no lo es.

Al hablar con algunos conocidos sobre este tema te encuentras con diversidad de opiniones y suelen responder cosas como: *“Realmente la filosofía no sirve para nada. Antes quizás sí pero hoy no es necesario estudiar a esos filósofos que te dificultan aprovechar el máximo de oportunidades para llegar a ser feliz”*. La cuestión o, mejor dicho, la clave para las personas que tienen esta opinión está en no pensar demasiado, porque si la filosofía se basa en explicar el porqué de las cosas que le suceden al hombre, te puedes pasar toda la vida preguntándote el porqué de lo que pasa, y está claro que a esas personas eso no les interesa.

“La filosofía solo sirve para comernos la cabeza. Solo te plantea unos porqués interminables que no llevan a ninguna solución. La filosofía no nos ayuda en nada del pensamiento para eso ya está el sentido común, que nos ayuda a distinguir cosas, y no necesitamos la filosofía para poder ser más cultos o más astutos; en tu día a día vas adquiriendo un aprendizaje nuevo y como dice el refrán: “no te acostarás sin saber algo nuevo”. Esta es habitualmente otra de las respuestas que suelo escuchar; también es respetable, pero creo que para llegar a esa conclusión, para justificar de esa manera tal opinión, ya se está utilizando la filosofía como un saber para poder defender su modo de pensar.

Se debe respetar el pensamiento y la opinión de cada uno pero me parece que si estas personas supieran realmente lo que significa la palabra filosofía y su utilidad, cambiarían por sí mismas su modo de pensar. Yo les suelo responder con una clara y sencilla definición para la filosofía, como puede ser: *“aquella disciplina que se encarga de lo humano”.*

Esto se puede y se debe entender como si fuese una ciencia que trata de responder a todos esos temas que no se pueden cuantificar de modo matemático, pero que son vitales y absolutamente necesarios para la vida humana: la libertad, la moral, la felicidad, el sentido de la existencia ...

Hablar, por ejemplo, sobre los derechos individuales es hablar sobre una cuestión imposible de cuantificar. A los que preguntan si es útil la filosofía habría que preguntarles si les resulta útil, por ejemplo,

poseer los derechos que poseen a día de hoy. Que yo sepa, ha sido la filosofía la que se ha encargado de este y otros muchísimos proyectos encaminados a la mejora de la humanidad.

La filosofía tiene un claro reflejo en la realidad: El mundo humano se ha construido a través de ideas que se han materializado en proyectos y en desarrollos sociales que nos han ayudado a vivir mejor.

Creo que hoy en día, el vivir sin esfuerzo ha reemplazado sin ninguna duda el lugar que ocupaba la filosofía. Hay gente que ha olvidado o no ha logrado ver que sin personas como Sócrates, Aristóteles, Hume, Marx, Luther King o Gandhi, cada cual con sus aportaciones o sus luchas, nuestra actual vida no existiría como la vemos. La cuestión es si hoy en día la filosofía tiene algún papel en nuestras vidas y yo considero que más que nunca en la historia. Somos fruto del pensamiento de otras personas, aunque a nuestro orgullo le cueste aceptarlo, y somos dueños de nuestra propia filosofía cada vez que argumentamos algo. Hoy más que nunca necesitamos de filósofos porque, como vemos, la crítica que Platón hacía a la sociedad no está fuera de contexto comparándola con la crítica que podemos hacer en la actualidad.

Para concluir esta breve exposición, y respetando otras opiniones que no apoyan la filosofía, e incluso que consideran que se la elimine como materia obligatoria, yo defiendo la permanencia de esta materia en la educación. Porque me parece que aclarar el pensamiento de un adolescente lleva

su tiempo, porque nos dejamos llevar por las situaciones inmediatas sin ver más allá, sin ver un futuro, exigimos el aquí y el ahora, la satisfacción rápida a nuestro esfuerzo, sin damos cuenta de que la mayor satisfacción pueden llegar una vez que haya pasado el tiempo y te hayas dado cuenta de que de verdad has aprendido, ya que tus conocimientos permanecerán para siempre. Ahora ha cambiado mi modo de pensar acerca de esta asignatura y creo que este pequeño ensayo me ha ayudado a ello, porque una vez que reflexionas todo lo que puedes sobre la esencia y utilidad de una materia te das cuenta verdaderamente para qué sirve. Mi próxima meta relacionada con la filosofía será intentar hacer ver a las personas que piensan como he explicado al principio del ensayo, el verdadero sentido de dicha palabra y la importancia de conocer el desarrollo del pensamiento.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Jorge Ollero Castela

La respuesta a esta pregunta es el propio fin de la filosofía: aprender a razonar, a ser, a conocer, a actuar y a liberar el pensamiento. Aprender a razonar todo lo que conocemos y a conocer lo que aún no conocemos, ser como nosotros queremos ser, actuar según una ética propia y crítica y a liberar nuestra mente, desatlarla de todo lo que hemos asimilado durante años -conocimientos alimentados de argumentos oxidados, dogmas, estereotipos, creencias, prejuicios-. Un ser humano que se nutre de esos conocimientos durante años no guarda mucha diferencia con el hombre antiguo que creía en mitos, monstruos y dioses misteriosos -un esclavo observando las sombras en la caverna-. Y la filosofía existe para eso: liberar al esclavo y guiarle hacia el exterior. Allí, el liberto debe aprender por sí mismo a conocer el mundo tal y como es, sin tapujos que le nublen la vista ni enseñanzas que le causen distracción.

Al igual que hicieron los primeros filósofos griegos, cualquier ser humano debe, al menos una vez en su vida, hacerse las preguntas que le harán aflojar las cadenas: ¿es real todo lo que percibo con mis sentidos? ¿Qué es verdad de todo lo que sé? ¿Cuál es la razón de todo lo que existe? o, ¿por qué existo? El simple planteamiento de estas cuestiones crean ya la inquietud propia de la filosofía, esa sensación de miedo e inseguridad ante lo desconocido. Sin embargo, uno no debe nunca dejarse llevar por esos sentimientos, pues el miedo puede crear rechazo y la inseguridad, la búsqueda de argumentos sencillos y seguros. Es esa la inseguridad de la que el ser humano corriente y moliente, durante siglos, ha intentado huir, en busca del calor y del cobijo -de la *seguridad*- de religiones y creencias que respondieran irracionalmente a todos esos interrogantes. Esa visión exclusivamente pragmática de la vida, alimentada de ese calor y esa seguridad, es, sin duda, la que más fácilmente prolifera en todas las sociedades de este planeta. La mayoría de las personas nunca ha llegado a preocuparse siquiera por tales cuestiones existenciales, pero otras muchas han decidido, incluso, seguir portando las cadenas, aunque les aprieten, si bien ya son como de seda para ellos. Y como ya he dicho, esto es, desgraciadamente, lo que más abunda en la actual situación de la humanidad.

Por una parte, la filosofía ha servido de mucho en el avance y progreso del pensamiento humano (por no decir que ha sido imprescindible), pero este siempre

ha sido perpetrado por intelectuales, pensadores, sabios y científicos. Así pues, más de dos mil años después de Platón y Sócrates, la filosofía aún no es universal. Ella misma y la ciencia pueden haber avanzado a pasos de gigante, pero el hombre de a pie, sin conocimientos ni estudios, sigue siendo igual de ignorante que el de hace quinientos años. Es por eso, y como decía Platón, que únicamente mediante la educación puede hacerse de un esclavo ignorante un ser humano completo, sabio y libre. Una educación basada, desde el inicio, en la filosofía, la ética y la ciudadanía es lo que realmente puede hacer cambiar una sociedad, un país e incluso a la humanidad entera. Si cada ser humano meditara sobre sus decisiones con carácter ético y filosófico justo antes de actuar, posiblemente la humanidad tendría una mayor capacidad de reaccionar ante las consecuencias de nuestros actos y de hallar soluciones.

Volviendo al tema inicial: la filosofía, mediante la educación, es la única capaz de liberar el pensamiento del ser humano y de hacerlo crítico, desanclarlo de sus intuiciones, creencias y prejuicios, frutos de la ignorancia natural domada y cultivada; pues estos no son solo producto de la ignorancia pura con la que se nace, sino también de la falta de aprendizaje, de educación del pensamiento, de la ausencia de una actitud crítica y racional. Y en este débil estado de ignorancia la mente joven es a menudo acribillada por dogmas e ideas que lo adoctrinan, convirtiéndolo en un animal manso e irracional. La filosofía tiene un

punto en común con los dogmas, y es que posee la misma capacidad de propagación que estos y puede implantarse en las mentes con la misma facilidad. Idealmente, la filosofía debe estar ya preparada en la mente del joven para defenderlo de estos ataques; sin embargo, normalmente esta aparece ya solo para combatir al adoctrinamiento y desalojarlo -no es, no obstante, pequeño su mérito-. Una vez la filosofía se ha introducido en la persona y esta se ve dispuesta a liberar su mente, es cuando, casi automáticamente, el individuo comienza a ver el mundo de otra manera. Aprende a conocer y a razonar lo que sucede a su alrededor. Ahora todo ya no sucede «porque sí», ahora su pensamiento se está volviendo crítico y está aprendiendo a desmontar y cuestionar todo lo que se va encontrando por su paso.

Y tal vez sea así como nació la ciencia, cuando el hombre dejó de preocuparse únicamente por si crecía el cultivo, y comenzó a preguntarse también cómo crecía el cultivo. ¿Cómo se rige la realidad? ¿Cómo funciona el conjunto de seres vivos y elementos de la naturaleza? ¿De dónde venimos ya dónde vamos?

Son interrogantes derivados de los anteriores, que parecían más trascendentales, aunque estos últimos no dejan de estar profundamente relacionados con ellos y no carecen en absoluto de relevancia filosófica. Al principio el ser humano intentó responder a estas preguntas explicando la realidad con lo que su imaginación le brindaba; es decir, mediante mitos y leyendas de dioses y héroes que por su mera existen-

cia -u otras veces por sus actos- ya conformaban diferentes principios que respondieran a las incógnitas de la naturaleza. Más tarde, trataron de desechar los aspectos subjetivos de los mitos y buscaron la versión fiel y objetiva de la realidad, explicada desde la razón y la lógica.

Así, poco a poco, de la Filosofía se empezaron a separar las diferentes disciplinas que intentan conocer y explicar la realidad y la naturaleza: las ciencias. Éstas se utilizaron como motor del progreso del conocimiento humano, en una constante lucha contra las religiones y las creencias; una lucha en la que la filosofía fue interpretada por ambas partes de maneras diferentes y se usó como argumento defensivo. A día de hoy, sabemos bien que la Filosofía es la disciplina universal que cuestiona a todas las demás, cuestiona la veracidad de los logros científicos e intenta, además, continuar ese avance científico sin ayuda de la propia ciencia. Por lo tanto, se puede decir que donde acaba la ciencia empieza la filosofía; que una complementa a la otra y la mantiene viva, y la cuestiona a su vez. Es imposible, pues, concebir un desarrollo científico real y completo sin la supervisión crítica de la filosofía.

Pero ¿cómo fomentar, en una persona Joven, el deseo de ampliar su conocimiento crítico sobre la realidad? Si queremos llegar al objetivo de la filosofía, debemos hacer lo que toda alma inquieta hace: preguntar, cuestionar sin descanso, alcanzar la verdad. La curiosidad y el afán por saber es lo que

ha mantenido viva a la humanidad; sin el espíritu de querer conocer la verdad y el sentido de la realidad una persona está muerta, aunque siga respirando. Dormida, sumida en la feliz ignorancia del esclavo que mencionábamos antes. Además, sin esta inquietud y afán, la ciencia estaría totalmente muerta, estancada, inerte; perdería toda su esencia y sentido. Pero para incentivar este deseo, esta intención de querer ir más allá -hasta el final de la madriguera de conejos- la persona, el individuo, debe saber algo: para aprender a elegir correctamente, uno debe antes aprender a ser, a actuar. Y para ello debemos conocernos a nosotros mismos, descubrir dónde empiezan y acaban nuestras posibilidades y cuáles son nuestros caracteres que nos definen. Y finalmente, para lograr esto, el ser humano debe conocer la realidad, ser consciente de su existencia y lo que ello significa, de que tiene que conjugar con los demás seres humanos de su entorno. Así pues, primero tenemos que aprender a liberar nuestra mente, después a razonar, luego a conocer y comprender, y por último a ser y a actuar éticamente.

En conclusión, la Filosofía es algo más que una asignatura que el alumno debe aprobar y una temática que llena cientos de páginas de ensayos, artículos y disertaciones. Es el manual de instrucciones de la vida, la llave que abre las puertas más importantes con las que el ser humano se va topando, la clave con la que cualquier persona puede encontrar sentido y solución a todo lo conoce, desea y experimenta. La tenaza que corta las cadenas del esclavo.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

—●—
María Cerezo Ríos

Esta pregunta fue la primera que se me ocurrió la primera vez que conocí el programa de asignaturas de primero de Bachillerato. Y no sólo esa, otras sucesivas la acompañaron: ¿Qué es la filosofía? ¿Para qué necesito estudiar esto? ¿No será una pérdida de tiempo que me impedirá estudiar las asignaturas “importantes” como Física, Matemáticas, Biología, ...?, ¿Qué nombres de filósofos me “suenan”? y otras muchas.

Hoy ya sé que para escribir este ensayo voy a “filosofar”. Es decir, voy a “pensar” como contestar a la pregunta que titula este ensayo.

Lo primero que se me ocurre es que voy a perder el tiempo, tengo muchas tareas de clase pendientes, mucho que estudiar y ¡voy a dedicar tiempo a pensar! En mi vida no hay tiempo para pensar, para reflexionar sobre cosas abstractas, toda vez que ¿“innecesarias”? Por supuesto que “pienso” todos los días. Pienso

en las clases, en mis amigos, en mis aficiones , incluso en mi futuro, pero de manera práctica. Soy una chica de mi tiempo, vivo en una época donde se necesitan soluciones rápidas, respuestas urgentes diarias. Vivimos en la época de la información, de la globalidad. No tenemos tiempo para reflexionar, para perder nuestro precioso tiempo en cuestiones que no nos aporten un beneficio directo y rápido.

Ahora sé que el término “filosofía” por definición significa “amor a la sabiduría” y que su función principal es enseñarnos a pensar, a rompernos la cabeza para poder tener criterios propios y, por tanto, personalidad. En consecuencia, la filosofía no es una ciencia tecnológica. Estamos acostumbrados a comportarnos en nuestra vida como si nuestra mente fuese el disco duro de un ordenador. Hemos metido información técnica de los conocimientos que vamos adquiriendo. También información conductual, de comportamiento, que hemos ido aprendiendo de nuestros padres y de la sociedad en que vivimos. El saber filosófico se sitúa en nuestra mente como el elemento que nos diferencia de la “máquina”. Nos debe ayudar a reflexionar en el cómo utilizamos los conocimientos técnicos y cómo valoramos nuestro comportamiento. En definitiva, supondría la primera respuesta a la pregunta de para qué sirve la filosofía: reflexionar sobre nuestra vida para tener un juicio crítico de las cosas.

En base a este razonamiento, podríamos dar otras muchas respuestas. Si nos dedicamos a pensar en cómo

utilizar los conocimientos técnicos es indiscutible que la filosofía debe tener una relación directa sobre ciencias como la Medicina, la Física, el Derecho o la Historia entre otras. Pero si reflexionamos sobre nuestro comportamiento también debe mantener vínculos estrechos con disciplinas como la Religión o con la Ética.

Los primeros filósofos se dedicaron a buscar respuestas científicas a los enigmas de su tiempo, como por ejemplo, de qué estaba formada la materia. Y así llegaron a pensar que la materia era fuego (Heráclito de Éfeso), hoy sabemos que no. Pero también llegaron a “predicciones sorprendentes”. Un tal Anaximandro de Mileto, quinientos años antes de Cristo, llegó a afirmar que “el hombre se generó a partir de otras especies. Y lo deduce que las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, mientras que el hombre necesita amamantarse durante un largo periodo de tiempo. Por ello, si el hombre hubiera sido en su origen tal y como es ahora, no habría podido sobrevivir.”

Por tanto filosofía y ciencia mantienen una estrecha relación desde sus principios, aunque mantengan diferencias en cuanto a la forma de resolver las preguntas. La filosofía busca respuestas mediante el pensamiento reflexivo, racional y crítico. Mientras, la ciencia busca respuestas fundamentalmente empleando el método científico. Pero, en definitiva, comparten la idea de encontrar y explicar el conocimiento. Esta podría ser otra respuesta a la pregunta

sobre la que nos estamos cuestionando: la filosofía sirve para encontrar el saber en íntima relación con los conocimientos científicos.

A medida que aumentaron los conocimientos científicos del hombre también cambiaron los objetivos del pensamiento filosófico. Se enfocó más al hombre, a su comportamiento y cómo se justifica ese comportamiento. En este contexto aparece la Religión como respuesta a las preguntas existenciales del hombre. ¿De dónde venimos? ¿Cuál es la idea de Dios?, ¿Qué son el bien y el mal?, ¿Existe el alma? ... La diferencia con la filosofía se encuentra en que la Religión se basa en la fe. Pero también utiliza la razón para explicar las causas y los hechos mediante la Teología. Por ejemplo, según San Agustín: “puesto que Dios es la misma sabiduría, el verdadero filósofo es aquel que ama a Dios”.

Pero es que, además, todos conocemos las grandes cuestiones que estamos viviendo día a día en nuestra sociedad y que nos afectan profundamente. Buscar soluciones que satisfagan a ciencia, religión y ética no es fácil en temas tan candentes como el aborto, la eutanasia, la clonación humana, la homosexualidad o la pena de muerte. Ante estas situaciones la filosofía debe estimular nuestro espíritu crítico y, de esta forma, no dejarnos influir por las opiniones de nuestro entorno o por el pensamiento de moda en el momento. El tener una opinión propia, crítica, global en los temas que están enfrentando a la sociedad nos ayuda a tener una actitud sosegada, racional y

personal sobre ellos. De esta forma evitaremos tener opiniones radicalizadas y entrar en el peligroso mundo de los fanatismos. Los fanatismos suponen el fracaso de la filosofía, la muerte del pensamiento y el actuar como rebaño. Esta sería una tercera buena opción a la pregunta sobre la utilidad de la filosofía: obtener una visión propia y racional de los acontecimientos que nos toca vivir.

Pero lo cierto es que nuestra vida, nuestro que-hacer diario, aunque dividido en las diversas partes que forman el conocimiento y que dan origen a los problemas que se pueden plantear desde el punto de vista médico, biológico, cultural, ético, religioso, etc, se deben plantear desde un punto de vista global. Es aquí donde creo que está la esencia de la filosofía. La filosofía consigue ver los problemas desde la distancia de la ciencia que los genera y eso le da libertad ideológica. Este concepto implica el que cuando se realiza pensamiento filosófico debemos ser capaces de pensar con tranquilidad, de no tener un objetivo a corto plazo o de que se tenga que aportar una solución urgente al problema planteado. La filosofía debe ser capaz de plantearse cualquier problema, de buscar su solución y ... de dudar de nuevo de la solución encontrada. Sócrates encarna la esencia de que cuanto más sabemos, más ignorantes somos ("sólo sé que no sé nada").

Por tanto una de las utilidades mayores de la filosofía es la de cuestionamos todo, aprender a ser humildes a medida de que adquirimos nuevos y más

conocimientos. Esta sería otra respuesta a la pregunta planteada, la filosofía sirve para analizarlo todo detalladamente, para no aceptar nada que no haya pasado un proceso meticuloso de análisis personal.

El pensamiento es algo que va fuertemente unido al ser humano. El hombre que no piensa no sería un ser vivo, sería un autómatas, un robot. Se movería y actuaría solo por órdenes ajenas. La relación con nuestro entorno y nuestras relaciones sociales están fuertemente condicionadas por el pensamiento. No podríamos desarrollar habilidades como la tolerancia o la imaginación. No conoceríamos el amor, el cariño, la alegría o el dolor. Nuestra forma de vestir, nuestros alimentos o nuestras diversiones dependen de nuestra forma de pensar. Aunque todo en nuestra vida depende de valores como la utilidad y la funcionalidad también necesitamos tener un componente de espiritualidad. Por consiguiente, la filosofía es el conocimiento que nos permite vivir como seres humanos. Un hombre o una mujer que se encerrase en su casa sin salir al mundo exterior no necesitarían la filosofía para vivir, sólo mantener sus necesidades vitales (comer, respirar, dormir. ..). Por tanto, la filosofía es fundamental para nuestras relaciones personales y sociales, o, lo que es lo mismo, para ocupar nuestro lugar en el mundo.

¿Para qué sirve la filosofía?, me pregunto de nuevo. Como conclusión creo que sirve para vivir como personas. En la sociedad actual lo que tiene importancia es lo banal, lo físico como puede ser el móvil,

las redes sociales, las motos o el coche y el botellón. Todo lo que nos proporciona un goce rápido y cómodo lo situamos en la cima de la pirámide de nuestra vida. La filosofía se ocupa de la otra dimensión, de lo abstracto como las emociones y los sentimientos. Pretende darnos carácter, fundamentar nuestras opiniones y organizar nuestro pensamiento.

Nos plantea preguntas que resolver. Al resolverlas surgen nuevas preguntas.

Cada pregunta y cada respuesta nos aportan sabiduría. La sabiduría nos facilita descubrir nuestro espacio vital, adónde quiero llegar, porqué hago las cosas de una forma determinada y no de otra y, en definitiva porqué soy como soy.

Preguntarnos para qué sirve la filosofía es respondernos en la misma pregunta.

La filosofía es la disciplina que puede satisfacer el deseo innato al hombre de conocer. Ortega y Gasset decía que “la filosofía es un sistema de ecuaciones vivientes, como pueden serlo los puñetazos, sólo que los puñetazos de la filosofía se llaman ideas”.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?



Sara Bartolomé Anselmo

¿Para qué sirve la filosofía? En mi opinión al preguntamos esto damos por hecho que la filosofía sirve para algo, por ello pienso que en primer lugar debemos hacer otra pregunta. ¿Realmente la filosofía sirve para algo? Es la base del conocimiento filosófico hacerse preguntas y dudar, así que vamos a dudar de la utilidad de la propia filosofía.

La palabra filosofía proviene del griego y literalmente significa amor a la sabiduría. El filósofo por lo tanto es el que ama el conocimiento y por ello, busca la verdad. Para encontrarla, analiza y pone todo en duda, se pregunta.

Los filósofos hacen algo parecido a lo que todos cuando somos pequeños hacemos, cada día observamos las cosas que no conocemos y preguntamos a los mayores sobre ello. Sin embargo, hay una clara diferencia entre esto y la filosofía, los filósofos analizan y se preguntan sobre cosas que no

conocen, por supuesto, pero también hacen lo mismo con sus creencias y cosas que creen conocer. Esta característica de la filosofía, la diferencia de otros saberes. El saber científico, por ejemplo, aunque al igual que la filosofía se apoye en la razón para adquirir conocimientos, da los conocimientos adquiridos por sentido, totalmente lo contrario al saber filosófico.

Si nos fijamos un poco podremos ver que la filosofía esta muy presente en nuestras vidas, todos alguna vez nos hemos preguntado sobre ¿Quiénes somos? ¿Por qué estamos aquí? E incluso a algunos se nos pasan por la cabeza cuestiones como “tan libres como creemos ser ¿Podremos ser las marionetas de alguien que nos controla?”.

La filosofía influye en la mayoría de los aspectos de nuestra vida, por no decir en todos. Es normal asombrarse ante eso y preguntarse ¿Cómo puede ser? Pues bien, no es ningún disparate lo que estoy diciendo, el saber filosófico estudia la realidad al completo, en el campo de las ideas. Esto lo hace por medio de una única herramienta, la razón, la piedra angular de la filosofía, a través del lenguaje. Debido a ello, el método que utiliza es el ensayo, es decir, teorizar reflexivamente sin posibilidad de someterlo a experimentación a diferencia de lo que ocurre en otros saberes. Muchos creen que las teorías filosóficas por no ser sometidas a experimentación y porque algunas de ellas se contradicen entre sí son poco exactas, menos que las ciencias, pero en realidad, cada una de estas teorías, contrarias o no, nos aporta

nuevas significaciones de la realidad y nos hace estar cada vez más cerca de ella. Como dice mi profesor de filosofía, dan un pequeño muerdo a la gran tarta de la verdad.

El conocimiento filosófico nace como superación a uno de los primeros intentos del ser humano de aprehender y hacerse cargo del mundo que le rodea, el mito. Podríamos decir entonces que es el más antiguo de los saberes, del que se van desprendiendo todos los demás. Es comparable fácilmente con una planta, la cual al principio crece y va dejando caer sus semillas, formando así otras nuevas plantas que crecerán independientemente de la planta inicial, los demás saberes. Esta planta inicial seguirá aumentando su tamaño e irán surgiendo de ella nuevas ramificaciones, nuevos objetos de análisis filosófico que aparecerán según las inquietudes del ser humano. Por otro lado, algunos de los antiguos tallos dejarán de crecer y se estancarán, estos serán los planteamientos filosóficos que presentaron interés en otras épocas pero actualmente lo han perdido. El saber científico, por ejemplo, fue separándose poco a poco del saber filosófico, una de las razones por las que me atrevo a afirmar que no habría ciencia sin filosofía, aunque me bastaría con decir que si no hubiera filosofía, cuestiones que son un importante objeto de estudio del saber científico como ¿Cuál es el origen de la vida? se hubieran justificado con explicaciones míticas y relacionadas con los dioses, por lo que posiblemente este no habría surgido.

Las distintas ramas de la filosofía estudian gran diversidad de cuestiones, es impresionante en la gran cantidad de campos que esta influye. De hecho hace no mucho tiempo me he dado aun más cuenta de su influencia, curiosamente ha sido en la asignatura de Ciencias para el Mundo Contemporáneo. Ahora estamos estudiando cuestiones sobre transplantes, donaciones ... , entre todos esos conceptos del libro se asoma tímidamente “bioética”, llama la atención ver una cuestión ética, filosófica al fin y al cabo, en un libro de ciencias. La bioética como su propio nombre indica es ética aplicada a la biología ya la medicina, ayuda a tomar decisiones en esos ámbitos científicos. En mi opinión, es indispensable que exista esta especie de guía del comportamiento humano en ciertas situaciones que se dan en la biología y, sobre todo, en la medicina. Esta es otra razón para demostrar lo mucho que se ven influidas las ciencias por la filosofía.

El conocimiento filosófico esta formado principalmente por dos partes que se complementan, la racionalidad práctica y la racionalidad teórica. La parte práctica, formada por la ética y la política es la que, desde mi punto de vista, más ha influido en nuestra sociedad y en las demás formas de conocimiento.

La ética nos ayuda a tomar decisiones en cuestiones sobre la felicidad, el placer, el bien, el deber y multitud de preocupaciones que han estado y están presentes en los hombres, nos dice que es lo que esta mal y que es lo que está bien y nos presenta los distintos

caminos que podemos tomar, siempre dejando las decisiones a elección nuestra. Las éticas que nos hablan del deber, como el Imperativo Categórico de Kant, son la base del precepto de la mayoría de las religiones “No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti”.

La política en filosofía no se entiende, afortunadamente, como lo que a cada uno de nosotros se nos viene a la cabeza cuando nos mencionan la palabra “político” o “política” sino más bien como una actividad orientada a la toma de decisiones de un grupo de personas que buscan obtener el poder político. Esta actividad nos plantea cuestiones como ¿Por qué un individuo debe obedecer a otro? ¿Por qué se necesita un gobierno? o ¿Quién debería gobernar un pueblo, el individuo más votado o el mejor preparado? Pienso que esta rama de la filosofía ha sido a lo largo de la historia y sigue siendo de gran importancia para los hombres. El hecho de plantearnos estas preguntas ha hecho que cuestiones que antes nos eran indiferentes ahora cobren importancia, y por lo tanto que hagamos algo al respecto. La filosofía política ha presentado al hombre su condición frente a la sociedad y su lugar en ella, le ha hecho conocedor de sus derechos, y en consecuencia, le ha hecho abrir un poco más los ojos ante el mundo que le rodea, ante su circunstancia. Una frase bastante identificadora de lo que defiende la filosofía política es de Rosa Luxemburg: “Quién no se mueve no siente sus cadenas”.

Otra rama de la filosofía es la metafísica, al decir metafísica nos imaginamos algo lejano, algo difícil de entender, pues bien, no vamos mal encaminados pues esta se encarga de buscar solución a dudas y problemas que han perseguido al ser humano durante mucho tiempo, problemas a los que ni siquiera se atreve a enfrentarse. Estudia cuestiones como ¿Qué es ser? ¿Por qué algo y no más bien nada? Esta parte de la filosofía en mi opinión, o más bien, la filosofía en general está infravalorada, y en cierta manera me parece lógico porque nos hace dudar, perder la certeza de saber, darnos cuenta de que no sabemos nada. Nos crea inseguridad, así que lo más fácil para una sociedad que se guía por el principio del mínimo esfuerzo y que busca el placer inmediato resulta mucho más fácil decir que esta no sirve para nada.

Ahora, después de haber dudado de las utilidades del saber filosófico y haberlo sometido a juicio al igual que este lo hace, me parece correcto afirmar que la filosofía sí que sirve para algo.

En una ocasión, cuando empecé a recibir clases de filosofía cuando no tenía ni idea de qué trataba esta, ni para que servía, nuestro profesor, viéndonos a la clase un tanto perdidos, le indicó a una chica “mira por la ventana”, seguidamente le dijo “dime qué es lo primero que has visto”, ella sorprendida como todos le respondió que lo primero que había sido un árbol o cualquiera de las cosas que vemos habitualmente en la calle. El profesor nos respondió “un filósofo hubiera respondido el cristal”. La filosofía nos hace plantearnos preguntas en las que

nunca antes habíamos pensado y que intentemos buscarles una respuesta, que lleguemos al fondo de la pregunta analizando detenidamente cada palabra desde, incluso, distintas perspectivas con el fin de llegar a una solución verdadera. Esto nos puede producir cierta inseguridad, como he dicho anteriormente, y frustración debido a que nuestra pregunta no tenga solución. O en el caso contrario, tenga más de una.

La constante búsqueda de la verdad por parte de la filosofía hace que pongamos a prueba y que analicemos todos nuestros pensamientos, incluso los que considerábamos verdaderos. Nos ayuda a comprender el mundo que nos rodea y a comprendernos a nosotros mismos al aceptar nuestra situación y limitaciones en él. Con la filosofía perseguimos la verdad, deseamos por ello saber quienes somos, conocer el porqué de nuestros actos e incluso de nuestros pensamientos. Esta búsqueda influye directamente en nosotros mismos, y a parte de hacer que tengamos una visión más amplia de cuanto nos sucede, determina nuestros comportamientos, nuestras acciones y nuestra forma de vida.

LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA

Aurora Bueno Vinagre

La Filosofía es el amor a la sabiduría, significado que le dieron los antiguos griegos. Se suele decir que la Filosofía nace del deseo que el hombre ha tenido siempre por saber y conocer todo lo que le rodea. Desde la antigüedad el hombre ha tenido inquietudes y curiosidades que tuvo la necesidad de resolver, como, por ejemplo, de dónde venimos, hacia dónde vamos, qué es el movimiento, etc. La Filosofía se ha considerado como la madre de todas las ciencias, y se dice que la filosofía fue el primer peldaño que aportó las primeras nociones de conocimiento para el mundo Occidental y que hoy suponen la base de la Ciencia, tal y como en la actualidad la conocemos, y que de ella han nacido todas y cada una de las ciencias particulares que conocemos, e incluso muchos se atreven a decir que sin Filosofía no existirían las demás ciencias.

Tanto la filosofía como la ciencia intentan resolver las dudas que tienen y han tenido los seres humanos, por ello están muy unidas y existen conexiones entre ellas. Por ejemplo, según Holbach, *“la ciencia no avanzaría si los científicos violasen continuamente principios éticos, como por ejemplo no engañar. Y para llegar a conclusiones racionales la ética debe partir siempre de los datos más fiables que pueda proporcionarle la ciencia”*. Aunque existen cosas que las unen, la ciencia ha adquirido hoy día mucha más importancia y más credibilidad que la filosofía, por lo que le ha recortado mucho terreno a esta, hasta tal punto que muchos consideran que la filosofía es una curiosidad histórica y que no es esencial que se enseñe en las aulas ni en la calle. Muchos dudan de su utilidad y de su importancia en nuestra sociedad actual y de esta duda surge una pregunta: ¿Para qué filosofía? Una pregunta muy sencilla pero no tan fácil de responder, una pregunta que muchos se han hecho a lo largo de la historia y todavía se hacen, una pregunta que no se puede responder de una manera ingenua y llevados únicamente por una utilidad práctica, sino de una manera racional e incluso histórica.

Primero retrocedamos en el tiempo hasta la antigua Grecia, cuna de todas las ciencias, del arte y por supuesto también de la filosofía. Para entender la filosofía y su importancia hay que imaginar como era en aquella época y para qué se utilizaba, así nos será más fácil conocerla y comprenderla. En la antigüedad era considerada algo esencial y muy importante en

la educación de todo ser humano, por lo que era lo único que se enseñaba. En ella estaban recogidas todas las ciencias que hoy día se estudian por separado (debido a que en la actualidad la amplitud de conocimiento es tan grande que una persona no puede saber de todo, ya que el conocimiento ha avanzado a una velocidad descomunal), por lo que el filósofo era una persona que sabia de todo, desde las matemáticas, pasando por la química y la biología hasta la psicología. La figura del filósofo en la antigüedad era diferente a la de ahora, aunque también en ocasiones sufrían el rechazo de personas que los trataban como si estuvieran locos o enfermos. La filosofía era un pensamiento que lo abarcaba todo. Era considerada muy importante, ya que a través de ella le daban un sentido a las cosas que observaban y podían darles una explicación racional, satisfaciendo así su curiosidad, porque realmente ésta nació de la gran curiosidad que tenían los hombres por conocer el mundo, por saber de dónde veníamos.

En la actualidad la filosofía es un pensamiento que muy pocos comprenden, ya que utiliza un lenguaje y unos conceptos muy difíciles de entender, por lo que las personas no se atreven a adentrarse en este mundo e investigar acerca de qué es la filosofía. Esta ha quedado reducida a las aulas de institutos y universidades, se ha convertido en algo meramente teórico, como puede ser la historia, por lo que los alumnos han perdido el interés en la asignatura; creo que deberíamos replantearnos cómo dar a conocer la

filosofía pero de una manera mas práctica, haciendo que los alumnos piensen y reflexionen sobre las cosas y así ellos podrían apreciar y ponerse en el lugar del filósofo, ya que esta figura tiene muchos prejuicios en nuestra sociedad. Están considerados como unos locos a los que les gusta la soledad y estar todo el día en la luna filosofando a saber qué cosas, personajes ineptos para la vida activa, para la gestión o para la política. Ya en la Antigüedad griega, los filósofos fueron sistemáticamente ridiculizados por estar en las nubes y no saber aterrizar ante las cuestiones más cotidianas. Se cuenta, por ejemplo, que Tales de Mileto, mirando a los astros, no vio el pozo que tenía a sus pies, en el que cayó provocándole la muerte. Son personas extrañas ante nuestros ojos, pero que en realidad son de carne y hueso como nosotros y con una sensibilidad increíble ante lo que les rodea. Quizás ese concepto equivocado que se tiene de la filosofía y del filósofo es lo que ha llevado a que la ciencia se imponga a la filosofía quedando ésta más apartada.

Pero no podemos olvidar que el ser humano es un ser teórico-práctico, es decir, le gusta la precisión de los resultados y que la teoría se cumpla al 100% en la vida real, por lo que muchos rechazan el pensamiento filosófico, ya que es un pensamiento, según ellos, más inexacto y que no da una respuesta precisa y concreta de lo que buscamos, por lo que prefieren la ciencia, ya que esta les da una respuesta clara y convincente de las cosas. La ciencia es mas fría

y calculadora: números, fórmulas, teoremas,... sin embargo, la filosofía nos permite echar a volar nuestra imaginación y poder razonar y pensar por nosotros mismos, aunque el resultado que obtengamos no sea el esperado.

La función de esta disciplina es pensar, pero el pensar tiene unas características que lo hacen poco fiable. Parece que dedicarse a pensar tiene toda la apariencia de ser una tarea inútil. Porque no está nada claro que pensar sobre las cuestiones más difíciles conduzca al saber, sea útil para la vida, resuelva los enigmas del mundo ni dé fuerzas para la acción. No podemos pedirle mucho al pensar, efectivamente. Por lo menos, no podemos pedirle resultados verificables, que es lo que puede dar la ciencia empírica. Suele llevar a callejones sin salida. De ahí la indiferencia o el desprecio que merece la dedicación a la actividad de pensar en una época donde lo que se valora, por encima de todo, es la productividad, la eficacia y la rentabilidad económica

Yo he descubierto, sin embargo, que la filosofía es muy importante en nuestra vida diaria y para poder desenvolvernos en el mundo en el que vivimos, ya que ella es la base, el pilar de todas las ciencias que hoy en día estudiamos: las matemáticas, la física, la química, etc. Nos permite desarrollarnos y crecer como personas, pues, ¿qué es la moral sino filosofía?, ¿qué es la ética sino una parte de la filosofía? Son conceptos que están presentes en nuestra vida diaria y que sin darnos cuenta utilizamos sin saber

que forman parte del pensamiento filosófico y estos hacen que en el mundo en que vivimos se establezcan unas normas para que la convivencia entre todos sea mucho más llevadera y mejor.

Ahora hagamos una reflexión: ¿nos podemos imaginar un mundo sin filosofía?; ¿qué sería de nosotros sin filosofía?; ¿qué sería del pensamiento actual? Sin ella puede que no supiéramos todo lo que sabemos ahora y que siguiéramos pensando que la tierra es plana o que es el centro del universo, estaríamos estancados en la antigüedad, sumidos en la ignorancia. Puede que sin filosofía viviéramos en un mundo gobernado por un tirano, por alguien que tuviera el poder absoluto sobre todos nosotros y que hubiera hecho del mundo un lugar mejor para él, a su gusto y conveniencia, o que la iglesia nos manejara a su antojo como ocurría en la Edad Media. También puede que nuestro mundo se hubiera convertido en un lugar en el que cada cual hiciese lo que quisiera, a su libre albedrío sin importar el daño o el malestar que pudiera causar en los demás.

Por todo ello, yo considero que es importante la filosofía, para enseñar a las personas qué es lo correcto y cómo hay que respetar y convivir con los demás. Pero no solo se debe enseñar filosofía en las aulas sino también en la calle, a todos los ciudadanos, ya que esta disciplina también nos enseña a elegir un gobierno mejor que busque el bienestar de todos los ciudadanos; por ello Platón en su libro República nos expone el sistema de gobierno más adecuado, un

sistema en el que la persona que gobierne sea alguien que no busque el poder ya que el que así gobierne nunca va a perjudicar al sistema ni va a mirar por su propio beneficio sino que buscara lo mejor para todos.

Creo que en el mundo actual que vivimos, movido sobre todo por el dinero, la avaricia y el poder, la filosofía es más necesaria que nunca, ya que esta puede evitar que caigamos en esas tentaciones que pueden llevarnos por el mal camino. Como dice Putnam, *“los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y las mujeres están conectados, y es parte de la tarea de una filosofía responsable hallar la conexión”*, por ello, y para terminar, quiero añadir que deberíamos acercar la filosofía a todo el mundo, niños y mayores, aunque de una forma más atractiva para todos, y así podrían darse cuenta de lo necesaria que esta materia para todos y lo práctica y útil que puede llegar a ser en nuestro mundo. También, porque como dice Putnam, los problemas de los filósofos son también nuestros problemas, pues todos somos personas humanas que vivimos en el mismo lugar y a los que nos afectan las mismas cosas y los mismos o parecidos problemas, por ello todos deberíamos luchar unidos para poder encontrar una solución a los mismos entre todos.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Álvaro Jiménez Carrillo

Introducción

Quiero empezar esto dejando claro que buscarle una aplicación práctica a la filosofía hace que esta pierda toda su gracia e interés, la vuelve fría, como las ciencias de las que tanto nos enorgullecemos en este nuestro siglo XXI, y que no poseen profundidad ninguna, más allá de un raciocinio y ansia de explicación empírica. Conocimiento que lo vuelve todo tan yermo y determinado que resulta agobiante existencialmente.

La utilidad de la filosofía sigue otro camino distinto, no es ciencia ni lo será y buscarle un uso en esos ámbitos es propio de niños enrabiados que no quieren aceptar que su juguete favorito no puede hacer lo que sí el de su amigo.

No estoy diciendo que sea una materia inútil, simplemente que hay que saber poner cada cosa en

su sitio, diferenciar simplemente, y así no perder el tiempo con cosas obvias desde el primer instante en que se piensan. Esta disciplina tiene una utilidad vital, aunque a lo mejor solo para los que gustan de sentir pensando.

Seguimos

La filosofía abarca mil una dimensiones distintas de la persona en sí, el ser humano la lleva dentro, como algo innato, incluso cuando aprenderla en un instituto no es algo que le guste a todo el mundo. Veámoslo desde el punto de vista adecuado, no me refiero simplemente al ámbito que recoge de esta un colegio de enseñanza, el cual es mucho más ortodoxo, y que por su dificultad o falta de sentido en la vida cotidiana hace que la mayoría de los alumnos pierdan el interés en ella. Va más allá de eso, el simple hecho de pensar en el momento de inspiración de uno de esos artistas que transmiten con tanta facilidad sus sentimientos en sus obras lo demuestra. ¿No creéis que en ese instante en el que hizo su creación, rondaban en su cabeza pensamientos existenciales, o amorosos, o alguno de cualquier otro tipo? De esos que nos taladran el cráneo hasta dejarlo agonizante.

Esa inspiración de la que hablo y que nos produce un masoquismo cognitivo inevitable también es filosofía, y no me creo que a alguien no le haya pasado alguna vez. Nos preguntamos involuntariamente por cosas a las que sabemos que no le vamos a dar

una respuesta clara, solo porque podemos, porque somos humanos y tenemos esa capacidad, a lo mejor porque nos divierte martirizarnos en el fondo, o simplemente porque está en nuestra naturaleza. ¿No es eso lo que hacían los grandes filósofos a una escala mayor?

Una araña, la cual no posee ningún tipo de capacidad racional, cuando está embarazada empieza a tejer su red para poder poner sus huevos. No lo hace porque sepa que está preñada, lo hace porque se lo dice su instinto, sin saber por qué y nunca se lo preguntará, no está en sus genes hacerlo, ¿para qué? Más lejos aún, la araña no tiene conciencia de individuo, no sabe lo que es, ni cómo llegó hasta lo que es, y eso tampoco se lo preguntará.

La filosofía es algo intrínseco del ser humano, es su distintivo, su conciencia de individuo, de acto, surgió en nosotros con el raciocinio hace miles de años, para bien, o para mal. Nos lleva a cuestionarnos desde las cosas más sencillas a las más complejas, por inercia.

Gracias a ella somos conscientes de nuestra propia existencia, nos permite avanzar y frena la testarudez, evita vivir una vida vacía de sentido, que perdió cuando la supervivencia de uno mismo dejó de ser un problema.

Todo dilema planteado fuera de la fría ciencia moderna, para el que no exista una respuesta única, clara, es filosofía.

Reside en lo que queda en el azar del pensamiento. Las artes, incluyendo en ellas la literatura, surgen de

esta. Nace de nuestra angustia, de nuestra curiosidad, felicidad o cualquier clase de sentimiento del que somos conscientes a diferencia de la pobre araña. La consciencia de este sentimiento incita al ser humano a plasmarlo en el mundo de alguna forma, ya sea en papel, pixeles, etc.

Su uso no es otro que desahogarnos, calmar nuestra razón y permitirnos vivir más allá de la aburrida objetividad material.

La persona no tiene únicamente una dimensión física, la evolución de su cerebro ha creado una dimensión abstracta fuera de la realidad. Solo existe dentro de su cabeza y de una forma u otra parece que comparte esa falsa realidad con los demás.

Ello desemboca en multitud de cosas, algunas antes mencionadas, otra es la sociedad, en resumen, la idea clara de existencia de otros individuos, saber que ellos también sienten, que también piensan, poder intercambiar ideas o emociones, compartir una cultura. Nada de eso existe fuera de nosotros.

Aquí también trabaja la filosofía, en forma de ética, de leyes surgidas de convencionalismos, de los problemas existenciales que las mismas relaciones interpersonales provocan.

En definitiva, la filosofía no sirve para nada en un mundo que lleva una marcha como el actual, hacia la apatía y la utilidad medible físicamente. Se ha olvidado por qué se hacía arte, es mejor el dinero que proporciona, es más práctico. También queda de lado en muchas ocasiones el bien común a cambio

de intereses propios. Ya no se piensa fuera de lo establecido, no se crítica, porque nos lo dan todo hecho, masticado, las cosas son de una manera y punto, o eso parecen enseñar los institutos: presión, utilidad, recompensa, competitividad. El mercado lo refleja.

Hay que aprender a sentir pensando, desde la inteligencia y la razón, a apreciar la filosofía más allá de lo que nos enseñan ortodoxamente, ya habrá tiempo para aprender lo formal y de alto nivel, primero hay que enseñar a pensar, a “filosofar”. No existe edificio que se sostenga sin una buena base.

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?



José Jacinto Hurtado González

Mi hermana pequeña no sabe qué es la filosofía. De hecho, ni siquiera conoce ese vocablo, pero a veces creo que subyacen en ella sentimientos filosóficos o que, al menos, fluyen por ella preguntas infantilmente fundamentales: ¿De dónde vienen los niños? ¿Adónde se ha ido mi abuelito? ¿Por qué se ha ido para siempre?

Su inocencia, su despertar a la vida, su admiración hacia las cosas la empujan a filosofar. Bueno, quizás sea exagerado, pero ahí está el germen de la filosofía: la inquietud, el querer saber, incluso la insistencia por descubrir. Para el amante de la sabiduría, mi hermana presenta algo importante: su asombro (*thaumazein*) o una cierta situación de tranquilidad o paz que solo tienen los niños - aquello que Aristóteles llamaba “ocio”, entendido como actividad pensante - así como el impulso por saber.

Pero no, ella no filosofa, porque cuando el hombre empieza a filosofar es cuando pierde todas

las certezas que tenía, y ella aún no tiene certezas, conocimientos. ¿O sí?, a fin de cuentas nos pregunta por las causas últimas de las cosas. Determinadas circunstancias -como disponer de libertad, un cierto nivel económico y ánimo- impulsan al ser humano a buscar en sí mismo las verdades fundamentales que necesita para vivir.

Una vida sin filosofía no merece ser vivida, afirmó Sócrates. Aunque los jóvenes vivimos apresuradamente, despreocupados del mundo que nos rodea, no puede decirse que pasemos -ni los jóvenes ni nadie- de la filosofía, puesto que en el momento en el que intentamos explicar y justificar algo que sea importante para el ser humano -como qué es la muerte, qué hay tras ella, o si existe una verdad absoluta-, sin percatarnos de ello, estamos haciendo filosofía. Por tanto, no podemos eludirla, y nos ayuda también a reflexionar por nosotros mismos por qué algo nos importa o por qué no.

La filosofía -que etimológicamente viene del griego *philos* y *sophia*: amor a la sabiduría- nació en Grecia en el s. VII a.C., tras desechar el mito y pasar al logos, a la razón. Con la admiración o asombro ante las cosas, el hombre contrasta sus conocimientos con la duda. Pero no se resigna, sino que comienza el camino de la búsqueda de la verdad; Descartes ya tenía una certeza (*Cogito ergo sum*), al igual que San Agustín (*Si fallor sum*). Pero esta duda tiene que hacerse metódica para el examen crítico de todo conocimiento. Según K. Jaspers, hay situaciones límites que no se pueden

evitar; la conciencia de ello -después del asombro y la duda- es el origen de la filosofía.

La actividad filosófica consiste más bien en analizar la propia pregunta que en intentar responderla, por lo que, si reflexionamos sobre la utilidad de la filosofía, podemos pensar que este es un saber inútil. No obstante, es también el saber más necesario, puesto que, sin el diálogo y la capacidad de crítica de la filosofía, no hay libertad y, por tanto, tampoco hay ciudadanos ni democracia.

La filosofía, al dar origen al conocimiento, puede ser considerada como la madre de todas las ciencias, puesto que filosofía y ciencia son saberes racionales y sistemáticos (que pretenden hallar verdades universales), comparten el mismo objeto de estudio y se plantean preguntas similares. No obstante, mientras que la ciencia se ha ido especializando a medida que ha ido avanzando, la filosofía aspira a obtener una explicación global de la realidad. Aunque parezcan ser diferentes en este sentido, ciencia y filosofía pueden complementarse, lo que se refleja en una de las citas más célebres de Bemard Mannes Baruch: *Millonnes de personas vieron una manzana caer, pero Newton fue el único que preguntó por qué*. En mi opinión, esto hace que no podamos encontrar buenos científicos sin formación filosófica -puesto que deben avanzar refutando ideas mediante el método filosófico- y que la filosofía se apoye en la ciencia, utilizando los temas o grandes problemas planteados por esta última, como la clonación humana o el aborto.

La filosofía estudia todas las cosas por sus primeros principios y últimas causas a la luz de la razón. En el Instituto se suele enseñar el resultado de ese filosofar a lo largo de los siglos. A partir de ello, cada uno podemos aceptar las conclusiones o pensamientos de los grandes filósofos que nos han precedido en el tiempo o que actualmente existen, o pensar por nuestra cuenta considerando otro enfoque que nos emerja más placenteramente de la duda. Tal vez, sería adecuado que no nos contentáramos con aprender un cúmulo de enseñanza en una exposición, sino llevar ésta a la práctica filosofando por nosotros mismos, siendo más experimental -como intentamos hacer con este ensayo-, puesto que no es posible decir qué es la filosofía sin hacer, a la vez, filosofía. De todos modos, debemos, antes de nada, liberarnos de todo preconcepto interior o exterior para esta labor, paramos de vez en cuando y reflexionar: disfrutar en el camino al descubrimiento de cualquier cuestión que nos sorprenda intelectualmente. La felicidad también se puede conseguir en ese camino que no implica éxitos, sino el regusto por el saber.

Hoy en día vivimos en una sociedad vertiginosa, insaciable de lo inmediato, devoradora del tiempo; una sociedad que no parece propicia para la filosofía, y cuyos sistemas de enseñanza ya no buscan formar ciudadanos libres, sino “trabajadores productivos” - sin capacidad de crítica-, erradicando así los aspectos humanísticos de las ciencias -tales como la creatividad y la imaginación-.¹ Por tanto, debemos insistir en la

¹ Cfr. Nussbaum, M.: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid: Katz editores, 2010

importancia de las artes y las humanidades para que no desaparezcan -precisamente porque no sirven para ganar dinero-.

Aunque mi hermana pequeña no sepa qué es la filosofía, espero que nunca deje de hacerse preguntas y, apoyada por los conocimientos que vaya adquiriendo -si los sucesivos gobiernos de turno lo permiten-, consiga llegar a verdades que colmen sus potenciales ansias de saber y, en ese camino, disfrute enriqueciendo su espíritu.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Pedro José Díaz García

Para “nada”.

Sartre decía que el hombre es existencia antes que esencia. Cada hombre se crea a sí mismo a partir de sus vivencias; de ahí que no exista ni “el hombre curioso por naturaleza”, ni “el racional” o “el sentimental”. No hay ninguna naturaleza para el hombre, igual que no hay ningún adjetivo para describir a cada persona del mundo.

Todo hombre aspira a ser algo, a tener su propia esencia. Pero este anhelo no se verá nunca cumplido, porque los hombres tienden a estar constantemente ocupados para divertirse y evadirse de los problemas que lo atormentan; y necesitan tener un objetivo al que aspirar, y si logran ese objetivo, buscarán otro. El hombre es un ser que se encamina hacia un horizonte y, cuando lo alcanza, no para y continúa hasta llegar al siguiente; pero si, por alguna razón, se para y no divisa el próximo horizonte, se perderá y

quedará desorientado. Es una cuestión de necesidad existencial: requieren de una explicación, un sentido para sus vidas -quieren comprenderlo todo-, de lo contrario mueren por dentro y más tarde pueden hacerlo por fuera si no hallan ese sentido. Por todo esto es que el hombre nunca llegará a atenerse a una esencia concreta.

¿Y qué tiene que ver todo esto con el fin de la filosofía? Habiendo dicho esto -que el hombre nunca llegará a ser “algo”- afirmamos que el hombre es “nada”. Es entonces cuando podemos darnos cuenta de que, en cierto modo, decir que la filosofía no sirve para nada sería como decir que la filosofía solo sirve a los hombres. Se ha definido en numerosas ocasiones esta disciplina como un saber de los hombres para los propios hombres pues, simplificándola, no es más que un pensamiento reflexivo del hombre sobre sí mismo -quizás por todo esto el hombre sea a la vez la criatura más débil ante el Universo y la más noble frente a este como afirmó Pascal-.

Pero aún podríamos afinar más la utilidad de la filosofía: “La filosofía no sirve para nada, hasta que el hombre la necesita”. Bien, no queramos contradecirnos: la filosofía solo le sirve al hombre, pero únicamente le será útil cuando este la requiera. Es como un chaleco salvavidas: está ahí, incluso nos puede llegar a estorbar o molestar, pero en algún momento puede salvarnos la vida.

Desde que Prometeo les entregó el fuego a los hombres, estos se han sentido atraídos incesantemente

por la búsqueda del conocimiento, del saber sobre todas las cosas. Este deseo es la fuente de todas las ciencias actuales y pasadas: la biología, la tecnología, la astronomía, etc.; y también de la Filosofía.

Es muy sencillo dar una respuesta, aunque sea más o menos exacta, si nos preguntan por alguna de las ciencias citadas anteriormente: -¿Para qué sirve la tecnología? -Para producir utensilios y procesos que nos faciliten nuestras tareas- , podríamos responder. Pero cuando nos proponemos responder a las grandes preguntas que todo hombre, sin excepción alguna, se plantea a lo largo de su vida (ya sea con mayor o menor frecuencia), -tales como ¿de dónde vengo?, ¿a dónde me dirijo?, ¿qué sentido tiene todo esto?- un telescopio, un submarino o las células madre no nos sirven de mucho. Y es aquí donde entra en juego la Filosofía.

El objetivo que presenta la Filosofía es dar con aquellas respuestas que abarcan conocimientos tan íntegros que las ciencias abstractas no pueden explicar: origen y destino del hombre, su labor en el mundo, la búsqueda del buen vivir. .. Muchas respuestas, más concretamente la mayoría de ellas, no han sido halladas; pero hay aspectos que se ven desarrollados y se muestran en nuestra sociedad, como es el caso de la ética.

La Ética persigue una manera considerada correcta y buena de vivir. Esto se ha llevado a cabo durante siglos y aún se sigue desarrollando. Digamos que la Ética constituye una parte práctica de la Filosofía,

en la que todas esas reflexiones provenientes del filosofar se utilizan para encontrar un modelo de comportamiento que seguir en la vida. Tras esta parte de la Filosofía quedan momentos cumbre en la historia de la humanidad como es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con aspectos reconocidos del hombre como son su dignidad y libertad.

También encontramos una estrecha relación entre las reflexiones filosóficas y las creencias religiosas. Los hombres fundaron diversas religiones con el fin de dar respuestas a las cuestiones que ellos no podían solucionar: “Dios creó a los hombres y Él se los lleva” como respuesta al origen y a la muerte.

Se inventaron sus propias respuestas para calmar su frustrante desesperación ante la ignorancia. Una dimensión fatal de la condición del hombre es que ha sido privado del conocimiento total, únicamente digno de un dios, pero le ha sido otorgada la implacable curiosidad -aunque si son los propios hombres los “creadores” de los dioses, o bien esos conocimientos totales no existen y se resignan, o de verdad hay algo superior que tiene conciencia de ello-. Pero como el que pudiera ser nuestro sentido más profundo nos impulsa a conocer, no debemos asustarnos si nos vemos inmersos en un océano de incógnitas sin resolver que se multiplican sin que apenas nos percatemos de ello. No, no debemos retroceder, tenemos que nadar en esas aguas desconocidas todo lo que nos sea posible. Y para ello

contamos con nuestro chaleco salvavidas: debemos filosofar.

Con todo esto, al igual que si nos resulta difícil dar una definición íntegra del hombre no nos parece raro no poder dar una definición clara de la filosofía, no nos debe resultar extraño que si nos resulta igual o más complicado dar un sentido a la vida del hombre no seamos capaces de dar una finalidad precisa a la Filosofía.

“Cuando el hombre descubra ‘por qué’ filosofa, descubrirá ‘para qué’ lo hace.”

NADIE LLEGA A SER NADA SI OLVIDA SUS RAÍCES

Jesús Flores Godoy

Desde hace miles de años la humanidad ha tratado de dar respuesta al porqué de las cosas, al motivo por el cual todo es como es y a la causa de que los acontecimientos se desarrollen de un modo concreto y no de otro. Esto se debe a que las personas, entre otras cualidades, somos curiosas por naturaleza y nos gusta conocer. Y no sólo me refiero a conocer de una forma utilitaria, sino a conocer por el mero hecho de saber dónde estamos y qué hacemos aquí.

En este breve ensayo voy a tratar de explicar cómo una gran rama encargada de la sabiduría humana, la filosofía, contribuyó al nacimiento de otra rama del saber, bastante más de moda que la primera, pues hoy en día goza de una posición privilegiada en la sociedad: la ciencia; y cómo continúa ayudándola hasta nuestros días.

Entre otras cosas, también me gustaría aclarar cuál es mi postura frente al dilema que surge cuando nos planteamos si la aplicación práctica del pensamiento filosófico sobre la ciencia es beneficiosa o perjudicial para esta última. Y, finalmente, trataré de formular una definición personal del concepto de filosofía.

Antes de empezar a describir algunas de las utilidades del pensamiento filosófico, sería conveniente hacer una breve reflexión sobre qué es la filosofía. Esta pregunta ha hecho trabajar duro a la mente de los más ilustres pensadores de la historia de la humanidad, desde Tales de Mileto, en sus orígenes, hasta Heidegger, pasando por Aristóteles, santo Tomás de Aquino y Kant, entre otros.

La dificultad para responder a esta cuestión reside en que cada uno de los grandes pensadores ha dado una definición distinta a lo que llamamos filosofía. Tenemos la definición clásica, que se basa en el significado etimológico de la palabra, es decir, la filosofía es amor hacia la sabiduría; tenemos también la definición de Russell, que dice que el pensamiento filosófico es el estudio y el planteamiento de los grandes problemas fundamentales; Pitágoras, por su parte, dice que la filosofía consiste en la búsqueda del principio que origina la realidad y, para terminar, tenemos también la definición kantiana, según la cual la filosofía se aprende tras haber aprendido a filosofar. Y estas son sólo cuatro definiciones de las innumerables que podemos hallar. Si nos fijamos en estas definiciones podemos ver que, tratar de dar una

única respuesta a qué sea la filosofía no sólo resulta complicado, sino que, además, cada filósofo orienta su definición particular hacia una finalidad, muchas veces completamente opuesta de a la de los demás.

Para concluir con esta difícil cuestión me gustaría intentar mi propia definición de filosofía que, aun contando con unos conocimientos básicos en la materia, intentaré que sea lo más exacta posible. Para mí, *la filosofía es un río que desemboca en un lago llamado ciencia, al que alimenta sin cesar, y que nunca habría existido sin el río que le da la vida.*

En este punto, me gustaría hacer referencia al escaso conocimiento que, por lo general, tienen las personas del concepto de pensamiento filosófico, y es que hoy en día esta rama del conocimiento ha sido relegada a un segundo plano de la sociedad y es tomada por muchos como una materia basada en la suposición y en la mera imaginación, e incluso llegan a englobarla junto con otras ramas conocidas por su capacidad imaginativa, como son la ufología o la astrología entre otras. ¿Dónde está ese conocimiento absoluto que convirtió a Aristóteles y a Platón en dos de los personajes más conocidos de todos los tiempos?

Debido a la imagen distorsionada que muchas personas tienen del pensamiento filosófico se dan casos en los que estas personas creen que tiene más fundamento la religión, ya que se basa en algunos datos contrastados, que la filosofía, pues según ellos se basa en simples suposiciones y reflexiones teóricas sin ninguna validez real.

Es por esto que creo que se debería inculcar más profundamente esta rama del saber en nuestra sociedad actual, ya que algunas ramas de esta materia, como la ética, son muy importantes a la hora de comportarnos y crear una sociedad cercana a la perfección, aportando soluciones a algunos de los problemas que están más fuertemente arraigados en nuestro tiempo.

Tras haber realizado esta breve reflexión sobre el significado de la filosofía, vamos a centrarnos ya en el tema que realmente nos incumbe en este ensayo: la relación entre filosofía y ciencia.

Como ya he dicho en mi definición anterior, podemos decir que la filosofía es la “madre” de otras muchas ramas del saber humano y, entre estas ramas que surgen a partir de ella, se encuentra el conocimiento científico.

La ciencia es considerada por muchos como ese “ojo que todo lo ve”, esa sabiduría absoluta que es la auténtica y única “Verdad”. Así opina la mayoría de las personas, y es por esto por lo que podríamos decir que, en los tiempos que corren, la mayor parte de la población no confía en nada que no tenga una base científica y creen que la ciencia es la respuesta a todos los problemas. Semejante actitud provoca que, de algún modo, sea el conocimiento científico el encargado de dar una solución veraz y concreta a todos los problemas de la humanidad.

Este pensamiento moderno se debe a que la ciencia, desde que empezara a convertirse en una

de las ramas de conocimiento principales cientos de años atrás, le ha ido comiendo terreno y restando importancia al resto de ramas, entre las que se incluye el pensamiento filosófico.

Sin embargo, cabe destacar, aunque la gente lo olvida, que el pensamiento científico nace de la filosofía y es por esto por lo que tiene que estarle muy agradecida, ya que si no hubiese existido esta rama del conocimiento, tampoco habría existido la ciencia tal y como la conocemos actualmente.

Es incuestionable, desde mi punto de vista, que la filosofía ha influido claramente en la ciencia desde sus inicios. Si nos fijamos, algunos de los primeros “científicos puros” o físicos, como son Galileo Galilei o Isaac Newton, antes de ser llamados científicos, fueron grandes pensadores y es por esto por lo que podríamos afirmar que los primeros grandes científicos eran en realidad filósofos.

Si nos basamos en este breve análisis de las primeras mentes científicas no cabe duda alguna de que la filosofía ha tenido ciertas influencias en el campo científico, aunque no me atrevería a decir que estas hayan sido fundamentales en el desarrollo de la ciencia hasta haber analizado los siguientes puntos.

Se puede decir que el pensamiento filosófico ha estructurado algunos de los pilares fundamentales de la ciencia y esto ha provocado que su desarrollo haya tomado un camino que habría sido completamente distinto de haber nacido totalmente independiente del pensamiento filosófico.

La cuestión es entender si la intervención de la filosofía ha sido buena o mala para el pensamiento científico ya que ha provocado que este esté enmarcado en un contexto envuelto de principios y valores éticos que mueven y guían la investigación de la ciencia. Para entenderlo, podemos fijarnos en un ejemplo que está muy de moda en la actualidad: la clonación.

Los últimos avances científicos han conseguido una de las metas que llevaba persiguiendo desde hace un gran número de años: la clonación animal. Tras haberse hecho famoso el caso de la clonación de una oveja, se ha intentado continuar con esta práctica adaptándola a otras especies animales e incluso se llegó a pensar en la clonación humana. Justo aquí entró en juego la filosofía o, mejor dicho, la ética, que no es más que una de las muchas ramas filosóficas.

Tras analizar los experimentos que serían llevados a cabo y los posibles resultados que de aquí se obtendrían, se llegó a la conclusión de que era inaceptable clonar a un ser humano, ya que cada persona es única e inimitable, por lo que no sería nada ético hacer una copia idéntica de un hombre o de una mujer que ya presentan una identidad propia. Como respuesta a esta decisión, se prohibió la clonación humana en la mayoría de los países de mundo.

Con este ejemplo podemos apreciar que el “marco filosófico” que rodea a la ciencia actúa como una especie de “tope” o “impedimento” que en cierto modo frena el desarrollo científico. Y es aquí cuando

nos volvemos a plantear la misma pregunta: ¿ayuda u obstaculiza la filosofía a la ciencia?

Para algunas personas, el conocimiento filosófico no es más que un estorbo para la ciencia en la actualidad, ya que no sirve de ayuda al desarrollo científico sino que lo único que hace es ponerle trabas.

En cambio, hay otras voces que apoyan la intervención de la filosofía en el desarrollo científico, ya que, si no se le ponen ciertos límites a la ciencia, podría llegar a ser ella la que controlase a la humanidad y no al contrario. Para estas personas, el desarrollo científico y la sociedad deben crecer de la mano para evitar conflictos entre ambas.

También cabe destacar que, además de las aportaciones que ya he citado con anterioridad, la filosofía ha ayudado a la ciencia formando una de sus bases fundamentales: el desarrollo del método científico. Y es que, si nos ponemos a pensar en qué consistiría el conocimiento científico sin la inestimable ayuda del racionalismo de René Descartes, que es uno de los métodos que ensalza la deducción, la razón y la crítica, o sin el empirismo inglés de David Hume, que se basa en la inducción y la imaginación, nos damos cuenta de que la ciencia es ciencia porque se apoya sobre estos pilares que no son otra cosa que pensamientos filosóficos que han contribuido, en gran medida, en el planteamiento del método científico.

Sin estos dos métodos filosóficos la ciencia perdería uno de sus más importantes pilares: el método

científico, y por lo tanto perdería también su forma de actuar, su forma de pensar y su forma de ver el mundo. Es por esto que, desde mi punto de vista, el pensamiento científico es como lo conocemos hoy en día gracias a la filosofía.

Además de haber contribuido en sus orígenes y haber hecho de la ciencia una materia que observa y razona sobre la naturaleza, la filosofía hizo que el planteamiento científico cambiara su forma de ver el mundo, es decir, que no sólo se fijara en la naturaleza y en lo que ella nos da a conocer, sino que hizo que se centrara también en la figura del científico que investiga y razona sobre lo que ve. Este cambio de mentalidad se le puede achacar al método trascendental de Immanuel Kant, que da más importancia al sujeto que conoce que a lo conocido, por lo que podría decirse que es un método antropológico que hizo que el pensamiento científico le diera la importancia que merecía a la figura del científico como la persona que conoce.

Tampoco podríamos hablar de la relación entre ciencia y filosofía sin mencionar, aunque sólo sea mínimamente, la filosofía de la ciencia, una de las muchas ramas filosóficas que está únicamente destinada a la investigación del desarrollo científico y de sus características.

Esta rama, relegada a un segundo plano por otras ramas con mucho más peso como son la ética, la lógica o la filosofía de la naturaleza, ha sido de gran importancia en el desarrollo de la ciencia, ya que

es una de las ramas que ha dibujado el camino que debían seguir los científicos.

La filosofía de la ciencia no siempre ha sido respetada por los todos los científicos y esto se debe a que algunos científicos han optado por dejar esta rama en manos de los filósofos y se han desentendido por completo de ella, es decir, se han preocupado de hacer ciencia en lugar de preocuparse de cómo se hace la ciencia, lo que les ha llevado a investigar hechos sin sentido o sin ninguna finalidad práctica. Sin embargo, otros ilustres científicos de la talla de Galileo, Newton o Einstein se han preocupado por esta rama, es decir, han pensado en lo que significa realmente hacer ciencia, han reflexionado sobre cómo deberían de hacerla y han hecho importantes contribuciones a la misma.

Para finalizar, y como conclusión a este ensayo, me gustaría volver a plantearme la misma pregunta: ¿podría existir la ciencia sin la inestimable ayuda de la filosofía?

Dado que este ensayo es personal y principalmente subjetivo me gustaría ofrecer mi opinión al respecto e intentar así responder a esta pregunta.

Desde mi punto de vista, la ciencia es ciencia porque algunos de los pilares en los que se asienta son puramente filosóficos y, como dijo Aristóteles, “ciencia y filosofía son una misma cosa, ambas se ven impulsadas por el deseo de conocer y saber”.

Tras haber analizado todos los datos expuestos en este ensayo me aventuraría a decir que, sin el

impulso y la ayuda de la filosofía, la ciencia no existiría como tal. Esta es como un cuerpo formado por muchos miembros y todos ellos son importantes siendo la filosofía uno de estos, sin la cual, la ciencia estaría incompleta y no se podría haber forjado con tanta fuerza como lo ha hecho en la actualidad. Es esta, por lo tanto, una de las múltiples utilidades que podemos encontrar en la filosofía y una de las más importantes.

Ahora, llegados a este punto, no deberíamos preguntarnos para qué ha servido o sirve el pensamiento filosófico, sino que tendríamos que planteamos las siguientes cuestiones: ¿para qué servirá la filosofía si la ciencia sigue avanzando y, por consiguiente ganando aún más importancia? y ¿dejará de existir la filosofía tal y como la conocemos hoy en día?

No tenemos respuestas ante tales cuestiones, pero es probable que, al igual que un hijo se emancipa de sus padres cuando ha alcanzado el grado de madurez suficiente, llegue el día en el que el conocimiento científico se separe por completo del filosófico y cambie nuestra forma de ver el mundo. Suceda lo que suceda, recordando el título de este ensayo, la ciencia debería de tener claro su punto de partida, ya que nadie puede conseguir encontrar su camino si olvida su punto de partida. Así que, por muy independiente que fuese la ciencia, no podrá renegar de sus raíces: la filosofía.

REFLEXIONES SOBRE EL GORGIAS DE PLATÓN

Guadalupe Jiménez Blasco

A lo largo de la lectura del Gorgias he experimentado una sensación de *déjà-vu* constante: he podido imaginarme un hemisiciclo repleto de “sofistas” que, en lugar de dividirse en dos y lanzarse pullas y reproches recíprocos, se unían para escupir a un hombre, que son todos los hombres, que soy yo, y cada árbol que crece a mi lado en este bosque, todos ciegos buscando en vano alcanzar la luz. Hasta qué punto puede uno sentirse Sócrates.

Es inevitable aprendernos en el diálogo. Leemos lo que llevamos dentro y, por desgracia, el dominio de la clase política se nos ha enquistado muy dentro.

En primer lugar, encuentro en la idea de la retórica sofista un ejemplo rescatado de una de las salas del Guggenheim de Bilbao. Encuentro en el arte contemporáneo, pese al antagonismo con la idea de Platón de que una estatua debía ser bella para

acercarnos a la idea de Belleza y mostrar además la virtud, una similitud con la denuncia de éste con respecto a la hipertrofia de la democracia ateniense por la demagogia sofista. La obra en cuestión, *Movimiento en falso* (estabilidad económica y crecimiento) de Damián Ortega (México D.F, 1967), es ilustrativa desde su propio título, una consigna política que utilizó el Gobierno mexicano tras la euforia de haber encontrado pozos de petróleo, sin embargo, poco después derivaría en la crisis de 1982 en el país, potenciada además por la corrupción y el mal manejo del país. La estructura de tres bidones de petróleo sobre una plataforma giratoria creo que es una gran metáfora de la realidad, del engaño disfrazado de pomposa palabrería.



La estabilidad económica que proporcionarían unos pozos de petróleo no es más que una falacia.

Del arte contemporáneo me valgo una vez más, esta vez con la obra del dadaísta John Heartfield, que ilustró la revista alemana AIZ (*Arbeiter Illustrierter Zeitung*) aplicando la técnica del fotomontaje para denunciar el engaño y la decepción con la política nazi de su Alemania natal. Los sofistas de entonces utilizaron la propaganda y Heartfield actuó como tábano (en palabras del propio Sócrates) satirizando la situación en sus 237 fotomontajes entre 1930 y 1938. Pronto se convirtió en el objetivo de los nazis, como le sucedería a Sócrates, aunque no corrió su misma suerte, ya que se exilió y cambió su nombre original, Helmut Herzfeld, manifestando su rechazo hacia la política de Hitler.



Hurra, die Butter ist alle! (1935) ¡Hurra, se acabó la mantequilla! ¡El hierro siempre hace poderosa a una nación, la mantequilla sólo hace a la gente gorda! En palabras del propio Goering. El miembro más destacado del aparato propagandístico, Goebbels, también protagoniza numerosos fotomontajes.



Adolf, el Superman: Traga oro y suelta chatarra. Su fotomontaje más famoso, aparece junto a un artículo de la retórica anti-capitalista nazi y la paradoja de sus prácticas pro-capitalistas.

El papel de la masa también me parece interesante. El tirano es el hombre más infeliz, acabará siendo el servidor de sus servidores. Para Sócrates la función del político es satisfacer a los ciudadanos de la mejor

manera posible, ofreciendo además la capacidad de “parir sus propias ideas”. Creo que en este punto, el videoclip de Pink Floyd, *Another Brick in the wall* es bastante ilustrativo. *We don't need no education. Teacher leave them kids alone.* El control del “más fuerte” termina con la impactante imagen del sofista empujado por la masa hacia las llamas.



El profesor, ahora con birrete, es conducido por sus alumnos hacia las llamas.

En mi opinión, creo que la vigencia de esta lectura en nuestros días es uno de los aspectos más interesantes.

¡Qué sorpresa para cualquiera descubrir que, lejos de ideas antiguas y abstractas, el Gorgias es tan dinámico y actual en cuanto a contenido! Es inevitable esbozar una sonrisa cuando Calicles pierde los nervios con ese Sócrates que parece un niño insolente. Creo que esto es un acierto, pues incita incluso a la juventud a tomar conciencia de que hasta un niño podría darse cuenta del engaño sofista. Son los jóvenes los que deben empezar a construir una sociedad más justa. Quizá Sócrates fue el primero en potenciarlo y, sin embargo, le condenaron precisamente por eso, por corromperlos. ¿Qué mal sigue viendo la sociedad en dejar alimentar las propias ideas? Lo mismo que Gorgias, Calicles y Polo hace miles de años, supongo.



● Μ ε ῖ γ μ α ●

POEMAS



Irene Sánchez Carrón

RAZONES

*... Bien está en otros
sostenerse. Porque nadie soporta la vida solo*

Hölderlin

Y porque estamos solos empezamos un verso.

Porque sentimos frío acercamos las manos
al calor de unos seres imposibles y bellos
que nos prestan sus ojos para observar el mundo.

Porque tenemos miedo miramos otras muertes
y en nuestra oscuridad encendemos un sol
de medio día, inmóvil, que no se irá al ocaso.

Huyendo del dolor fatigamos el cuerpo
por calles de ciudades que nunca son la nuestra
de la mano de gentes que habitan en nosotros.

Porque tenemos prisa inventamos finales.

Porque nos falta el tiempo inventamos más tiempo.

Porque somos tan pobres no nos pesa apostar
lo poco que nos queda a este número incierto.

Porque somos humanos miramos a los dioses.

Porque no somos dioses jugamos a crear.

AL FINAL

Los ojos ven, el corazón presente.

Octavio Paz

Qué pocas cosas duelen. Digamos, por ejemplo,
que se puede no amar de repente y no duele.

Duele el amor si pasa
hirviendo por las venas.
Duele la soledad,
latigazo de hielo.

El desamor no duele. Es visita esperada.
No duele el desencanto. Es tan sólo algo incómodo.

Somos así, mortales
irremediablemente.
Sin duda acostumbrados
a que todo termine.

REFLEXIONES PREVIAS A LA SIGUIENTE ESCENA

El verdadero mérito de muchas acciones consiste en saber esperar.

Saber esperar es, en muchos casos, uno de los grandes méritos de ser hombre.

Es preciso especializarse en esperar un turno,
un día,
una escena,
el momento.

Entretanto, esperar.

La gente pasa.

Es preciso seguir esperando.

El pensamiento persigue la voz que atravesó la tarde
y el sonido de unos pasos que se acercan,
se paran, vacilan,
y, por fin, se pierden.

En la espera se sueña,
se alargan amores,
se manosean recuerdos.

Una historia progresa a fuerza de desechar
posibilidades
que juntas
serían otra historia.

Es posible vivir todas las posibilidades
mientras se espera
lo único posible.

El tiempo pasa.

El verdadero mérito de muchas acciones consiste en
saber esperar.

MANOS PINTANDO EN UNA CUEVA

Pasas las horas mirándote las manos.
En esta oscuridad tus manos son el fuego y las
antorchas.

Hay un presentimiento que roza las paredes de tu
alma.

Tus manos se parecen a árboles desnudos,
a rutas que se pierden en los sueños.

Cuando abres las manos es como si mostrases un
tesoro.

Muy temprano recogiste la sangre
y su olor a impaciencia se vierte por la cueva.

Es extraña la sangre.
Son extrañas las manos.

Frenéticamente mojas tus manos en la sangre una y
mil veces.
Frenéticamente imprimes tus manos una y mil veces
en el duro silencio de la piedra

NO HABLEMOS DE POESÍA

No hablemos de poesía.
La tarde está perfecta,
llueve y la gente corre a sus refugios.
Pensemos adónde irá la mujer de hermosas piernas
salpicadas de barro
o el hombre sin paraguas que cruza sin permiso la
avenida.
Pronto se quedará desierta nuestra calle
y tendremos que hablar de cualquier cosa,
de poesía quizá,
de cualquier cosa.

DE CUANDO DECIDO DEJAR DE ESCRIBIR

*Porque es lo cierto que me asusta verme
las manos limpias persiguiendo a tontas
mis mariposas de papel o versos.*

Ángela Figuera

Nunca se sabe por qué se vuelve siempre.

A veces son los labios sobre nombres hermosos
que salpican los mapas,
una ciudad al sol
o la herida profunda del silencio en la música.

A veces es el mar que nos deja en la orilla
después de otro naufragio
y buscamos palabras que ardan en la nieve,
que corran tras el viento por la playa desierta.

Como ciegos, pasamos nuestros dedos
sobre oscuras palabras de otro tiempo
que alguien dejó grabadas sobre la fría piedra.

Como ciegos, tocamos otros cuerpos
y los labios vacíos se llenan de palabras.

Siempre acabo volviendo. Entro
al torrente de versos que baja por los siglos
y me dejo arrastrar.

Empiezo con la fuerza de todo lo que empieza
a despeñarse, sin camino previsto,
sin destino, y brindo
por otra noche incierta,
en la que todo es violento y está vivo.

**VINISTE
Y SALIMOS AL BALCÓN
A VER LA LUNA**

Los dos vemos la luna.

La tuya está muy lejos,
a miles de kilómetros del suelo.
La mía se pasea
por todas las orillas de la Tierra.

La tuya está compuesta
de no sé qué metales, me comentas.
La mía es miel helada,
fría plata, dolor, desasosiego.

Tu luna es un satélite
que gira solitario en su sistema.
La mía es una diosa
que agita el corazón y las mareas.

Tu luna está en el cielo,
con cráteres, océanos, desiertos.
La mía está en tu cuerpo
con fuego, sal y sed, hambre, deseo.

Biografía

Irene Sánchez Carrón

Irene Sánchez Carrón nació en Navaconcejo, pueblo situado en el Valle del Jerte (Cáceres). Es Licenciada en Filología Inglesa por la Universidad de Extremadura y en Filología Hispánica por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es Máster de Español para Extranjeros por la Universidad Antonio de Nebrija. Ha impartido clases de español en Londres. Es profesora de Lengua Inglesa en el I.E.S. "Norba Caesarina" de Cáceres.

Fue ganadora del Premio "Valbón" 1996 de Valencia de Alcántara (Cáceres) y del Premio "Hermanos Argensola" 1997 de Barbastro (Huesca), con el poemario *Porque no somos dioses*, publicado en 1998. Con el libro *Escenas principales de un actor secundario* obtuvo el Premio Adonais 1999 que se publicó en 2000 en la editorial Rialp.

En 2001 colaboró en el libro conjunto *Siete poetas, siete poemas* y una canción publicado por la editorial De la Luna Libros. En esta misma editorial publicó en 2002 un pequeño libro de canciones titulado *Sevillanas*. Su obra *Atracciones de feria* apareció en 2002 en la colección Abezetario, publicada por la Diputación de Cáceres.

En septiembre de 2008 obtuvo el premio de poesía Antonio Machado con el poemario *Ningún mensaje nuevo* publicado en la editorial Hiperión. La Editora Regional de Extremadura ha reeditado sus dos primeros libros con el título *El escondite* (2010).

Irene Sánchez Carrón es colaboradora habitual del diario Hoy en Extremadura.



• Β ί β λ ο ς •

HISTORIA DE LA BELLEZA A CARGO DE UMBERTO ECO

Isabel Rodríguez González

`` (...) Porque lo bello no es más que el comienzo
de lo terrible, justo lo que todavía podemos
soportar,
y lo admiramos tanto porque él, sereno, desdeña
destruirnos. Todo ángel es terrible.``

Elegías de Duino, Elegía I
Rainer María Rilke.

El autor, haciendo gala del conocimiento de estética que le proporciona su condición de filósofo, se permite hacer un recorrido sobre la historia de la belleza como un concepto objeto de reflexión que ha contribuido a construir e interpretar la cultura de occidente. Para ello echa mano, en un alarde de exquisita combinación, de las distintas manifestaciones artísticas hermanadas con imágenes.

En el texto de Umberto Eco (que no en las citas ni cuadros) prácticamente no aparecen fechas, todo es un fluir en el tiempo donde el arte se va haciendo época a la vez que en cada época hay una peculiar manifestación del arte. Todo se contamina, se impregna y se nutre de todo, ese todo que llamamos belleza.

En las diversas citas recogidas de autores de teatro, novela, filosofía, arte, místicos, teólogos, textos bíblicos, etc., puede hacerse una idea del espíritu de cada época: *aprendemos a leer en la belleza*. Se trata, a través de las manifestaciones y expresiones artísticas, de dejar constancia de que es el hombre el que es artista y artífice de su propio tiempo. De aprender a pensar mirando, escuchando, leyendo, indagando, qué sentido tiene lo que hacemos y por qué la belleza es el resultado de un esfuerzo que nos libera de las alienaciones de la rutina. La belleza es canon, criterio, objetivo, objeto y fin del lujo de ser humanos. Aparecen figuras que van desde el modelo al artista, desde el mecenas al crítico, desde el marchante al público, pues la belleza no solo es objeto de exposición sino también de venta. Umberto Eco hace un recorrido en este libro por los distintos sustantivos y adjetivos entre los que la belleza se desliza:

Las ruinas y los palacios
Las damas y los caballeros
Lo feo y lo bello

Lo bello y lo sublime
El genio- creador y el sujeto- observador
Lo sorprendente y lo insignificante
El horror y el deleite
La alegría y la melancolía

De lo que va dejando constancia, de forma ordenada, a lo largo de los capítulos. El autor expresa cómo la belleza en el arte, en los distintos estilos, es una búsqueda por superar o huir o bien retomar lo que quedó latente en el momento anterior. Continúa con la secuencia:

Vida y muerte
Público y privado
Absoluto y relativo
Razón y mito
Decadencia
El arte por el arte
Símbolo
Impresión
Foto
Arte obrero arte burgués
Arte ingenieril e industrial
Art nouveau, arte para decorar
Utilidad y belleza

La belleza ha pasado de construirse para contemplarse, a construirse para utilizarse; de ser una belleza integrada en el medio, en la naturaleza, a respetar la misma: una belleza orgánica y ecologista. De plantear el arte y la belleza en serie, a series de arte.

Belleza perenne o fugaz
Happening de ver y provocar
Hasta llegar a la belleza de cine y pasarela

Termina Umberto Eco su reflexión diciendo que si un explorador viniera del futuro *``ya no podrá distinguir el ideal estético difundido por los medios de comunicación del siglo XX en adelante. Deberá rendirse a la orgía de la tolerancia, al sincretismo total, al absoluto e imparable politeísmo de la belleza. ``* (pág. 428)

Puede concluirse de la lectura de este libro que la belleza no es un absoluto inmutable sino una manifestación flexible y plástica de los distintos modelos que de la belleza pueden coexistir.



ANDRÉS TALAVERO

MEMORIA DE UNA HIGUERA

2011

Dibujé cinco vistas de una higuera imaginaria.

Dibujé un elemento en el suelo, junto al tronco o en las ramas.

Una urna funeraria, una escalera, un brote de higuera, un mirlo.

Borré los objetos.

Dibujé otro elemento diferente. Un espejo, un reloj, un hacha, un ojo, una señal con piedras.

Borré los objetos, indultando sólo el hacha.

Todo el proceso lo escaneé cada vez que obtenía un dibujo diferente, total 14 dibujos para realizar una obra nueva, un vídeo en el que como fantasmas aparecen y desaparecen objetos de la MEMORIA DE UNA HIGUERA.

MEMORIA DE UNA HIGUERA

2011

35x50 cm

Lápiz grafito y lápices de colores sobre papel

